This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

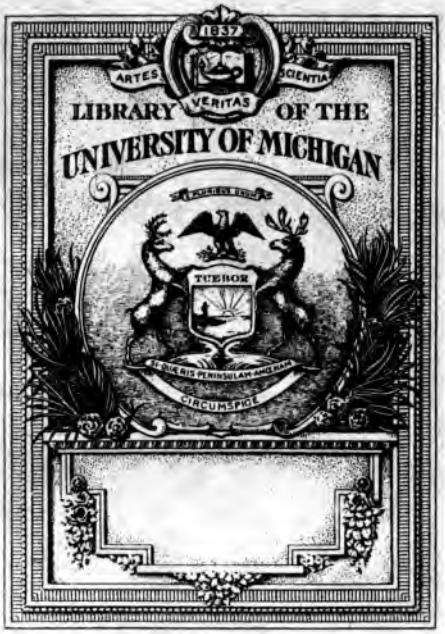
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 3 9015 00392 700 4
University of Michigan – BUHR

System der Ethik

von

Friedrich Paulsen



THE GIFT OF
DEAN ALLEN S. WHITNEY

1111
.P3
18

System der Ethik

mit einem

Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von

Friedrich Paulsen,
Professor an der Universität Berlin.

Erster Band.

Vierte verbesserte und vermehrte Auflage.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besser'sche Buchhandlung.)
1896.

B3
1111
.P33
189

System der Ethik

mit einem

Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von

Friedrich Paulsen,
Professor an der Universität Berlin.

Erster Band.

Vierte verbesserte und vermehrte Auflage.

Berlin.
Von Wilhelm Hertz.
(Buchhandlung.)
1896.

GIFT OF
DEAN A. S. WHITNEY

12-5-33
2 v.

Zwei Schwestern

gewidmet,

der toten in treuem Gedenken,

der lebenden in dankbarer Verehrung.

— — und ſonach wäre Tugend gleichſam Geſundheit und Schönheit und Wohlgeſtalt der Seele, Laſter aber Krankheit und Häßlichkeit und Schwäche.

Plato.

— — demnach beſteht das höchſte Gut des Menſchen in der Bethätigung der Tugenden und Tüchtigkeiten der Seele, zumeiſt der höchſten und vollendetſten.

Ariſtoteles.

Tugend iſt nichts anderes als handeln nach dem Geſetz der eigenen Natur; und es giebt nichts, was ihr an Würde und Wert voranginge. Spinoza.

Und alſo iſt Tugend das Gut und Laſter das Übel für jedermann.

Shaftesbury.

Erſter Band.

Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage.

Die zweite Auflage dieſes Werkes, dem ein weiter Leſerkreis eine ſo freundliche Aufnahme gewährt hat, bietet im ganzen den gleichen Inhalt wie die erſte; doch habe ich im einzelnen nach Vermögen gebeſſert. Beſonders iſt das zweite Buch überarbeitet; ich hoffe, daß die Grundbegriffe an Schärfe, die geſamte Ausführung an Rundung etwas gewonnen haben. Vielleicht wird es ſelbſt dem einen und anderen Kritiker dadurch ein wenig erleichtert, die hier zu Grunde liegende Anſchauung vom Leben und ſeinen Werten zu treffen. Dem mir wiederholt gemachten Vorwurf, daß die Behandlung der Prinzipienfragen allzu wenig eingehend und gründlich ſei, wogegen Tagesfragen mehr Beachtung fänden, als ihnen in einem philoſophiſchen Werk zukomme, bleibt allerdings auch dieſe neue Auflage ausgeſetzt. Zu einer weſentlichen Erweiterung der prinzipiellen Erörterungen habe ich mich nicht entſchließen mögen, weil ich nicht glaube, daß breite Ausführlichkeit in dieſen Dingen für irgend jemand von erheblichem Nutzen iſt. Die Philoſophen haben natürlich längſt ihre eigenen Prinzipien, den Leſern aber, die auf dieſen Titel nicht Anſpruch machen, wird die Bedeutung und Tauglichkeit der Grundbegriffe am leichteſten durch die Kraft bewieſen werden, die ſie in der Konſtruktion des einzelnen und in der Löſung konkreter Fragen zeigen. Ebenſowenig habe ich die Berührung von Fragen, die die Gegenwart bewegen, unterdrücken mögen; der Bücher, die ihrer Zeit nichts zu ſagen haben und darum ihre Blätter mit zeitloſen Begriffsſpaltereien oder mit endloſen hiſtoriſch-kritiſchen Erwägungen füllen, giebt's ja ohnehin genug, und an langweiligen Büchern iſt in Deutſchland bisher auch noch nie Mangel geweſen. Es giebt Bücher, die zeitlos ſind, weil ſie für alle Zeiten geſchrieben ſind; es giebt aber auch zeitloſe Bücher, die für keine Zeit geſchrieben ſind. Dies Buch gehört nicht zu der erſten Art, es möchte auch nicht zur zweiten gehören.

Da ich einmal bei Geständnissen bin, so will ich nur gleich weiter gestehen, daß dies Buch überhaupt nicht für Philosophen geschrieben ist; Gott soll mich auch davor bewahren, daß ich mir anmaße für Leute zu denken, die selbst an Gedanken Überfluß haben. Ich hatte Leser im Sinn, die, irgendwoher zum Nachdenken über die Fragen des Lebens angeregt, jemand suchen, der ihnen als Führer oder, wenn das zu anmaßend klingt, als Mitunterredner diene. Wenn solche zu diesem Buch greifen und es nicht enttäuscht weglegen, dann ist der Ehrgeiz seines Verfassers vollständig befriedigt. Übrigens halte ich ein in den wesentlichen Grundlagen neues System der Moralphilosophie überhaupt weder für notwendig noch für möglich; die großen konstruktiven Prinzipien sind schon in der griechischen Philosophie so ausgebildet, daß sie auch heute noch im ganzen genügen. Die alte Wahrheit in lebendige Berührung mit den Fragen zu bringen, die unsere Zeit beschäftigen, das ist meines Erachtens gegenwärtig die wichtigste Aufgabe einer Ethik. Ich glaube mich auch in der Annahme nicht zu täuschen, daß diese Ansicht in unserer Zeit ziemlich ausgebreitet ist. Vielleicht gingen niemals seit den Tagen Chr. Wolffs die Anschauungen über Aufgabe und Prinzipien der Moralphilosophie weniger auseinander als gegenwärtig.

Es sei gestattet die Anschauungsweise, um welche die Gedanken sich wieder zu sammeln scheinen, gleich hier mit zwei Strichen zu bezeichnen; ich nenne sie die teleologische. Sie ist durch einen doppelten Gegensatz begrenzt und bestimmt. Auf der einen Seite durch den hedonistischen Utilitarismus, der da lehrt: Lust sei das absolut Wertvolle, zu dem Tugend und Sittlichkeit als Mittel sich verhalten. Dem gegenüber behauptet die teleologische Ethik: nicht die Lustempfindung, sondern der objektive Lebensinhalt selbst, der mit Lust erlebt wird, ist das Wertvolle, die Lust ist die Form, in der das Subjekt der Sache und ihres Wertes unmittelbar inne wird. Der andere Gegensatz ist der intuitionistische Formalismus. Dieser findet das absolut Wertvolle in der Innehaltung eines Systems von aprioriſchen Regeln, der Sittengesetze. Dem gegenüber behauptet die teleologische Ethik: nicht in der Innehaltung der Sittengesetze, sondern in dem Wesen, das in diesen Rahmen gefaßt wird, in dem menschlich-geschichtlichen Leben, das jenes Schema mit einem unendlichen Reich-

tum mannigfaltiger konkreter Bildungen erfüllt, liegt das absolut Wertvolle; die Sittengesetze sind um des Lebens, nicht das Leben um der Sittengesetze willen.

Dies ist die Gestalt, in der die Ethik als systematische Wissenschaft durch Aristoteles ursprünglich geschaffen ist. Sie beherrscht das griechische Denken überhaupt, und auch die moderne Ethik hat an ihr festgehalten, bis sie durch Kants große Reaktion im Sinne eines formalistischen Intuitionismus aus ihrer Bahn geworfen wurde. An Schiller fand übrigens die teleologische Ethik gegen den formalen Moralismus gleich einen beredten und warmen Verteidiger, und auf gewisse Weise kehrte auch die spekulative Philosophie zu der alten Betrachtungsweise zurück. Gegenwärtig lenkt diese Wissenschaft unter dem Einfluß der neuen biologischen Anschauungen in die alte Bahn wieder ein.

Vorwort zur dritten Auflage.

Auch diese Auflage hat keine wesentlichen, die Grundgedanken berührenden Veränderungen erfahren; dagegen ist die Ausführung vielfach verbessert und ergänzt worden. Besonders ist die Einleitung, das zweite Buch (Grundbegriffe und Prinzipienfragen), sowie das dritte Kapitel des vierten Buchs (Sozialismus und soziale Reform) überarbeitet und nicht unerheblich erweitert worden. Ich meine den Dank für die freundliche Aufnahme, die dieses Buch gefunden hat, nicht besser abstatten zu können, als dadurch, daß ich bei möglichster Knappheit der Fassung den Grundbegriffen soviel Bestimmtheit, der Ausführung soviel Reichtum gebe, als in meinen Kräften steht. Wird dieses Buch zu einem Lesebuch unseres Volks, so ist das der höchste Lohn, von dem ich bei seiner Abfassung zu träumen wagte.

Was ich von dem Buch hielt, als ich es zum erstenmal veröffentlichte, sagten dem Leser am Eingang der ersten Auflage ein paar Zeilen aus Rückerts Weisheit des Brahmanen, die hier wiederholt sein mögen:

Ich glaube nicht, daß ich viel eignes neues lehre,
Noch durch mein Scherflein Witz den Schatz der Weisheit mehre.
Doch denk' ich von der Müh mir zweierlei Gewinn;
Einmal, daß ich nun selbst an Einsicht weiter bin;
Sodann, daß doch dadurch an manchen Mann wird kommen
Manches, wovon er sonst gar hätte nichts vernommen.
Und auch der dritte Grund scheint wert nicht des Gelächters:
Daß, wer dies Büchlein liest, derweil doch liest kein schlechters.

Vorwort zur vierten Auflage.

Indem ich für diese neue Auflage dasselbe freundliche Wohlwollen des Lesers erbitte, das die ersten Auflagen gefunden haben, bemerke ich nur noch, daß ich auch diesmal hie und da die bessernde Hand gelegt habe; so ist z. B. der Abschnitt über das Duell umgearbeitet worden. Auch in den Abschnitten über Gesellschaft und Staat ist im einzelnen manches erneuert. Hier sind auch ein paar Bemerkungen zur Abwehr gegen die Angriffe eingefügt, die man wegen meines angeblichen „Antisemitismus" auf mich gerichtet hat. Ich habe wenig Hoffnung, daß sie zu einer Verständigung führen, indessen wollte ich es an mir nicht fehlen lassen.

Steglitz bei Berlin.
18. Juni 1896.

Fr. Paulsen.

Inhalts-Verzeichnis.

Erster Band.

Seite

Einleitung. Wesen und Aufgabe der Ethik 1
1. Begriff (1) — 2. Stellung im System der Wissenschaften (1) — 3. Aufgabe (4) — 4. Methode (6) — 5. Sittengesetz und Naturgesetz (13) — 6. Begriff der Vollkommenheit (17) — 7. In welchem Sinne der Ethik Allgemeingültigkeit zukommt? (19) — 8. Praktischer Wert der Ethik (24).

Erstes Buch.

Umriß einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie.

Erstes Kapitel. Die Lebensanschauung und Moralphilosophie der Griechen 33
1. Die Anschauung des griechischen Volkes vom Wert des Lebens (33) — 2. Sokrates (36) — 3. Plato (39) — 4. Aristoteles (45) — 5. Stoiker (50) — 6. Epikur (52) — 7. Gemeinsame Charakterzüge der griech. Ethik (54).

Zweites Kapitel. Die Lebensanschauung des Christentums . . 60
1. Das Christentum ist supranaturalistisch (60) — 2. Geringschätzung des Wissens (61) — 3. der natürlichen Tugenden (62) — 4. der Tapferkeit (64) — 5. der Gerechtigkeit (65) — 6. Verhältnis zum Staat (66) — 7. zum Lebensgenuß und zur Kunst (68) — 8. zum Reichtum (70) — 9. zur Ehre (72) — 10. Barmherzigkeit, die christliche Tugend (74) — 11. Verhältnis zur Familie (77) — 12. Das ewige Leben (80) — 13. Die liberalistische Auffassung des Christentums (82).

Drittes Kapitel. Die Bekehrung der alten Welt zum Christentum 90
1. Urteil der alten Welt über das Christentum (90) — 2. Ursprung des Umschwunges: Untergang der antiken Sittlichkeit im Röm. Reiche (92) — 3. Das moralische Selbstbewußtsein der Kaiserzeit; Epiktet, Marcus Aurelius, der Neuplatonismus (97) — 4. Verlangen nach Erlösungsreligion (101) — 5. Überlegenheit des Christentums (102) — 6. Analoge Entwickelung in der indischen Welt (103).

Seite

Viertes Kapitel. Das Mittelalter und seine Lebensanschauung 105
1. Die Bekehrung der germanischen Völker (105) — 2. Lebensempfindung und Lebensführung (108) — 3. Der Klerus (108) — 4. Geschichtliche Notwendigkeit für die Kirche, die Welt in sich aufzunehmen (110).

Fünftes Kapitel. Die moderne Lebensanschauung 115
1. Charakter der Neuzeit (115) — 2. Renaissance (116) — 3. Reformation (118) — 4. Schätzung des Wissens (123) — 5. Fr. Bacon und sein Zukunftstraum (125) — 6. R. Descartes und sein Kulturprogramm (127) — 7. Die moderne Staatswissenschaft, Th. Hobbes (130) — 8. Leibniz (131) — 9. Selbstgefühl der Neuzeit (132) — 10. Das 19. Jahrhundert; Pessimismus, Nietzscheanismus (134) — 11. Verhältnis zum Christentum (141).

Sechstes Kapitel. Mittelalterliche und moderne Moralphilosophie 154
1. Theologische Moralphilosophie (154) — 2. Katholische Moraltheologie (157) — 3. Moderne Moralphilosophie; Th. Hobbes (163) — 4. Spinoza (165) — 5. Shaftesbury (168) — 6. Hume, Bentham, Mill, Spencer (172) — 7. Leibniz, Wolff (175) — 8. Kant (176) — 9. Goethe, Schiller (183) — 10. Spekulative Philosophie (185) — 11. Schleiermacher (186) — 12. Herbart (189) — 13. Schopenhauer (190) — 14. Neueste Litteratur (194).

Zweites Buch.

Grundbegriffe und Prinzipienfragen.

Metaphysische und psychologische Vorbemerkungen 199

Erstes Kapitel. Gut und schlecht. Teleologische und formalistische Auffassung 201
1. Die möglichen Auffassungsweisen (201) — 2. Die teleologische Auffassung (203) — 3. Subjektiv-formale und objektiv-materiale Beurteilung (206) — 4. Der Zweck heiligt das Mittel (212) — 5. Die Bedeutsamkeit der einzelnen Handlung (218) — 6. Vorläufige Ablehnung des Egoismus (221) — 7. Summe (226).

Zweites Kapitel. Das höchste Gut. Hedonistische und energistische Auffassung 228
1. Kritik des Hedonismus: Lust nicht Zweck des Handelns (228) — 2. Triebe, die auf schmerzhafte Bethätigung gerichtet sind (235) — 3. Bedeutung der Lust vom biologischen Standpunkt (241) — 4. Lust auch nicht Maßstab der Wertschätzung (245) — 5. Positive Bestimmung des höchsten Gutes (246) — 6. Geschichtliche Bestätigung (250) — 7. Weitere Ausführung (252) — 8. Einwendung (259).

Drittes Kapitel. Der Pessimismus. 263
1. Pessimismus als Stimmung und Theorie (263) — 2. Hedonistische Beweisführung (265) — 3. Moralistische Beweisführung (273) —

Seite

4. Geſchichtsphiloſophiſche Beweisführung in hedoniſtiſcher (284) — 5. in moraliſtiſcher Abſicht (290) — 6. Summe (294).

Viertes Kapitel. Das Übel, das Böſe und die Theodicee . . . 296
1. Theodicee (296) — 2. Phyſiſche Übel (297) — 3. Moraliſche Übel (300) — 4. Konſequenz (307) — 5. Der Tod (310).

Fünftes Kapitel. Pflicht und Gewiſſen 314
1. Urſprung des Pflichtgefühls (314) — 2. Verhältnis von Pflicht und Neigung (320) — 3. Kritik der Kantiſchen Anſicht (323) — 4. Weitere Irrtümer der aprioriſtiſch-intuitiven Moralphiloſophie (328) — 5. Das Gewiſſen (335) — 6. Individualiſierung des Gewiſſens (340) — 7. Moraliſcher Nihilismus (344) — 8. Zum Sprachgebrauch (349).

Sechſtes Kapitel. Egoismus und Altruismus. 350
1. Kein abſoluter Gegenſatz (350) — 2. Alle Handlungen greifen mit ihren Wirkungen (354) — 3. mit ihren Motiven über den Gegenſatz über (357) — 4. Das Urteil (361) — 5. Verhältnis zur evolutioniſtiſchen Theorie (364).

Siebentes Kapitel. Tugend und Glück 369
1. Wirkung des Verhaltens auf das Ergehen (369) — 2. Wirkung des Ergehens auf den Charakter (376).

Achtes Kapitel. Das Verhältnis der Moral zur Religion 382
1. Hiſtoriſcher Zuſammenhang, ſeine Urſachen und Wirkungen (382) — 2. Notwendiger innerer Zuſammenhang (388) — 3. Verhältnis von Religion und Wiſſenſchaft (393) — 4. Urſache des Unglaubens (400) — 5. Der Unſterblichkeitsglaube (406) — 6. Einwendungen (412).

Neuntes Kapitel. Die Freiheit des Willens 417
1. Hiſtoriſche Orientierung (417) — 2. Darlegung der Thatſachen (421) 3. Die Verantwortlichkeit (425) — 4. Die wirkliche Bedeutung der menſchlichen Freiheit (431).

Einleitung.

Wesen und Aufgabe der Ethik.

1. Die Ethik ist nach der Herkunft des griechischen Namens eine Wissenschaft von den Sitten.

Es giebt zwei Formen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Sitten: die historisch-anthropologische und die praktische. Die erste finden wir z. B. bei Herodot oder in Herbert Spencers deskriptiver Soziologie; sie erkundet und beschreibt die Sitten verschiedener Völker und Zeiten; man könnte sie Ethographie nennen. Die andere fragt nach dem Wert oder Unwert menschlicher Lebensformen und Verhaltungsweisen; ihre Absicht ist, zur rechten Lebensführung anzuleiten. Für eine Untersuchung von der letzteren Art ist bei den Griechen der Name *Ethik* üblich geworden. *Aristoteles* ist es, der ihr Namen und systematische Gestalt gegeben. — Über die Natur einer solchen Wissenschaft vorläufig zu orientieren ist der Zweck der nachfolgenden einleitenden Bemerkungen.

2. Man kann überhaupt zwei Arten von wissenschaftlichen Disziplinen unterscheiden: *theoretische* und *praktische*, Theorien und Technologien, eigentliche Wissenschaften und Kunstlehren. Jene haben ihr Ziel in der Erkenntnis, diese in der Gestaltung der Dinge durch menschliche Thätigkeit, sie zeigen, wie die Dinge angemessen zu unseren Zwecken zu gestalten sind.

Nach der obigen Erklärung gehört die Ethik zu den praktischen Disziplinen; sie will zeigen, wie das menschliche Leben selbst angemessen zu seinem Zweck oder seiner Bestimmung gestaltet werden könne. Sie steht durch diese ihre Aufgabe an der Spitze aller praktischen Disziplinen, sie alle auf gewisse Weise einschließend, denn alle Künste dienen zuletzt dem einen Zweck: das menschliche Leben vollkommen zu gestalten. Das gilt von der Kunst des Schiffbaues und Handels nicht

minder als von der Kunst der Erziehung und Staatsregierung. Also sind auch die entsprechenden Kunstlehren der Ethik, als der Theorie der Lebenskunst, untergeordnet oder als Teile in ihr gesetzt.

Alle praktischen Disziplinen beruhen auf theoretischen; sie sind nichts anderes als Anwendungen theoretischer Erkenntnisse zur Lösung praktischer Aufgaben. Die theoretische Wissenschaft, zu der die Ethik in diesem Verhältnis steht, ist die Wissenschaft vom Menschen, die Anthropologie und Psychologie. Auf Grund einer vorausgesetzten Erkenntnis der Natur und der Lebensbedingungen des Menschen unternimmt die Ethik die Beantwortung der Frage: durch welche Lebensformen der Gesamtheit, durch welche Verhaltungsweisen des Einzelnen wird die Entfaltung der menschlichen Natur begünstigt oder gehemmt? Die Vergleichung mit einer anderen praktischen Disziplin kann dies Verhältnis erläutern. Die Aufgabe der Medizin ist, zur Ausübung der ärztlichen Kunst anzuleiten; die Aufgabe dieser Kunst aber ist: dem leiblichen Leben zur vollkommenen Entwickelung behülflich zu sein, günstige Bedingungen herbeizuführen, Gefahren abzuhalten, Störungen zu beseitigen; Diätetik und Therapeutik teilen sich in die Aufgabe. Die theoretische Grundlage der Medizin ist die physische Anthropologie. Man kann nun sagen: wie sich die Medizin zur physischen Anthropologie verhält, so verhält sich die Ethik zur Anthropologie überhaupt. Wie jene auf Grund der Erkenntnis der leiblichen Natur Anleitung giebt, die Aufgaben des leiblichen Lebens so zu lösen, daß es in gesunder Entwickelung aller Funktionen bis zu seinem natürlichen Ende verläuft, so hat die Ethik auf Grund der allseitigen Erkenntnis der menschlichen Natur, besonders auch ihrer geistigen und sozialen Seite, Anleitung zu geben, die Aufgaben des Lebens überhaupt so zu lösen, daß es die reichste, schönste, vollkommenste Entfaltung erreicht. Man könnte hiernach die Ethik auch als die allgemeine Diätetik bezeichnen, zu der sich die Medizin nebst allen übrigen Technologien, wie Pädagogik, Politik u. s. f. als besondere Teile oder als Hülfswissenschaften verhalten. Das wäre ganz die Auffassungsweise des Begründers der systematischen Moralphilosophie, des Aristoteles.

Eine Anmerkung mag hier Platz finden. Es ist leicht zu sehen, daß die Kunstlehren nicht eigentlich neue, selbständige Wissenschaften

sind. Die Wissenschaft hat es mit der Natur der Dinge zu thun. Die Veränderbarkeit der Dinge durch unsere Thätigkeit macht nun nicht eigentlich eine Seite ihrer Natur aus. Die Wissenschaft könnte daher sich darauf beschränken, hierauf in gelegentlich eingestreuten Bemerkungen hinzuweisen; so könnte die Physik z. B. bei der Behandlung des Dampfes anmerken: auf dieser Natur der Gase beruht ihre Verwendbarkeit zu Motoren. Die Technologien wären so gleichsam als Korollarien den Theorien eingefügt.

Wären die Menschen wesentlich theoretische Wesen, dann möchten sie damit sich begnügen. Die Sache liegt aber nicht so; sie sind vielmehr in erster Linie praktische oder wollende Wesen. Die praktischen Aufgaben sind früher und wichtiger, als die theoretischen Probleme. Die Wissenschaften, so wird man ohne großen Fehler sagen dürfen, sind erfunden worden zur Lösung von Aufgaben; Erkenntnisse sind, wenigstens in ihrem ersten Ursprung, Mittel zu praktischen Zwecken: so die Anatomie und Physiologie zur Heilkunst, die Geometrie, wie der Name sagt, zur Landmessung. Und so ist auch die Philosophie oder die theoretische Erkenntnis überhaupt ursprünglich durch die Frage nach der Bedeutung und Aufgabe des Lebens hervorgebracht worden. Ja, man wird weiter sagen können: der letzte Grund, der die Menschen antreibt, über die Natur dieses Weltalls nachzudenken, bleibt zu allen Zeiten das Bedürfnis, über Sinn, Herkunft und Ziel des eigenen Lebens sich Rechenschaft zu geben. In der Ethik liegt hiernach Ursprung und Ziel aller Philosophie.

Auf eine bemerkenswerte Weise kommt diese Priorität der praktischen Disziplinen vor den theoretischen in der Gestaltung, die der wissenschaftliche Unterricht auf seiner höchsten Stufe angenommen hat, zur Erscheinung. Unsere Fakultätswissenschaften werden durchweg durch den praktischen Zweck zusammengehalten. Die medizinischen Disziplinen bilden eigentlich nicht eine systematische Wissenschaft; sie werden zusammengeführt durch einen praktischen Zweck: die medizinische Fakultät ist eine technologische Bildungsanstalt für Ärzte. Diese Anstalt zieht alle diejenigen theoretischen Disziplinen in den Kreis ihres Unterrichts, die sie für die Ausbildung ihrer Schüler zu solchen Technikern für notwendig und nützlich hält. So sind Physiologie und Anatomie, die in einer aus rein theoretischer Rücksicht entworfenen

Einteilung natürlich zur Naturwissenschaft, unter dem Titel Biologie, gezählt werden würden, in die medizinische Fakultät gekommen. Nicht anders steht es mit der Jurisprudenz oder Theologie, beide sind nicht besondere, selbständige Wissenschaften, sondern die beiden Fakultäten sind technische Bildungsanstalten, jene für Richter und Beamte, diese für Prediger und Seelsorger, und was den Verwaltern dieser Berufe an Kenntnissen notwendig ist, das ziehen sie herbei und stellen es in den Dienst dieses Zweckes. In rein theoretischer Gliederung der Wissenschaften fielen alle diese Disziplinen entweder unter die Geschichte oder unter die Philosophie. Die Frage, was in einem bestimmten Lande Rechtens war oder ist, gehört zur Geschichte, ebenso wie die Frage nach dem Wesen oder der geschichtlichen Entwickelung einer bestimmten Religion. Die Frage dagegen nach dem Wesen des Rechts überhaupt oder seiner Bedeutung für die menschliche Lebensgestaltung gehört zur praktischen Philosophie, die Frage nach dem Wesen Gottes oder der Konstitution des Universums zur Metaphysik. — Es liegt darin die thatsächliche Erklärung, daß das Wissen um des Lebens, nicht das Leben um des Wissens willen sei.

