

# **Digitales Brandenburg**

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit**

**Gomperz, Heinrich**

**Jena, 1904**

Das Ideal der inneren Freiheit. Erste Vorlesung.

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8057**

# DAS IDEAL DER INNEREN FREIHEIT

## ERSTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit“ — indem ich für unsre Vorlesungen diesen langen Titel gewählt habe, habe ich Sie wohl wenigstens darauf schon vorbereitet, was Sie von ihnen nicht erwarten dürfen: nämlich keine dogmatische Darlegung eines ethischen Systems, aber auch keine Geschichte der griechischen Philosophie, oder auch nur Moralphilosophie. Was ich Ihnen vermitteln möchte, ist vielmehr ein Doppeltes.

Denjenigen unter Ihnen zunächst, die mit der Geschichte der griechischen Philosophie schon einigermaßen vertraut sind, einen sachlichen Gesichtspunkt zum Verständnis dieser historischen Erscheinung. Nun weiß ich wohl: nicht nur sind Gesichtspunkte an sich nicht unbedenklich, weil sich für einen jeden das Gesehene verkürzt und verschiebt; sondern die ausdauernde Betrachtung von einem Gesichtspunkt aus scheint am bedenklichsten, weil hier die gegenseitige Berichtigung fehlt, die sonst wohl aus dem Wechsel der Gesichtspunkte sich ergibt. Allein wenn jenem gegenüber an das Selbstverständliche zu erinnern ist, daß Gesichtspunkte doch auch notwendig sind, weil ohne sie überhaupt nichts gesehen werden kann; so nun gegen das zweite, daß ja auch alle jene Berichtigungen nur Wert haben, sofern sie schließlich zu einem einheitlichen Überblick von einem Zentralgesichtspunkt aus hinführen, die vielen Teilansichten zu einer Gesamtansicht vereinigen. Auch in einer solchen werden frei-

lich nicht alle Züge hervortreten: manches wird sich dem Blicke aufdrängen, andres fast verschwinden. Davon aber, ob dieses das Nebensächliche, jenes das Hauptsächliche ist oder umgekehrt, wird der Wert des gewählten Gesichtspunktes abhängen. Darauf allein also wird es schließlich ankommen, ob jener ein Gesichtspunkt dem betrachteten Gegenstande angemessen ist. Dies alles nun findet auf unsern Fall seine Anwendung. Der Gegenstand, um dessen Betrachtung es sich uns handelt, ist die Lebensauffassung der griechischen Philosophen; der Gesichtspunkt, den wir für diese Betrachtung wählen, ist dasjenige, was ich das Ideal der inneren Freiheit nenne, und bald näher bestimmen werde. Auch von ihm aus werden sich die einzelnen Teile jenes Gegenstandes keineswegs mit gleicher Deutlichkeit darstellen: vieles, das sonst als minder wichtig gilt, wird unsere Aufmerksamkeit besonders auf sich ziehen; manches, worauf sonst vor allem hingewiesen zu werden pflegt, wird uns nur in äußerster Verkürzung erscheinen. Die Lebensauffassung des Aristoteles z. B., die Viele als den krönenden Abschluß der griechischen Ethik ansehen, wird uns als ein Verfallssymptom nur kurz und anhangsweise beschäftigen; jene der Stoiker dagegen, die meist als eine Phase der Entartung betrachtet wird, wird sich uns als der breite Gipfel dieser ganzen Entwicklungslinie darstellen. Mit alledem ist es aber nicht etwa darauf abgesehen, auf Grund persönlicher Zu- und Abneigungen des Redners die herkömmliche Beurteilung der Alten zu verschieben. Im Gegenteil, gerade das soll unsere Aufgabe sein: anzukämpfen gegen die Heranbringung moderner Maßstäbe an die Antike, und dafür einzutreten, daß sie aus sich selbst erklärt und verstanden werde. Rundet und schließt sich aber so das Bild dieser sonst weit weniger zusammenhängenden Entwicklung; erscheint im Neben- und Nacheinander scheinbar auseinanderlaufender Richtungen ein einheitlicher Grundgedanke; zeigt sich als strenge Folgerichtigkeit, was sonst wohl als inkonsequente Halbheit gelten mußte, und wiederum als ernstliche Haupttendenz, was sonst nur als paradoxe Übertreibung beurteilt werden konnte —

dann wird eben hierin ein genügender Beweis liegen für die Angemessenheit des gewählten Gesichtspunktes und eine hinreichende innere Rechtfertigung unseres ganzen Unternehmens.

Eben deshalb aber, weil ich daran glaube, daß unser Unternehmen in dieser Weise gerechtfertigt ist, glaube ich auch, noch ein Anderes Ihnen vermitteln zu können, das jenes erste voraussetzt; und zwar vor allem jenen unter Ihnen, die dem Gegenstande noch fremd, als Neulinge gegenüberstehen. Dieses Andere ist das persönlich-menschliche Verständnis jener alten Denker, wie es sich Ihnen nur ergeben kann, wenn sie selbst soviel als möglich, und ich selbst sowenig als möglich zu Ihnen spreche. Indem ich mich nämlich bemühen will, auszugehen, nicht von jenen Punkten ihres Denkens und Fühlens, die uns heutigen die bedeutendsten scheinen, sondern vielmehr von jenen, die diesen Rang für sie selbst eingenommen haben, werden wir es nicht so sehr mit einer logischen Ableitung von Lehren als vielmehr mit einer psychologischen Entwicklung von Gedanken zu tun haben. Nur demjenigen, der stets unsere Werturteile im Ohr hat, klingt ihre Sprache fremd. Ich aber will gerade danach trachten, Sie von Anfang an in die antike Betrachtungsweise einzuführen. Denn, ist Ihnen erst einmal deren gemeinsamer Grundgedanke vertraut, dann brauche ich nur mehr kurz und scharf die geistige Anlage zu skizzieren, die jeder einzelne jener Männer ihm entgegenbrachte, und alsbald werden Sie verstehen, wie er in ihm gerade diese und keine andere Gestalt annehmen, gerade diese und keine andere Ausprägung erfahren mußte. Und alles weitere kann ich dann, teils mit den Worten, teils im engsten Anschluß an die Worte jener Denker selbst entwickeln. So hoffe ich, gerade von dem gewählten Standpunkt aus werde Ihnen die betrachtete Erscheinung nicht nur in ihrer charakteristischen Gestalt sich darstellen, sondern auch in hinreichender Nähe: mit der Nähe aber ist auch in diesem Falle die Größe untrennbar verbunden. Denn, mögen wir nun über jenen Grundgedanken und seine weiteren Folgen wie immer denken, eines darf ich wohl mit unbedingter Zuversicht aussprechen: nie und

nirgends hat es wieder eine solche Schar von Menschen gegeben, die zugleich alle so großartige Charaktere, so eigenartig-verschiedene Persönlichkeiten, und in ihrem Denken und Leben so einheitlich ausgebildete Naturen gewesen wären, als im Hellas des vierten vorchristlichen Jahrhunderts. Denn mögen wir diese Einheitlichkeit der Natur bei seltenen Einzelnen aller Zeiten, etwa bei Spinoza oder Fichte, wiederfinden; mögen wir einer ähnlichen Mannigfaltigkeit etwa bei den Vertretern unserer klassischen deutschen Philosophie gewahr werden; mögen wir eine gleiche Großartigkeit bei den Heroen der indischen und christlichen Religionen bewundern: einzig und unerreicht stehen doch jene griechischen Weisen da, was das Zusammentreffen dieser drei Stücke angeht. Und wenn es mir deshalb gelingen sollte, Sie zum wirklichen, innerlichen Verständnis dieser Männer hinzuführen, dann müßte dies notwendig für Sie nicht nur eine höchst lehrreiche Anregung Ihres Verstandes, sondern auch eine innerliche Bereicherung Ihres Gemütes bedeuten!