3. Ich füge ein paar weitere Bemerkungen über *Aufgabe* und *Methode* der Ethik hinzu.

Ihre Aufgabe wird die doppelte sein: das Ziel des Lebens oder das höchste Gut zu bestimmen und den Weg dahin, die Mittel zu seiner Erreichung zu zeigen.

Das Ziel oder das höchste Gut festzustellen, ist die Aufgabe der *Güterlehre*. Sie wird es, um dies gleich hier vorläufig zu sagen, mit allgemeiner Formel bestimmen als ein *vollkommenes Menschenleben*, d. h. ein Leben, das zu voller Entfaltung der leiblich-geistigen Kräfte und zu reicher Bethätigung in allen menschlichen Lebenssphären führt, in inniger Gemeinschaft mit anderen nächstverbundenen Personen und in reicher Teilnahme an dem geschichtlichen und geistigen Lebensinhalt der großen Gemeinschaftsformen. Sie kann dies Ziel auch mit dem Wort *Wohlfahrt* bezeichnen; es wäre damit das subjektive Moment mit angedeutet, daß ein solches Leben mit *Wohlgefühl* erlebt wird; wobei man sich denn vor dem Mißverständnis hüten wird, als sei dies Wohlgefühl oder die Lust nun selbst der Inhalt, der dem Leben eigentlich seinen Wert giebt; das Gefühl ist nicht das Gut,

sondern die Form, in der das Gut von dem Subjekt empfunden und genossen wird.

Die andere Aufgabe der Ethik ist: zu zeigen, durch welche Eigenschaften und Verhaltungsweisen das höchste Gut oder das vollkommene Leben erreicht und verwirklicht wird. Die Ausführung dieser Aufgabe wird die Gestalt einer Tugend- und Pflichtenlehre haben. Die Pflichtenlehre stellt im allgemeinen Formeln dar, wie man sich gegenüber den gegebenen Lebensaufgaben verhalten muß, um sie glücklich, d. h. im Sinne der Vollkommenheit zu lösen; die Tugendlehre hat zu zeigen, welche Charaktereigenschaften oder Willensbestimmtheiten man erwerben muß, um jenes Ziel zu erreichen: sie legt dar, wie Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit Eigenschaften sind, die zur richtigen Lösung der Lebensaufgaben befähigen, während die entgegengesetzten: unbesonnener Leichtsinn, weichliche Feigheit und Genußsucht, rücksichtslose Selbstsucht und feige Verlogenheit zum Verfehlen des Lebensziels führen.

Hierbei ist aber gleich auf ein wichtiges Verhältnis aufmerksam zu machen: die Mittel des vollkommenen Lebens sind nicht bloß äußere, an sich gleichgültige technische Mittel, sondern sie sind zugleich Bestandteile seines Inhalts. Wie die Mittel der Diätetik, Arbeit und Bewegung, Ruhe und Schlaf, zugleich als Lebensbethätigungen zum Inhalt des leiblichen Lebens gehören, so gehören die Tugenden und ihre Bethätigung zum Inhalt des vollkommenen Lebens. Oder, wie in einer guten Dichtung jeder Teil ein Mittel zur Darstellung und Entwickelung des Ganzen ist, sonst wäre er eine überflüssige Episode, aber auch umgekehrt: jedes Mittel notwendig zugleich Teil der Dichtung selbst und als solcher von eigenem poetischen Wert, so ist auch im sittlichen Leben alles zugleich Mittel und Teil des Zwecks, um seiner selbst und um des Ganzen willen. Die Tugenden haben absoluten Wert als Seiten des vollkommenen Menschen, aber sie haben zugleich Wert als Mittel, sofern durch sie das vollkommene Leben verwirklicht wird. Wobei denn auch hier wie dort ein Unterschied hervortreten mag: wie nicht alle Teile einer Dichtung dem Mittelpunkt gleich nahe stehen, so wird auch die Bedeutung der verschiedenen Tugenden für die Verwirklichung des vollkommenen Lebens nicht gleich groß sein; und

ebenso wird zwischen verschiedenen Pflichten eine Abstufung der Wichtigkeit stattfinden.

4. Fragen wir nun nach der Methode der Ethik: woher gewinnt sie ihre Erkenntnis? wie beweist sie die Wahrheit ihrer Sätze?

Es ist üblich, empirische und rationale Erkenntnis zu unterscheiden. Diese, deren Prototyp die Mathematik ist, entwickelt aus Definitionen und Axiomen Lehrsätze und demonstriert sie logisch, d. h. sie zeigt, daß sie mit den Prinzipien als denknotwendige Konsequenzen gegeben sind. Empirische Wissenschaften dagegen, wie Physik und Chemie, suchen auf Grund von Beobachtungen allgemeinste Formeln zu bilden, durch welche die Regelmäßigkeiten im Verhalten der Dinge ausgedrückt werden; solche Formeln heißen Kausalgesetze. Das Beweisverfahren für die Wahrheit dieser Sätze besteht nicht darin, daß ein logischer Zusammenhang mit vorausgesetzten Definitionen, sondern darin, daß ihre Angemessenheit zum Ausdruck für einen beobachteten Kausalzusammenhang gezeigt wird.

Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß die Ethik nach Seiten ihrer Methode der Naturwissenschaft näher steht als der Mathematik. Sie deduziert und demonstriert nicht Lehrsätze aus Begriffen, sondern sie zeigt bestehende und durch Erfahrung feststellbare Zusammenhänge zwischen Thatsachen auf: dieses Verhalten hat diese Wirkung für die Lebensgestaltung des Handelnden und seiner Umgebung, das ist die allgemeine Form ihrer Beweisführung. Oder in der Inversion, in der in allen praktischen oder technischen Disziplinen die Kausalzusammenhänge erscheinen: zur Herbeiführung oder Vermeidung dieser Dinge sind diese Mittel erforderlich. Quod in contemplatione instar causae, id in operatione instar regulae, sagt Bacon, aus dem Kausalgesetz wird die praktische Regel. Aber die Richtigkeit der Regel wird aus dem Kausalzusammenhang bewiesen; und über Kausalzusammenhänge läßt sich nur durch Erfahrung etwas ausmachen. Wie durch Erfahrung bewiesen wird, daß Reinlichkeit, Bewegung, frische Luft Mittel zur Erhaltung der Gesundheit sind, ebenso wird durch Erfahrung bewiesen, daß besonnenes und überlegtes Handeln, regelmäßige Berufsthätigkeit, geordnetes Familienleben der Lebensentwickelung förderlich sind, oder daß Trägheit, Lüderlichkeit, Unredlichkeit, Bosheit die Tendenz haben, das Leben elend zu machen und zu zerstören.

Die *rationalistische* Ansicht bestreitet den erfahrungsmäßigen Charakter der Ethik; sie behauptet, die Sätze der Moral seien einer empirischen Begründung weder fähig noch bedürftig; sie sieht in ihnen Aussprüche eines dem Menschen eingeborenen, a priori urteilenden und gesetzgebenden Vermögens, des Gewissens oder der praktischen Vernunft. Sie sagt, es sei eine Thatsache, daß jedermann ohne alle Erfahrung wisse, was recht oder unrecht sei. Was in seinen Wirkungen vorteilhaft oder unvorteilhaft sei, darüber entscheide Erfahrung, aber was gut oder böse sei, das wisse jedermann vor aller Erfahrung, und keine Erfahrung über das, was die Menschen wirklich thun oder über die thatsächlichen Folgen ihres Thuns, könne jene unmittelbare Erkenntnis von dem, was sie thun *sollen*, zweifelhaft machen oder berichtigen.

Hierzu ist folgendes zu bemerken. In der That ist es so, daß die Menschen nicht die Entstehung der Moralphilosophie abgewartet haben, um gut und böse zu unterscheiden. *Moral und Moralität ist älter als Moralphilosophie*, und von letzterer wäre überall nicht die Rede, wenn nicht jene als ihre Voraussetzung vorhanden wäre, sie entsteht als Reflexion über eine vorhandene, das Leben und Urteilen beherrschende positive Moralität, die sie auch weder beseitigt noch überflüssig macht. Eine Thatsache ist es auch, daß etwas wie eine innere Stimme dem einzelnen zuruft: das sollst du thun, das darfst du nicht thun! und zwar ohne alle Gründe, in Form eines unbedingten Imperativs. Wir nennen diese innere Stimme das Gewissen. Auf die Fragen der anthropologischen Erklärung und der teleologischen Deutung dieser Dinge werden wir später zurückkommen; hier möchte ich nur zeigen, daß daraus nicht folgt, daß die Moralphilosophie den Charakter einer aprioristischen oder rationalen Wissenschaft haben müsse. Unser Orientierungsbeispiel, die Diätetik, mag uns auch hier den Weg weisen.

Etwas ganz Ähnliches nämlich wie bei der sittlichen Lebensführung liegt auch bei der leiblichen Lebensführung vor. So wenig die Menschen die Entstehung der Moralphilosophie abgewartet haben, um gut und böse zu unterscheiden, so wenig haben sie auch das Entstehen der wissenschaftlichen Diätetik abgewartet, um das für das leibliche Leben Zuträgliche und Unzuträgliche zu unterscheiden. Längst

ehe von Medizin und Wissenschaft überhaupt die Rede war, griff der Hungrige nach dem Brot, der Durstige nach dem Trunk, der Frierende nach einem Fell. Die Frage, warum er das thue, warum Brot dem Hungrigen, Wasser dem Durstigen gut sei, würde ihm so wunderlich vorgekommen sein, wie unseren Schulknaben die Frage: warum ist lügen oder stehlen böse? Es ist selbstverständlich, einen weiteren Grund dafür giebt es nicht. — Die wissenschaftliche Forschung beginnt hier, wie überall, damit, daß das, was bisher selbstverständlich war, zum Problem wird. Nachdem die Menschen ungezählte Jahrtausende bloß nach den absoluten Imperativen der naturalistischen Diätetik und einer ebenso naturalistischen Therapeutik, die ja auch heute noch in den Rezepten oder absoluten Imperativen der volkstümlichen Diätetik und Heilkunde fortdauern, gelebt hatten, kam endlich das auf, was wir wissenschaftliche Medizin nennen. In langsamem Fortschritt lernte man die Einrichtung des Leibes, ihre Funktionen und ihre Beziehung zu den äußeren Lebensbedingungen durch Beobachtung und Experiment kennen und sah sich hierdurch allmählich in den Stand gesetzt, längst geübte Heilverfahren und Verhaltungsweisen als zweckmäßige zu begründen, andere als gleichgültige oder schädliche auszumerzen und durch neue zu ersetzen.

In ähnlicher Lage ist die Moralphilosophie. Auch sie findet eine naturalistische, unreflektierte, traditionelle Moral vor. Wie das leibliche Leben ursprünglich ohne Wissenschaft durch Instinkte und blinde Gewohnheiten geregelt wird, so wird ursprünglich das gesamte menschliche Leben, besonders auch das soziale Leben, ohne Wissenschaft durch eine Art von moralischen Instinkten geleitet. Diese moralischen Instinkte der Völker sind die Sitten. Ich brauche dieses Wort hier zur Bezeichnung alles dessen, was als bindende Lebensgewohnheit und Lebensform, als Brauch und Gesetz das Leben jedes Gliedes einer Gemeinschaft gleichmäßig bestimmt. Wie jene diätetischen Regeln, so treten auch die Sitten in Gestalt von absoluten Geboten, die keinen Grund ihrer Gültigkeit angeben, dem einzelnen ins Bewußtsein: du sollst den Stammesgenossen nicht töten, berauben, betrügen, so sagt ihm das Gewissen, ohne Grund und ohne Bedingung; dies thun ist böse, das ist eine selbstverständliche Wahrheit, nicht anders als die, daß Feuer brennt und Brot den Hunger stillt.

Ist diese Wahrheit wirklich keiner Begründung fähig? kann die Moralphilosophie nichts thun als jene absoluten Gebote und Verbote zusammenstellen? Das hieße, ihr den Charakter einer Wissenschaft überhaupt nehmen, denn Wissenschaft besteht nicht im Inventarisieren, sondern im Auffinden und Begründen von Wahrheiten. Aber die Sache liegt nicht so. Jene Wahrheiten der Volksmoral selbst führen auf eine andere Ansicht; sie kommen noch in einer anderen Form vor, nämlich in den Sprüchwörtern: Hochmut kommt vor dem Fall; Lügen haben kurze Beine; ehrlich währt am längsten; Friede ernährt, Unfriede verzehrt u. s. w. Hier erscheint der Imperativ in Gestalt einer Aussage und zwar mit einem, wenn auch nur angedeuteten Grunde: lüge nicht, denn Lügen haben kurze Beine; betrüge nicht, denn unrecht Gut gedeihet nicht. Und damit wäre denn die eigentliche Aufgabe einer *Philosophie* der Moral gegeben: diese in der Volksmoral nur angedeuteten Gründe für den verschiedenen Wert verschiedener Verhaltungsweisen ausführlich zu entwickeln. Sie hat, ebenso wie die wissenschaftliche Diätetik, zu zeigen, wie gewisse Verhaltungsweisen, welche längst instinktiv geübt wurden, der Natur und den Lebensbedingungen des Menschen angemessen und darum wohlthätig und förderlich, andere dagegen schädlich und verderblich sind. Sie wird zeigen, wie z. B. die Lüge für den, der lügt, und für den, der belogen wird, und darüber hinaus für die ganze Gemeinschaft, die durch Rede verbunden ist, ihrer Natur nach verderblich wirkt, indem sie das Vertrauen zerfrißt und damit die Grundlage der Lebensgemeinschaft untergräbt, ohne welche doch menschliches Leben im vollen Sinne nicht möglich ist. Sie wird zeigen, wie Stehlen das wirtschaftliche Leben des Bestohlenen stört, das des Diebes fast notwendig heillos zerstört, endlich das der ganzen Gemeinschaft durch Unsicherheit des Eigentums, als welche die in der Natur der Sache liegende Wirkung des Diebstahls ist, gefährdet, damit aber die Grundlage jeder Kultur und damit alles höheren menschlichen Lebens untergräbt. Die Moralphilosophie erhebt auf diese Weise *instinktive* Übung zu *eingesehener* Zwecknotwendigkeit.

Sie kann aber möglicherweise auch noch ein Weiteres thun. Wie die medizinische Diätetik die Vorschriften der naturalistischen Diätetik nicht bloß begründet, sondern andererseits auch verbessert, so wird

auch die Moralphiloſophie die Vorſchriften der naturaliſtiſchen Moral nicht bloß begründen, ſondern auch ergänzen und verbeſſern können. So kann ſie z. B., indem ſie die Zwecke aufzeigt, um deren willen ein Gebot gilt, zugleich die Grenzen beſtimmen, innerhalb deren es gilt. Indem ſie zeigt, worauf die Verderblichkeit der Lüge beruht, giebt ſie zugleich das Mittel an die Hand, zu beſtimmen, wann abſichtliche Täuſchung zuläſſig und notwendig ſein kann, ſie löſt das Problem der Notlüge auf, das den geſunden Menſchenverſtand (freilich auch viele Moraliſten) in ſo eigentümliche Verwirrung bringt. Indem ſie zeigt, warum es gut iſt, Kränkungen zu vergeben, beſtimmt ſie zugleich, unter welchen Bedingungen allein Vergebung ſtattfinden kann, unter welchen dagegen Vergeltung notwendig bleibt. Die naturaliſtiſche Moral mit ihren abſoluten Imperativen läßt in komplizierteren Fällen ganz im Stich, ſie überläßt den einzelnen dann ſeinem eigenen Inſtinkt, man pflegt ihn auf dieſem Gebiet Takt zu nennen. Die Moralphiloſophie kann den Takt nicht überflüſſig machen; Einzelentſcheidungen auf Grund konkreter Umſtände werden immer durch ihn erfolgen; aber ſie kann Regeln zur Leitung des Taktes an die Hand geben, die mehr leiſten, als jene abſoluten Imperative.

Das wäre das Verfahren der Ethik in der Tugend- und Pflichtenlehre; ſie begründet ihre Sätze *teleologiſch-kauſal*: für dieſes Ziel iſt dieſes Verhalten notwendige Bedingung. Wie ſteht es nun aber mit der *Erkenntnis des Ziels* ſelbſt? Woher nimmt die Ethik die Erkenntnis des vollkommenen Lebens; wie beweiſt ſie, daß ihre Beſtimmung des höchſten Gutes richtig iſt?

Hier liegt die Sache etwas anders. Man kann ſagen: die Entſcheidung über die Natur des höchſten Gutes iſt überhaupt nicht eigentlich Sache des Verſtandes, ſondern des *Willens*. Dem einzelnen ſchwebt eine Idee von der Geſtaltung ſeines Eigenlebens, ein Lebensideal vor, deſſen Verwirklichung er als ſeine eigentliche Aufgabe, zugleich aber auch als das höchſte Ziel ſeines Verlangens empfindet. Es iſt nicht eigentlich der Verſtand, aus dem dieſes Ideal entſpringt, wenn es ſich auch in einer anſchaulichen Erkenntnis darſtellt; aber ſeine Vortrefflichkeit kann eigentlich nicht dem Verſtande bewieſen werden; es iſt nichts anderes, als die Spiegelung des innerſten

Weſens und Willens des Individuums ſelbſt in der Vorſtellung. Haben andere Individuen andere Ideale, ich kann ihnen weder durch logiſche Demonſtration, noch durch empiriſch-kauſale Unterſuchung die Unrichtigkeit ihrer Idee von einem vollkommenen Leben beweiſen. Vielleicht kann ich ſie durch einfache Aufzeigung und Beſchreibung meines Ideals zu einem Gefühl ſeines Wertes, möglicherweiſe ſeines größeren Wertes führen und ſie ſo dafür gewinnen; aber was dann bei ihnen dafür entſcheidet, iſt doch wieder nicht der Verſtand, ſondern der Wille. Der Verſtand als ſolcher weiß überhaupt nichts von Werten, er unterſcheidet wahr und unwahr, wirklich und unwirklich, aber nicht gut und ſchlecht.

Von der früheren Ethik iſt vielfach die Frage verhandelt worden, ob die Vernunft oder das Gefühl die Quelle der moraliſchen Erkenntnis ſei? Wir werden hiernach ſagen: beide ſind beteiligt. Über die Frage: was überhaupt ein gutes Leben ſei? wird letztlich durch unmittelbares, indisputables Gefühl entſchieden, in dem die tiefſte Weſensrichtung zum Ausdruck kommt. Bewunderung und Verehrung für ein Lebensideal kann einem Menſchen ſo wenig andemonſtriert werden, wie ſeiner Zunge der ſüße oder bittere Geſchmack dieſer oder jener Frucht. Man kann auf jene Gefühle nur einwirken, indem man zeigt, daß an einem Gegenſtand eben das vorhanden iſt, was ſie bei der Natur dieſes Weſens urſprünglich erregt; und bis zu einem gewiſſen Grade kann durch Gewöhnung eine Umſtimmung wie des Geſchmacks für Speiſen, ſo auch des Geſchmacks für Lebensgüter bewirkt werden; ſie beruht dann eben auf einer inneren Umſtimmung des Weſens ſelbſt. Dagegen kann man, wenn einmal die Anſicht von dem höchſten Gut feſtſteht, von hier aus dann auch dem Verſtand darthun, daß für ſeine Verwirklichung dieſes oder jenes Verhalten förderlich oder nachteilig ſei.

Eine allgemein gültige Beſtimmung des höchſten Guts durch wiſſenſchaftliche Unterſuchung in dem Sinne, daß nun die Anerkennung der gefundenen Beſtimmung jedem andemonſtriert werden könnte, würde hiernach alſo überhaupt nicht möglich ſein; oder, nur ſoweit wird ſie möglich ſein, als der Wille ſelbſt bei allen einzelnen in der Grundrichtung übereinſtimmt. Und dies wird nun allerdings, bei der weitgehenden Gleichartigkeit der Kräfte und der Lebensbedingungen,

in einigem Umfang thatsächlich vorausgesetzt werden dürfen; wie das Verlangen aller Glieder einer Tierspezies im ganzen auf dieselben Lebensbethätigungen gerichtet ist, ebenso wird auch eine gewisse Gleichartigkeit der Willensrichtung bei der Spezies Mensch stattfinden. Und diese zu ermitteln wäre dann Sache einer Art naturhistorischen Untersuchung; sie hätte allgemeinste Formeln zu suchen, wodurch das, was die Menschen thatsächlich als höchstes Gut oder als vollkommenes Leben erstreben, umschrieben wird. Die Aufgabe des Moralisten wäre hier keine andere, als die des Biologen: er hätte nicht das Lebensziel vorzuschreiben, sondern zu ermitteln. Allerdings würde er dann, wenn es ihm gelungen wäre, ein solches allgemeines Lebensziel festzustellen, sich nicht abhalten lassen, Individuen mit ganz abweichendem Lebensziel oder ganz anders gerichtetem Willen, falls es deren geben sollte, als abnorme Bildungen zu bezeichnen. Es giebt bekanntlich perverse Sexualtriebe; gelingt es auch nicht, den damit Behafteten die Perversität ihres Triebes zu beweisen — sie sagen, Triebe sind Thatsachen, euer Trieb mit seiner Richtung ist nicht mehr und nicht minder eine bloße Thatsache als unser Trieb —, so ist darum dem Physiologen doch die Abnormität nicht zweifelhaft, und daß er eine Ausnahme bilde, kann doch auch dem Verstande des Behafteten einleuchtend gezeigt werden, nicht minder auch, daß Leben nicht möglich wäre, wenn die Perversität allgemein wäre. Ähnlich würde es auch stehen mit einer allseitig abweichenden Willensrichtung; ein Mensch z. B., der ausschließlich für sinnliche Reizungen, des Gaumens etwa, zugänglich wäre, dagegen sich absolut unempfindlich verhielte gegen alle übrigen Freuden, die Freuden, die aus der Anschauung und der Erkenntnis, der Bethätigung von Kräften und der Ausübung von Fertigkeiten fließen, oder der gegen das Ergehen und Empfinden seiner menschlichen Umgebung vollständig gleichgültig wäre, oder dem ihr Schmerz regelmäßig Lust und ihre Lust Schmerz verursachte: einen solchen Menschen würden wir als eine abnorme Bildung ansehen, uns auch nicht abhalten lassen, seine Bildung als eine perverse zu bezeichnen, wenn wir denn auch ihm selber die Richtigkeit unseres Verwerfungsurteils nicht beweisen könnten; möglicherweise würde er nicht einmal gelten lassen, daß er eine abnorme, d. h. von der gewöhnlichen Bildung abweichende Natur habe, vielmehr behaupten, im Grunde, wenn man

nur den Schein abstreife, dächten und empfänden alle anderen ebenso wie er.

5. Ich füge hier eine Bemerkung über das Verhältnis der Sittengesetze zu den Naturgesetzen ein. Naturgesetze sind Formeln, die eine konstante Gleichförmigkeit im Naturlauf ausdrücken. Im engeren Sinn faßt man den Begriff so, daß er eine absolute und ausnahmslose Gleichförmigkeit bezeichnet; so nimmt die Physik an, daß das Gesetz der Gravitation das beständige Verhalten aller Massenteile im Universum gegen einander mit mathematischer Genauigkeit zum Ausdruck bringt. In diesem Sinne gilt das Kausalgesetz selbst als streng allgemeines Naturgesetz. In einem weiteren Sinne nennt man aber auch Gleichförmigkeiten des Naturlaufs, die mit einer gewissen, wenn auch nicht absoluten, Regelmäßigkeit auftreten, Naturgesetze; die Formeln der Biologie sind meist von dieser Art, z. B. die Formeln, wodurch sie die Regelmäßigkeiten in der Organisation und in den Lebensfunktionen einer Tier- oder Pflanzenart ausdrückt. In diesem Sinne kann man nun offenbar auch die Sätze der medizinischen Diätetik Naturgesetze nennen: dieses Verhalten hat in der Regel diese Rückwirkung auf die Lebensgestaltung; Waschungen mit kaltem Wasser führen zur Abhärtung der Haut und des ganzen Organismus gegen Temperaturschwankungen; Bethätigung des Muskel- und Nervensystems bringt Steigerung der Kraft und Fertigkeit hervor, wogegen nicht gebrauchte Organe verkümmern; Opium und Alkohol haben diese nächsten und diese ferneren Wirkungen auf den Organismus: das sind Regelmäßigkeiten, die sich zwar nicht mathematisch fixieren lassen, die auch bei der Komplikation der Lebensvorgänge nicht die Zuverlässigkeit des Eintretens zeigen, wie die Regelmäßigkeiten, welche die Physik beschreibt, die aber doch allgemeine und regelmäßig wirksame Tendenzen ausdrücken.

In demselben Sinne kann man nun auch die Sätze der Ethik Naturgesetze nennen: sie drücken ebenfalls regelmäßige Zusammenhänge zwischen Verhaltungsweisen und Rückwirkungen auf die Lebensgestaltung aus. Lüge hat die Tendenz, Mißtrauen hervorzurufen, Mißtrauen hat die Tendenz, menschliches Gemeinschaftsleben zu stören und zu zerstören, das sind Generalisierungen von derselben Art wie die, daß Alkohol die Tendenz hat, das Nervensystem zu zerrütten. Ein Satz, wie der: Müßiggang hat zur Folge, daß die Kräfte des Verstandes und Willens

erschlaffen, ist ja nichts anderes, als ein allgemeines biologisches Gesetz ins Psychologische übersetzt.

Es wird eingewendet: die Sätze der Ethik oder die Sittengesetze drücken ein Sollen, nicht aber ein Sein aus, wie es die Naturgesetze thun. Du sollst nicht lügen, das ist ein Gesetz der Moral, und zwar ein allgemein gültiges, trotz aller Abweichungen der Wirklichkeit. Mit den Rechtsgesetzen, sagt man, stehen die Moralgesetze in nächster Verwandtschaft, nicht mit den Naturgesetzen. — Sicherlich sind sie mit diesen verwandt, ja vielleicht kann man sagen: die ursprünglichen Rechtsgebote sind nur ein Ausschnitt aus dem Sittengesetz. Aber das hindert nicht, daß sie auch mit den Naturgesetzen verwandt sind. Die Rechtsgesetze drücken freilich zunächst ein Sollen aus, von dem das wirkliche Verhalten Ausnahmen macht; aber doch eben nur Ausnahmen; die Regel ist doch, daß das Gesetz auch das wirkliche Verhalten der Bürger ausdrückt: ein Gesetz, das alle Welt immer überträte, würden wir ja wohl nicht mehr unter den geltenden Gesetzen aufzählen. Zu seiner Wirklichkeit gehört doch nicht bloß, daß es auf einem Stück Papier gedruckt steht, sondern daß es das wirkliche Verhalten, wenn auch nicht mit absoluter Regelmäßigkeit, bestimmt. Dazu kommt ein Zweites: das Rechtsgesetz hat zwar zunächst seinen Ursprung im Willen des Menschen, aber zuletzt hat es seinen Grund in der Natur der Dinge, in kausalen Zusammenhängen zwischen Handlungen und ihren Rückwirkungen auf die Lebensgestaltung. Du sollst nicht fälschen, stehlen, brandstiften, oder wie es im Gesetz heißt: wer fälscht, stiehlt, wird so und so bestraft: dies Gebot hat seinen eigentlichen Grund darin, daß diese Dinge bedrohliche Wirkungen für das Gemeinwesen haben; stehlen hat die Tendenz, die Eigentumsordnung, fälschen die Tendenz, den Kredit zu untergraben, schließlich also die Gütererzeugung und den Güterumsatz zu zerstören. Dieses Naturgesetz ist der letzte Grund des Rechtsgesetzes; das Rechtsgesetz ist eine Regel für das Verhalten der Mitglieder der Rechtsgemeinschaft, welche die Sicherung der Lebensbedingungen der Gemeinschaft zur Absicht hat.

Beides gilt auch für die Moralgesetze. Ein Sittengesetz drückt nicht bloß ein Sollen, sondern auch ein Sein aus. Der Kulturhistoriker wird ohne Zweifel sagen: es drückt regelmäßiges, wenn auch nicht ausnahmsloses Verhalten der Glieder des Kreises aus, der es

als gültig anerkennt; und jedenfalls ist es ein Prinzip, nach welchem regelmäßig über Handlungen geurteilt wird. Würde in einem Volke ebenso oft die Unwahrheit wie die Wahrheit gesagt, würde über Lügen nicht anders geurteilt, als über eine andere Rede, so wäre hier von einem Sittengesetz überall nicht mehr die Rede. Und wenn nun ein Moralist dazu käme und sagte: es gilt aber als unbedingtes Gesetz: du sollst nicht lügen, so würde man ihm sagen: wir verstehen dich nicht, wir wissen gar nicht, was du willst, was gehen uns deine Grillen an? Freilich ein solches Volk giebt es nicht, nicht weil das Lügen nicht sein *soll*, sondern weil es als regelmäßiges Verhalten nicht sein *kann*. Lüge kann nur als Ausnahme vorkommen, das ist ein Naturgesetz, nicht ein logisches, aber ein psychologisches Gesetz: Lügen setzt voraus Vertrauen zu menschlicher Rede, dieses kann aber nur stattfinden, wo in der Regel die Wahrheit gesagt wird. Und nun wird, indem dieses naturgesetzmäßige Verhältnis von Wahrheit und Vertrauen, von Lüge und Mißtrauen im Verhalten und zuletzt auch im Bewußtsein sich durchsetzt, das Sittengesetz formuliert: du sollst nicht lügen. Das Kausalgesetz ist der Grund der praktischen Regel, in der Moral wie im Recht oder der Medizin. Gäbe es keine naturgesetzmäßigen Zusammenhänge zwischen Ursachen und Wirkungen, zwischen Handlungen und Lebensgestaltung des einzelnen und der Gemeinschaft, so gäbe es auch keine Sittengesetze. Das Sittengesetz ist nicht Ausfluß einer Willkür, so wenig der Willkür eines transcendenten Gewaltherrschers wie der Willkür einer unkontrollierbaren „inneren Stimme," sondern es ist Ausdruck einer inneren Naturgesetzmäßigkeit des menschlichen Lebens. Menschliches Leben, d. h. ein Leben mit menschlichem, geistig-geschichtlichem Inhalt ist möglich nur da, wo das Verhalten aller einzelnen regelmäßig, wenn auch nicht ausnahmslos, innerhalb der Formen sich bewegt, die durch die Formeln des Sittengesetzes ausgedrückt werden, also wo das Sittengesetz die Gültigkeit eines biologischen Naturgesetzes hat. Abweichung vom Sittengesetz hat die Tendenz, Störungen im Eigenleben und im Gesamtleben hervorzubringen; sein völliger Verlust bei einem Volk würde zunächst den Untergang seines menschlich-geschichtlichen Lebens, zuletzt auch den Untergang seines animalischen Daseins herbeiführen.

Vielleicht ist zur Erläuterung des formalen Charakters der

moralischen Gesetze die Zusammenstellung mit den grammatischen Gesetzen besonders geeignet. Nach der gewöhnlichen Vorstellung sind auch die Gesetze der Grammatik Formeln, die ein Sollen ausdrücken: die Grammatik schreibt vor, wie man sprechen soll. Die geschichtliche Sprachforschung weist der Grammatik eine andere Stellung an: sie schreibt nicht vor, wie gesprochen werden soll, sondern sie beschreibt, wie gesprochen wird. Wie der Grammatiker des Gotischen oder des Mittelhochdeutschen die Formen, welche man zu jener Zeit wirklich sprach, aufsucht und beschreibt, nicht anders als der Paläontolog ältere Formen des Lebens, so thut es auch der Grammatiker der lebenden Sprache. Nun tritt aber hierbei ein eigener Umstand hervor: die Rede verschiedener Personen, verschiedener Schriftsteller ist verschieden; es zeigt sich zwar eine große Gleichförmigkeit, wenigstens im Grundschema, in der Deklination und Konjugation, aber auch hier fehlt es schon nicht ganz an Abweichungen, namentlich in der gesprochenen Rede. Dadurch wird der Grammatiker, der eigentlich nur die wirkliche Sprache beschreiben will, doch genötigt, will er anders überhaupt zu allgemeinen Sätzen kommen, zwischen verschiedenen Formen zu wählen; er wird sich dabei leiten lassen etwa von der Häufigkeit des Vorkommens, oder von seiner Schätzung des sprachlichen Vermögens der Schriftsteller. Damit werden denn zugleich diese Formen für die normalen erklärt, und die Grammatik nimmt nun doch die Gestalt eines Normativs an: es wird aus ihr über das Richtige und Falsche geurteilt. Bestimmend ist übrigens zuletzt auch hier eine teleologische Notwendigkeit: der Zweck der Sprache ist Verständigung; Abweichungen erschweren die Verständigung, sie werden also als störende Fehler ausgemerzt.

Ähnlich steht es mit der Moralphilosophie. Die gewöhnliche Vorstellung sieht als ihre Aufgabe an, dem Leben Gesetze vorzuschreiben. Für die anthropologisch-geschichtliche Betrachtung stellt sich auch hier die Aufgabe anders, es handelt sich zunächst nicht darum, den Menschen vorzuschreiben, was sie thun und wie sie urteilen sollen, sondern ihre wirklichen Verhaltungsweisen und Lebensformen zu beschreiben und zu verstehen; das Verständnis aber besteht eben in der Einsicht in die teleologische Notwendigkeit dieser Sitten, Rechtsformen und Einrichtungen. Damit aber wird nun die beschreibende und erklärende Wissenschaft auch hier zur normativen: ihre Sätze

werden zu Prinzipien der Beurteilung und zu Vorschriften des Verhaltens, sofern sie die Bedingungen menschlicher Wohlfahrt darstellen.*)

6. Ich komme nun auf die Aufgabe der Ethik, das höchste Gut zu bestimmen, mit einer Bemerkung zurück. Es wurde oben (S. 4) durch das Wort Vollkommenheit bezeichnet: ein vollkommenes Menschenleben, d. h. ein Leben, in dem es zu voller Entfaltung und Bethätigung aller leiblich-geistigen Kräfte des Menschen kommt, das ist für den einzelnen das höchste Gut. Über die materiale Seite dieser Bestimmung wird später ausführlich zu handeln sein. Hier gehe ich nur auf die formale Seite kurz ein. Man hat gesagt: es sei eine rein formale, inhaltleere Bestimmung, die Erfüllung mit beliebigem konkretem Inhalt zulasse; man hat ihr gegenüber die Bestimmtheit anderer Formeln, z. B. Lust sei das absolute Gut, gepriesen, da wisse man doch, worum es sich handle. Indem ich die Auseinandersetzung mit dem Hedonismus der späteren Darstellung vorbehalte, möchte ich hier nur zeigen, daß eine andere als eine formale Erklärung des höchsten Guts überhaupt nicht möglich ist. Wie die medizinische Diätetik nicht das vollkommene leibliche Leben in concreto darstellt, sondern nur ein allgemeines Schema giebt, das die mannigfachste Erfüllung zuläßt, so kann auch die Ethik nur schematische Umrisse einer Lebensführung geben, deren Innehaltung noch nicht den Wert eines Lebens ausmacht, wenngleich sie die Voraussetzung gesunder Lebensentwickelung ist. Der Wert liegt in der Fülle des konkreten Lebensinhalts selbst, und diesen vermag keine Ethik als Aufgabe darzustellen oder zu beschreiben, auch die hedonistische kann es nicht.

Man kann die Sache so zeigen. Es giebt nicht ein vollkommenes Leben. Ein Volk oder eine Menschheit, die aus lauter völlig gleichen Kopieen eines vollkommenen Urbildes bestünde, würde uns unsäglich arm und leer und langweilig vorkommen, ja es ist ein geradezu

*) Schleiermacher, dessen Ethik ganz auf einer Parallelisierung der Ethik und der Physik, des Sittengesetzes und des Naturgesetzes beruht, handelt in einer akademischen Abhandlung vom Jahre 1825 über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. (Sämtliche Werke, dritte Abt., Bd. II, S. 397.) Man vergleiche auch Fr. J. Neumann, Naturgesetz und Wirtschaftsgesetz (in der Zeitschrift für die ges. Staatswiss., 1892, Heft 3) und Eucken, Grundbegriffe der Gegenwart, 2. A., 1893, S. 173 ff.

grauenhafter Gedanke: eine Vielheit von Menschen, die nicht durch innere Natur und Lebensgestaltung, sondern nur durch eine angeheftete Nummer unterschieden wären. Vollkommenheit fordert nicht Gleichheit, sondern Mannigfaltigkeit der Bildung. Die Aufgabe einer konkreten Darstellung des vollkommenen Menschenlebens bestünde also darin, aus einer Idee der Menschheit die verschiedenen möglichen oder zur Erfüllung der Idee notwendigen Formen menschlicher Bildung zu entwerfen, d. h. eine Mannigfaltigkeit von Völkern, Stämmen, Familien, Individuen, alle mit der aus ihrer Anlage sich ergebenden Lebensentwickelung zu konstruieren. Es wäre die Aufgabe einer in künstlerischem oder schöpferischem Entwurf konstruierenden Philosophie der Geschichte. Offenbar eine unmögliche Aufgabe. Ist es doch nicht einmal möglich, das uns in der Geschichte vorliegende vergangene Leben der Menschheit mit seiner Vielheit von Völkern und geschichtlichen Entwickelungsreihen oder gar der unendlichen Vielheit der einzelnen Persönlichkeiten aus einer Idee der Menschheit abzuleiten; und noch viel weniger sind wir imstande, die zukünftige Geschichte mit ihren neuen Bildungen zu konstruieren.

Von der Ästhetik erwartet niemand, daß sie imstande sei, das Schöne in concreto darzustellen, d. h. alle wirklichen und noch möglichen schönen Gemälde, Statuen, Dichtungen, Tonwerke aus einer Idee des Schönen abzuleiten. Die Hervorbringung des Schönen in concreto ist Sache des Genies. Die Ästhetik ist eine hinterherkommende Reflexion über die Schöpfungen des Genies; sie sucht in allgemeinen Formeln auszusprechen, auf welchen Bedingungen die Wirkung beruht oder wenigstens ohne welche sie nicht stattfindet. Insofern kann sie dem künftigen Künstler zwar nicht konkrete Aufgaben stellen, wohl aber behülflich sein, einige Einsicht in die Bedingungen seiner Kunst zu erlangen und Fehler zu vermeiden. Ganz ebenso liegt die Sache für die Ethik; sie beschreibt nicht jeden möglichen guten Lebensinhalt, ihn bringt vielmehr das sittliche Genie aus der Fülle seiner Natur hervor, sondern sie unternimmt es, die allgemeinen Regeln des Verhaltens, ohne deren Innehaltung gutes und schönes Leben nicht möglich ist, darzustellen und zu begründen. Und auch sie mag sich der Hoffnung hingeben, daß sie den, der ihr Aufmerksamkeit schenkt, zu der Auffindung seiner eigentümlichen Lebens-

aufgabe anzuleiten und ihn in der Ausführung vor Irrwegen zu bewahren einige Kraft besitze.

7. Hiermit ist eine weitere Folge gegeben: es kann eigentlich keine allgemein-gültige Moral in concreto geben, die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen erfordern jede ihre besondere Moral. Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder ein Neger, und auch ein anderer sein will und soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine andere Moral. Daß es thatsächlich so ist, daß jedes Volk wie seinen besonderen Lebensinhalt, so auch seine besondere Moral hat, daran ist ja kein Zweifel möglich; fraglich möchte es nur erscheinen, ob ‚ist' und ‚soll' sich hier decken. Gerade den Sätzen der Moral, so wird gesagt, ist Allgemeingültigkeit für alle Menschen, oder, mit Kant, für alle vernünftigen Wesen, durchaus wesentlich. Läßt man eine verschiedene Moral für Engländer und Neger zu, dann giebt es wohl auch eine verschiedene Moral für Männer und Weiber, für Künstler und Kaufleute, ja schließlich also eine besondere für jeden einzelnen Menschen?

In der That, die Folgerung wird gelten. Aber ich sehe nicht, wie sie vermieden werden kann, wenn wir einmal zugegeben haben und nicht wieder zurücknehmen können, daß Verschiedenheit des Lebensinhalts nicht nur nicht vom Übel, sondern vielmehr wesentliche Bedingung der Vollkommenheit der Menschheit sei. Giebt es verschiedene, neben einander berechtigte Gestaltungen des Menschheitslebens, so gelten ja notwendig auch verschiedene Regeln der Lebensführung. Wie für den Engländer und den Neger eine verschiedene Diätetik gilt, so auch eine verschiedene Moral, die ja nach unserer Auffassung nichts anderes ist, als eine das ganze Leben umfassende Diätetik. Wir werden demnach allerdings sagen: eine Verhaltungsweise mag für diesen angemessen und notwendig sein, ohne daß sie es auch für jenen ist. Und so ist auch das Verhalten eines Engländers gegen einen Neger nicht bloß thatsächlich ein anderes, als gegen einen Landsmann, sondern es gilt für diesen Verkehr auch wirklich eine andere Moral; wobei es mir denn gänzlich fern liegt, die Schändlichkeiten rechtfertigen zu wollen, die von Europäern gegen Naturvölker im Namen der Civilisation begangen worden sind und noch heute alle Tage begangen werden, leider jetzt auch von Deutschen.

Nur in einem eingeschränkten Sinne kann es allerdings eine allgemeine Moral geben. Sofern nämlich gewisse Grundzüge des Wesens und der Lebensbedingungen bei allen Menschen gleich sind, insofern wird es auch gewisse, für alle gleiche Grundbedingungen gesunder Lebensentwickelung geben. So kann die medizinische Diätetik gewisse Grundregeln als allgemeingültige aussprechen: ein irgend welches Maß von Nahrung und zwar wieder von diesen und diesen Nahrungsmitteln, Eiweißstoffen, Fetten, Kohlehydraten, Wasser u. s. w., ferner ein gewisses Maß von Arbeit und Ruhe sind für die Erhaltung des leiblichen Lebens zuträglich oder notwendig. In demselben Sinne kann auch die Moral allgemeingültige Sätze aufstellen: irgend welche Fürsorge für die Nachkommen, irgend welche Erziehung der Jugend ist Bedingung für die Erhaltung menschlichen Lebens; und hierfür ist wieder irgend eine Form dauernden Zusammenlebens der Geschlechter die Bedingung. Oder: irgend welche Ordnungen zur Verhinderung von Feindseligkeiten zwischen den Gliedern eines Stammes sind für seine Erhaltung notwendig, Übertretung dieser Ordnung hat die Tendenz, zerstörend zu wirken: darum sind Mord, Ehebruch, Diebstahl, falsches Zeugnis böse, Gerechtigkeit, Wohlwollen, Wahrhaftigkeit, die inneren Willensbestimmtheiten, welche jene Handlungen verhindern, gut.

Um aber aus solchen allgemeinen Regeln unmittelbar anwendbare Vorschriften zu machen, ist erst Anpassung an die besondere Natur nnd die besonderen Lebensbedingungen notwendig. Für einen Eskimo bedeutet jene diätetische Regel der Ernährung etwas anderes als für einen Neger. So bedürfen auch die Regeln einer allgemein menschlichen Moral erst der Anpassung an die besonderen, geschichtlich gewordenen Wesensgestaltungen und Lebensbedingungen, um zur Bestimmung und Beurteilung des Verhaltens unmittelbar brauchbar zu sein: die Forderung, dem Nächsten gerecht und wohlwollend zu begegnen, die Ordnungen des Familien- und des Gesamtlebens zu achten, hat für einen europäischen Christen einen andern konkreten Inhalt als für einen afrikanischen Neger. Daß Monogamie für ein civilisiertes Volk die beste Familienordnung ist, beweist nicht, daß sie es auch für die völlig andere Lebensgestaltung eines Negerstammes ist. Mit Recht wird man sagen, daß die Monogamie die höhere Form des Familienlebens sei; aber damit ist nur gesagt, daß sie der höheren

Entwickelungsstufe gemäß sei, nicht auch, daß die niedere Stufe unrecht thue, eine andere zu haben. Vielleicht ist Polygamie eine notwendige Stufe in der Entwickelung der Familie, wie die Blutrache in der Entwickelung des Rechts oder die Sklaverei in der Entwickelung der Gesellschaft.

Damit ist schon gesagt, daß auch für verschiedene Zeiten eine verschiedene Moral gilt. Daß es sie giebt, ist ja wieder eine unzweifelhafte Thatsache: aber daß es sie geben muß, daß es nicht notwendig Unvollkommenheit und Verkehrtheit ist, wenn eine frühere Zeit andere Sitten hat, anders handelt und urteilt als die Gegenwart, davon überzeugt sich der gesunde Menschenverstand nur mit Mühe. Er ist durchaus geneigt zu urteilen, was nicht ist, wie bei uns, ist schlecht und verkehrt. So wird das Mittelalter gescholten, weil es Ketzer und Hexen verbrannte, Verdächtige mit der Folter befragte, Verbrecher zu Tausenden tötete. Mit Recht wird man diese Verfahrungsweisen roh und barbarisch finden. Nur ist damit noch nicht gesagt, daß eine rohe Zeit unrecht that, sich ihrer zu bedienen. Es mag sein, daß es der Fall ist, daß wenigstens Mißbrauch häufig vorkam, aber andererseits mag es sein — ein Beweis dafür ist ja der Natur der Sache nach unmöglich — daß diese Verfahrungsweisen für jene Zeit angemessen und notwendig waren. Vielleicht war die Disziplinierung der Gemüter durch die Kirche so sehr Voraussetzung des Übergangs zu höherer Kultur, daß es vor der Geschichte gerechtfertigt ist, wenn das Mittelalter jeden Versuch, dieser Disziplin sich zu entziehen (und darauf ging Ketzerei doch meist hinaus), mit den entschiedensten Mitteln unterdrückte. Vielleicht war die ganze grausame Gerichtspraxis mit ihren rohen Mitteln wenigstens vorübergehend notwendig, um den Übergang in das komplizierte Gesellschaftsleben der mittelalterlichen Städte möglich zu machen. Daß unsere Gerichte und unsere Polizei geschickter sind und mit menschlicherem Verfahren dasselbe oder mehr erreichen, ist erfreulich, aber kein Beweis dafür, daß auch dem Mittelalter die Friedensbewahrung mit unseren Mitteln möglich gewesen wäre. Vielleicht könnte das Mittelalter auf jene Anklagen erwidern: daß ihr jetzt mit so gelinden Gegenwirkungen auskommt, verdankt ihr uns; wir haben die Elemente, welche sich schlechterdings nicht in eine gesellschaftliche Ordnung fügten,

durch Jahrhunderte lange harte Arbeit ausgemerzt. Freilich war das keine anmutige Sache; aber sehr unbillig ist es, uns hinterher darum zu schelten. Übrigens ist auch noch nicht ausgemacht, wie lange ihr mit euren Mitteln auskommt.

Und nun wird man noch einen Schritt weiter gehen und sagen müssen: auch für verschiedene Gruppen desselben Volkes, ja zuletzt für die verschiedenen Individuen gilt eine besondere Moral. Verschiedene Naturanlagen und Lebensbedingungen erfordern wie eine verschiedene leibliche, so auch eine verschiedene geistig-moralische Diät. Was für den einen förderlich und notwendig ist, mag für den andern unzweckmäßig und störend sein. Das wirkliche Urteil ist auch hierüber nicht in Zweifel: wir mißbilligen und tadeln an einem, was wir an einem andern erlaubt oder liebenswürdig finden. Ja man kann sagen, ein identisches Handeln ist für verschiedene Individuen eigentlich an keinem Punkt möglich. Wenn in jeder Handlung das ganze Wesen des Handelnden sich ausdrückt, und das ist doch der Charakter eigentlich menschlichen Handelns, daß nicht eine partikuläre Seite seiner Natur, sondern der ganze Wille, der ganze Mensch darin sich darstelle, so ist notwendig jedem Streben und jeder That, jedem Wort und jedem Urteil das Gepräge dieses Individuums aufgedrückt. Nur in dem Äußerlichen nähert sich das Verhalten der Gleichheit, in allem Innerlichen und Wesentlichen tritt die Individualität hervor, und das ist nicht Mangel, sondern Vollkommenheit. Erst da, wo das eigentlich Ethische anfängt aufzuhören, wo es sich dem Gebiet des Rechts nähert, da bleibt noch die Forderung, wenigstens äußerlich nach der Regel zu handeln, nach jenem Schillerschen Epigramm:

Gern erlassen wir dir die moralische Delikatesse,
Wenn du die zehen Gebot' nur notdürftig erfüllst.

Jedoch ist hier zu erinnern, daß die Moralpredigt Ursache hat, mehr die Allgemeingültigkeit der Moralgesetze als die Individualität der Sittlichkeit zu betonen. Der letzteren wird Natur und Neigung schon Raum schaffen, während Unterwerfung unter eine allgemeine Regel der Neigung gar nicht schmeichelt. Ja es wird leicht geschehen, daß das Individuum auf Grund seiner besonderen Natur und Verhältnisse, seines Temperaments oder seiner gesellschaftlichen Stellung, eine Besonderung der Moral für sich in Anspruch nimmt und darin gegen

fremdes Urteil und eigenes Gewissen Deckung sucht, die gar nicht aus dem Gesichtspunkt höherer Sittlichkeit stammt. Dieser Neigung des natürlichen Menschen gegenüber hat Kants Rigorismus durchaus recht: es handelt sich zunächst um die Unterwerfung des sinnlichen Willens unter das allgemeine Gesetz, diese ist der Anfang, die Grundlage, auf welcher dann die feinere, individualisierte Sittlichkeit sich aufbauen kann. Die letztere stellt sich, mit den Worten des Evangeliums, nicht dar als „Auflösung", sondern als „Erfüllung" (πλήρωσις) des Gesetzes. — Auch ist, wie schon gesagt, die Moral gar nicht imstande, diese Erfüllung dem einzelnen vorzuschreiben. Sie kann nur allgemeine Regeln geben; die Anpassung an die besonderen Verhältnisse ist die Aufgabe des Gewissens und der Weisheit des einzelnen. Sofern er aber hierin der Leitung bedarf, ist ihm ein persönlicher Berater von Nöten, ein Seelsorger, der denn in der That nicht minder notwendig sein möchte, als ein ärztlicher Berater in den Angelegenheiten des Leibes. Sind doch die Verhältnisse des sittlichen Lebens nicht minder verwickelt, seine Probleme nicht minder schwierig, seine Nöte nicht minder ernst, seine Störungen nicht minder bedrohlich, als die des leiblichen Lebens. Und nicht minder mischt sich hier Neigung und Abneigung, Furcht und Hoffnung verwirrend ein. Einer früheren Zeit war dies so einleuchtend, daß ihr nichts notwendiger schien, als dem einzelnen von Amts wegen die geübte Einsicht und den durch Erfahrung geschärften Blick eines Gewissensrates und Seelsorgers überall zur Seite zu stellen, während sie die Sorge für den Leib vielmehr überliefertem Brauch und eigenem Instinkte überließ. Ist die Vermehrung der Ärzte und die entsprechende wenigstens relative Abnahme der Seelsorger in unserer Zeit ein Zeichen, daß die Sorge für den Leib uns mehr beschäftigt als die Sorge für die Seele? Oder hofft man der Seele durch die Einwirkung auf den Leib beizukommen? Oder liegt es daran, daß die Aufgabe der Seelsorge bei der immer wachsenden Verschiedenheit des Denkens und Empfindens immer schwieriger, der Glaube an ihre Erfüllbarkeit immer geringer geworden ist?

Bestehen bleibt dabei andererseits, daß die Regeln der Moralphilosophie auch nicht schlechthin allgemeingültig sind. Es mag, wie gesagt, eine allgemein-menschliche Moral oder selbst eine Moral für

alle vernünftigen Wesen gedacht werden können, aber es giebt niemand, der sie auszuführen vermöchte. Der Moralphilosoph steht thatsächlich mit seinen Empfindungen und Gedanken innerhalb seines Volks und seiner Zeit und wird durch ihre Moralität bestimmt, einerseits positiv, indem er ihre Urteile und Ideale von Jugend auf in sich aufgenommen hat, andererseits negativ: auch die Gedanken von dem, was nicht sein soll, oder die Ideen von dem, was werden soll, sind bedingt durch die Zeit. Hierüber vermochte der abstrakte Rationalismus des 18. Jahrhunderts sich zu täuschen, auch Kant unterliegt dieser Täuschung; in dem historischen Jahrhundert, wie man im Gegensatz zum 18., dem saeculum philosophicum, das 19. Jahrhundert nennen könnte, ist der Glaube an den „allgemeinen Menschen" nicht mehr möglich. Der Geltungsbereich jeder Moralphilosophie fällt hiernach immer mit dem Kulturkreis zusammen, aus dem sie selbst hervorgeht, sie mag sich dieser Beschränkung nun bewußt sein oder nicht. Ihre Aufgabe kann nur sein, die allgemeinen Umrisse einer Lebensführung zu ziehen, deren Innehaltung für Genossen dieser Kulturgemeinschaft Bedingung gesunder, tüchtiger und glücklicher Lebensentwickelung ist.