Doch statt mich weiter in allgemeinen Versprechungen zu ergehen, will ich lieber ihre Erfüllung vorbereiten. Und dazu scheint mir am dienlichsten, daß wir jenen, nun schon so oft erwähnten Grundgedanken der Alten zunächst einmal ganz losgelöst von dieser seiner geschichtlichen Beziehung ins Auge fassen. Denn erst, wenn er Ihnen einmal als ein solcher entgegengetreten ist, den auch wir neueren fassen und verfolgen können, werden Sie sich in den Geist jener seiner großen Vertreterverständnisvoll hineinversetzen können. Diese also lassen wir einstweilen ganz aus dem Spiele und beschäftigen uns statt dessen mit dem, was ich (obwohl der Ausdruck von Herbart schon in etwas anderem Sinne verwandt worden ist) das Ideal der inneren Freiheit nennen möchte. Den Sinn dieses Ausdruckes aber gilt es jetzt klar zu machen.

Frei nennen wir im allgemeinen denjenigen, der unabhängig ist von einem anderen; frei schlechthin also müßte heißen, wer unabhängig wäre von allem anderen, oder von allem außer ihm; und innerlich frei, wer diese uneingeschränkte Unab-

hängigkeit besäße, nicht durch eine äußere Macht über alles (dann wäre er Gott), sondern durch innere Erhabenheit darüber. Also die innere Freiheit bedeutet eine Macht, nicht das äußere Schicksal zu bestimmen in beliebiger Weise, sondern das innere Schicksal zu bestimmen, unabhängig von jedem beliebigen äußeren.

Ehe ich dies auch nur mit einem Worte weiter erkläre, schalte ich die folgende Bemerkung ein. Schon aus dem Bisherigen sehen Sie, daß es eine vollkommene innere Freiheit nicht gibt. Kein Mensch ist so durchaus erhaben über alles äußere, daß sein Inneres nicht irgendwie davon abhängig wäre: soviel können wir sagen, auch ohne noch die Begriffe des Äußeren und Inneren näher bestimmt und erklärt zu haben. Allein damit haben wir nichts anderes gesagt, als daß die innere Freiheit ein Ideal ist. Denn nicht wirklich erreichbar zu sein, sondern nur in stetiger Annäherung, das gehört zu dem Begriffe des Ideals<sup>1</sup>. Soviel gleich hier und ein für allemal, um von dem Begriffe der inneren Freiheit den Verdacht des Übertriebenen, Schwärmerischen und Maßlosen abzuwehren. Wie schwer es sich aber rächt, wenn dies vergessen wird, wie es auch im Altertum oft genug vergessen wurde, dies wird sich uns späterhin noch vielfach ergeben. Doch wir kehren zurück zu der Entwicklung unseres Begriffes.

Das innere Schicksal des innerlich freien Menschen, sagten wir, müsse unabhängig sein von seinem äußeren Schicksal. Da fragt sich zunächst, was wir unter diesem inneren Schicksal meinen und verstehen sollen? Freilich, ein kurzes Wort scheint sich uns wie von selbst darzubieten, dasselbe, das auch die Alten in diesem Zusammenhange gebraucht haben: das Glück nämlich, sagten sie, des Mannes, sein Wohl, sei unabhängig von seinem Schicksal; kein Erlebnis dürfe für ihn ein Unglück, ein Übel bedeuten. Gegen diese Ausdrücke werden wir nicht das mindeste einwenden, und nur darauf dringen müssen, daß ihr Sinn genau bestimmt und ihre Bedeutung nicht einseitig verückt werde.

---

<sup>1</sup>) Vgl. des Verfassers Vortrag „Über den Begriff des sittlichen Ideals.“  
Bern 1902.

Eine in älterer und neuerer Zeit weit verbreitete Meinung geht nämlich dahin, daß das, was wir Glück nennen, in einer besonders engen Beziehung stehe zu dem, was wir als angenehm und unangenehm, als Freude und Leid, als Lust und Unlust bezeichnen. Insbesondere stellt man sich vor, Glück sei gleichbedeutend mit dem Überwiegen der Lust über das Leid, Unglück mit dem Überwiegen des Leides über die Lust: diese beiden Zustände verhielten sich wie positive und negative Größen, und ihre Differenzen seien es, die wir, je nachdem sie positiver oder negativer Natur seien, als Glück oder Unglück auszusprechen pflegten.

Daraus folgt dann für das Ideal der inneren Freiheit entweder die Forderung, der Lustüberschuß müsse ohne Rücksicht auf das äußere Schicksal aufrecht erhalten werden, oder aber die Behauptung, da diese Forderung offenbar unerfüllbar sei, so sei auch das Ideal der inneren Freiheit ein utopisches. Jene Forderung charakterisiert im allgemeinen den antiken, diese Behauptung den modernen Hedonismus, wenn wir mit diesem Namen die Lehre von der Lustnatur des Glückes bezeichnen wollen. Und in der Tat wäre eine dieser Folgerungen unausweichlich, wenn die hedonistische Grundvoraussetzung als richtig zugegeben werden könnte. Aber eben dieses ist mit nichten der Fall.

Zunächst erscheint schon die Auffassung der Lust- und Leidzustände als Größen, und insbesondere als Größen von entgegengesetztem Vorzeichen, überaus problematisch. Denn nicht nur sind diese Zustände von so verschiedener Art, daß sie sich als unvergleichbar darstellen, sondern es führen auch die verschiedenen Maßstäbe, an denen man ihre Stärke zu messen versuchen kann, in ein und demselben Fall zu ganz verschiedenen Ergebnissen. Dies erfährt insbesondere derjenige, der körperlich und geistig bedingte Lust- und Leidzustände miteinander vergleicht: was hier vor allem in die Augen springt, ist die qualitative Verschiedenheit, als „größer“, d. h. „stärker“ aber stellt sich oft der unmittelbaren Empfindung gerade jener Zustand dar, der auf den Willen die geringere Einwirkung äußert. Doch auch

hiervon abgesehen, will sich der Glücksbegriff dem hedonischen Schema nicht fügen. Schon daß wir keineswegs, wie dieses Schema es verlangen würde, einen Menschen stets entweder glücklich oder unglücklich nennen, wenn nicht gerade der überaus seltene Fall des vollkommenen hedonischen Gleichgewichtes vorliegt, vielmehr in den allermeisten Fällen beide Bezeichnungen als gleich unangebracht empfinden, fällt hier schwer ins Gewicht. Aber auch intensive momentane Schmerzen sind mit dem Begriffe des Glücks ebensowenig unverträglich, wie recht erhebliche Lustzustände mit dem des Unglücks. Dies alles legt den Gedanken nahe, daß die Begriffe Glück und Unglück nicht in dem hedonischen Gedankenkreis, sondern nur auf einem anderen Wege ihre Klärung finden können. Auf einen solchen scheint aber die Erfahrung selbst uns hinzuweisen.