8. Zum Schluß ein Wort über die Frage nach dem praktischen Wert der Ethik: kann sie eine praktische Wissenschaft in dem Sinne sein, daß sie nicht bloß von der Praxis handelt, sondern auch auf die Praxis Einfluß übt? Das war ihre ursprüngliche Meinung; in der Betätigung, nicht in der bloßen Betrachtung, sagt Aristoteles, habe die Ethik ihr Ziel. Schopenhauer beginnt seine Ethik (im 4. Buch des Hauptwerks) mit dem Versuch, ihr diese Meinung auszureden: alle Philosophie sei immer theoretisch; hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, seien alte Ansprüche, die sie bei gereifter Einsicht, endlich aufgeben sollte, denn hier gäben [illegible] den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen, der Dämon, der ihn leitet. Die Tugend könne nicht gelehrt [illegible] wenig wie der Genius. Wir würden ebenso thöricht sein [illegible] daß unsere Moralsysteme Tugendhafte, Edle und Heilige, [illegible] Plastiken Dichter, Bildner und Musiker erweckten. [illegible] vergnügt braucht die Ethik doch nicht zu sein. [illegible] Aufgabe ist, die menschlichen Bestrebungen und

Verhaltungsweiſen, Verhältniſſe und Einrichtungen mit ihren Rückwirkungen auf die Lebensgeſtaltung der einzelnen und der Geſamtheit zu erkennen. Wenn aber Erkennen überhaupt auf das Handeln Einfluß zu üben imſtande iſt, und das wird ja auch Schopenhauer nicht in Abrede ſtellen, ſo iſt nicht einzuſehen, weshalb allein die Erkenntnis der Ethik in dieſer Abſicht unfruchtbar bleiben ſollte. Wenn ein Arzt durch die Darlegung des kauſalen Zuſammenhanges zwiſchen Reinlichkeit und Wohlbefinden, zwiſchen ſtarker Alkohol- oder Nikotinzufuhr und Zerrüttung des Nervenſyſtems eine Mutter zu reichlicherem Waſſerverbrauch, oder einen jungen Mann zur Vorſicht in jenen Genüſſen bewegen kann, warum ſollte nicht ein Moraliſt hoffen dürfen, bloß durch die objektive Darlegung ähnlicher kauſaler Zuſammenhänge zwiſchen dem Verhalten und der Lebensgeſtaltung auf das Verhalten Einfluß zu üben? Vermag er einleuchtend zu machen, daß Genußſucht, Trägheit, Zorn, Neid, Lüge, Rückſichtsloſigkeit beſtimmte Störungen im Leben hervorbringen, wogegen Beſonnenheit, Höflichkeit, Beſcheidenheit, Redlichkeit, Verträglichkeit dem Eigenleben und dem Leben der Umgebung eine gute und erfreuliche Geſtalt zu geben tendieren, warum ſollte die Einſicht nicht auch hier ihren Einfluß auf den Willen haben? Oder meint man etwa: das wüßten ja alle längſt, daß dieſe Verhaltungsweiſen gut und jene böſe ſeien, das brauche die Moralphiloſophie ſie nicht erſt zu lehren; aber die Erfahrung zeige, daß die Erkenntnis nicht vermöge den Willen im Sinne des Guten zu beſtimmen; mit Recht ſage Schopenhauer: velle non discitur. — Ich denke, dann wäre es nicht die rechte Erkenntnis: eine *wirkliche Einſicht*, die denn nicht in einem bloßen Gehörthaben und Herſagenkönnen von allerlei Formeln und Reden beſteht, die wird auch hier nicht ohne Wirkung bleiben. Freilich, eine abſolute Formung des Willens durch die Einſicht werden wir nicht erwarten. Naturausſtattung, Erziehung, Gewohnheit, Beiſpiel, Lob und Tadel, Bewunderung und Hohn der Umgebung und andere Dinge wirken hier mit. Aber doch ſpricht auch die Einſicht mit, und bei den Weiſen (was nicht gleichbedeutend iſt mit den Gelehrten) ſpricht ſie ein ſehr gewichtiges Wort mit. Was aber das Dogma Schopenhauers von dem Willen anlangt, der in jedem Leben ein für allemal feſt und gegeben ſei, ſo bin ich

genügt ihn einfach unter die Aberglaubensartikel zu zählen, an denen Schopenhauers Lehre überhaupt nicht arm ist: einen solchen starren, durch ganzes Leben konstanten Willen giebts nicht, auch nicht einmal in dem beschränkteren Sinne, in dem Schopenhauer es eigentlich meint: daß in jedem Individuum das Verhältnis von Egoismus und Altruismus bei der Geburt unveränderlich bestimmt sei.

Jedoch eine Voraussetzung gilt für die Möglichkeit einer praktischen Wirkung moralischer Belehrung: daß nämlich über die Natur des letzten Zwecks Einverständnis stattfinde, wieder natürlich ein Einverständnis nicht bloß in Worten, sondern in der wirklichen Empfindung. Wer auf Gesundheit und körperliches Wohlbefinden überhaupt nichts gäbe, dem würde der Arzt vergeblich zureden, dies zu thun und jenes zu lassen. So auch würde dem, der unter einem „guten Leben" verstünde ein paar Jahre voll Übermut und jeglicher Ausschweifung und darnach eine Kugel durch den Kopf, ein Moralphilosoph vergebens die Mäßigkeit und Besonnenheit preisen. Oder vielleicht doch nicht ganz vergeblich; denkbar wäre am Ende gar, daß es ihm gelänge, jenen zu überzeugen, daß er über sich selbst und seinen Willen und seine Ansicht vom höchsten Gut in einer Täuschung sich befunden habe: eigentlich könne er, bei genauerer Besinnung, in jenen Dingen doch nicht ein gutes Leben und das letzte Ziel seines eigenen Willens erkennen. Man muß doch wohl einräumen, daß derartige Wirkungen wirklich schon vorgekommen sind. Oder meint man, nur von der Moralpredigt seien sie zu erwarten, nicht aber von der Moralphilosophie? Aber ich weiß nicht, ob es möglich ist, beide so streng zu trennen. Die Predigt wird ja nicht wirken ohne Einsicht. Und sollte nicht andererseits die objektive Darlegung der Beziehungen zwischen Verhalten und Ergehen von selbst zur wirksamen Predigt werden können, auch ohne, ja gerade ohne die Form des moralisierenden Zuredens?

Sollte aber irgendwo auch noch die Ansicht vorhanden sein, daß Moralphilosophie nicht bloß unfruchtbar, sondern gefährlich und schädlich sei, weil die Kräfte, die das Leben auf rechter Bahn erhalten, Sitte und Gewissen, durch Reflexion über ihren Ursprung, ihre Bedeutung und ihre Geltung geschwächt würden, so wäre darauf zu erwidern, daß die Reflexion hierüber nicht durch die Philo-

sophie, sondern umgekehrt, daß die Philosophie durch die unvermeidliche Reflexion hervorgerufen wird. Reflexion über menschliches Handeln und Urteilen ist unvermeidlich; wo aber immer eine Diskussion zunächst über einen konkreten Fall, eine Handlung, ein Urteil, eine Einrichtung, ob sie zu billigen oder zu verwerfen seien, stattfindet, da wird man genötigt, auf Prinzipien zurückzugehen, aus denen die Entscheidung gesucht wird. Die Moralphilosophie ist nichts als der zu Ende geführte Versuch, letzte Prinzipien zu finden, aus denen über Wert und Unwert der Dinge, soweit sie vom menschlichen Willen abhangen, entschieden wird. Zweitens, daß gerade in unserer Zeit eine Orientierung über diese Prinzipien eine dringende Notwendigkeit ist. Die Gegenwart ist charakterisiert durch eine starke Neigung, alles Geltende a priori zu verwerfen; in den mannigfachsten Symptomen tritt diese Neigung zu Tage, in der Begierde, womit Fr. Nietzsches Orakelsprüche von der notwendigen Umwertung aller Werte von der Jugend aufgenommen werden nicht minder, als in der heftigen Verurteilung alles Wirklichen und Geltenden im Staats- und Gesellschaftsleben durch die Sozialdemokratie. Eine leidenschaftliche Sucht nach Neuem und Unerhörtem, im Denken, wie in den Sitten und Lebensformen, hat unsere Zeit ergriffen. Dem gegenüber hilft die Berufung auf Autorität und Tradition gar nichts; jene Sucht ist nichts als der Ausbruch des lange niedergehaltenen, durch Repression zum Mißtrauen gereizten subjektiven Denkens; es ist die Reaktion gegen die Schule, die nicht denken, sondern lernen, gegen die Kirche, die nicht denken, sondern glauben forderte. Es sind die Symptome der Aufklärung, der so lange tot gesagten Aufklärung; sie ist wieder erstanden und hat jetzt auch die Massen ergriffen, die Jugend natürlich voran: sie will selber denken und ihr Leben gestalten, nicht blind durch fremde, überlieferte Gedanken und Lebensformen geleitet werden. Das ist ihr gutes Recht; es ist das erste Menschenrecht und die höchste Menschenpflicht, eigene Gedanken zu denken und eigene Lebenswege zu finden, freie Selbstbestimmung ist das königliche Vorrecht des Geistes. Was hier helfen kann, das ist allein freies, voraussetzungsloses Denken. Die Aufgabe der Ethik wird sein, dem Zweifelnden und Suchenden sich mit der Anerbietung zu nähern: gemeinsam zuzusehen und zu suchen, ob es möglich ist, auf feste Punkte zu kommen, an denen das

geneigt, ihn einfach unter die Aberglaubensartikel zu zählen, an denen Schopenhauers Lehre überhaupt nicht arm ist: einen solchen starren, durchs ganze Leben konstanten Willen giebts nicht, auch nicht einmal in dem beschränkteren Sinne, in dem Schopenhauer es eigentlich meint: daß in jedem Individuum das Verhältnis von Egoismus und Altruismus bei der Geburt unveränderlich bestimmt sei.

Freilich eine Voraussetzung gilt für die Möglichkeit einer praktischen Wirkung moralischer Belehrung: daß nämlich über die Natur des letzten Zwecks Einverständnis stattfinde, wieder natürlich ein Einverständnis nicht bloß in Worten, sondern in der wirklichen Empfindung. Wer auf Gesundheit und körperliches Wohlbefinden überhaupt nichts gäbe, dem würde der Arzt vergeblich zureden, dies zu thun und jenes zu lassen. So auch würde dem, der unter einem „guten Leben" verstünde ein paar Jahre voll Übermut und jeglicher Ausschweifung und darnach eine Kugel durch den Kopf, ein Moralphilosoph vergebens die Mäßigkeit und Besonnenheit preisen. Oder vielleicht doch nicht ganz vergeblich; denkbar wäre am Ende gar, daß es ihm gelänge, jenen zu überzeugen, daß er über sich selbst und seinen Willen und seine Ansicht vom höchsten Gut in einer Täuschung sich befunden habe: eigentlich könne er, bei genauerer Besinnung, in jenen Dingen doch nicht ein gutes Leben und das letzte Ziel seines eigenen Willens erkennen. Man muß doch wohl einräumen, daß derartige Wirkungen wirklich schon vorgekommen sind. Oder meint man, nur von der Moralpredigt seien sie zu erwarten, nicht aber von der Moralphilosophie? Aber ich weiß nicht, ob es möglich ist, beide so streng zu trennen. Die Predigt wird ja nicht wirken ohne Einsicht. Und sollte nicht andererseits die objektive Darlegung der Beziehungen zwischen Verhalten und Ergehen von selbst zur wirksamen Predigt werden können, auch ohne, ja gerade ohne die Form des moralisierenden Zuredens?

Sollte aber irgendwo auch noch die Ansicht vorhanden sein, daß Moralphilosophie nicht bloß unfruchtbar, sondern *gefährlich* und *schädlich* sei, weil die Kräfte, die das Leben auf rechter Bahn erhalten, Sitte und Gewissen, durch Reflexion über ihren Ursprung, ihre Bedeutung und ihre Geltung geschwächt würden, so wäre darauf zu erwidern: Erstens, daß die Reflexion hierüber nicht durch die Philo-

sophie, sondern umgekehrt, daß die Philosophie durch die unvermeidliche Reflexion hervorgerufen wird. Reflexion über menschliches Handeln und Urteilen ist unvermeidlich; wo aber immer eine Diskussion zunächst über einen konkreten Fall, eine Handlung, ein Urteil, eine Einrichtung, ob sie zu billigen oder zu verwerfen seien, stattfindet, da wird man genötigt, auf Prinzipien zurückzugehen, aus denen die Entscheidung gesucht wird. Die Moralphilosophie ist nichts als der zu Ende geführte Versuch, letzte Prinzipien zu finden, aus denen über Wert und Unwert der Dinge, soweit sie vom menschlichen Willen abhangen, entschieden wird. Zweitens, daß gerade in unserer Zeit eine Orientierung über diese Prinzipien eine dringende Notwendigkeit ist. Die Gegenwart ist charakterisiert durch eine starke Neigung, alles Geltende a priori zu verwerfen; in den mannigfachsten Symptomen tritt diese Neigung zu Tage, in der Begierde, womit Fr. Nietzsches Orakelsprüche von der notwendigen Umwertung aller Werte von der Jugend aufgenommen werden nicht minder, als in der heftigen Verurteilung alles Wirklichen und Geltenden im Staats- und Gesellschaftsleben durch die Sozialdemokratie. Eine leidenschaftliche Sucht nach Neuem und Unerhörtem, im Denken, wie in den Sitten und Lebensformen, hat unsere Zeit ergriffen. Dem gegenüber hilft die Berufung auf Autorität und Tradition gar nichts; jene Sucht ist nichts als der Ausbruch des lange niedergehaltenen, durch Repression zum Mißtrauen gereizten subjektiven Denkens; es ist die Reaktion gegen die Schule, die nicht denken, sondern lernen, gegen die Kirche, die nicht denken, sondern glauben forderte. Es sind die Symptome der Aufklärung, der so lange tot gesagten Aufklärung; sie ist wieder erstanden und hat jetzt auch die Massen ergriffen, die Jugend natürlich voran: sie will selber denken und ihr Leben gestalten, nicht blind durch fremde, überlieferte Gedanken und Lebensformen geleitet werden. Das ist ihr gutes Recht; es ist das erste Menschenrecht und die höchste Menschenpflicht, eigene Gedanken zu denken und eigene Lebenswege zu finden, freie Selbstbestimmung ist das königliche Vorrecht des Geistes. Was hier helfen kann, das ist allein freies, voraussetzungsloses Denken. Die Aufgabe der Ethik wird sein, dem Zweifelnden und Suchenden sich mit der Anerbietung zu nähern: gemeinsam zuzusehen und zu suchen, ob es möglich ist, auf feste Punkte zu kommen, an denen das

Ita quadam non verborum sed rerum eloquentia contrariorum oppositione seculi pulchritudo componitur.

Augustinus.

ſophie, ſondern umgekehrt, daß die Philoſophie durch die unvermeidliche Reflexion hervorgerufen wird. Reflexion über menſchliches Handeln und Urteilen iſt unvermeidlich; wo aber immer eine Diskuſſion zunächſt über einen konkreten Fall, eine Handlung, ein Urteil, eine Einrichtung, ob ſie zu billigen oder zu verwerfen ſeien, ſtattfindet, da wird man genötigt, auf Prinzipien zurückzugehen, aus denen die Entſcheidung geſucht wird. Die Moralphiloſophie iſt nichts als der zu Ende geführte Verſuch, letzte Prinzipien zu finden, aus denen über Wert und Unwert der Dinge, ſoweit ſie vom menſchlichen Willen abhangen, entſchieden wird. Zweitens, daß gerade in unſerer Zeit eine Orientierung über dieſe Prinzipien eine dringende Notwendigkeit iſt. Die Gegenwart iſt charakteriſiert durch eine ſtarke Neigung, alles Geltende a priori zu verwerfen; in den mannigfachſten Symptomen tritt dieſe Neigung zu Tage, in der Begierde, womit Fr. Nietzſches Orakelſprüche von der notwendigen Umwertung aller Werte von der Jugend aufgenommen werden nicht minder, als in der heftigen Verurteilung alles Wirklichen und Geltenden im Staats- und Geſellſchaftsleben durch die Sozialdemokratie. Eine leidenſchaftliche Sucht nach Neuem und Unerhörtem, im Denken, wie in den Sitten und Lebensformen, hat unſere Zeit ergriffen. Dem gegenüber hilft die Berufung auf Autorität und Tradition gar nichts; jene Sucht iſt nichts als der Ausbruch des lange niedergehaltenen, durch Repreſſion zum Mißtrauen gereizten ſubjektiven Denkens; es iſt die Reaktion gegen die Schule, die nicht denken, ſondern lernen, gegen die Kirche, die nicht denken, ſondern glauben forderte. Es ſind die Symptome der Aufklärung, der ſo lange tot geſagten Aufklärung; ſie iſt wieder erſtanden und hat jetzt auch die Maſſen ergriffen, die Jugend natürlich voran: ſie will ſelber denken und ihr Leben geſtalten, nicht blind durch fremde, überlieferte Gedanken und Lebensformen geleitet werden. Das iſt ihr gutes Recht; es iſt das erſte Menſchenrecht und die höchſte Menſchenpflicht, eigene Gedanken zu denken und eigene Lebenswege zu finden, freie Selbſtbeſtimmung iſt das königliche Vorrecht des Geiſtes. Was hier helfen kann, das iſt allein freies, vorausſetzungsloſes Denken. Die Aufgabe der Ethik wird ſein, dem Zweifelnden und Suchenden mit der Anerbietung zu nähern: gemeinſam zuzuſehen und zu ob es möglich iſt, auf feſte Punkte zu kommen, an denen das

Ita quadam non verborum sed rerum eloquen[illegible]
oppositione seculi pulchritudo componitur.

griechiſchen Ethik, ſondern an das Gut der Geſamtheit gedacht wird. Die Idee des Reiches Gottes, die das Chriſtentum in den Mittelpunkt der Welt- und Lebensanſchauung geſtellt hat, durchdringt wie ein allgegenwärtiges Element auch die Gedanken derer, die von ihm nichts wiſſe noder wiſſen wollen. Auch die Männer von 1789 vermögen nicht den Zuſammenhang mit dem Chriſtentum zu verleugnen; ſie zerſtören die Kirche, aber der Gedanke eines Reiches Gottes auf Erden, in wie veränderter Geſtalt immer, bewegt auch ſie: woher anders ſtammen jene Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menſchen und aller Völker?

Erſtes Kapitel.

Die Lebensanſchauung und Moralphiloſophie der Griechen.*)

1. Ausgangspunkt der moralphiloſophiſchen Reflexion bei den Griechen iſt die Frage: Was iſt das letzte Ziel alles Strebens (τί τὸ τέλος), oder was iſt das höchſte Gut? Sie entſpringt dem handelnden Menſchen notwendig, wenn er ſich auf ſein Thun beſinnt. So wird ſie von Ariſtoteles, dem Begründer der Ethik als ſyſtematiſcher Wiſſenſchaft, am Eingang der Nikomachiſchen Ethik in folgender Weiſe ſehr einleuchtend abgeleitet. Jede Kunſt und jeder Antrieb, jede Handlung und jedes Streben, ſo führt er aus, geht auf ein Gut. Da es viele Beſtrebungen und Künſte giebt, ſo giebt es auch viele Ziele oder Güter; das Ziel der ärztlichen Kunſt iſt die Geſundheit, der Schiffsbaukunſt das Fahrzeug, der Feldherrnkunſt der Sieg, der Haus-

*) An ausführlichen Darſtellungen des Gegenſtandes iſt kein Mangel. Außer Zellers Geſchichte der griechiſchen Philoſophie behandelt ihn das gründliche Werk von K. Köſtlin, die Ethik des klaſſiſchen Altertums, erſte Abt. 1887 (bis Plato); Luthardt, die antike Ethik, 1887; Th. Ziegler, die Ethik der Griechen und Römer, 1881. Ein vortreffliches Werk über die ethiſchen Anſchauungen des griechiſchen Volkes iſt L. Schmidt, die Ethik der alten Griechen, 2 Bde., 1882. — Eine gute Überſicht über die Geſchichte der Ethik überhaupt giebt Sigdwick, Outline of a history of Ethics, 1886; eine eingehende Darſtellung der wichtigſten Erſcheinungen P. Janet, Histoire de la philosophie morale et politique, 2 Bde., 1858.

haltungskunst der Reichtum. Zwischen den Künsten aber findet eine Unterordnung statt: die Sattlerkunst arbeitet für die Reitkunst, diese für die Kriegskunst und so andere für andere. Da nun das Ziel der leitenden Kunst die Ziele der untergeordneten umfaßt, so daß diese um jenes willen erstrebt werden, so muß es, wenn nicht alles Streben ins Leere gehen soll, ein letztes Ziel geben oder ein Gut, das nicht wieder Mittel ist, sondern um seiner selbst willen erstrebt wird, alles übrige aber um seinetwillen. Was ist dieses höchste durch menschliches Handeln erreichbare Gut (*τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*)?

Im Namen, so fährt er fort, stimmen alle überein, sowohl die Vielen als die Feineren: es ist die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) oder Wohlfahrt (*τὸ εὖ ζῆν καὶ εὖ πράττειν*). Worin aber besteht die Glückseligkeit? Hier beginnen die Ansichten auseinander zu gehen: die Vielen setzen sie in die Lust, oder den Reichtum, oder das Ansehen und ähnliches; auch wechselt der einzelne seine Ansicht: ist er krank, so ist Gesundheit, leidet er Not, so ist Reichtum ihm das höchste Gut. Von den Feineren, den Philosophen (*οἱ χαρίεντες*) wird sie in die Tugend oder auch in die Philosophie gesetzt.

Vielleicht darf man sagen, daß Aristoteles die Verschiedenheit der Ansichten über das höchste Gut doch zu groß anschlägt, im Grunde hat das griechische Volk mitsamt seinen Moralphilosophen von der Natur der Glückseligkeit eine im wesentlichen einmütige Vorstellung.

Wir pflegen das Wort *εὐδαιμονία* mit Glückseligkeit wiederzugeben. Wir verlegen sie damit in das Gefühl. Das griechische Wort bezeichnet nicht einen subjektiven Gefühlszustand, sondern vielmehr eine objektive Lebensgestaltung: *εὐδαίμων* (neben welchem *ἀγαθοδαίμων*, *κακοδαίμων* stehen) ist der, dem ein guter *δαίμων* und damit ein gutes Lebenslos zu teil geworden ist, denn *δαίμων* bedeutet die Gottheit, sofern sie den Menschen das Schicksal zuteilt. Wie beschaffen ist nun nach griechischer Anschauung ein gutes Lebenslos?

Ich wüßte es nicht kürzer und eindringlicher vorzustellen, als durch Erinnerung an jene wohlbekannte Anekdote von der Begegnung des Solon mit dem Krösus, wie Herodot (I, 30) sie erzählt; sie kennzeichnet vortrefflich die Anschauung der Hellenen von dem, was ein gutes Leben sei, im Gegensatz zu der der Barbaren. Nachdem

der König den Solon durch sein Schatzhaus hat führen lassen, redet er ihn also an: „O Fremdling aus Athen, viel Redens von dir ist zu uns gekommen, von wegen deiner Weisheit und deiner Fahrten, daß du philosophierend viele Länder um der Betrachtung willen besucht hast. Nun kommt mich die Lust an, dich zu fragen, ob du schon einen sahest, der vor allen dir als der beglückteste (ὀλβιώτατος) erschien? Er fragte ihn aber in der Meinung, daß er selbst unter allen Menschen der beglückteste sei. Solon aber mochte ihm nicht zu Gefallen reden, sondern sagte, wie es war: O König, den Athener Tellos. Der König war überrascht und fragte: Warum schätzest du den Tellos vor allen glücklich? Solon antwortete: Tellos lebte zu einer Zeit, da es um die Stadt wohl stand, er hatte schöne und gute Kinder und sah von allen Kindeskinder, und alle blieben ihm erhalten; er lebte für unsere Verhältnisse in guten Umständen, und endlich wurde ihm ein sehr herrliches Ende: bei einem Kampf der Athener mit ihren Nachbarn zu Eleusis, in welchem er wacker kämpfend die Feinde zum Weichen brachte, fand er den schönsten Tod. Und die Athener bestatteten ihn da, wo er fiel, aus öffentlichen Mitteln und ehrten ihn groß.“ Als auf die Frage: wer denn nun nach dem Tellos den Preis der Glückseligkeit erhalte? dem König eine eben so wenig befriedigende Antwort wurde — Solon nennt bekanntlich zwei unberühmte argivische Jünglinge, die nach einem der Mutter geleisteten schönen Ehrendienst plötzlich starben — da kann sich Krösus nicht länger halten: Und unsere Glückseligkeit (εὐδαιμονία) ist dir also so gar nichts, daß du sie hinter die jener Privatleute stellst? Solon giebt hierauf eine ausweichende Antwort: neidisch sei das Göttliche und unruhig, und viel gebe es in der langen Zeit zu sehen, daß man nicht wünsche, viel auch zu leiden. 70 Jahre möge ein Menschenleben währen, das mache, ungerechnet die Schaltmonate, 25 200 Tage, rechne man aber diese dazu, 26 250 Tage. Von allen diesen Tagen führe keiner das Gleiche herbei, darum könne er den König nicht glücklich nennen, bevor er gehört habe, daß auch sein Ende glücklich gewesen sei.

Ich sagte, es sei eine ausweichende Antwort, freilich wird sie durch den bekannten pragmatischen Gebrauch, welchen Herodot von der Anekdote macht, so gefordert. Die eigentliche Antwort auf die

Frage des Königs hätte aber etwa so gelautet: O König, nicht dasselbe ist es, was wir Hellenen und was ihr hier, die ihr von uns Barbaren genannt werdet, Glückseligkeit nennt. Euch erscheint viel haben und viel genießen, uns dagegen schön leben, schön handeln und schön sterben als ein gutes Lebenslos. Wenn wir Hellenen einem Gutes wünschen, sagen wir: handle wohl (εὖ πράττειν), ihr aber müßtet sagen: es widerfahre dir Gutes (εὖ πάσχειν). Ich habe also den Tellos einen glückseligen Mann genannt, er lebte nicht im Prunk und der Üppigkeit einer königlichen Hofhaltung, doch hatte er, was in einer hellenischen Stadt ein Bürger bedarf; er selbst aber war ein tüchtiger Mann, der seinem Hause wohl vorzustehen wußte, er hatte schöne und gute Kinder, seine Stadt hielt ihn wert in Rat und That, und sein Name war auch ihren Feinden nicht unbekannt. Das heißt bei uns ein glücklicher Mann sein.