Denn noch eine Reihe von Eigenschaften, die dem Lustüberschuß zukommen, fehlen dem Glück. Dieses kann mehr oder weniger rein, mehr oder weniger dauerhaft, aber nicht eigentlich mehr oder weniger groß sein: ein Mensch kann ein wenig mehr Lust als Leid empfinden, aber er kann nicht ein wenig glücklich sein. Diese selbe Steigerungsunfähigkeit zeichnet aber auch einen anderen Begriff aus, den schon die Volksweisheit dem Glücke nahestellt: „Das wahre Glück ist die Zufriedenheit“. Eine kurze Betrachtung wird diese Gleichsetzung bestätigen und zugleich genauer bestimmen.

Unzufrieden bin ich mit dem, wovon ich wünsche, daß es anders wäre, als es ist. Zufrieden also mit dem, wovon ich dies nicht wünsche, wobei ich mich beruhige. Dieses Anderswünschen und Nichtanderswünschen gehört zu den Äußerungen des Begehrungs-, nicht zu denen des Gefühlsvermögens. Es ist zwar durch die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit seines Gegenstandes mitbedingt, aber doch eben nur mitbedingt. Auch das Leid kann ich gelassen tragen, mich bei ihm beruhigen, es nicht-anders-wünschen. Wo dies nicht der Fall ist, ist doch das innerliche Widerstreben gegen den Schmerz verschieden von der Schmerzhaftigkeit der Empfindung als sol-

cher, wie es auch umgekehrt ohne Schmerz ein lebhaftes Widerstreben gibt. Dieses Anderswünschen nun wollen wir als Wunschverneinung, das Nichtanderswünschen als Wunschbejahung bezeichnen. Und den Gegenstand einer solchen Wunschverneinung werden wir ein Übel, den einer Wunschbejahung ein Gut nennen dürfen.

Damit sind nun wohl die Begriffe Zufriedenheit und Unzufriedenheit geklärt, noch nicht aber die des Glücks und Unglücks. Denn ich kann gleichzeitig zufrieden sein mit einer Sache, und unzufrieden mit einer anderen, nimmermehr aber glücklich und unglücklich zugleich. Diese Ausdrücke beziehen sich also nicht auf meine Stellung zu Einzelerlebnissen und Einzeldingen, d. i. auf Teilzustände meines Bewußtseins, sondern auf meinen Gesamtzustand, d. i. auf meine Stellung zu Leben und Welt als Ganzem. Wird nämlich von einem Menschen in einem bestimmten Zeitpunkte die Welt als Ganzes gefaßt und überdies als Gut, d. h. als Gegenstand einer Wunschbejahung, so ist dieser Mensch in diesem Zeitpunkte glücklich; unglücklich, wenn er sie gleichfalls als Ganzes faßt, jedoch als Übel, d. h. als Gegenstand einer Wunschverneinung; weder glücklich noch unglücklich endlich, wenn er sie überhaupt nicht als Ganzes faßt, sondern als ein Aggregat von Stücken, von denen er einige als Güter, andere als Übel ansieht.

Kehren wir nun zu dem Ideal der inneren Freiheit zurück! Es sollte das Glück des Menschen unabhängig machen von seiner äußeren Lage. Dies heißt, wie wir jetzt wissen: es enthält die Forderung, wir sollten in allen Lagen die Welt als Ganzes zum Gegenstande unserer Wunschbejahung machen, mit ihr als Ganzem zufrieden sein, keinen ihrer Teile als ein Übel anerkennen. Das Ideal der inneren Freiheit erweist sich daher als Äußerung eines optimistischen Universalismus. Zugleich treten diesem Standpunkte zwei andere gegenüber: der eines pessimistischen Universalismus, welcher die Forderung in sich schließt, die Welt als Ganzes zum Gegenstande einer Wunschverneinung zu machen, keinen ihrer Teile als ein Gut anzuer-

kennen; und der des Partikularismus, der die Totalauffassung der Welt grundsätzlich verwirft, und dabei verharret, sie als ein Konglomerat von Einzelgütern und Einzelübeln zu betrachten.

Dieser letztere Standpunkt ist ohne Zweifel zu allen Zeiten der herrschende gewesen. Doch läßt sich nicht verkennen, daß er zugleich als der primitive, kindliche sich darstellt, der mit jeder Entwicklung, jedem Fortschritt wenigstens teilweise überwunden wird. Denn die Befangenheit im Hier und Jetzt, der ausschließliche Sinn für das Einzelne ist offenbar allen tieferen Stufen des tierischen und menschlichen Lebens vorzugsweise eigen. Mit jedem Wachstum, jedem Reifen, jeder Ausbildung erweitert sich der Umkreis, nicht nur der Betrachtung, sondern auch der Bewertung. Das Einzelne verliert seine absolute Bedeutung, es wird zum bloßen Gliede eines Ganzen; Länder, Zeiten, Prinzipien werden zu den hauptsächlichsten Gegenständen der Wertbeurteilung, und man sieht nicht, worin anders diese Entwicklung gipfeln könnte als in einer universalistischen Stellungnahme zur Totalität des Lebens und der Welt. Der Übergang zum pessimistischen Universalismus einerseits, zum optimistischen andererseits zieht daher vorzugsweise unser Augenmerk auf sich.

Dieser Übergang nun, wenn er sich zum pessimistischen Universalismus hin vollzieht, kann wohl füglich Verzweiflung heißen, geschieht er dagegen in der Richtung des optimistischen Universalismus, so werden wir ihn Erlösung nennen dürfen. Ein drittes gibt es nicht. Der Partikularismus ist seiner Natur nach unfähig, eine Lebens- oder Weltanschauung im eigentlichen Sinne hervorzubringen; denn für ihn existieren weder Leben noch Welt als Totalitäten. Jede Weltanschauung also, im strengen Wortsinne, ist entweder eine solche der Verzweiflung oder eine solche der Erlösung.

Es ist jedoch hierbei zu bemerken, daß der Standpunkt der Verzweiflung, in seiner Reinheit, zwar logisch möglich, aber nicht historisch wirklich ist. Was wir vielmehr in der Geschichte der Religion und Philosophie als Pessimismus kennen

lernen, hat einen ganz anderen Charakter. Wir finden hier überall die Anschauung, daß die Wunschverneinung des Lebens der notwendige und folgerechte Standpunkt sei — für jeden, der fortfährt, zu den einzelnen Lebensgütern eine bestimmte, im gewöhnlichen Leben herkömmliche Stellung einzunehmen, und daß nur durch eine radikale Änderung dieser Stellung die Wunschbejahung des Lebens möglich werde. So zeigt Buddha, daß das „Haften“ am irdischen, die durch Begierden geleitete, auf Genuß gerichtete Lebensführung notwendig zum allgemeinen und beständigen „Leiden“, und so zur Wunschverneinung des Lebens führe; so Schopenhauer, daß der blinde „Wille zum Leben“ dieselbe Folge nach sich ziehe. Aber durch die „Aufhebung des Haftens“, durch die „Verneinung des Willens zum Leben“ soll es möglich sein, zur „Aufhebung des Leidens“ und so zur Wunschbejahung des Lebens zu gelangen: zum Zustande des „Erkennenden“, des „Heiligen“, der fürder in seiner Allzufriedenheit und Allberuhigung durch keinen äußeren Schicksalsschlag mehr gestört werden könne. Hier verwischen sich also gerade die Gegensätze, die am schroffsten erschienen; denn natürlich behauptet auch kein Vertreter des Optimismus, daß die Erlösung möglich sei ohne eine innere Umgestaltung und Umwandlung des Erlösten. Und so ist, was wir als Pessimismus kennen, im Grunde nicht eine Weltanschauung der Verzweiflung, sondern selbst eine solche der Erlösung, nur daß in dem einen Falle mehr auf Gefahren, Wege und Mittel, in dem anderen mehr auf den Zweck, das Ziel und den Lohn der Ton gelegt wird. Eine Verschiedenheit der Phase und des Temperaments, kann man sagen, ist hier alles. Niemand fühlt das Verlangen nach der Erlösung zu einem neuen Leben, der nicht an dem alten verzweifelt hätte, und niemand wendet von diesem alten Leben sich verzweifelnd ab, der nicht hoffte, durch diese Abwendung zu einem neuen Leben erlöst zu werden. Jede Weltanschauung also, die diesen Namen verdient, ist im Grunde eine solche der Erlösung, und jede Erlösung ist eine innere Befreiung, ein Hinstreben zu dem Ideal der inneren Freiheit.