Dies scheint mir die Geschichte von Solon und Krösus, welche bei den Hellenen umging, zu sagen; sie drückt aus, wie in der Volksanschauung der Griechen der Unterschied hellenischer und barbarischer Lebensauffassung sich darstellte: nach dieser geben Glücksgüter und das durch sie ermöglichte Genießen dem Leben Wert, nach jener ist es allein tüchtige Thätigkeit oder thätige Tüchtigkeit, wodurch ein Leben lebenswert wird. Das Glück kann es krönen durch einen schönen Tod. — Es ist dieselbe Empfindung des Gegensatzes hellenischer und barbarischer Lebensanschauung, die sich in der in mannigfacher Form überlieferten fabelhaften Grabschrift ausdrückt, welche die Griechen dem fabelhaften König Sardanapal gesetzt haben: iß, trink, scherze, an dem Übrigen ist nichts daran.

2. Die griechische Moralphilosophie besteht wesentlich in der Analysierung und begrifflichen Formulierung dessen, was als Bild einer vollkommenen Lebensgestaltung der griechischen Volksanschauung vorschwebt. Ich versuche durch die Erinnerung an die Hauptpunkte aus ihrer Geschichte dies zu zeigen.

Der Beginn einer eigentlich wissenschaftlichen Behandlung der Moralphilosophie ist an den Namen des Sokrates geknüpft. Die griechische Philosophie hatte mit Spekulationen über die äußere Welt, über Gestalt, Entstehung, Urbestandteile des Universums angefangen; Sokrates lehnt die Beschäftigung mit diesen Dingen ab, er macht die

Angelegenheiten des menschlichen Lebens zum Gegenstand seines Nachdenkens; wichtiger und möglicher erscheint es ihm, hierüber ins Klare zu kommen. Die Wendung des sokratischen Denkens hängt mit allgemeinen Wandlungen im griechischen Volksleben zusammen. Das griechische Leben, das im 5. Jahrh. seinen Mittelpunkt in Athen gefunden hatte, strebte in allen Stücken aus der alten Einfachheit und Gebundenheit heraus zu weiterer und freierer Entfaltung. Alle Künste der Kultur gediehen in dem Boden des neuen großstädtischen Lebens; an die Stelle des traditionellen, handwerksmäßigen Betriebs trat mehr und mehr eine rationelle, theoretisch begründete Technik: die Geometrie und die Astronomie, die Musik und die Architektur, die Gymnastik und die Medizin, die Strategik und die Rhetorik wurden zum Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens und systematischer Abhandlung gemacht. Tüchtigkeit (ἀρετή) in diesen Künsten wird damit zu einer Sache, die nicht bloß natürliches Geschick und Übung, sondern auch theoretische Erkenntnis zur Grundlage hat: wer jene erlangen will, muß diese erwerben. — Ist es mit aller Tüchtigkeit so? ist es auch mit der Tüchtigkeit des Bürgers und Staatsmannes, ja mit der Tüchtigkeit des Menschen als solchen so? Die hergebrachte Anschauung war, daß bürgerliche und menschliche Tüchtigkeit angeboren werde; als ein Geschenk der Götter (εὐδαίμων) besitze sie, wer gut und von Guten stammend in die Welt komme und unter Guten aufwachse. Die Aufgeklärten der neuen Zeit überzeugten sich mehr und mehr, daß alle Tüchtigkeit, die moralische und politische nicht minder als irgend eine technische, das Ergebnis von Lehre und Bildung sei: die Tugend ist lehrbar, das ist die neue Anschauung, wie sie von den Sophisten zuerst in grundsätzlicher Durchführung vertreten wird. An jedem Tage, den du mit mir zusammen sein wirst, so verspricht Protagoras in dem gleichnamigen platonischen Dialog dem Jüngling, der zu ihm kommt, wird es geschehen, daß du besser, als du kamst, wieder nach Hause gehen wirst. Und auf die Frage des Sokrates: besser in welchem Stück? fügt er hinzu: was man bei mir lernt, das ist Wohlberatenheit in den Angelegenheiten des eigenen Lebens und der Stadt, so daß man seinem eigenen Hause auf das beste vorzustehen und der Stadt mit Rede und That zu dienen befähigt wird.

glückselig. Der Weise allein ist auch tüchtig, den Staat zu [illegible]n; soll der vollkommene Staat entstehen, dann müssen nach [illegible]ekannten Wort entweder die Könige Weise oder die Weisen [illegible] werden.

Die Notwendigkeit einer Wissenschaft von der richtigen [illegible]führung und der richtigen Staatsregierung hatte Sokrates er[illegible]; aber er hat die Aufgabe, die er gestellt hat, nicht gelöst; er [illegible]s seinen Schülern überlassen, die Wissenschaften der Ethik und [illegible]tik hervorzubringen. Plato übernahm zuerst die Aufgabe. Ihre [illegible]ng erschien um so dringlicher, als die alten Grundlagen der Sitt[illegible]eit immer stärker ins Wanken gerieten. Die Auflösung der alt[illegible]gerlichen Ehrbarkeit und Sittlichkeit ging, seitdem das griechische [illegible]k in das Zeitalter der Aufklärung eingetreten war, schnell von [illegible]tten. Die jüngere Sophistik, wie sie von Plato in den Gestalten [illegible]s Kallikles und Thrasymachos (im Gorgias und der Republik) ge[illegible]ichnet wird, machte die Theorie auf die Thatsachen: es giebt keinen [illegible]bjektiven Unterschied zwischen dem Guten und Bösen, er stammt nicht [illegible]us der Natur der Dinge, sondern aus Herkommen und Willkür. Die Geltung von Sitte und Gesetz beruht auf Furcht und Aber[illegible]glauben, sie dienen dazu, die Starken zu binden, daß sie nicht ihrer [illegible]natürlichen Überlegenheit sich bedienen, oder auch sind sie in der Hand der Starken selbst eine Kette mehr, die Gewalt festzuhalten. Der Aufgeklärte weiß das und verhält sich dem entsprechend, er benutzt Recht und Sitte, wo sie für ihn sind, er zerreißt sie, wenn sie seinen Plänen hinderlich sind, und er es straflos thun kann.*)

Plato unternimmt es, diese Aufklärung zu überwinden, nicht von außen, sondern von innen, durch eine tiefere Philosophie. In der That, das einzige Heilmittel: die halbe und falsche Aufklärung wird nur durch die ganze Aufklärung ausgetrieben. Das Denken unterbinden, ihm Autoritäten entgegenstellen, hilft gar nichts, sondern treibt den Schaden nur tiefer. Plato stellt sich also ausdrücklich auf den Boden des Denkens, auf dem auch die Sophisten zu stehen behaupten. Mit

*) Laas hat in der Einleitung zum 2. Bd. von Idealismus und Positivismus diese skeptisch-nihilistische Sophistik, die als Gegensatz die platonische Ethik hervorzubringen und zu gestalten wesentlich beigetragen hat, gut gekennzeichnet.

Sokrates erkennt er die von jenen behauptete Notwendigkeit an, die menschliche und bürgerliche Tüchtigkeit auf Erkenntnis zu gründen. Eine Tugend ohne Erkenntnis, die bloß auf Erziehung, Gewöhnung, Autorität, richtigen Meinungen beruht, ist ein blindes Tappen, das zufällig den rechten Weg finden mag, aber keine innere Gewähr in sich hat. Die wissenschaftliche Erkenntnis des Guten allein kann dem Menschen Richtigkeit, Sicherheit und Stetigkeit des Wollens geben.

Aber giebt es ein objektiv Gutes und Rechtes? Das war es, was die Kallikles und Genossen bestritten: gut ist, was jedem jedesmal wohlgefällt, und recht ist, was man durchzusetzen die Macht hat.

Platos ganze Philosophie zielt darauf ab, dem gegenüber den Satz zu beweisen: es giebt ein von den Meinungen durchaus unabhängiges, *durch die Natur der Dinge selbst gegebenes Gutes und Rechtes*. Was ist dies an sich Gute und Rechte?

Auf diese Frage giebt die platonische Philosophie zunächst eine Antwort, die weit über den Gesichtskreis des gesunden Menschenverstandes, wie er in Sokrates uns entgegentritt, hinausgeht: das Gute ist nichts anderes, als die Welt oder die *Wirklichkeit selbst*. Aber, so fügt er gleich hinzu: die Wirklichkeit, wie sie *an sich*, das heißt *in der Idee* ist. Was die gemeine Meinung für die wirkliche Wirklichkeit ansieht, die Summe dieser sinnlichen, einzelnen Dinge, ist nicht das Gute, die sinnliche Welt ist voll Unvollkommenheit. Aber sie ist auch nicht das in Wahrheit Wirkliche, sie ist überhaupt nicht im eigentlichen Sinne; ihr Sein ist mit Nichtsein gemischt, sie wird und vergeht beständig. Die wahre Wirklichkeit dagegen, von der das Sein eigentlich gesagt werden kann, ist ein absolut bestehendes, absolut einheitliches ideelles, geistiges Wesen, und dieses ist nichts anderes, als das Gute selbst oder Gott. — *Gott* ist zugleich das absolut Gute und das absolut Wirkliche, so sagt die scholastische Philosophie, den Spuren Platons folgend.

Handelt es sich nun um die Bestimmung des Guten und Rechten für ein Einzelwesen, so ist dies natürlich nur aus seiner Beziehung zu dem Allguten und Alleinen abzuleiten, oder anders gesagt, der Wert eines einzelnen Elements der Wirklichkeit kann nur aus seiner Bedeutung innerhalb der ganzen Wirklichkeit bestimmt werden. Die Welt ist nicht wie ein schlechtes Gedicht, voll überflüssiger Episoden,

ſondern ſie iſt die einheitliche Entfaltung einer Idee, der Idee des Guten, die ſich in einer Vielheit von Beſtimmungen oder Ideen innerlich entfaltet und ſo einen Kosmos von Ideen, einen ſinnvollen Organismus bildet, in dem jedes Wirklichkeitselement, wie in einem rechtſchaffenen Drama jede Scene, die Stellung eines notwendigen Gliedes hat. So muß auch die Idee des Menſchen aus ſeiner Stellung innerhalb des Kosmos beſtimmt werden, ſollen wir anders zu einer Erkenntnis deſſen, was der Menſch eigentlich oder in der Idee iſt, kommen. Iſt dem Philoſophen, dem Dialektiker, deſſen Gabe es iſt, die Dinge in ihrem begrifflichen Zuſammenhang zu ſehen, dieſe Beſtimmung gelungen, dann darf er ſagen: er habe das Weſen des Guten und Rechtſchaffenen objektiv beſtimmt.

So hat Plato die Ethik in die engſte Verbindung mit der Metaphyſik gebracht; ſie wird ihm zu einem Teil der einen und einheitlichen Wiſſenſchaft von dem Wirklichen oder dem Guten.

Was iſt es denn nun, was ſich als die Idee des Menſchen in der Idee der all-einen Wirklichkeit ergiebt? Im Timäus, zu dem Teile des Phädrus als Vorſpiel ſich verhalten, hat Plato den am meiſten ausgeführten Verſuch unternommen, die kosmiſche Stellung des Menſchen zu deuten. Die Menſchenſeele iſt abgeleitet aus der Weltſeele; wie dieſe iſt ſie ein aus zwei Elementen gemiſchtes Weſen; ſie hat teil einerſeits an dem wirklich Wirklichen, an der Ideenwelt, der Welt ſeiender Gedanken, oder dem Leben Gottes, andererſeits an der Welt des Werdens und Vergehens der Körperwelt: mit der Vernunft (νοῦς) gehört ſie der Welt der Ideen an, mit den aus der Verbindung mit dem Leibe ſtammenden animaliſchen Trieben (ἐπιθυμίαι) gehört ſie der Körperwelt an. Als ein verbindendes Mittelglied tritt zwiſchen jene beiden ungleichartigen Teile oder Seiten der Seele eine dritte: Plato nennt ſie θυμός oder τὸ θυμοειδές; es ſind die höheren, edleren Triebe, die Affekte des Herzens, der Zorn über das Unedle, der beherzte Mut, die hochſtrebende Ehrliebe, die ſittliche Scheu; vielleicht wird der platoniſche Ausdruck am paſſendſten durch unſer Wort Wille wiedergegeben. Die Gliederung des inneren Menſchen erſcheint in der ſichtbaren Gliederung des äußeren Menſchen: der Kopf iſt der Sitz der Vernunft, die Burg des Herrſchers; in der Bruſt liegt

das Herz, der Sitz jener Affekte, wie das unbefangene Gefühl die Sache deutet; sie ist gleichsam das Wachhaus, worin Mut und Zorn bereit sind, dem Wink des Herrschers gehorsam hervorzubrechen; unter dem Zwerchfell endlich haben die Organe der animalischen Begierde, die Organe der Ernährung und Fortpflanzung ihren Ort. — Die Aufgabe des Menschen ist nun, nach dem Bild des großen Kosmos einen Kosmos im Kleinen darzustellen: wie durch das ideelle Element dem Makrokosmos Ordnung und Schönheit eingebildet ist, so soll auch dem Mikrokosmos durch die Vernunft als das ihm eigene ideelle Element Maß und Harmonie, Ordnung und Schönheit eingebildet werden.

Die anthropologisch-ethische Ausführung dieser metaphysischen Grundlegung der Wissenschaft vom Guten ist in dem Dialog vom Staat gegeben. Er führt sich ein als eine Erörterung des Begriffes des „Rechtschaffenen." Wie gestaltet ist ein rechtschaffener Mensch, ein Mensch, der die Idee, die natürliche oder göttliche Bestimmung des Menschen erfüllt? Es ist ein solcher, in dem die drei oben abgeleiteten Wesenselemente durch Erfüllung ihrer besonderen Funktionen harmonisch zusammenwirken. So kommen wir auf das Schema der sogenannten Kardinaltugenden, der Weisheit (σοφία), Tapferkeit (ἀνδρεία) und Selbstbeherrschung oder Gesundsinnigkeit (σωφροσύνη), welche drei in ihrer Einheit die Rechtschaffenheit (δικαιοσύνη) ergeben. Weise ist ein Mensch, sofern in ihm die Vernunft ihre Aufgabe, die Erkenntnis des wirklich Wirklichen, erfüllt und als herrschendes Prinzip das ganze Leben ordnet; tapfer heißt er, sofern der Wille sein Werk thut, der Vernunft dienend in der Leitung und Bändigung des unvernünftigen Elements; gesund- oder heilsinnig heißt derselbe, sofern die animalischen Triebe ihre Obliegenheiten in friedlicher Stille erfüllen, ohne dem Geist Unruhe und Störung zu verursachen. Eine in dieser Art wohlgeordnete Seele verdient den Namen einer rechtschaffenen, sie ist die Darstellung des menschlichen Wesens, der Idee des Menschen. In ihrem Leben ist die Bethätigung der Vernunft der eigentlich wesentliche Inhalt des Lebens überhaupt; die Vernunftthätigkeit als solche besteht in dem Erkennen; das vollkommene Erkennen aber ist die Philosophie, d. h. die dialektische Nachschöpfung der absoluten ideellen Wirklichkeit in Begriffen. Die übrigen Elemente

und ihre Bethätigung verhalten sich hierzu als dienende. Und so kann man also sagen: Philosophie ist die eigentliche Aufgabe, der höchste Inhalt und Zweck des Menschenlebens.

Damit wäre denn die Frage nach dem objektiv Guten beantwortet: an sich gut, nicht durch zufällige Meinung und Satzung, sondern durch die Natur der Dinge gut ist dem Menschen ein Leben, in welchem Philosophie die Stellung des Zweckmittelpunkts hat, zu dem alle übrigen Funktionen und Thätigkeiten als dienende Mittel sich verhalten.

Daß nun ein derartig „rechtschaffenes" Leben zugleich ein glückseliges und wünschenswertes sei, scheint des Beweises kaum noch zu bedürfen: wie die Gesundheit des Körpers zugleich als Wohlbefinden und die Krankheit als Übelbefinden subjektiv empfunden wird, so wird „Rechtschaffenheit," welche ja nichts anderes ist, als die Gesundheit oder die ihrer eigentlichen Natur entsprechende Beschaffenheit der Seele, mit der größten Befriedigung notwendig empfunden. Und umgekehrt wird das Gegenteil der Rechtschaffenheit (ἀδικία) für einen Menschen notwendig auch das größte subjektive Übel sein, nicht um irgend welcher zufälligen Folgen willen, als da sind Strafe und Schande, sondern um der Mißgestalt selbst willen, welche das „unrechtschaffene" (wahnschaffene, könnte man mit einem Ausdruck der nordischen Sprachen sagen) Leben ausmacht. Mit unvergleichlicher Meisterschaft hat Plato in dem Bild des Tyrannen, der alle seine Gelüste befriedigt und des von jenen Aufgeklärten beneideten Vorzuges genießt, straflos alle Art von Unrecht und Gewaltthat zu verüben, das Leben einer solchen „wahnschaffenen" Seele und ihren inneren Unfrieden beschrieben.

Mit einem Wort erwähne ich noch, daß dieselben Grundzüge in der Konstitution des rechtschaffenen Staates, des Menschen im Großen, wiederkehren. Rechtschaffen ist ein Staat, in dem die Weisen regieren, die Mutigen und Starken (ein kriegerischer Adel) der Regierung ohne Eigeninteresse und mit voller Ergebenheit dienen, endlich die Masse der erwerbenden Arbeiter in friedlicher Bescheidenheit verrichten, was ihres Amtes ist.

Man sieht, mit solchen Gedanken entfernt sich Plato doch nicht allzuweit von der Anschauung des griechischen Volkes von dem Wesen

der Rechtschaffenheit und Glückseligkeit. Freilich tritt darin das Moment des Erkennens stärker hervor, und der Inhalt der Erkenntnis, welche Plato im Sinn hat, die spekulative Erkenntnis des wirklich Wirklichen, ist natürlich der Volksanschauung völlig fremd.

Allerdings ist nun noch eines hinzuzufügen. In der obigen Darstellung der platonischen Ethik ist ein Element seiner Lebensanschauung nicht hinlänglich zur Geltung gekommen, das in manchen Dialogen stark genug hervortritt, das Element der Weltflüchtigkeit, wodurch Plato in so bemerkenswerter Weise aus der altgriechischen Denkweise heraustritt und sich der christlichen nähert. Er hält die oben angedeutete Auffassung von der Natur des Menschen als einem geistig-sinnlichen Wesen nicht überall fest, sondern zeigt oft eine starke Neigung, das Wesen des Menschen vollständig zu spiritualisieren: die Vernunft macht sein eigentliches Wesen aus, die animalische Natur, Sinnlichkeit und Begierde, ist ein zufälliger, den Geist herabziehender Anhang, dessen der Weise ledig zu werden strebt. Gott ist reines, bedürfnisloses Denken, ihm ähnlich zu werden ist das höchste Ziel menschlichen Strebens. Die Vorstellungen von Präexistenz, Seelenwanderung und Unsterblichkeit stehen hiermit in Zusammenhang; das diesseitige Leben wird als ein Aufenthalt im Kerker dargestellt, dem der Geist zu entrinnen trachtet.

Offenbar ist es zunächst der Gegensatz gegen die Lustlehre, der diese Gedanken hervortreibt. Setzen die Kallikles und Genossen in die Befriedigung der Lüste das höchste Gut, so erblickt Plato in der Lust etwas, wovon, wie es im Phädrus heißt, „ein Dämon allen schlechten Dingen eine Spur beigemischt hat." So wird ihm das Leben zu einem Kampf der Vernunft mit den Lüsten, in welchem Kampf die edleren Triebe des Herzens auf ihrer Seite sind. Er hat damit der Moralpredigt ein wunderbares Schema geschaffen, das er selbst mit vollendeter Kraft und Kunst handhabt, und wir thun nicht recht daran, daß wir von seinen Schriften nicht fleißiger Gebrauch machen; sie würden anders zu unseren Jünglingen reden als der lendenlahme Cicero; die Republik ist wie geschrieben für junge Leute, denen Nietzsches „Übermensch" im Kopf steckt und die Gedanken verwirrt. — Vielleicht ist es aber möglich, diese Gedankenrichtung auch mit per-

sönlichen Erlebnissen Platos in Zusammenhang zu bringen. Seine Stellung zu den Zeitgenossen war keine freundliche. Zu einer öffentlichen Wirksamkeit in seinem Sinne bot die Vaterstadt dem Philosophen keinen Raum. Daß er das nicht immer gleichmütig ertragen, geht aus den herben Urteilen über die Personen hervor, die im öffentlichen Leben eine Rolle spielten, die Staatsmänner, Sophisten und Rhetoren; sie erscheinen ihm als Inhaber der unwürdigsten Kunst, der Kunst nämlich, den Launen des großen Tieres, Demos genannt, zu schmeicheln und dadurch sich Vorteile und Ansehen zu verschaffen; wer sich darein mische und Teilhaber des Unrechts zu werden sich weigere, der sei verloren. So hatte denn der unzeitgemäße Philosoph, „wie vor einem mit Staubwirbel und Hagelschauer daherbrausenden Unwetter unter eine Mauer tretend", aus dem öffentlichen Leben sich in die Stille der Akademie gerettet; in der Betrachtung des wirklich Wirklichen hatte er den reichsten Inhalt und die süßesten Freuden des Lebens gefunden und sah der Erlösung mit guter Hoffnung, heiter und friedevoll, entgegen (Rep. 496 D). So wurde dem Plato, wie jedem rechtschaffenen Philosophen, was er in sich selbst erlebt hatte, zum Schlüssel, mit welchem er das menschliche Leben, ja die Dinge überhaupt deutete. Doch blieb er Grieche genug, um nicht das positive Verhältnis zu dieser natürlich-sinnlichen Welt ganz aufzugeben. Er war Pessimist in der Beurteilung der Menschen, aber er blieb Optimist in der Auffassung des Menschen. Auch an der oben angeführten Stelle der Republik fügt er hinzu, daß das Höchste von dem einsamen Philosophen doch nicht erreicht werde; in dem vollkommenen Staat würde er selbst größer werden und auch der Vollendung der anderen dienen.

4. Aristoteles, mit Dantes Wort „der Meister derer, die da wissen", „der ewige Fürst aller wahren Denker," wie ihn A. Comte im catéchisme positiviste nennt, hat als der erste die praktische Philosophie als ein eigentümliches Erkenntnisgebiet abgegrenzt und in ihren drei Teilen, Ethik, Politik und Ökonomik, als systematisches Ganze abgehandelt. Seine Werke entbehren des wunderbaren Reizes der platonischen Darstellung, sie entschädigen dafür durch den Reichtum bedeutender Gedanken. Ich deute die Grundzüge seiner Ethik an; im ganzen bewegt sie sich in der Richtung des platonischen Denkens.

Ausgehend von der Frage, worin das höchste Gut des Menschen bestehe, in dessen Bezeichnung als Glückseligkeit (εὐδαιμονία) alle übereinstimmten, findet Aristoteles durch eine jener sokratischen Induktionen, die auch bei ihm so oft wiederkehren, es müsse bestehen in der Bethätigung der spezifischen Tüchtigkeit der menschlichen Seele: wie für den Flötenspieler nnd den Bildhauer und überhaupt jedes Wesen, das eine Aufgabe und Verrichtung (ἔργον τι καὶ πρᾶξις) hat, das gut und vortrefflich (ταγαθόν καὶ τό εὖ) in der Erfüllung der Aufgabe liegt, so wird es sich auch beim Menschen verhalten. Was ist die eigentümliche Aufgabe oder Verrichtung des Menschen? Indem Aristoteles den Menschen in der Reihe der organischen Wesen betrachtet, findet er, daß ihm mit allen Wesen die vegetativen Funktionen, außerdem mit allen Tieren Empfinden und Begehren gemeinsam seien, daß dagegen ihm allein zukomme der Verstand (τὸ λόγον ἔχον). Die eigentümliche Aufgabe des Menschen müsse demnach gesetzt werden in die Bethätigung des Verstandes selbst oder die Ausübung anderer Thätigkeiten mit Verstand (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου); und damit sei denn weiter gegeben, daß auch das höchste Gut für den Menschen in der Bethätigung dieser höchsten und vollkommensten Tüchtigkeit oder Tugend der Seele liege (Nikom. Ethik I, 6).

Daß nun das objektiv beste Leben auch die größte subjektive Befriedigung gewähren müsse, steht dem Aristoteles aus seiner großen psychologischen Generalisation her fest: alle ungehemmte, gelingende Ausübung der in der Natur eines Wesens angelegten Kräfte wird mit Lustgefühlen begleitet. Die Glieder freuen sich der Bewegung, das Auge des Sehens, der Flötenspieler des Spiels, der Redner der Rede und so jedes Wesen der Ausübung seiner spezifischen Funktion: also ist für den Menschen die Vernunftbethätigung das Allererfreulichste.

Am Schluß des Werkes (X, 7) nimmt er diese Betrachtung noch einmal auf: da die Vernunft, mag sie nun selbst göttlich sein oder das Göttlichste in unserer Natur, die vornehmste Tüchtigkeit des Menschen ist, so wird die Bethätigung des ihr eigentümlichen Wesens die vollkommene Eudämonie sein: das ist aber die theoretische Bethätigung. Und das stimmt sowohl mit den Ansichten

der Früheren als mit der Wahrheit überein. Denn von allen Bethätigungen ist die Betrachtung am meisten unabläßig und am meisten unabhängig von äußeren Bedingungen; die Ausübung der übrigen Tüchtigkeiten ist abhängig von der Gelegenheit, die Betrachtung dagegen ist dem Weisen immer und überall und ohne weiteres möglich. Sie allein ist sich selber genug, sie allein hat ihren Zweck in sich selber; alle praktische Thätigkeit, auch die des Staatsmannes und Feldherrn, die für die höchsten und schönsten angesehen werden, haben ihr Ziel außer sich, jene allein wird nicht um eines äußeren Erfolges willen geübt. Die Betrachtung ist unter allen Bethätigungen, nach dem Urteil aller Kundigen, die allererfreulichste, wunderbar sind die Freuden, welche die Philosophie gewährt, rein und unverlierbar. „Darum möchte ein solches Leben zu hoch für einen Menschen scheinen, freilich lebt er es nicht, sofern er ein Mensch, sondern sofern ein Göttliches in ihm ist. Wenn nun die Vernunft im Vergleich zur menschlichen Natur ein Göttliches ist, so ist auch ein Leben, das ganz in der Bethätigung der Vernunft aufgeht, ein göttliches im Vergleich zum menschlichen Leben. Es gebührt sich aber nicht, nach jenem Spruch, menschliche Gedanken zu hegen, da man ein Mensch sei, und sterbliche, da man ein Sterblicher sei, sondern es gebührt sich, soweit als möglich das Leben der Unsterblichen zu leben (ἀθανατίζειν)."

Wer fühlte nicht in diesen Worten die Gefühlserregung, mit welcher der sonst so kühle Denker die tiefste seiner Lebenserfahrungen ausspricht?

Für den Menschen ist nun freilich das rein theoretische Leben unerreichbar, Gottes Leben allein geht im reinen Denken auf. Im Menschen ist die Vernunft mit den Funktionen, welche er mit den Tieren und Pflanzen gemein hat, mit Empfindung und Begehrung, mit Ernährung und Fortpflanzung untrennbar verbunden. Hieraus erwächst dem menschlichen Leben eine Reihe von Aufgaben, welche im allgemeinen charakterisiert werden können als Gestaltung der niederen Funktionen durch die Vernunft und in Einklang mit den Zwecken der Vernunft. So entspringen die sogenannten ethischen Tugenden oder Tüchtigkeiten, im Unterschied von den intellektuellen oder theoretischen.

Es wird hiernach so viele ethische Tugenden geben, als es

eigentümliche Gebiete von Aufgaben giebt, die aus der ſinnlichen Seite der menſchlichen Natur entſpringen. Derartige Gebiete von Aufgaben ſind: das Verhalten zu den animaliſchen Bedürfniſſen, das Verhalten zu den wirtſchaftlichen Gütern, zur Ehre, zum Zorn, zum Bedrohlichen, zum geſelligen und wirtſchaftlichen Verkehr mit Menſchen u. ſ. w. Jedem Gebiet entſpricht eine Tugend. Das tugendhafte Verhalten hinſichtlich der Befriedigung der animaliſchen Bedürfniſſe iſt die ſogenannte Geſundſinnigkeit (*σωφροσύνη*), hinſichtlich des Reichtums der liberale Sinn (*ἐλευθεριότης*), hinſichtlich der Ehre Hochſinn und Ehrliebe (*μεγαλοψυχία* und *φιλοτιμία*), hinſichtlich des Bedrohlichen die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) u. ſ. f.

Das tugendhafte Verhalten ſtellt ſich, wie auch die Sprache es an die Hand giebt, überall als ein Mittleres zwiſchen zwei Ausſchreitungen dar, dem Übermaß und dem Untermaß: Tapferkeit z. B. iſt der normale Habitus gegenüber dem Bedrohlichen, in der Mitte liegend zwiſchen dem Habitus des Feigen (*δειλός*), der in jeder Gefahr kopflos davonläuft, und dem Habitus des Tollkühnen (*θρασύς*), der ebenſo blindlings auf das Bedrohliche losſtürzt. Geſundſinnigkeit iſt der normale Habitus gegenüber der ſinnlichen Luſt und dem ſinnlichen Schmerz, in der Mitte liegend zwiſchen dem Habitus des Lüſtlings (*ἀκόλαστος*), der widerſtandslos iſt gegen die ſinnlichen Gefühle, und dem Habitus, den man Gefühlloſigkeit (*ἀναισθησία*) nennen könnte, der jedoch kaum vorkommt, weshalb es auch der Sprache an einem eigentlichen Namen für das Gegenteil der Zügelloſigkeit fehlt; und dasſelbe gilt von den übrigen.

Erworben wird der normale Habitus durch Übung, wie Ariſtoteles nachdrücklich betont gegenüber der ſokratiſchen Auffaſſung, welche auch die ethiſchen Tugenden mit richtigen Einſichten gleichſetzte. Allerdings ſpielt die richtige Einſicht (*φρονησις*) auch bei den ethiſchen Tugenden eine Rolle, ſie iſt es nämlich, die anzeigt, welches Verhalten für jeden in jedem Gebiet das normale iſt. Und ſo gewinnen wir jene Definition der ethiſchen Tugend, welche Ariſtoteles an die Spitze der Unterſuchung über die Tugenden ſtellt: ſie iſt die habituelle Richtung des Willens auf das zu unſerer Natur ſtimmende Mittelmaß oder normale, wie es durch die Vernunft und den Einſichtigen beſtimmt wird (1106 b 36).

Es ist augenscheinlich, daß mit dieser Erklärung ein objektiver Maßstab noch nicht gegeben ist. Was ist denn das Normale? oder was ist der Gesichtspunkt, aus dem die Vernunft oder der Einsichtige es bestimmen? Aristoteles hat auf diese Frage eine Antwort nicht gegeben, wie es scheint, weil er sie für unmöglich hielt. Er betont wiederholt den Unterschied dieses Erkenntnisgebiets von dem der theoretischen Wissenschaften, die von den Dingen handeln, die sich „nicht anders verhalten können," während die praktischen Disziplinen es mit Dingen zu thun haben, die sich „anders verhalten können." In der Erörterung des sechsten Buchs über die praktische Einsicht (φρόνησις) im Gegensatz zur theoretischen Erkenntnis (σοφία) scheint er sogar zu der Ansicht zu neigen, daß jene überall gar keine allgemeinen Urteile, sondern nur Einzelentscheidungen möglich macht, womit denn die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik prinzipiell geleugnet wäre. Und in der That muß man gestehen, daß Aristoteles in der Lehre von den ethischen Tugenden den Anforderungen, die an eine wissenschaftliche Behandlung gestellt werden müssen, nicht gerecht geworden ist; einen Versuch, den Wertunterschied zwischen dem tugendhaften und dem lasterhaften Verhalten zu *begründen*, wie ihn später etwa Spinoza bei ähnlichen allgemeinen Gesichtspunkten durchgeführt hat, macht er überhaupt nicht. Er beschränkt sich auf eine Beschreibung tugendhafter Verhaltungsweisen, die wesentlich aus dem griechischen Sprachgebrauch schöpft und um systematische Vollständigkeit unbekümmert ist Wertvoll ist daran die feinsinnige Entwickelung der Bedeutung der Wörter, wodurch das griechische Volk moralische Wertunterschiede bezeichnete.

In dieser Weise ist von Plato und Aristoteles der sokratischen Forderung einer Wissenschaft vom Guten entsprochen worden. Sie versuchen, indem sie die Stellung des Menschen im Kosmos in Betrachtung ziehen, seine Idee, d. h. seine natürliche und göttliche Bestimmung zu finden und zu zeigen, wie er diese seine Bestimmung erfüllen könne. Die Gestalt des vollkommenen Menschen, die sie entwerfen, gleicht im wesentlichen dem Bilde, das in der griechischen Volksanschauung lebendig ist. Nur ein Unterschied tritt bemerkenswert hervor: die rein theoretische Bethätigung des Intellekts wird in dem Entwurf der Philosophen zum Hauptstück der menschlichen Vollkommenheit; das

philoſophiſche Ideal zeigt die allgemeinen Züge des griechiſchen Weſens, empfängt aber aus den perſönlichen Zügen der Philoſophen ſeine beſtimmtere Geſtalt.

5. Die nachariſtoteliſche Moralphiloſophie hat neue Geſichtspunkte kaum hervorgebracht, ſie bleibt im allgemeinen in den Spuren der großen Vorgänger. Übrigens fehlt es ihr weder an bedeutenden und fruchtbaren Gedanken, noch an kraftvoller und eindringlicher Moralpredigt. Ich muß mich beſchränken auf eine Andeutung über den Standpunkt der beiden Hauptſchulen, deren Verhandlungen lange Zeit das allgemeine Intereſſe an philoſophiſchen Fragen beherrſchten, der Stoiker und der Epikureer.

In der Erfüllung ſeiner Naturbeſtimmung finden mit Plato und Ariſtoteles auch die Stoiker das höchſte Gut und die höchſte Glückſeligkeit des Menſchen. Sie faſſen dieſe Anſchauung in eine Formel, wie in ein Rezept: naturgemäß leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*). Nach dem ungewöhnlich reichhaltigen und ſinnvollen Auszug aus den moralphiloſophiſchen Schriften der Stoiker, welchen man bei Diogenes Laertius (VII, 84—131) findet, ſtellt ſich die Ausführung dieſer Formel etwa ſo dar. An der Spitze ſteht der bemerkenswerte Satz: der Grundtrieb jedes lebenden Weſens iſt auf Selbſterhaltung gerichtet (*τὴν πρώτην ὁρμὴν τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό*), mit dem polemiſchen Zuſatz: nicht aber auf Luſt. Sein Naturgeſetz iſt daher: das Schädliche abſtoßen, das ſeiner Natur Zuträgliche (*τὰ οἰκεῖα*) erſtreben. Luſt aber tritt als ein Zuwachs ein, wenn ein Weſen erlangt, was zu ſeiner Natur paßt (*ἐπιγέννημα*, erinnernd an des Ariſtoteles *ἐπιγιγνόμενον τέλος*). So verhalten ſich ſchon die Pflanzen, obwohl ihnen die Triebempfindung fehlt, wie es übrigens bei unſeren vegetativen Funktionen auch der Fall iſt. Bei den Tieren kommt die Triebempfindung hinzu, und darum iſt ihr Naturgeſetz: der Triebempfindung folgen (für ſie iſt *τὸ κατὰ φύσιν = τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι*). Den Menſchen iſt zur Triebempfindung auch noch die Vernunft (*ὁ λόγος*) gegeben, und darum bedeutet für ſie naturgemäß leben ſoviel als vernunftgemäß (*κατὰ λόγον*) leben, denn die Vernunft iſt ihrer Natur als Regulator des Trieblebens eingepflanzt (*λόγος τεχνίτης ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς*). Dem vernunftloſen Trieb folgen wäre für den Menſchen widernatürlich.

— Sofern aber jedem Einzelwesen seine Natur durch die Natur des Alls gegeben ist, so bedeutet für den Menschen vernunftgemäß leben zugleich: dem großen Naturgesetz des Alls, oder was dasselbe ist, dem höchsten Führer und Herrscher Zeus gehorchen. — Eben dies aber ist auch Eudämonie und Wohlfahrt (εὐροια τοῦ βοίν), wenn man in allem handelt in Übereinstimmung mit seinem Dämon, nach dem Willen dessen, der dem Universum seine Ordnung gegeben hat. Ebenso ist aber der naturgemäße Habitus für jedes Wesen auch seine Tugend oder Vollkommenheit (τελείωσις); und diese ist daher um ihrer selbst willen erstrebenswert, nicht aber aus Furcht oder Hoffnung auf äußere Folgen: denn die Eudämonie liegt in ihr selbst. — Wenn nun ein Mensch, welcher nach der Vernunft lebt, weise genannt wird, so kann man sagen: der Weise und zwar der Weise allein ist tugendhaft und glückselig.

Alle diese Gedanken lassen sich als Ausführungen und zum Teil genauere Fassungen der Aristotelischen Grundgedanken darstellen. Wenn man von dem Rigorismus der stoischen Ethik spricht, welche allein die Tugend für ein Gut gelten lassen will, so ist das im Grunde nichts anderes, als was auch Aristoteles und Plato lehren: daß die Eudämonie nicht in der Lust, sondern in der Bethätigung der Tüchtigkeit bestehe. Auch in der Auffassung des Wertes der sogenannten äußeren Güter, Reichtum, Gesundheit, Schönheit, Ansehen u. s. w. ist kein prinzipieller Unterschied. Die Stoiker wollen diesen Dingen den Namen von eigentlichen Gütern nicht zugestehen: sie sind an sich weder nützlich noch schädlich, gut oder übel, sondern je nach Gebrauch das eine oder das andere, gut aber ist nur, was niemals schädlich, sondern nur nützlich sein kann. Doch geben sie zu, daß sie nicht völlig gleichgültig sind, daß Reichtum vor Armut, Gesundheit vor Krankheit einen Vorzug habe (προηγμένα — ἀποπροηγμένα). Auch das sind im Grunde nur schematisierte, terminologisch bestimmte Ausführungen Aristotelischer Andeutungen. Mit einem vortrefflichen Gleichnis hatte dieser den Wert der äußeren Güter bestimmt: sie seien für das Leben, was die Ausstattung (χορηγία) für die Tragödie, gehörten also allerdings zur vollkommenen Eudämonie des Lebens, wie die Choregie zur vollen Wirkung der Tragödie, ohne daß sie doch einen eigentlichen Bestandteil der Eudämonie ausmachten.

Wie es scheint, ist allerdings bei den Stoikern die Neigung immer stärker geworden, die Unabhängigkeit der Eudämonie von den äußeren Gütern absolut zu setzen. Die Freiheit von den Leidenschaften (πάθη), welche durch Erwerb und Verlust, durch Besitz und Entbehrung der äußeren Güter in dem Triebleben der Seele erregt werden, die Genugsamkeit der Tugend zur Eudämonie, alte und legitime Bestandteile der griechischen Moralphilosophie treten in dem Maße mehr in den Vordergrund, als die Moralphilosophie zur Moralpredigt wird. Für die Moralpredigt ist es die dankbarste und fruchtbarste Aufgabe, den Menschen auf sich selbst und seine eigenen inneren Kräfte zu verweisen, und diese Aufgabe hat die stoische Philosophie mit anerkennenswerter Kraft gelöst: es giebt nicht wirksamere Aufforderungen, sich von den Dingen, die nicht in unserer Macht sind, unabhängig zu machen und mit innerer Freiheit sich auf sich selbst zu stellen, als sie das Handbüchlein des Epiktet enthält.

Mit der Wendung zur Moralpredigt hängt auch ein anderes zusammen: der Wert des theoretischen Lebens tritt zurück, die Bethätigung der ethischen Tugenden, das Gebiet des Handelns, besonders in den Verhältnissen zu Menschen, in der Familie und im Staat, wird mehr in den Vordergrund gestellt. Doch bleibt die Forderung, sich frei zu erhalten, als die erste und höchste bestehen.

6. Auch Epikur und seine Jünger suchen das höchste Gut und finden es in der Eudämonie; aber in der Bestimmung ihres Wesens entfernen sie sich von den bisher genannten Philosophen, ja von der Anschauung des griechischen Volkes selbst: sie setzen die Eudämonie in die Empfindung der Lust. Hierdurch wird denn auch die Stellung der Tugend oder der Tüchtigkeit verändert, sie wird zum Mittel für jenen Zweck.*)

Der Gegensatz der Standpunkte ist deutlich genug. Die Stoiker setzen mit Aristoteles und Plato die Eudämonie in eine zuständliche Bestimmtheit der Seele: ein Leben, das die natürliche Bestimmung des Menschen erfüllt oder seine Idee zur vollkommenen Darstellung

*) Wie sehr übrigens dem Epikur auch in der Ethik durch jenen kraftvollen Denker, dem er in der Physik folgte, durch Demokrit, vorgearbeitet war, zeigt Köstlin in seiner trefflichen Rekonstruktion der demokritischen Ethik, Geschichte der Ethik I, 196.

bringt, iſt ſelbſt das höchſte Gut. Freilich folgt der objektiven Beſchaffenheit, wie dem Körper der Schatten, die ſubjektive Befriedigung; aber die Befriedigung iſt nicht das Gut. Die Epikureer dagegen ſehen den Ertrag des Lebens an Luſtgefühlen als das Gut ſelbſt, die Weſensbeſchaffenheit, als deren Wirkung ſie eintritt, als das Mittel an.

Wenn man den Blick von dieſer Prinzipienfrage abwendet und die Ratſchläge für die Lebensführung ins Auge faßt, welche Epikur ſeinen Schülern giebt (z. B. dem Menoikeus in einem Brief bei Diogenes X, 122—135), dann vermindert ſich der Gegenſatz ſehr, ja man könnte beinahe verſucht ſein, ihn als eine bloße Schul- oder Doktorfrage zu bezeichnen. Auch Epikur empfiehlt durchaus nicht Luſt auf jede Weiſe zu ſuchen, er rät vielmehr ausdrücklich davon ab: wenn er ſage, daß Luſt das höchſte Gut ſei, ſo meine er nicht die ſinnlichen Genüſſe der Lüſtlinge, wie man aus Mißverſtändnis oder böſem Willen ihn gedeutet habe, ſondern Freiheit von körperlichem Schmerz und Unruhe der Seele; er verſtehe unter Glückſeligkeit Geſundheit und Seelenruhe (*τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν τέλος εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*). Die Summe der Lebensweisheit beſteht daher nach ihm darin, die Urſachen der Beunruhigung zu vermeiden. Solche ſind Verluſt und Entbehrung von Dingen, die man zu beſitzen und genießen gewöhnt iſt, ſowie die Furcht vor Verluſten. Daher iſt es ratſam ſich nicht zu verwöhnen, die Gewöhnung an einfache Lebensweiſe erhält die Geſundheit, macht aufgelegt zu den nötigen Geſchäften, empfänglich für den ſelteneren Genuß und furchtlos gegen das Schickſal; darum halten wir die Genügſamkeit (*αὐτάρκεια*) für ein großes Gut. Vor allem aber muß man die Scheinbedürfniſſe hinausſchaffen. Epikur unterſcheidet wirkliche oder natürliche und Scheinbedürfniſſe (*ἐπιθυμίαι φυσικαί — κεναί*); die erſteren, findet er, ſind leicht befriedigt, die Natur macht nicht große Anſprüche, die anderen dagegen, die Bedürfniſſe der Üppigkeit und der Eitelkeit, ſind unendlich und nie zu befriedigen. Von dieſer Plage befreit die Philoſophie, indem ſie die richtige Einſicht in das, was man fliehen und erſtreben muß, verleiht.

Eine andere Quelle der Beunruhigung iſt die Furcht vor dem Tode und dem, was nach dem Tode kommt. Auch hiervon befreit die Philoſophie, indem ſie zeigt, daß der Tod nichts Schreckliches iſt,

denn so lange wir sind, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr. Wer aber wahrhaft begriffen hat, daß im Nicht-leben nichts Furchtbares ist, für den ist auch im Leben nichts furchtbares. Ein begeisterter Jünger des Epikur, Lucretius, hebt diese Seite hervor; jedes Buch seines Werkes über die Natur der Dinge bringt eine neue Lobpreisung des Mannes, der die Menschheit von den eingebildeten Schrecknissen befreite, mit welchen der Aberglaube Himmel und Erde bevölkert hatte.

„Also nicht Gelage und Wollust und gute Mahlzeiten machen das Leben glückselig, sondern nüchternes Denken, das die Gründe des Wählens und Verwerfens aufspürt und die Wahnvorstellungen vertreibt, welche die Seele beunruhigen. Vor allem aber ist der Anfang und das größte Gut die Vernünftigkeit (φρόνησις), weshalb sie auch der theoretischen Wissenschaft an Würde vorangeht: denn aus ihr entspringen alle übrigen Tugenden oder Tüchtigkeiten mitsamt der Einsicht, daß es weder möglich ist, angenehm zu leben, ohne vernünftig und schön und gerecht, noch vernünftig, schön und gerecht, ohne angenehm zu leben; denn die Tugenden sind mit dem angenehm leben zusammengewachsen und das angenehm leben ist von jenen unzertrennlich." Und so langt denn auch Epikur bei jener gemeingriechischen Überzeugung an, daß Tugend und Glückseligkeit unzertrennlich sind, wie es jener Vers ausdrückt:

Ὡς ἀγαθὸς τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ.

7. Fassen wir die Züge der griechischen Ethik zusammen, so können wir sagen: sie sieht mit der griechischen Volksanschauung das höchste Gut in der Vollendung des Menschen als Naturwesens. Der Entwickelung der intellektuellen Seite wird besondere Wichtigkeit beigelegt. Schon von der Volksanschauung wird die hervorragende Bedeutung des Intellektuellen für die menschliche Vollkommenheit überall anerkannt, worauf in dem oben genannten Werk von L. Schmidt über die griechische Volksmoral wiederholt aufmerksam gemacht wird (I, 156, 230 ff.). Die Philosophen, die spezifischen Typen des griechischen Volks, wie die Propheten des israelitischen, gehen in dieser Richtung noch weiter, sie machen die Vernunft zur Wurzel und Krone aller menschlichen Vortrefflichkeit. Ihnen ist die Weisheit oder die Philosophie zugleich Mittel und Inhalt der Eudä-

monie, jenes, sofern sie das höchste Gut kennen lehrt und das praktische Leben angemessen zu seiner Erreichung regelt, dieses, sofern Philosophie oder wissenschaftliche Betrachtung des Universums die höchste, freieste, allein um ihrer selbst willen gewollte Bethätigung der menschlichen Natur ist. Von Anaxagoras wird erzählt, daß er auf die Frage, um weswillen einer wünschen sollte geboren zu sein? geantwortet habe: „um der Betrachtung des Himmels und der durch die ganze Welt gehenden Ordnung willen." Es ist die Antwort, welche im Grunde die ganze griechische Philosophie, und diese im Sinne des griechischen Geistes überhaupt giebt. —

Die Betrachtungsweise hat für uns zunächst etwas Befremdliches. Wir sind nicht gewöhnt, der intellektuellen Funktion so große Bedeutung beizulegen; weder erwarten wir, daß die richtige Einsicht das rechte Thun überall zur Folge haben werde, noch ist es eine uns geläufige Ansicht, daß in der Betrachtung der Dinge oder der Philosophie die eigentliche Lebensaufgabe des Menschen bestehe. Vielleicht wird uns beides etwas verständlicher, wenn wir auf die Verschiedenheit der Stellung achten, welche im griechischen und andererseits im modernen Leben die wissenschaftliche Erkenntnis einnimmt. In der gegenwärtigen Welt haben nicht nur die sogenannten gelehrten Berufe, sondern hat auch die wissenschaftliche Forschung selbst, vom Staat in Universitäten und Akademien organisiert, die Stellung eines wirtschaftlichen Erwerbszweiges gewonnen; wie durch Anfertigung von Schuhen oder Uhren, so kann man in unserer Zeit auch durch Anstellung mathematischer und philologischer, naturwissenschaftlicher und philosophischer Untersuchungen sein Brot, und zwar unter günstigen Umständen ein recht ansehnliches, gewinnen. Das war in Griechenland, wenigstens zur Zeit der Entstehung der Philosophie, nicht der Fall. Mit dem größten Nachdruck bestehen die Philosophen darauf, daß wissenschaftliche Betrachtung und Broterwerb völlig unvereinbar seien: der Sophist, der sie zu vereinigen suche, verliere eben damit die Philosophie, er ist, wie Plato im Sophisten mit bitterem Humor ausführt, ein Handelsmann mit Scheinweisheit. Die Betrachtung des Wirklichen war für Heraklit und Parmenides, für Plato und Aristoteles eine Sache, die sie nicht um Honorare oder Professuren zu gewinnen, sondern lediglich um ihrer selbst willen trieben: wir arbeiten, um Muße zu haben, sagt Aristoteles, die schönste Erfüllung der Muße aber

Brief des Epikur, „noch ein Greis werde müde zu philosophieren; denn an der Seele zu gesunden, dazu ist es für niemanden weder zu früh noch zu spät. Wer da sagen wollte, für ihn sei es noch nicht oder nicht mehr Zeit zu philosophieren, der gliche dem, der sagen wollte, daß es für ihn noch nicht oder nicht mehr Zeit sei zur Glückseligkeit."

Nicht minder hängt auch der Glaube an die unwiderstehliche Wirksamkeit der Einsicht, die sich in der sokratischen Behauptung ausdrückt, daß mit der Einsicht auch das entsprechende Handeln gegeben sei, denn es sei doch undenkbar, daß jemand thue, was er selbst für schlecht ansehe (eine Behauptung, die in irgend einer Form bei allen Philosophen wiederkehrt), mit der Stellung der Philosophie im griechischen Geistesleben in erkennbarer Weise zusammen. Uns ist es ganz geläufig, daß einer weiß, was er thun soll, aber es nicht thut. Wir hören und wissen von klein auf, daß man den Feinden nicht Böses mit Bösem vergelten soll, sondern mit Gutem: aber wer thut so? — Aber, so würde Sokrates hierauf etwa geantwortet haben, was nennt ihr denn „wissen"? Doch nicht gar dies: vorgesagte Wörter nachsagen können? Wir nennen Wissen nur die lebendige Überzeugung. — Den Griechen war jenes „Wissen" überhaupt fremd: sie hatten keinen Schulunterricht, in dem das Gedächtnis mit fremder „Erkenntnis" vollgestopft wird, im besonderen keinen Unterricht in Moral und Religion. Und sofern dennoch, etwa im Homer, moralische Maximen und Urteile ihrer Jugend eingeprägt wurden, gehörten sie einer sittlichen Anschauung an, die dem natürlichen Menschen durchaus und unmittelbar einleuchtet. Der Unterschied zwischen gelernter Bekenntnismoral und wirklich empfundener Moral war bei ihnen überhaupt kaum vorhanden. — Wenn aber ein Philosoph durch Nachdenken über die gewöhnliche Anschauung zu neuen Ansichten hinaus geführt wurde, wenn Sokrates etwa fand, daß Unrecht leiden weniger schlimm sei, als Unrecht thun, so war das nicht eine leere Wortbülse, gemacht um Schulkinder darüber zu verhören, sondern eine ganz persönliche Überzeugung, die nun allerdings nicht verfehlte, auch dem Handelnden gegenwärtig zu sein und als Bestimmungsgrund in seinen Entschlüssen sich wirksam zu erweisen. Und wenn Epiktet seinen Schülern darlegt, daß der Weise unabhängig vom Schicksal sei, denn

ist die Philosophie. — Die Verschiedenheit der äußeren Stellung der wissenschaftlichen Forschung hängt aufs engste zusammen mit ihrer veränderten inneren Konstitution: die moderne wissenschaftliche Forschung hat, verglichen mit der griechischen Philosophie, auch innerlich die Gestalt einer eigentlichen, oft kleinlichen und mühseligen Arbeitsleistung. Der physikalische oder historische Forscher unserer Zeit arbeitet mit einem ungeheuren Apparat von Kenntnissen und Fertigkeiten, von Sammlungen und Instrumenten, um Licht in irgend einen noch unaufgehellten Winkel der Wirklichkeit zu bringen, der an sich ein überaus geringes und auch für den Forscher selbst nur ein sehr mäßiges Interesse hat. Das Ergebnis der Arbeit mag einmal in irgend einem Zusammenhang für unsere Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt irgend welche Bedeutung gewinnen; oft ist dieser Zusammenhang gar nicht erkennbar und mancher Forscher kümmert sich überhaupt und grundsätzlich nicht darum, welcher Gewinn für unsere Gesamterkenntnis von seiner Arbeit zu erwarten sei.