Doch schon zu lange, geehrte Zuhörer, habe ich Sie dadurch in Verwunderung, und vielleicht die meisten von Ihnen auch in Mißmut versetzt, daß ich in unsere philosophische Erörterung den eigentümlich religiösen Begriff der Erlösung eingeführt habe, ohne dieses Vorgehen auch nur zu rechtfertigen oder zu erklären. Aber nicht von ungefähr habe ich dies getan; sondern ich wollte Sie vorbereiten auf die wichtige Einsicht, der wir jetzt nähertreten müssen, daß das Streben nach innerer Freiheit, daß mit anderen Worten innere Befreiung der innerste Kern und die Summe aller Religion ist, in so verschiedenen Formen uns diese auch in der geschichtlichen Wirklichkeit entgentreten mag. Diesem Satz will ich nunmehr in aller Kürze seinen paradoxen Anschein zu entziehen suchen.

Dieser Anschein ist am stärksten auf der niedersten Stufe der Religion. Hier beschränkt sich der Kultus darauf, durch Bitten und Opfergaben, wo nicht gar durch Beschwörungen und Drohungen von den Göttern die Zuwendung von Gütern und die Abwendung von Übeln zu erlangen. Und es scheint zunächst, es könnte nicht deutlicher die partikularistische „Weltanschauung“, und mit ihr die innere Unfreiheit zutage treten, als durch dieses Bekenntnis zu dem absoluten Werte und Unwerte äußerer Schicksalswendungen. Dennoch zeigt schärferes Zusehen auch eine andere Seite der Sache. Denn was ist nun die objektive Wirkung von Opfern und Gebeten? Daß sie Hagel und Krankheit abwenden, Sieg und Langlebigkeit verleihen, glauben wir nicht mehr. Aber daß sie die Zuversicht und den Lebensmut des Gläubigen stärken, daß sie ihn schwierige und gefahrvolle Lagen in geringerer Bangigkeit und erhobeneren Hauptes durchleben lassen, und also „pro tanto“ sein inneres Schicksal von seinem äußeren Schicksale emanzipieren, müssen wir zugeben. Ein schwacher Ansatz zu innerer Befreiung also, aber doch ein Ansatz!

Auf einer zweiten Stufe der Religion wird dieser Keim fortgebildet. Der Gläubige hofft, teils durch seine den Göttern dargebrachten Leistungen, teils durch seinen, ihnen wohlgefälligen Lebenswandel sich in einem künftigen Leben ein Los zu sichern,

das ihn für all das Ungemach und Leiden in diesem Leben entschädigen werde. Daß nun diese Hoffnung in Erfüllung gehen werde, glauben die meisten von uns nicht mehr. Aber daß er durch diese Hoffnung gewappnet wird gegen die Widerwärtigkeiten dieses Lebens, daß sie für ihn an Bedeutung einbüßen, ja aufhören, wahre Übel zu sein, daß also auf diese Weise ihm die Wunschbejahung des Universums erleichtert, und er selbst wiederum in höherem Grade innerlich befreit werde, dies kann keiner von uns bestreiten.

Auf der dritten Stufe der Religion endlich verlieren diese Hoffnungen ihre inhaltliche Bestimmtheit. Was zurückbleibt, ist lediglich das gläubige Vertrauen zu einem liebenden und väterlichen Wesen, das alles, was uns betrifft, irgendwie zum Guten lenke — sei's auch nur, daß, was uns hier als schlecht erscheint, in Wahrheit einen befriedigenden Sinn und Wert bedeutet; ein Vertrauen, das sich mitunter steigert bis zu dem be-seeligen und beruhigenden Bewußtsein der („mystischen“) Einheit mit dem letzten Grunde des Seins. Auch derjenige nun, der dieses gläubige Vertrauen, beziehungsweise dieses beruhigende Einheitsbewußtsein, keineswegs für sachlich gerechtfertigt hält, kann doch nicht leugnen, daß es den Gläubigen mit ruhiger Fassung, stiller Ergebenheit und freudiger Zuversicht auch das Schwerste ertragen läßt, daß also für ihn — wenn nur sein Glaube echt und fest ist — die Übel gänzlich aus der Welt verschwinden, daß also sein inneres Schicksal völlig unabhängig von dem äußeren sich gestaltet, daß er also auf diese Weise der inneren Freiheit zugeführt wird.

Und nun fragt sich: sollte diese innere Befreiung mit problematischen Annahmen theoretischer Natur unauflöslich verknüpft sein? Sollte der Mensch jene Freiheit vom Schicksal, jene Herrschaft über sein eigenes Leben, die er gewinnen kann unter der unerwiesenen Voraussetzung, daß ihm andere Mächte zur Seite stehen, nicht auch bewahren können ohne unbewiesene Annahmen? Sollte er jene Gefühle der Sicherheit und Ruhe, der Freudigkeit und Ergebenheit nur sich aneignen können durch

Vermittlung anderer Wesen, aber unfähig sein, sie aus sich selbst zu schöpfen? Sollte mit anderen Worten die Erlösung nur möglich sein als Fremderlösung, und nicht auch als Selbsterlösung? Ist eine vierte Stufe der obigen Entwicklungsreihe undenkbar — eine Stufe, die man nun nach Belieben religiös oder philosophisch nennen könnte, denn wir streiten nicht um Worte —, auf der die innere Freiheit unmittelbar und unvermittelt als selbständiges Ideal das Leben beherrschte?

Offenbar ist gerade heute keine Frage wichtiger als diese. Sie läßt aber eine doppelte Antwort zu: eine deduktive und eine induktive. Es kann gefragt werden, ob und wie etwas derartiges theoretisch möglich, und es kann gefragt werden, ob es empirisch wirklich sei? Jene Frage ist eine biologische, diese eine historische. Wir sprechen von dem biologischen Problem zuerst; denn das historische wird diese einleitende Vorlesung passend abschließen.

Ob und wie innere Freiheit ohne dogmatische Voraussetzungen möglich sei — dies, sagten wir, sei das biologische Problem. Die Frage nach dem Ob? scheint von vornherein die bedenklichere. Denn wenn die Biologie den Menschen als ein Naturwesen auffaßt, dessen Leben und Gedeihen von gewissen äußeren Bedingungen abhängt, so scheint die Behauptung unhaltbar, er sei von diesen selben Bedingungen in irgend einem Sinne unabhängig. Dennoch kann niemand diese Frage verneinen, der zugibt, daß innere Freiheit mit dogmatischen Voraussetzungen möglich ist, und der zugleich diese Voraussetzungen für falsch hält. Denn wenn sie falsch sind, dann ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß die Kraft des Gläubigen, sich gegen jedes Schicksal im Zustande der Wunschbejahung zu behaupten, auch nur teilweise herrühre von der Hilfe übermenschlicher Gewalten. Dann aber ist diese Kraft lediglich seine eigene Kraft. Durch unrichtige theoretische Annahmen kann diese aber nicht erhöht werden. Kein Irrtum (und keine Wahrheit) kann in einen Organismus eine Kraft hineinleiten, die nicht ohnehin schon in ihm läge; er kann nur eine schon vorhandene auslösen und wirksam

machen. Die Kraft also, die der Gläubige der feindlichen Welt entgegensetzt, durch die er sich innerlich befreit und erlöst, ist seine eigene Kraft: biologisch betrachtet, ist jede Befreiung Selbstbefreiung, jede Erlösung Selbsterlösung. Selbsterlösung ist also möglich, denn es gibt im Grunde keine andere. Die Frage kann nur sein, wie diese Kraft ohne Auslösung durch dogmatische Annahmen zur wirksamen Äußerung gelangen könne. Damit stehen wir aber schon bei der Frage nach dem Wie?

Auch der Beantwortung dieser zweiten Frage aber sind wir schon näher gerückt, indem wir den Begriff der Kraft eingeführt haben. Freilich ist dieses Wort vieldeutig, und kann insbesondere in unserem Zusammenhange zu mannigfachen Mißverständnissen den Anlaß geben. Dennoch bin ich weder in der Lage, es zu vermeiden, noch auch, es in einer wissenschaftlich befriedigenden Weise zu definieren. Denn jene „Kraft“, auf die es uns hier ankommt, die sich in der Wunschbejahung äußert, und die wir vorläufig die geistige nennen können, obwohl auch sie gewiß nicht der körperlichen Grundlage entbehrt, — diese „Kraft“, sage ich, bezeichnet eine Tatsachengruppe, die (wie das ganze Gebiet, zu dem sie gehört) von der Biologie überhaupt noch nicht ernstlich ins Auge gefaßt werden konnte, und zu deren wissenschaftlicher Beschreibung die Begriffe dieser Disziplin infolgedessen auch noch lange nicht tauglich sind. Es bleibt deshalb nur übrig, diesen Ausdruck in seiner populären Bedeutung zu verwenden, mit dem Bewußtsein, daß er einer künftigen biologischen Präzisierung ebenso bedürftig als würdig ist.

Die einfachste Zelle bedarf eines gewissen Kraftminimums, um sich zu ernähren und zu verteidigen, kurz um sich zu erhalten. Steigert sich jedoch ihre Kraft über dieses Minimum hinaus, tritt also über jenes Kraftminimum hinaus noch ein Kraftüberschuß auf, dann kommt dies nicht mehr ihrer Erhaltung zugute, sondern sie spaltet sich: es entstehen zwei neue Individuen, und das alte Individuum geht zugrunde. Dieser Tatbestand bleibt, mit den entsprechenden Änderungen, auf allen Stufen der Entwicklung derselbe. Überall entspricht einem

gewissen Kraftminimum ein engster Kreis von Bedürfnissen und Interessen, welche auf die Selbsterhaltung des Individuums abzielen; einem darüber hinausgehenden Kraftüberschusse ein weiterer Kreis von Bedürfnissen und Interessen, deren Befriedigung aber vielfach den wirklichen oder doch möglichen Untergang des Individuums involviert. So auch beim Menschen. Der engere Interessenkreis ist jener, den wir als den egoistischen oder selbstischen zu bezeichnen pflegen, indem wir die Ausdrücke Ich und Selbst auf ihn vorzugsweise anwenden, weil ein bestimmter Zustand der eigenen Person dasjenige ist, was uns als Ergebnis der Befriedigung dieser Bedürfnisse vorschwebt: dieser befriedigte Zustand kommt uns zum Bewußtsein als die Lust des Genusses; die auf sie gerichteten Bedürfnisse empfinden wir als den Drang der Begierde. Den weiteren Interessenkreis bezeichnen wir als den der Selbstlosigkeit oder Selbstvergessenheit, weil dasjenige, was uns hier als Ergebnis der Befriedigung vorschwebt, nicht mehr ein Zustand der eigenen Person ist, sondern ein objektives Resultat: entweder ein Zustand anderer Lebewesen, oder das Entstehen eines unpersönlichen Werkes. In jenem Falle sprechen wir von liebender Hingebung, in diesem von schöpferischer Produktivität. In beiden liegt ein Kraftüberschuß vor, der sich auszuströmen und auszuwirken strebt. In beiden aber geschieht diese Ausströmung und Auswirkung vielfach auf Kosten der Selbsterhaltung: die Selbstlosigkeit wird zur Selbstüberwindung, und führt häufig genug zur Selbstaufopferung. Auch die Befriedigung dieser Bedürfnisse ist von Lustzuständen begleitet; wir werden ihrer Eigenart am ehesten gerecht werden, wenn wir sie als die Freudigkeit der Liebe und des Schaffens bezeichnen.

Von hier aus ergibt sich leicht das Verhältnis dieser beiden Typen zum äußeren Schicksal, und damit zu der Forderung der inneren Freiheit. Die Interessen des engeren Kreises bedürfen zu ihrer Befriedigung bestimmter äußerer Ereignisse: der Hunger der Nahrung, die Sinnlichkeit der Wollust, die Habsucht des Be-

sitzes, der Ehrgeiz der Anerkennung usw. Diese Ereignisse hängen vom äußeren Schicksal ab. Bleiben sie aus, so ist die Wunschverneinung von selbst gegeben. Auf diese Weise also wird der Mensch vom Schicksal abhängig; er ist innerlich unfrei: der geringeren Kraftsumme entspricht das Angewiesensein auf günstige äußere Umstände. Das größere Kraftquantum des weiteren Interessenkreises ist auf solche nicht angewiesen. Hier geschieht ja die Tätigkeit nicht um der Erzielung eines bestimmten Effektes willen, sondern sie ist Selbstzweck, und zieht nur den Effekt gelegentlich nach sich. Wird die eine Tätigkeit, der eine Effekt vom Schicksal vereitelt, so tut eine andere und ein anderer denselben Dienst (denn natürlich verstehe ich hier unter „Liebe“ nicht die noch höchst eingeschränkte Teilnahme an dem Wohle nahestehender Individuen, sondern die allgemeine Caritas). Unbeschadet des Wechsels der Entladungsbahn bleibt die Kraftentladung selbst die gleiche, und mit ihr die Freudigkeit. Die Möglichkeit der Wunschbejahung also ist in allen Fällen gegeben. So wird der Mensch vom Schicksal unabhängig und innerlich frei.