Die griechischen Philosophen dagegen lebten in der glücklichen Vorstellung, daß es möglich sei und jedem von ihnen gelingen könne, durch bloßes Nachdenken der Wirklichkeit ihr letztes Geheimnis zu entlocken, selbst Aristoteles, der große Beobachter, spricht es aus, daß von allen Thätigkeiten die wissenschaftliche Forschung am wenigsten der äußeren Hilfsmittel bedürfe; so sehr steht auch ihm der Apparat der Forschung in zweiter Linie. Es ist begreiflich, daß eine theoretische Thätigkeit, die mit weltumspannenden Gedanken alle großen Probleme der Welt und des Lebens zu lösen hofft, für das persönliche Leben eines Mannes eine andere Bedeutung hat, als die Erforschung der Plautinischen Versmaße oder die Erfindung neuer Methyle und Phenyle. Es mag die Beschäftigung auch mit solchen Dingen, wenn sie sportsmäßig ausgebildet und betrieben wird, ein ähnliches unmittelbares Interesse gewinnen, wie irgend ein anderer Sport, Schachspiel oder Briefmarkensammeln; aber schwerlich kann jemand geneigt sein, in solcher Arbeit, wenn er sie auch lebenslänglich treibt, die eigentliche Aufgabe seines Lebens zu sehen. Steht dagegen Welt- und Lebensweisheit durch die Beschäftigung mit der Philosophie in Aussicht, wen ginge dann die Sache nicht an, und für wen wäre sie zu klein? „Weder ein Jüngling zögere," so beginnt jener oben erwähnte

Brief des Epikur, „noch ein Greis werde müde zu philoſophieren; denn an der Seele zu geſunden, dazu iſt es für niemanden weder zu früh noch zu ſpät. Wer da ſagen wollte, für ihn ſei es noch nicht oder nicht mehr Zeit zu philoſophieren, der gliche dem, der ſagen wollte, daß es für ihn noch nicht oder nicht mehr Zeit ſei zur Glückſeligkeit.“

Nicht minder hängt auch der Glaube an die unwiderſtehliche Wirkſamkeit der Einſicht, die ſich in der ſokratiſchen Behauptung ausdrückt, daß mit der Einſicht auch das entſprechende Handeln gegeben ſei, denn es ſei doch undenkbar, daß jemand thue, was er ſelbſt für ſchlecht anſehe (eine Behauptung, die in irgend einer Form bei allen Philoſophen wiederkehrt), mit der Stellung der Philoſophie im griechiſchen Geiſtesleben in erkennbarer Weiſe zuſammen. Uns iſt es ganz geläufig, daß einer weiß, was er thun ſoll, aber es nicht thut. Wir hören und wiſſen von klein auf, daß man den Feinden nicht Böſes mit Böſem vergelten ſoll, ſondern mit Gutem; aber wer thut ſo? — Aber, ſo würde Sokrates hierauf etwa gefragt haben, was nennt ihr denn „wiſſen“? Doch nicht gar dies: vorgeſagte Wörter nachſagen können? Wir nennen Wiſſen nur die lebendige Überzeugung. — Den Griechen war jenes „Wiſſen“ überhaupt fremd: ſie hatten keinen Schulunterricht, in dem das Gedächtnis mit fremder „Erkenntnis“ vollgeſtopft wird, im beſonderen keinen Unterricht in Moral und Religion. Und ſofern dennoch, etwa im Homer, moraliſche Maximen und Urteile ihrer Jugend eingeprägt wurden, gehörten ſie einer ſittlichen Anſchauung an, die dem natürlichen Menſchen durchaus und unmittelbar einleuchtet. Der Unterſchied zwiſchen gelernter Bekenntnismoral und wirklich empfundener Moral war bei ihnen überhaupt kaum vorhanden. — Wenn aber ein Philoſoph durch Nachdenken über die gewöhnliche Anſchauung zu neuen Anſichten hinaus geführt wurde, wenn Sokrates etwa fand, daß Unrecht leiden weniger ſchlimm ſei, als Unrecht thun, ſo war das nicht eine leere Worthülſe, gemacht um Schulkinder darüber zu verhören, ſondern eine ganz perſönliche Überzeugung, die nun allerdings nicht verfehlte, auch dem Handelnden gegenwärtig zu ſein und als Beſtimmungsgrund in ſeinen Entſchlüſſen ſich wirkſam zu erweiſen. Und wenn Epiktet ſeinen Schülern darlegt, daß der Weiſe unabhängig vom Schickſal ſei, denn

Zweites Kapitel.

Die Lebensanschauung des Christentums.

1. Die Bekehrung der alten Welt zum Christentum ist die tiefste Revolution, welche die europäische Menschheit erlebt hat. Es ist die vollständige Umkehrung der gesamten Lebensanschauung, die „Umwertung aller Werte", mit dem Ausdruck Nietzsches. Ich versuche zunächst, den Gegensatz so scharf als möglich zu fassen, die christliche Lehre von der Selbstverleugnung in ihrer herben Größe der griechischen Lehre von der Selbsterhaltung gegenüberzustellen. Die Wirklichkeit führt überall zu Ausgleichungen und Annäherungen; sie fehlen auch im alten Christentum nicht, im Mittelalter treten sie stark hervor und noch stärker in der Entwickelung des Christentums in der Neuzeit, wie später zu zeigen sein wird. Hier möchte ich den prinzipiellen Gegensatz, wie ihn das Christentum selbst bei seinem Eintritt in die antike Welt fühlte, scharf und wenn man will einseitig hervorheben. Griechische Weltbejahung und christliche Weltüberwindung sind die beiden Lebenswege, welche bisher die abendländische Menschheit eingeschlagen hat, die beiden Wege, die der Mensch überhaupt gehen kann.*)

*) Man hat die folgende Darstellung getadelt: sie stelle das Christentum als schwächliches, sanftmütiges, weltscheues, gedrücktes, asketisches Wesen dar. Das ist gar nicht die Absicht. Das Christentum war ursprünglich gewiß nicht ein Negatives, sondern ein sehr Positives; nicht Depression und Abjektion machte sein Wesen aus, sondern hochgemute Gewißheit, die Gewißheit eines Schatzes über alle irdischen Schätze. Und eben darauf beruhte das stolze Freiheitsgefühl, mit dem der Christ der „Welt" und ihren Ordnungen, der Gesellschaft und ihrer konventionellen Schätzung, dem Gesetz uud seinem pedantischen Formalismus gegenüber trat. — Nur handelt es sich hier zunächst darum, den Gegensatz gegen die griechische Lebensanschauung und Moral rein herauszubringen, und so sehen wir das Christentum zunächst von seiner negativen Seite, der Seite, womit es sich der Welt gegenüber als ein vollkommen Anderes ankündigte. — Wenn übrigens dem Christentum von seinem ursprünglichen negativen Verhältnis zur „Welt" und dem Reich, das von dieser Welt ist, eben jetzt hin und wieder etwas zum Bewußtsein kommt, so glaube ich, daß ihm damit auch von seiner ursprünglichen Natur und Kraft etwas zurückkommt. Ein mit der Welt ganz ausgesöhntes und in Frieden lebendes Christentum, das ist ein schwaches und unkräftiges Wesen und gewiß nicht das eigentliche und ursprüngliche Christentum. Wahres Christentum wird immer daran zu erkennen sein, daß es der Welt befremdlich und gefährlich vorkommt.

Wenn die Griechen die vollkommene Ausbildung der Naturanlage des Menschen als die große Lebensaufgabe ansahen, so setzt das Christentum mit klarem Bewußtsein das Gegenteil als Lebensziel: die Ertötung des natürlichen und das Auferstehen eines neuen, übernatürlichen Menschen. Eine neue Geburt von oben, so legt Jesus dem Nikodemus dar, ist der einzige Weg zum Reich Gottes: die Sinnesänderung (μετάνοια), welche er mit dem Täufer fordert (Matth. 4, 17), ist in Wahrheit eine Neuschöpfung. Als Fleisch (σάρξ) und Geist (πνεῦμα) werden der alte und der neue Mensch einander entgegengesetzt (Joh. 3, 6). Paulus hat diesen Gegensatz begrifflich ausgeprägt: es giebt ein doppeltes Leben, das Leben nach dem Fleisch und das Leben nach dem Geist, jenes das Leben des natürlichen Menschen, dieses gewirkt durch die Gnade, jenes auf das Vergängliche gerichtet und zum Tode führend, dieses auf das Ewige gerichtet und zum ewigen Leben führend: „wer auf sein Fleisch säet, der wird von dem Fleisch das Verderben ernten; wer aber auf den Geist säet, der wird von dem Geist das ewige Leben ernten" (Gal. 6, 8). Das neue Leben ist der Tod des alten, durch den Geist werden die Thaten des Leibes getötet (Röm. 8, 13).

Dieser Charakter der neuen Religion drückt sich in ihren heiligen Handlungen aus. Der Eingang in das Christentum geht durch die Taufe; sie wird von Paulus als ein Gleichnis (ὁμοίωμα, Röm. 6, 5) des Todes Jesu bezeichnet; ein sehr verständliches Symbol, so lange das Christentum mit der Welt in Krieg lebte, es erinnerte in sehr ernsthafter Weise an die Bluttaufe, welche der Wassertaufe folgen mochte. Nicht minder ist dem anderen Sakrament die Beziehung auf den Tod wesentlich: durch das Essen des Leibes und das Trinken des Blutes Jesu begehen die Gläubigen das Gedächtnis seines Opfertodes, sie selbst eine zum blutigen Opfer geweihte Gemeinde. Bemerkenswert ist auch, daß die neuen Kirchen in der Regel zugleich Grabstätten waren, daß im Altar selbst die Gebeine von Märtyrern bestattet wurden. Der natürliche Mensch schaudert vor der Berührung mit dem Tode zurück, sie verunreinigt nach griechischer wie nach jüdischer Auffassung auch in religiösem Sinn; dem Christentum ist der Tod vertraut, er ist der Eingang in das Leben.

2. Von dieser Anschauung wird nun das ganze Leben durch-

Zweites Kapitel.

Die Lebensanschauung des Christentums.

1. Die Bekehrung der alten Welt zum Christentum ist die tiefste Revolution, welche die europäische Menschheit erlebt hat. Es ist die vollständige Umkehrung der gesamten Lebensanschauung, die „Umwertung aller Werte", mit dem Ausdruck Nietzsches. Ich versuche zunächst, den Gegensatz so scharf als möglich zu fassen, die christliche Lehre von der Selbstverleugnung in ihrer herben Größe der griechischen Lehre von der Selbsterhaltung gegenüberzustellen. Die Wirklichkeit führt überall zu Ausgleichungen und Annäherungen; sie fehlen auch im alten Christentum nicht, im Mittelalter treten sie stark hervor und noch stärker in der Entwickelung des Christentums in der Neuzeit, wie später zu zeigen sein wird. Hier möchte ich den prinzipiellen Gegensatz, wie ihn das Christentum selbst bei seinem Eintritt in die antike Welt fühlte, scharf und wenn man will einseitig hervorheben. Griechische Weltbejahung und christliche Weltüberwindung sind die beiden Lebenswege, welche bisher die abendländische Menschheit eingeschlagen hat, die beiden Wege, die der Mensch überhaupt gehen kann.*)

*) Man hat die folgende Darstellung getadelt: sie stelle das Christentum als schwächliches, sanftmütiges, weltscheues, gedrücktes, asketisches Wesen dar. Das ist gar nicht die Absicht. Das Christentum war ursprünglich gewiß nicht ein Negatives, sondern ein sehr Positives; nicht Depression und Abjektion machte sein Wesen aus, sondern hochgemute Gewißheit, die Gewißheit eines Schatzes über alle irdischen Schätze. Und eben darauf beruhte das stolze Freiheitsgefühl, mit dem der Christ der „Welt" und ihren Ordnungen, der Gesellschaft und ihrer konventionellen Schätzung, dem Gesetz und seinem pedantischen Formalismus gegenüber trat. — Nur handelt es sich hier zunächst darum, den Gegensatz gegen die griechische Lebensanschauung und Moral rein herauszubringen, und so sehen wir das Christentum zunächst von seiner negativen Seite, der Seite, womit es sich der Welt gegenüber als ein vollkommen Anderes ankündigte. — Wenn übrigens dem Christentum von seinem ursprünglichen negativen Verhältnis zur „Welt" und dem Reich, das von dieser Welt ist, eben jetzt hin und wieder etwas zum Bewußtsein kommt, so glaube ich, daß ihm damit auch von seiner ursprünglichen Natur und Kraft etwas zurückkommt. Ein mit der Welt ganz ausgesöhntes und in Frieden lebendes Christentum, das ist ein schwaches und unkräftiges Wesen und gewiß nicht das eigentliche und ursprüngliche Christentum. Wahres Christentum wird immer daran zu erkennen sein, daß es der Welt befremdlich und gefährlich vorkommt.

Wenn die Griechen die vollkommene Ausbildung der Naturanlage des Menschen als die große Lebensaufgabe ansahen, so setzt das Christentum mit klarem Bewußtsein das Gegenteil als Lebensziel: die Ertötung des natürlichen und das Auferstehen eines neuen, übernatürlichen Menschen. Eine neue Geburt von oben, so legt Jesus dem Nikodemus dar, ist der einzige Weg zum Reich Gottes: die Sinnesänderung (μετάνοια), welche er mit dem Täufer fordert (Matth. 4, 17), ist in Wahrheit eine Neuschöpfung. Als Fleisch (σάρξ) und Geist (πνεῦμα) werden der alte und der neue Mensch einander entgegengesetzt (Joh. 3, 6). Paulus hat diesen Gegensatz begrifflich ausgeprägt: es giebt ein doppeltes Leben, das Leben nach dem Fleisch und das Leben nach dem Geist, jenes das Leben des natürlichen Menschen, dieses gewirkt durch die Gnade, jenes auf das Vergängliche gerichtet und zum Tode führend, dieses auf das Ewige gerichtet und zum ewigen Leben führend: „wer auf sein Fleisch säet, der wird von dem Fleisch das Verderben ernten; wer aber auf den Geist säet, der wird von dem Geist das ewige Leben ernten" (Gal. 6, 8). Das neue Leben ist der Tod des alten, durch den Geist werden die Thaten des Leibes getötet (Röm. 8, 13).

Dieser Charakter der neuen Religion drückt sich in ihren heiligen Handlungen aus. Der Eingang in das Christentum geht durch die Taufe; sie wird von Paulus als ein Gleichnis (ὁμοίωμα, Röm. 6, 5) des Todes Jesu bezeichnet; ein sehr verständliches Symbol, so lange das Christentum mit der Welt in Krieg lebte, es erinnerte in sehr ernsthafter Weise an die Bluttaufe, welche der Wassertaufe folgen mochte. Nicht minder ist dem anderen Sakrament die Beziehung auf den Tod wesentlich: durch das Essen des Leibes und das Trinken des Blutes Jesu begehen die Gläubigen das Gedächtnis seines Opfertodes, sie selbst eine zum blutigen Opfer geweihte Gemeinde. Bemerkenswert ist auch, daß die neuen Kirchen in der Regel zugleich Grabstätten waren, daß im Altar selbst die Gebeine von Märtyrern bestattet wurden. Der natürliche Mensch schaudert vor der Berührung mit dem Tode zurück, sie verunreinigt nach griechischer wie nach jüdischer Auffassung auch in religiösem Sinn; dem Christentum ist der Tod vertraut, er ist der Eingang in das Leben.

2. Von dieser Anschauung wird nun das ganze Leben durch-

drungen. Was der alte oder der natürliche Mensch begehrt und schätzt, das erscheint dem neuen Menschen als wertlos oder gefährlich, und umgekehrt, der Schmerz und die Entsagung, die jener flieht, als heilsam und lebenbringend. Ich will den Gegensatz zwischen beiden Lebensanschauungen in einigen Hauptpunkten kennzeichnen.

Die Ausbildung und Bethätigung der intellektuellen Anlage erschien den Griechen als eine überaus wichtige, ihren Philosophen als die schlechthin wichtige Angelegenheit des menschlichen Lebens. Das ursprüngliche Christentum steht der Vernunft und dem natürlichen Erkennen mit Geringschätzung und Mißtrauen gegenüber. Die Armen am Geist werden von Jesu selig gepriesen; arme und ungelehrte Leute sind es, die ihm als Jünger folgen; den Unmündigen wird offenbart, was den Weisen und Klugen verborgen bleibt. Ja, die natürliche Vernunft und Weisheit ist geradezu ein Hemmnis für das Reich Gottes: ihr ist das Wort vom Kreuz eine Thorheit. „Wo ist der Weise," fragt Paulus die Gemeinde zu Korinth (1. Kor. 1, 20), „wo ist der Schriftgelehrte, wo ist, der an der wissenschaftlichen Forschung dieser Zeit teil hat? hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt thöricht gemacht? Denn da in der Weisheit Gottes (oder: in ihrer Gottesgelahrtheit?) die Welt Gott nicht erkannte durch ihre Weisheit (oder: eben wegen ihrer Gelahrtheit?), so hat es Gott gefallen, durch die Thorheit der Predigt selig zu machen, die daran glauben."

Die Kirche hat diesen Standpunkt nicht durchaus festgehalten, sie konnte ihn als Kirche nicht festhalten. In dem Maße, als sie zu einer das ganze Leben der Völker beherrschenden Macht wurde, mußte sie suchen, das wichtigste Mittel der Weltherrschaft, das Wissen, in ihren Dienst zn bringen. Aber das Urchristentum hat zur weltlichen, wissenschaftlichen Erkenntnis eigentlich gar kein positives Verhältnis. „Die Knechtsgestalt, die geistige, wich im 3. Jahrhundert, als geistreiche Kirchenlehrer auftraten, auch schon reiche Bischöfe; doch in seiner armen Gestalt hat das Christentum die Welt überwunden" (Hase, Kirchengesch. I, 258). Und eine Nachwirkung jenes ursprünglichen Verhältnisses ist doch durch die ganze Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens zu spüren: ich denke nicht bloß an das Mißtrauen gegen die wissenschaftliche Forschung und die Forderung des Gehorsams, der auch mit dem Intellekt zu leisten sei, eine Forderung, welche freilich oft aus

sehr weltlichen Motiven entsprang, sondern vor allem an jene Einfalt des Herzens, welche zu jeder Zeit imstande war, zwischen allen wahrhaft Christusgläubigen die Unterschiede der Bildung und der Erkenntnis, die zwischen weltlich gesinnten Menschen den Austausch des inneren Lebens im persönlichen Verkehr aufheben, völlig unerheblich zu machen. Und tief religiösen Menschen ist eine Abneigung gegen das aufblähende Wissen, gegen den Geist der Kritik und der Verneinung, der aus Übermut stammt und Übermut zeugt, gegen Systemsucht und Wissenschaftshochmut überall eigen gewesen.

So sind die Tugenden des Intellekts, Freiheit und Kühnheit des Denkens und die Kraft des Zweifelns, die eigentliche Lebenskraft der wissenschaftlichen Forschung, in den Augen des ursprünglichen Christentums wertlos und gefährlich. Glaube und Gehorsam ziemt dem Christen.

3. Wie die Tugenden des Intellekts, so sind auch die ethischen Tugenden der Griechen, die nichts anderes als durch die Vernunft erzogene und disziplinierte Naturtriebe sind, nach der Auffassung des alten Christentums wertlos und gefährlich, um so gefährlicher als sie einen guten Schein haben: sie sind glänzende Laster. „Wie löblich es scheinen mag, daß die Seele über den Leib und die Vernunft über die lasterhaften Triebe regiere, so kann doch die Seele und Vernunft selbst, wenn sie nicht Gott dient, wie Gott selber es vorgeschrieben, auf keine Weise richtig regieren; denn was für ein Herr des Leibes und der Laster kann ein Geist sein, der, des wahren Gottes unkundig und seiner Regierung nicht unterthan, den mit allen Lastern befleckten Dämonen zur Verderbung prostituiert ist? Und die Tugenden selbst, da sie nicht zu Gott Beziehung haben, sind in Wahrheit mehr Laster als Tugenden; denn wenngleich sie von manchen für wahrhaft sittlich gehalten werden, wenn sie als Selbstzweck und nicht um eines andern willen erstrebt werden, so sind sie doch dann voll Aufgeblasenheit und Hochmut (inflatae ac superbae) und darum nicht für Tugenden, sondern für Laster anzusehen." Das ist das Urteil des heiligen Augustinus (de civit. Dei XIX, 25) über alle rein menschlichen Tugenden.*)

*) Seine ‚Bekenntnisse' sind moralisierende Reflexionen über das vergangene eigene Leben aus diesem Gesichtspunkt: alles Natürlich-Menschliche darin war Abkehr von Gott und darum verwerflich. In ermüdender Einförmigkeit

4. In der Schätzung des natürlichen Menschen ist Tapferkeit die erste Tugend, sie ist, wie griechischer und römischer Sprachgebrauch sagen, die Tugend oder Tüchtigkeit schlechthin, und ihr Mangel ist gleichbedeutend mit Nichtswürdigkeit schlechthin. Tapferkeit beruht auf dem Trieb der Selbsterhaltung: sie sichert die Durchsetzung des Ich und seiner Ansprüche im Kampf mit denen, die sich ihm entgegenstellen. Der Christ, der dem Gebot des Herrn folgt, „widerstehet nicht dem Bösen," er treibt es nicht zurück, sondern er duldet es, Geduld oder Aushalten (ὑπομονή) ist seine Tapferkeit. Er nimmt das Schwert nicht in die Hand. Das Schwert ist das Mittel, seinen Anteil von dieser Welt zu erlangen; der Christ hat und will keinen Teil an dieser Welt, sein Erbe ist in der zukünftigen Welt, es kann durch das Schwert nicht gewonnen und nicht genommen werden. Das Bewußtsein, daß das Schwert nicht in der Hand eines Christen sein könne, ist in der alten Kirche überall lebendig; wenn auch bald Anbequemung an die Bedürfnisse und Notwendigkeiten des Lebens

wird ein Lebensalter nach dem andern durchgegangen, und die Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit seiner aus den natürlichen Trieben stammenden Bethätigung aufgezeigt. Daß der Säugling mit Geschrei nach der Brust verlangte, daß der Knabe am Spiel, der Jüngling an der Beredsamkeit Freude hatte, daß er nach Auszeichnung und Ruhm strebte, daß er Freunden anhing und dem natürlichen Triebe zum andern Geschlecht folgte, daß er ausgezeichnete Lehrer bewunderte und die Erstlinge schriftstellerischer Leistung einem von ihm verehrten Mann widmete, daß er als Lehrer junge Leute um sich sammelte und sie mit Lust und Eifer zur Erkenntnis und zur Beredsamkeit anführte, daß er mit leidenschaftlichem Streben nach Wahrheit suchte und sie bei den Philosophen zu finden meinte: über alles das wird von dem nun gewonnenen christlich-kirchlichen Standpunkt das Verwerfungsurteil gesprochen, es war nichts als Eitelkeit, Thorheit und fleischliches Verderben. Nur über Eines, was dem rein menschlichen Urteil vielleicht als der dunkelste Punkt in dem Vorleben des Heiligen erscheinen möchte, geht er ohne ein Wort des Tadels hinweg: nämlich über seinen Entschluß, ein Weib, mit dem er Jahre lang ohne Ehe in Liebe gelebt, und die ihm einen Sohn geboren hatte, zu verlassen und sich, auf den Antrieb der Mutter, standesgemäß zu verheiraten. Über diesen Entschluß, — der Ausführung kam jenes Weib zuvor — über die beabsichtigte Untreue gegen ein Weib, das er liebte, aber aus gesellschaftlichen Rücksichten nicht heiraten konnte, geht er ohne eine Silbe der Klage, ohne ein Wort der Anklage hinweg, um sich gleich darauf in den heftigsten Selbstanklagen darüber zu ergehen, daß er der Begierde auch nach der Trennung von jener sich nicht habe erwehren können. So groß ist der Abstand seines Empfindens von dem natürlich-menschlichen.

stattfand, so dürfte sie doch nicht leicht ohne einige Gewissensunruhe geblieben sein. Christliche Soldaten erschienen den ersten Jahrhunderten ohne Zweifel als eine Anomalie in der Gemeinde. Tertullian giebt der ursprünglichen Empfindung Ausdruck, wenn er, freilich nun die Sache verschärfend und als Gebot fassend, sagt: „Es geht nicht zusammen, Gott und einem Menschen den Treueid leisten, unter der Fahne Christi und der Fahne des Teufels, im Lager des Lichts und im Lager der Finsternis dienen; es kann nicht eine Seele zwei Herren gehören, Gott und dem Kaiser. Indem der Herr dem Petrus das Schwert aus der Hand nahm, hat er alle entwaffnet" (De idololatria c. 19). Völlig widersinnig erschien es jedenfalls, daß ein Kleriker das Schwert trage. Bei allen Sekten, die das altchristliche Leben in sich erneuerten, tritt die Scheu vor dem Blutvergießen sogleich in ihrer ursprünglichen Stärke wieder hervor. Auch gegen die Todesstrafe machte sich dasselbe Gefühl geltend.

Wie weit die moderne Welt von altchristlicher Empfindung sich entfernt hat, das zeigt sich vielleicht an keinem Punkt deutlicher als darin, daß die Scheu vor dem Schwert und Blutvergießen völlig verschwunden, selbst aus der Kirche verschwunden ist. Die großen Kriegshelden sind die Nationalheiligen der modernen Völker, die Erinnerungstage siegreicher Schlachten werden als öffentliche Festtage gefeiert, die Straßen und Plätze unserer Städte benennen wir nach den Orten großen Blutvergießens. In der Schule lernt unsere Jugend die Kriegsgeschichte als das Hauptstück der Menschheitsgeschichte, die Siege unseres Volkes über die Nachbarvölker als seine wichtigsten und größten Thaten ansehen; in den Kirchen wird allsonntäglich für das königliche Kriegsheer zu Wasser und zu Lande gebetet. An alledem nimmt unser Christentum keinen Anstoß, ein sicheres Zeichen, daß es ein anderes ist, als jenes ursprüngliche Christentum, dessen Jünger ihre Tapferkeit nur durch Geduld im Ertragen und Heldenmut im Märtyrertum bewiesen.