Er befindet sich in einer ähnlichen Lage wie das spielende Kind. Auch ihm kommt es lediglich darauf an, in spielender Tätigkeit seinen Kraftüberschuß zu verausgaben. Kann es nicht Reif spielen, so spielt es Ball. Kann es den Ball nicht nach links werfen, so wirft es ihn nach rechts. In jedem Fall kann es zufrieden sein, freudig und glücklich. Und obendrein heiter, im Bewußtsein dieser seiner Unabhängigkeit; denn jedes Bewußtsein eigener Überlegenheit wird von Heiterkeit begleitet. Käme es aber diesem Kinde darauf an, einen bestimmten Effekt zu erzielen; wäre für ihn nur an eine bestimmte Stellung des Reifes oder Balles eine Lust des Genusses geknüpft; machte es diese Lust zum Ziel seiner Begierde; wäre m. a. W. seine Tätigkeit nicht Spiel, sondern Ernst; alsbald würde es seine Unabhängigkeit und Freiheit, und mit ihr seine Freudigkeit und Heiterkeit verlieren, und dem Menschen gleichen, der in Sorge und Angst den Gegenständen seiner Begierde nachjagt. Und ebenso

steht es mit jedem, der im richtigen Geiste einem Spiele folgt, und auch seine „ungünstigen“ Wendungen lächelnd hinnimmt, weil es ihm ja nicht darauf ankommt, zu siegen, sondern zu spielen, während er alsbald in Sorge und Unruhe verfallen müßte, sobald er Gewinn und Verlust als wahre Güter und Übel, das Spiel selbst als Ernst betrachten wollte.

Diese Stellung nun, die der Spielende zu seinem Spiel einnimmt, brauchen wir nur zu übertragen auf die Stellung des Lebenden zu seinem Leben, um die Möglichkeit einer inneren Freiheit ohne dogmatische Voraussetzungen einzusehen. Innere Freiheit, werden wir dann sagen, ist möglich, wo soviel Kraft vorhanden ist, daß sie zu ihrer Betätigung günstiger äußerer Umstände nicht bedarf; wo das Ziel des Lebens nicht gesetzt wird in das passive Erleben jener genußreichen Zustände, auf die unsere Begierden sich richten, und über alles in die Erhaltung des eigenen Ich, sondern in das aktive Ausströmen der eigenen Kraft in Hingebung und Produktivität, auch wenn darüber das eigene Ich zugrunde geht. Denn jenes Ziel ist vom Schicksal abhängig, seine Lust unsicher, mit Unruhe, Trauer und Verzweiflung durchsetzt; dieses ist vom Schicksal unabhängig, seine Freudigkeit samt Ruhe, Fassung und Heiterkeit unwandelbar. Dort ist die Wunschverneinung unausweichlich, hier die Wunschbejahung allezeit möglich. Darum ist jenes das innerlich unfreie, dieses das innerlich freie Leben.

Noch eine Bemerkung scheint am Platze, ehe wir weiter gehen. Auch das Leben seiner Nebenmenschen müßte der innerlich freie Mensch ebenso anzusehen lernen, wie das eigene. Die Liebe, die wir als ein Hauptmittel zur inneren Befreiung kennen gelernt haben, darf nicht verstanden werden als ein Sichabhängigmachen von dem äußeren Schicksale des anderen. Denn das hieße unfrei werden, nicht frei. Die adäquate Äußerung des Kraftüberschusses kann nicht darin bestehen, sich in den Dienst aller fremden Kraftminima zu stellen. Der fremde Genuß und die fremde Entbehrung können nicht anders aufzufassen sein als die entsprechenden eigenen Zustände. Sonst schleicht durch

alle Tore des Mitgeföhls die Wunschverneinung, und mit ihr das Unglück und die Unfreiheit wieder herein. Jener „Altruismus“, der auf den Dienst des fremden Egoismus hinausläuft, und der Selbstsucht nichts entgegenzustellen hat als die Andersucht, ist in sich widerspruchsvoll: er postuliert einen absoluten Wert von Nahrung und Wollust, Reichtum und Ehre, Gesundheit und Leben, nachdem diese Dinge eben erst in ihrem inneren Unwerte erkannt worden sind. Sondern die Liebe, die aus der inneren Freiheit kommt, ist ein Helfen um des Helfens willen, ein Sichhingeben aus innerer Kraftfülle, das sich an sich selbst genug ist, und es nicht als ein Übel empfindet, wenn es sein einzelnes, konkretes Ziel nicht erreicht; ein Abstreifen aller Abwehr- und Angriffsinstinkte in dem Geföhle, dass derjenige ihrer nicht bedarf, der sich bewußt ist, geborgen zu sein vor allem wahren Übel, weil er in seinen Lebenszielen unabhängig ist von jedem äußeren Schicksal. Dieses Bewußtsein aber, wäre es vollendet, wäre das vollkommene Bewußtsein der inneren Freiheit.

Ich sage, es wäre das vollkommene Bewußtsein der inneren Freiheit — denn wir dürfen uns nicht verhehlen, und ich habe das schon früher betont: die innere Freiheit ist ein Ideal, und als solches nie vollkommen erreichbar. Möglich ist nur die Annäherung an diesen Grenzwert. Sie werden mir erlassen, das im einzelnen nachzuweisen. Um so notwendiger ist es, bei dieser Einsicht selbst einen Augenblick zu verweilen, und aus ihr einige Folgerungen abzuleiten, die für die praktische Lebensauffassung, und damit auch für die Beurteilung der antiken Gedankensysteme von der größten Bedeutung sind.

Für denjenigen, der ein Ideal erreicht hätte, würde es keine Forderungen mehr in sich schließen. Solche hält es nur demjenigen entgegen, der ihm erst nachstrebt. So auch das Ideal der inneren Freiheit. Der innerlich freie Mensch könnte denken und fühlen, tun und lassen was er will; aus dem Gesichtspunkte der inneren Freiheit wäre es logisch unmöglich, ihm darüber Vorschriften zu geben. Nicht so der unvollkommene, der wirk-

liche Mensch. Für ihn bedeutet das Ideal die Forderung, sich ihm stetig anzunähern, sich fortschreitend zu befreien. Diese Forderung wird aber, unbeschadet des gleichen Zieles, einen verschiedenen Inhalt haben, je nach der Verschiedenheit des Ausgangspunktes; denn die Wege, die von verschiedenen Ausgangspunkten zu einem und demselben Ziele führen, können, ungeachtet ihrer Konvergenz, doch unmöglich zusammenfallen. Verschieden aber sind in unserem Falle die Ausgangspunkte in der Tat; denn sie sind nichts anderes, als die unvollkommenen Individualitäten eines jeden. Aber die unvollkommenen Individualitäten sind zugleich individuelle Unvollkommenheiten. Der eine wird in dieser, der andere in jener Hinsicht von der inneren Freiheit besonders weit abstehen: jenem wird es besonders schwer fallen, mit innerer Freiheit zu genießen, diesem, mit innerer Freiheit zu entbehren. Bestimmte Genüsse, bestimmte Entbehrungen werden dem einzelnen besonders leicht oder besonders schwer in der rechten Weise gelingen; in bezug auf eine bestimmte Liebe, auf ein bestimmtes Schaffen wird er sich als besonders unfrei erfinden. Daraus wird sich jedem seine besondere Aufgabe ergeben: in mancher Richtung wird seine Vervollkommnung besonders dringlich, manche Seiten des Ideals werden ihm in hervorragenderem Maße zugänglich sein. So werden individuelle Lebensregeln entstehen, die sich wieder allgemeineren Ratschlägen werden unterordnen lassen. Doch alles dieses wird nur den Suchenden angehen, nicht den Findenden, der ihnen als gemeinsames Vorbild vor Augen steht. Beides auseinanderzuhalten, ist im Interesse der begrifflichen Klarheit von der äußersten Wichtigkeit.

Indem nun die Suchenden auf verschiedenen Stufen der Annäherung an das Ideal der inneren Freiheit sich selbst und einander antreffen, werden sie auch im Namen dieses Ideals Werturteile fällen. Diese Werturteile werden die Grade der inneren Freiheit, welche die einzelnen einnehmen, zu Gegenständen haben, d. h. die Charaktere, gemessen an dem Maße des Ideals. Ich sage mit Bedacht: die Charaktere, nicht einzelne Handlungen

oder Gesinnungsweisen. Denn wir sahen schon: dieselbe Handlung kann aus innerer Freiheit oder aus innerer Unfreiheit hervorgehen. Aber ebenso auch dieselbe Gesinnungsweise: wie z. B. das Mitleid bald ein den Menschen knechtender Drang, bald der Ausfluß innerlich freier Liebe sein kann. Und diese Werturteile werden gefällt werden auf Grund jener beiden Gefühle, mit denen wir überhaupt auf die Wahrnehmung von Kraft oder Schwäche reagieren: nämlich auf Grund von Achtung oder Verachtung. Also je nach dem Grade seiner inneren Freiheit oder Unfreiheit wird ein Charakter Gegenstand der Achtung oder Verachtung sein.

Durch diese beiden Punkte nun ist aber dieses ganze System von Werturteilen, welche im Namen des Ideals der inneren Freiheit gefällt werden, und welches wir das ethische nennen wollen, unterschieden von einem anderen System von Werturteilen, die wir in der Gesellschaft vorfinden, und welches das moralische heißt. Denn die Moral beurteilt nicht den Menschen als Ganzes, sondern seine einzelnen Gesinnungsweisen, und zwar nicht auf Grund von Achtung und Verachtung, sondern auf Grund von Anerkennung und Entrüstung. Hier kommt es darauf an, welche Gesinnung ein Mensch bekundet; und wenn diese Gesinnung eine solche ist, die ihn dazu führen kann, seinen Mitmenschen zu schaden, so reagieren wir darauf mit Entrüstung, welche nichts anderes ist, als unser Mitgefühl mit dem Vergeltungsbedürfnis des (wirklicher oder möglicher Weise) Geschädigten. Dort dagegen kommt es lediglich an auf das Maß von Kraft, das einen Charakter auszeichnet; und wenn dieses geringer ist als das Durchschnittsmaß, so reagieren wir darauf mit Verachtung, d. i. dem Gefühl unserer überlegenen Kraft. Offenbar sind diese beiden Dinge sachlich voneinander deutlich unterschieden, und wenn sie herkömmlicher Weise unter den einheitlichen Begriff der Sittlichkeit zusammengefaßt werden, so ist dies nicht anders zu beurteilen, als jener vielfache Mangel an „Differenzierung“, der uns in allen Beziehungen auf primitiven Stufen der Entwicklung entgegentritt: ganz ähnlich z. B.,

wie auch die Begriffe des Rechts einerseits, der Moral andererseits sich erst sehr allmählich voneinander gesondert haben,—der Moral, die, wie gesagt, die Gesinnung, des Rechts, das die Tat zum Gegenstande seines Urteils macht. In Wahrheit ist dieser Fall mehr als ein Beispiel, er ist eine vollkommene Parallele. Ein Mensch kann sich sein Leben lang in den Schranken des Rechtes halten, und doch eine unmoralische Gesinnung haben. Ebenso kann ein Mensch eine durchaus moralische Gesinnung besitzen, und doch ein ethisch minderwertiger Charakter sein. Aber noch mehr! Verstöße gegen das Recht werden in aller Regel auch moralische Defekte involvieren (der Mörder z. B. wird in fast allen Fällen des Mitgeföhls entbehren); aber in gewissen Ausnahmefällen mag das juristische Recht zugleich moralisches Unrecht sein (z. B. im Falle der hartherzigen Exekution eines Schuldners). Ebenso nun wird auch die unmoralische Gesinnung in aller Regel einen ethisch minderwertigen Charakter bekunden (die Lüge z. B. der Feigheit, die Unredlichkeit der Genußsucht entspringen); aber in gewissen Ausnahmefällen mag die moralische Mehrwertigkeit zugleich ethische Minderwertigkeit sein (z. B. im Falle der Verzweiflung über fremdes Unglück). Es ist also selbstverständlich, daß die Differenzierung des ethischen und des moralischen Systems, die sich aus der Begründung des ersteren auf das Ideal der inneren Freiheit ergibt, die Existenzberechtigung der Moralität ebensowenig aufhebt, als jene des Rechtes durch seine Unterscheidung von der Moral aufgehoben wird. Übrigens wäre es ein Irrtum zu glauben, daß dies eine dem Ideal der inneren Freiheit eigentümliche Konsequenz wäre. Dieselbe müßte sich vielmehr aus jedem Ideal ergeben, das den Anspruch macht, das ganze Leben zu beherrschen und der Entwicklung des menschlichen Gesamtcharakters voranzuleuchten. Denn zu dieser positiven Funktion ist die Moralität ebenso unfähig wie das Recht, weil beide im wesentlichen den negativen Charakter einer Schranke haben, wie sich das darin ausspricht, daß ihre Forderungen vorwiegend die Gestalt von Verboten zeigen. Du sollst nicht!, das ist

das Wesen eines Zaums, aber nicht eines Sporns. Jedes positiv lebensbeherrschende Ideal hat deshalb auch mehr oder weniger deutlich diese Unterscheidung gemacht<sup>1</sup>. Der Gegensatz, den Paulus wie Luther zwischen den Verboten des Alten und den Geboten des Neuen Testaments gemacht haben, fällt mit diesem Unterschiede zusammen. Das „Gesetz des Zornes“ entspricht dem moralischen, das „Gesetz der Gnade“ dem ethischen System. Dort werden einzelne Handlungs- und Gesinnungsweisen verboten, hier wird die Glaubensstärke geboten, die, wie wir gesehen haben, im Grunde mit der inneren Freiheit zusammenfällt. Ja, auch die Möglichkeit des Konflikts ist nicht verborgen geblieben: wird ja nach dem „Gesetz der Gnade“ gerechtfertigt, auch wer gegen das „Gesetz des Zornes“ verstößt, wenn nur sein Glaube stark bleibt. Hat doch sogar Luther, naheliegende Mißverständnisse befürchtend und vielleicht überschätzend, zu der Äußerung sich hinreißen lassen, das Gesetz der Gnade solle man den Bauern nicht predigen; denn sie möchten es mißverstehen, und darin die Erlaubnis zu Mord und Brandstiftung erblicken. Auch Spinoza hat, freilich nicht mit ausdrücklichen Worten, zwischen dem „nützlichen“ und dem „freien“ Leben denselben Unterschied gemacht; und ebenso hat Fichte dem Standpunkte der „gewöhnlichen Sittenlehre“ den der „wahren und höheren Sittlichkeit“ mit ebensoviel Nachdruck als Klarheit entgegengesetzt. Was dieser in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ (namentlich von der fünften Vorlesung an) hierüber gesagt hat, ist unvergänglich, und würde einer reiferen

<sup>1</sup>) Ich könnte sie sehr deutlich schon in den Upanishad's aufzeigen, wo durchaus die Seligkeit der Erlösung dem Lohn der guten Werke entgegengesetzt, und gelehrt wird, daß jene auch durch böse Werke nicht beeinträchtigt werde. Man vgl. zum Beispiel die an Entschiedenheit nicht zu überbietende Stelle: Kaushitaki-Upanishad 3. 1 (Deussen, 60 Upanishad's des Veda, S. 43f.), oder die andere: Brihadaranyaka-Upanishad 4. 4. 22 f. (Deussen a. a. O. S. 480); ferner die Erläuterungen des Çankara zu der „Çariraka-Mimansa“ des Badarayana, Sutram IV. 1. 13 (Deussen, Die Sutra's des Vedanta, S. 704ff.). Doch würde ein näheres Eingehen auf diese Gedankenwelt Vorerörterungen erfordern, die für diese Stelle zu umständlich wären.

und edleren Zukunft mehr Stoff zur Würdigung und Bewunderung geben, als alles, was seither über Fragen der Ethik gesagt oder geschrieben worden ist.

Doch, geehrte Zuhörer, wir sind hiermit unvermerkt bis zu der letzten Frage vorgedrungen, die wir in dieser einleitenden Vorlesung behandeln wollten. Wir haben gesehen, daß und wie innere Freiheit ohne dogmatische Voraussetzungen theoretisch möglich ist. Wir haben noch zu fragen, ob sie sich (annäherungsweise natürlich) auch als geschichtlich wirklich darstellt. Und eben haben wir zwei Männer genannt, deren Lehre allein diese Frage im bejahenden Sinne entscheiden würde. Denn wer sie kennt, dem bürgen die Namen Spinoza und Fichte dafür, daß sie nichts gelehrt, was sie nicht aus der inneren Erfahrung ihres Lebens geschöpft hatten. Ihre Lehre aber statuiert nicht nur, wie eben ausgeführt, den Unterschied von Moralität und Ethik, sondern sie legt auch dieser letzteren das Ideal der inneren Freiheit zugrunde.

Denn dies ist die Lehre des Spinoza: die Welt als ein notwendiges Ganzes begreifen, dessen Teile anders zu wünschen, als sie sind, töricht ist; und diesem Ganzen freudige und ergebene Liebe zuwenden, und so von jeder Abhängigkeit dem Schicksal gegenüber sich befreien.

Und dies ist die Lehre Fichtes: die wahre Sittlichkeit und Glückseligkeit erblicken in der stetigen Annäherung an das Ideal; dieses Ideal aber denken als die völlige Überwindung des auf Genuß gerichteten natürlichen Triebes durch den sittlichen Trieb, der nur mehr die reine, lautere Tätigkeit um ihrer selbst willen bezweckt; und so fähig werden, den eigenen Willen in Einklang zu setzen mit dem Lauf der Welt, um in diesem Einklang, wo nicht „glücklich“, so doch „selig“ zu sein.

Dies aber, nur mit etwas anderer Betonung, wie ich früher sagte, war auch schon die Lehre des Buddha: aufheben den „Durst“ der Begierde und das „Haften“ am Genuß, und eben damit die Abhängigkeit vom feindlichen Schicksal und das

Leiden; und fürder dahinleben im seligen Bewußtsein der Erlösung<sup>1</sup>.

Eben dieses aber, und damit kehren wir endlich zu unserem Ausgangspunkte zurück, ist auch die einstimmige Lehre der Alten, nur mit leichter Verschiedenheit der Stimmungsfarbe und der theoretischen Begründung, wie dies eben dem Charakter und dem Intellekt der einzelnen unter ihnen entspricht. Ihr Grundgedanke aber ist Einer, und es ist derselbe, den ich eben vor Ihnen entwickelt habe. Freilich nur entwickelt, und weder begründet noch gewürdigt. Allein diese weiteren Aufgaben würden ebenso den Rahmen dieser Vorlesungen überschreiten, wie innerhalb desselben ihre Erfüllung entbehrt werden kann. Jenes, weil eine Würdigung dieser Lebensansicht unmöglich wäre, ohne ihr andere Ansichten vergleichend gegenüberzustellen, und ohne eingehend die Maßstäbe zu untersuchen, die einer Abschätzung ethischer Prinzipien und Ideale überhaupt zugrunde gelegt werden können; dieses, weil zum Verständnis der antiken Lehren

<sup>1</sup>) Auch hier wäre wieder die Erlösungslehre der Upanishad's heranzuziehen. Doch beschränke ich mich aus dem eben angeführten Grunde auf die Namhaftmachung zweier Stellen (Chandogya-Upanishad 7. 25. 2 und 8. 1. 6; Deussen a. a. O. S. 186 und 190), an der als die Frucht der Erlösung ausdrücklich „ein Leben in Freiheit“ bezeichnet wird.

Ebenso ließe sich leicht zeigen, daß dies der wahre Sinn der „ewigen Wiederkunft“ bei Nietzsche ist, wie er ihn namentlich in dem nachgelassenen „Willen zur Macht“ klar und unmißverständlich ausgesprochen hat. Vgl. Werke, Band XV. Aph. 385, 461, 476 (S. 411 f., 472, 483); aber auch Aph. 10, 141, 163, 213, 457 (S. 22, 137, 157, 208, 466); ferner Aph. 188, 394; 191, 217, 331 (S. 185, 424; 187 f., 211, 353 f.). Die zuletzt angeführten Stellen bieten Parallelen zu dem, was oben über die Differenzierung von moralischer und ethischer Beurteilung ausgeführt wurde. An den ersteren aber tritt unzweideutig der Gedanke hervor: die größte innere Kraft müßte die Wunschbejahung von Allem setzen, was in der Welt enthalten ist, und deshalb imstande sein, die Welt auch dann freudig zu bejahen, wenn sie stets so wiederkehrte, wie sie ist, ohne durch „höhere“ Entwicklungsstufen gerechtfertigt zu werden. Darum beginnt der Abschnitt „Dionysos“ mit den Worten (Aph. 459, S. 469): „Eine Höhe und Vogelschau der Betrachtung gewinnen, wo man begreift, wie alles so, wie es gehen sollte, auch wirklich geht: wie jede Art ‚Unvollkommenheit‘ und das Leiden an ihr mit hinein in die höchste Wünschbarkeit gehört.“

nur ein Wissen von ihrem gemeinsamen Grundgedanken, nicht aber ein Urteil über denselben erfordert wird. Dieses Urteil also behalten wir durchaus jenen Untersuchungen vor, die zusammen ein System der normativen Ethik bilden müßten; dort mag über den Wert und die Bedeutung des Ideals der inneren Freiheit das letzte Wort gesprochen werden, wenn anders die Wissenschaft ein solches über diese Dinge zu sprechen überhaupt vermag. Hier bedeutet uns dieses Ideal eine gegebene Größe: einen Standpunkt, den wir für einige Stunden einnehmen wollen, um von ihm aus die verschiedenen Versuche zu betrachten, die das Altertum zur Formulierung dieses Ideals unternommen hat, und um an diesen Versuchen eine durchaus immanente Kritik zu üben. Nicht darauf also kam es in dieser einleitenden Vorlesung an, Ihnen diesen Standpunkt als den einzig möglichen oder berechtigten nachzuweisen, sondern nur darauf, Sie vorerst einmal auf ihn zu stellen. Ist mir aber dies gelungen, so stehen wir da, wo wir stehen müssen: wir kennen das Thema, und sind so vorbereitet, die Variationen zu verstehen. Wir kennen das Ideal der inneren Freiheit, und sind so vorbereitet, die Lebensauffassung der griechischen Philosophen zu verstehen — die gemeinsame Lebensauffassung in ihren verschiedenartigen Erscheinungsformen: vorbereitet durch Heraklit; begründet von Sokrates; fortgebildet durch Antisthenes, Aristipp und Platon; vollendet von Zenon; verfallend in Epikur und Pyrrhon; ausklingend in Plotin. Durch diese Namen ist der Stoff dieser Vorlesungen bezeichnet und gegliedert.