5. Verwandt mit der Tugend der Tapferkeit ist die Tugend der *Gerechtigkeit*, sofern man darunter den kräftigen Rechtssinn versteht, welcher überall für die Durchführung des Rechts, des fremden sowohl als des eigenen, eintritt. Nicht Unrecht thun ist die eine Seite der Gerechtigkeit; die zugehörige andere ist: nicht leiden, daß

Unrecht geschehe, weder einem selber noch anderen. So verstanden Griechen und Römer die Pflicht der Gerechtigkeit, und so ist sie neuerdings von Jhering in seinem „Kampf ums Recht" dargestellt worden. Der Prozeß oder der Rechtskampf ist die civile Form der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung, neben der militärischen durch das Schwert.

Das alte Christentum erkennt auch die Gerechtigkeit in diesem Sinn nicht als eine Tugend an; es kennt nur die Pflicht, nicht Unrecht zu thun, aber nicht die Pflicht, Unrecht nicht zu leiden. Es sagt nicht: wenn jemand dich kränkt und dein Recht mit Füßen tritt, sollst oder darfst du ihm auf dem Wege Rechtens widerstehen, sondern ausdrücklich wird das Gebot Moses: Auge um Auge, Zahn um Zahn, verworfen und durch ein neues ersetzt: „Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstehen sollt dem Bösen (τῷ πονηρῷ), sondern so dir jemand einen Streich giebt auf die rechte Backe, dem biete die andere auch dar, und so jemand mit dir vor Gericht will, um deinen Rock zu kriegen, laß ihm auch den Mantel, und so jemand dich zwingt eine Meile zu gehen, geh mit ihm zwei" (Matth. 5, 38—41). Und kurz vorher (25): „sei willfahrend dem, mit dem du einen Rechtshandel hast (τῷ ἀντιδίκῳ), schnell, so lange du noch mit ihm unterwegs bist." Also ausdrücklich wird nicht bloß Zorn und Haß und private Rache, sondern auch der Rechtsstreit untersagt. So versteht auch Paulus das Gebot: er verweist den Korinthern streng, daß sie vor den heidnischen Richtern, vor den Ungerechten, die sonst in der Gemeinde für nichts geachtet werden, Rechtshändel führen; ist nicht einer unter euch, der zwischen Brüdern Schiedsrichter sein könne? Und dann fährt er fort: „Überhaupt aber ist es euch schon eine Niederlage, daß ihr Rechtshändel mit einander habt. Warum lasset ihr euch nicht lieber Unrecht geschehen? Warum lasset ihr euch nicht lieber die Sache wegnehmen?" (1. Kor. 6, 7). Ohne Zweifel wurde in der alten Christenheit auch dieses Gebot, wenn auch nicht stets gehalten, so doch als verpflichtend empfunden; der Scheu vor dem Gebrauch des Schwerts entsprach die Scheu vor dem Gebrauch des Rechtsstreites zum Schutz des eigenen Rechts.*)

*) Einen Ansatz zu einer positiveren Behandlung dieser Seite des Lebens giebt übrigens doch schon eine Stelle des Evangeliums (Matth. 18, 15—17):

Auch an diesem Punkt ist die Abweichung des gegenwärtigen Christentums von dem alten sichtbar genug; wir halten es für die unbedenklichste Sache von der Welt, um unser gutes Recht Prozesse zu führen oder den, der uns an Leib und Leben, an Ehre und Gut geschädigt, dem Richter zur Bestrafung zu übergeben. Ich urteile nicht darüber, ob es gut ist oder nicht, daß wir dies thun, aber daß wir damit etwas thun, was dem alten Christentum zuwider ist, das ist nicht zweifelhaft.

6. Damit ist das Verhältnis des Christen zum Staat gegeben. Dem Griechen und Römer erschien die Teilnahme am Staatsleben als die höchste und wichtigste Bethätigung des Mannes. Der Christ, der die beiden politischen Grundtugenden, Tapferkeit und Rechtssinn, nicht schätzt, steht dem Staat als einem ihm und seinem innern Lebensprinzip Fremdartigen gegenüber: im Staat wird mit den Mitteln dieser Welt um die Dinge dieser Welt gerechtet und gestritten, Krieg und Gericht sind seine beiden Grundfunktionen. Das gegebene Verhalten des Christen gegen dieses ganze Wesen ist Enthaltung. Er gehört ihm an, wie er der Welt überhaupt angehört, als ein Fremdling und Pilgrim, innerlich ihm noch viel fremder, als der Angehörige eines andern Staates. — Als Passivbürger ist er übrigens in seinem Verhalten musterhaft: er ist gehorsam in allen Dingen, die nicht wider seinen himmlischen Beruf gehen; er zahlt willig Steuern; er hält alle Gesetze, welche das Unrechtthun verbieten, nicht bloß um der Strafe, sondern um des Gewissens willen, und sofern die Obrigkeit im Dienst der Gerechtigkeit steht, wird sie als Ordnung und Werkzeug Gottes anerkannt. Wenn jedoch von ihm Leistungen gefordert werden, die mit dem Gewissen streiten, dann kann er freilich nicht gehorchen; er opfert nicht den Göttern und dem Kaiser, noch schwört er bei ihrem Namen; er erklärt damit, daß es für ihn ein Höheres giebt als den Staat, nämlich das Reich Gottes, als dessen Bürger er

„Sündiget dein Bruder an dir, so gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm alleine; höret er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen; höret er dich nicht, so nimm noch einen oder zween zu dir, auf daß alle Sache bestehe in zweier oder dreier Zeugen Munde. Höret er die nicht, so sage es der Gemeinde. Höret er die Gemeinde nicht, so halte ihn als einen Heiden und Zöllner." Wobei denn übrigens von Prozeß und Recht doch nicht die Rede ist.

und Pilgrime in dieser Welt sich der fleischlichen Lüste zu enthalten, welche wider die Seele zu Felde liegen. Und Paulus wird nicht müde zu mahnen, daß es denen, die Christi sind, zieme ihr Fleisch zu kreuzigen. Nirgends dagegen findet sich die Aufforderung, Leib und Seele für den schönen Lebensgenuß empfänglich zu machen oder die leiblichen und geistigen Kräfte zur Teilnahme an den gymnastischen Übungen und Wettkämpfen, oder an dem heitern Spiel der Kunst und Dichtung auszubilden. Die Erziehung eines Christen hat eine völlig andere Aufgabe, als die Erziehung eines Griechen hatte: sie hat das Verständnis zu öffnen einerseits für die Nichtigkeit und Vergänglichkeit dieses Lebens, andererseits für seinen ungeheuren Ernst, sofern das ewige Leben daran hängt, wie man es lebt. Musische und gymnastische Künste aber sind nicht geeignet, zum ewigen Leben geschickt zu machen; sie gehören zu jener Aussaat auf das Fleisch, von der das Verderben geerntet wird. Wie könnte ein Christ, der nach der unvergänglichen Krone sich streckt, zugleich nach den Vorzügen trachten, wodurch bei den heidnischen Spielen Kränze erworben werden? Wie könnte an den Fabeln der Dichter Geschmack finden, wer die Reden des Herrn und seiner Apostel hört? Wie könnte nach „Bildung" streben, wer nach „Heiligkeit" ringt? Das ist alles so selbstverständlich, daß es gar nicht erst gesagt zu werden braucht: bei einem wirklichen Christen ist schon die Begierde nach solchen Dingen undenkbar.

Bei den Christen steht nicht die Bildung und die Eloquenz, sondern das Schweigen in hoher Schätzung. Schweigen ist das erste, was Ambrosius in seinem Werk über die Pflichten des Klerus (De off. ministrorum I, 2) empfiehlt: „Es stehet geschrieben: aus deinen Worten wirst du verdammt werden. Was rennst du also durch Reden in die Gefahr der Verdammnis, da du durch Schweigen in Sicherheit bleiben kannst? Ich habe viele durch Reden in Sünde fallen sehen, kaum einen durch Schweigen. Darum weise ist, wer schweigen kann." Und bald darauf (I, 23): „es mag anständige und liebenswürdige Scherze geben, zur kirchlichen Regel passen sie nicht, was in der Schrift nicht vorkommt, wie könnten wir das in Gebrauch nehmen? Auch muß man Angst haben bei den Fabeln der Dichter, daß sie nicht die Strenge des ernsteren Vorhabens biegen. Wehe

euch, die ihr lachet, denn ihr werdet weinen; so sagt der Herr, und wir sollten nach Stoff uns umthun hier zu lachen, daß wir dort weinen? Ich meine, man muß nicht bloß die ausgelassenen Scherze, sondern alle überhaupt meiden; nur eines ziemt uns: ein Mund voll Süßigkeit und Gnade." Es ist bekannt, welche Rolle das Schweigen in der Regel des klösterlichen Lebens spielt.

8. Hierdurch ist nun auch das Verhältnis des Christentums zu den irdischen Gütern bestimmt. Da der Reichtum in erster Linie dem sinnlichen Wohlleben, in zweiter dem schönen Genießen und der Bildung dient, so kann, wer diese Dinge nicht als Güter schätzt, auch zu den Mitteln, dadurch sie ermöglicht werden, kein positives Verhältnis haben; der Reichtum ist für den Christen wertlos, er besitzt genug, wenn er hat, was ausreicht, das tägliche Bedürfnis zu befriedigen. Aber der Reichtum ist nicht bloß wertlos, er ist gefährlich. An sich ist der Besitz freilich nicht sündlich, er ist eben etwas an sich völlig Gleichgültiges; aber er ist für seinen Besitzer eine schwere Gefahr, insofern er beständig zum Gebrauch reizt und dadurch die Seele gefangen nimmt. Es giebt keinen Zug in den Evangelien, der so oft wiederkehrt, als die Warnung vor den Gefahren des Reichtums. Beinahe unmöglich erscheint es Jesu, daß ein Reicher in das Reich Gottes komme, eher möge wohl ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen. Der Reichtum macht erpicht aufs Diesseitige und unbekümmert um das Jenseits, das erfuhr der reiche Mann, dem seine Ernte wohl geraten war, und der alsbald anfing zu überschlagen, wie er seine Schätze unterbringen und anlegen solle; der Reichtum macht satt und gleichgültig gegen die Not des Nächsten, das erfuhr der reiche Mann, vor dessen Thür der arme Lazarus lag; der Reichtum entfremdet Gott, denn er duldet keinen andern Herrn neben sich: ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Darum untersagte Jesus den Jüngern, als er sie aussendete zu predigen, Gold und Silber, Beutel und Tasche zu tragen; und es ist sicher nicht zufällig, daß Judas, der den Beutel führte, doch wohl weil er unter den Zwölfen am meisten ökonomisches Talent hatte, zum Verräter werden mußte. Daher die dringende Aufforderung an den guten Jüngling, des Reichtums sich zu entledigen: gehe hin und verkaufe alles, was du hast, und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben.

Von den Auslegern pflegt gegen das Mißverständnis protestiert zu werden, als ob hier die wirkliche Hingabe des Reichtums dem Jüngling zugemutet werde. Schon Clemens von Alexandrien in seiner Betrachtung über das Thema, welcher Reiche wird selig? zeigt: die Aufforderung, alles zu verkaufen und es den Armen zu geben, bedeute nicht, wie einige vorschnell annähmen, die Habe selbst wegzuwerfen, sondern nur die falschen Meinungen, die Gier und Sucht darnach abzuthun. Unzählige mal ist diese sinnreiche Entdeckung wieder gemacht worden. Nach derselben Interpretationskunst könnte man auch sagen: wenn eine Mutter ihrem Kind, das ein scharfes Messer in die Hand genommen hat, zuruft: thu das Messer weg! so bedeute das nicht, daß es das Messer weglegen, sondern nur, daß es sich nicht damit schneiden solle, das Messer möge es wohl behalten. Ob der Jüngling wohl betrübt hinweggegangen wäre, wenn Jesus selbst jene Auslegung seiner Rede hinzugefügt hätte? Ich denke, er hätte alsbald gesagt: gerade so hab ich es auch von Jugend auf gehalten.

Ich urteile auch hier nicht, ob es gut ist, daß Jesu Gebot nicht befolgt wird, ob es überhaupt denkbar ist, daß es allgemein befolgt werde, ich halte bloß an seinem wirklichen und unzweifelhaften Sinne fest gegenüber allerlei Deutungen, welche das Evangelium zur Verträglichkeit mit der Welt herabzustimmen versuchen. Man sagt, die Erfüllung dieses Gebotes würde unser ganzes Kulturleben zerstören. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das der Fall sein würde. Aber was beweist das hier? Wo steht geschrieben, daß es erhalten werden müsse? Tertullian erwidert auf die Einwendung, mit welcher die Aufforderung, dem heidnischen Kult dienende Handwerke oder Geschäfte nicht zu treiben, abgelehnt würde: man müsse doch leben! mit der Frage: mußt du leben? Was hast du für Gemeinschaft mit Gott, wenn du nach deinem eigenen Gesetze leben willst? Du wirst darben? Aber der Herr preist die Darbenden selig! Du wirst keinen Unterhalt haben? Aber der Herr sagt: denkt nicht an euren Unterhalt; sehet die Lilien an.

9. Vergleichen wir noch das Verhältnis des Griechen und des Christen zur Ehre. Nach der griechischen Anschauung ist Ehrliebe eine Tugend: der rechtschaffene Mann strebt darnach, in seinem Kreis der Erste zu sein (πρωτεύειν) und dafür zu gelten. Die Steigerung

der rechten Ehrliebe ist der edle Stolz, der hohe Sinn (μεγαλοψυχία). Der Hochsinnige hält sich großer Dinge wert, wie er es auch ist; so definiert Aristoteles und führt mit vielen feinen Zügen das Bild eines solchen Mannes aus (Nikom. Ethik IV, 7 ff.).

Die Tugend des Christen ist die Demut. Als einst unter den Jüngern ein Streit um die vornehmsten Stellen im neuen Reich sich erhob, da verwies ihnen Jesus solches: in den weltlichen Reichen sei es so, daß die in der Umgebung der Fürsten Ansehen und Gewalt hätten: aber also soll es unter euch nicht sein, sondern welcher will groß werden unter euch, der soll euer Diener sein, und welcher unter euch will der Erste werden, der sei aller Knecht (Mark. 10, 35 ff.). Das ist die Ordnung im Himmelreich, das genaue Gegenstück zu der Ordnung in den irdischen Königreichen. — Und völlig selbstverständlich ist, daß der Christ der Ehre dieser Welt weder nachjagt noch teilhaftig wird. Vor der Welt gilt er nichts, Schmach und Hohn ist seine Ehre, wie es Jesus den Jüngern ankündigt. Und er preist sie selig darum: „selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und euch mit jeglichem Bösen verleumden, um meinetwillen; seid fröhlich und hochgemut, denn euer Lohn im Himmel ist groß: so haben sie ja auch die Propheten vor euch verfolgt" (Matth. 5, 11, 12). Und das Evangelium Lukas, das überall den Gegensatz gegen die Welt noch schärfer betont, fügt hinzu: „Wehe euch, wenn euch jedermann wohlredet; denn desgleichen thaten ihre Väter den falschen Propheten" (6, 26).

Diese Demut schließt nicht aus, hat vielmehr zur Kehrseite einen herben Stolz, den Stolz, der die Welt und alles, was in ihr ist und gilt, verschmäht und verachtet. Demütig vor Gott und gegen die Kleinen und Geringen, aber stolz gegen die, die von sich groß denken und sich im Glanze ihrer Herrlichkeit sonnen, auch das ist ein Grundzug im Christentum. Wie in Johannes, dem Täufer, so ist auch in Jesu dieser aufrichtige, furchtlose, ja trotzige Stolz gegen die Großen und Respektablen, gegen die Sadduzäer und Pharisäer, gegen den Hohenpriester und den römischen Statthalter. Und hin und wieder begegnen wir diesem Stolz auch in der Folge bei einem Jünger Jesu, der seine Rechnung mit der Welt abgeschlossen hat und ihr nun mit aller Aufrichtigkeit sagt, daß er von ihrer Herrlichkeit und ihrer Ehre,

ihrer Tugend und Größe, nichts will und nichts hält. Wofür denn, wie billig, die Welt mit Haß und Schmach erwidert.

So lange das Chriſtentum ſeine urſprüngliche Stelle zur Welt behielt, blieb Schmach vor der Welt ein Merkmal des Chriſten; und wo immer von der Kirche, die ihren Frieden mit der Welt gemacht hatte, Sekten ſich loslöſten, um nach der Weiſe des alten Chriſtentums zu leben, da trat alsbald wieder die Empfindung hervor, daß das Schmachleiden um Jeſu Namens willen eine notwendige Bewährung des echten Chriſtentums ſei. In ſeiner Lebensbeſchreibung erzählt A. H. Francke, wie er als fleißiger und ehrbarer studiosus theologiae, deſſen Intention geweſen, ein gar vornehmer und gelehrter Mann zu werden, „der Welt gar wohl gefallen habe. Ich liebte die Welt, und die Welt liebte mich. Ich bin da gar frei von Verfolgung geweſen.“ Nach ſeiner Bekehrung aber ſei es anders geworden, da habe er erſt recht erkannt, was Welt ſei und worin ſie von den Kindern Gottes unterſchieden, denn alsbald habe ſie angefangen, ihn zu verachten und zu haſſen. —

Es iſt alſo in Wahrheit ſo, alle griechiſchen Tugenden ſind, im Licht des Chriſtentums geſehen, glänzende Laſter, ſie haben alle im Selbſterhaltungstrieb des natürlichen Menſchen ihre Wurzel, im Wiſſenstrieb, im Vergeltungstrieb, im Bildungstrieb, im Ehrtrieb, ſie ſtellen die Vollendung ſeiner Natur in vollkommener Kultur dar Es iſt in Wahrheit ſo, daß nicht weniger als der Tod des alten und die Geburt eines neuen Menſchen erforderlich iſt, wenn aus einem Griechen ein Chriſt werden ſoll. Alles was im Griechentum galt, gilt nicht im Chriſtentum, und umgekehrt, alles was hier gilt, galt dort nichts. Es iſt in Wahrheit ſo, daß die Tugenden des Griechen ein Hindernis der Wiedergeburt ſind: die Zöllner und Sünder, die, welche mit ihrer natürlichen Kraft und Tugend geſcheitert ſind und auf ein zerſchelltes Leben zurückblicken, ſie ſtehen jener großen und radikalen Wandlung des inneren Lebens näher, als die Gerechten. Durch Sünde und Leiden geht der Weg zur Bekehrung.

10. An die Stelle all der natürlichen Tugenden des Griechentums ſetzt das Chriſtentum eine einzige neue: die Barmherzigkeit. Die Nächſten lieben, ihrer Not ſich erbarmen, die Hungrigen ſpeiſen, die Durſtigen tränken, die Ausgeſtoßenen beſuchen, ſelbſt dem Böſen

nicht widerstehen, denen die dich kränken und verfolgen, vergeben und wohlthun: das ist die Vollkommenheit, die Jesus seine Jünger lehrt, und in der er ihnen vorangeht. Nicht so, daß die Barmherzigkeit schwachherzige Wehleidigkeit und die Feindesliebe weichmütige Nachgiebigkeit wäre. Ihre Kehrseite ist ein leidenschaftlicher Zorn gegen diejenigen, die jene Not verschulden oder doch ihr Herz gegen sie verhärten, gegen die ungerechten und selbstsüchtigen Herren, die der Witwen und Waisen Gut fressen, gegen die fetten und selbstgerechten Respektablen, die an der Not des Volkes vorübergehen und sprechen: es ist ihre eigene Schuld, warum sind sie nicht tugendhaft, wie wir, dann würde es ihnen wohl ergehen, wie uns. Wie die barmherzige Liebe die große Tugend ist, die Jesus predigt, so ist selbstgerechte Härte das große Laster, das er mit hartem Urteil straft. Für alle hat er Worte der Erbarmung und Liebe, die verlorenen Söhne und Töchter seines Volks schließt er an sein Herz, das Weib, das viel gesündigt hat, hebt er auf, den Straßenräuber, der am Kreuz zur Selbsterkenntnis kommt, ladet er zu sich ins Paradies: nur für den tugendhaften und tugendstolzen Pharisäer, der nicht ist, wie andere Menschen, Räuber Ungerechte, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner, hat er harte Worte, nur für den Knecht, der seinem Mitknecht nicht vergeben kann, hat er keine Vergebung.

In der That, den Griechen ist so wenig das Laster der Selbstgerechtigkeit als die Tugend der Barmherzigkeit bekannt.

Als die normale Stimmung des Selbstgefühls erscheint den Griechen das Bewußtsein der eigenen Kraft und Tüchtigkeit, es ist die notwendige Begleiterscheinung der Sache selbst. Seine Moral warnt vor dem Hochmut (ὕβρις), der bei Göttern und Menschen verhaßt macht, aber nicht minder vor dem Gegenteil, dem Niedriggesinntsein (ταπεινοφρονεῖν). Der Grieche ist stolz auf seine Tugend, er hat sie selbst erworben, sie ist die Frucht harter Arbeit. „Es giebt etwas, sagt Seneca (Epist. 53), worin der Weise Gott übertrifft; dieser dankt es seiner Natur, daß er nichts fürchtet, der Weise dankt es sich selbst.“ „Ich sterbe ohne Reue,“ sagt sterbend Julianus der Abtrünnige, „wie ich ohne Schuld gelebt habe.“ — Dagegen ist das niedrig von sich selbst denken (ταπεινοφροσύνη) der Anfang des Christentums. Mit Reue und Buße beginnt die Bekehrung, und das

Gefühl der eigenen Ohnmacht und Sündhaftigkeit gehört zur bleibenden Grundstimmung des Christen; er betet täglich mit dem Zöllner: Gott sei mir Sünder gnädig. Eine merkwürdige Äußerung der Fürstin A. v. Galitzin zeigt, in etwas krankhafter Entwickelung, diese Stimmung und zugleich die seltsame Dialektik, welche im Wesen der christlichen Demut liegt: „Etwas Wichtiges ist mir von Hamanns Geist und Lehren in der Seele geblieben, nämlich daß das Streben nach einem guten Gewissen ein sehr gefährlicher Sauerteig in mir wäre, und die Hauptsache des Glaubens das Dulden meiner Nichtigkeit und das völlige Zutrauen in Gottes Barmherzigkeit sein müßte. Ich fühlte es lebhaft, daß das Wohlgefallen an dem bitteren Unwillen über meine eigene Unvollkommenheit und Schwäche der versteckteste und gefährlichste Schlupfwinkel meines Stolzes wäre.“*)

Wie die Selbstgerechtigkeit nicht unter den Lastern, so ist die Barmherzigkeit nicht unter den Tugenden der Griechen. In jener Liste, worin Aristoteles (im 4. Buch der nikom. Ethik) die Charaktereigenschaften verzeichnet, die bei den Griechen als Tugenden in Schätzung standen, hat die Barmherzigkeit keine Stelle. Statt ihrer findet man eine Art heidnischen Gegenstücks: die Freigebigkeit oder Liberalität (ἐλευθεριότης), und ihre Steigerung, das großartige Wesen oder die Noblesse (μεγαλοπρέπεια). Freigebig ist, nach des Aristoteles Ausführung (IV, 2 ff.), wer um des Schönen willen gern und nach seinen Verhältnissen reichlich giebt, großartig oder „nobel“, wer großen Reichtum schön anwendet, z. B. zu Weihgeschenken für die Götter, oder zur stattlichen Aufführung einer Tragödie oder zu einem Fest für die Bürgerschaft. Es handelt sich hierbei nicht eigentlich um den Empfänger des Geschenks, sondern um den Geber, nicht darum, einer Not abzuhelfen, sondern den Namen des Spenders zu verherrlichen. In der ganzen langen Erörterung des Aristoteles kommt auf keine Weise die Bedürftigkeit des Empfängers zur Sprache; Mitleid ist gar nicht als Motiv im Spiel. Zur höchsten Ausbildung gelangten Magnifizenz und Munifizenz in Rom; von dem Raube aller Völker

*) Briefwechsel und Tagebücher der Fürstin A. von Galitzin. Neue Folge 1876, S. 359.

beschenkten die Römischen Großen die Bevölkerung der Hauptstadt mit Geld und Brot, mit Theatern und Bädern.

Es ist augenscheinlich, daß diese Tugend mit der christlichen Barmherzigkeit nichts gemein hat; die christliche Nächstenliebe hat zum Grundzug ihres Wesens die Selbstverleugnung, während die Freigebigkeit eine Form des Selbstgenusses ist. Die Barmherzigkeit sieht auf die Not des Nächsten und giebt sich selbst dahin, ihm zu helfen, die Freigebigkeit sieht darauf, daß es dem Geber wohl ansteht. Die Barmherzigkeit wird im Verborgenen geübt; der Freigebigkeit ist die Öffentlichkeit wesentlich. Die Barmherzigkeit wird an dem Fremden geübt, der dich nach der Ordnung der Natur nichts angeht, die Freigebigkeit dagegen an der Verwandtschaft, der Klientel, der Bürgerschaft.

So wenig die christliche Nächstenliebe aus dem natürlichen Trieb, durch hülfreiche Bethätigung seine eigene Überlegenheit zu genießen, entspringt, so wenig hat sie in den natürlichen Trieben der Sympathie ihre Wurzeln, die aus dem Gattungsleben erwachsen und den Menschen mit seinen Nächsten verbinden. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter zeigt diese Seite. Sie ist die Antwort auf die Frage, wer denn der Nächste sei, dem die Nächstenliebe gelte? Der natürliche Mensch antwortet: meine Familie, meine Kinder, meine Eltern, mein Weib, meine Verwandten, meine Hausgenossen und Nachbarn, meine Volks- und Glaubensgenossen. Das wird auch die Ansicht des Schriftgelehrten gewesen sein. Jesus belehrt ihn: nicht diese, sondern der erste beste, dem du begegnest und der Not leidet. Denn dies ist doch offenbar der Sinn des in unserem Bericht etwas verschobenen Schlusses. Der Kommentar liegt in den Versen, die im Matthäusevangelium (5, 43) das neue Gebot an die Stelle des Mosaischen Gebots der Nächstenliebe setzen: Moses hat geboten die Nächsten zu lieben und die Feinde zu hassen. Aber was wäre das Sonderliches? Thun das nicht auch die Zöllner? Wenn ihr euch nur zu euren Brüdern freundlich thut, was thut ihr daran mehr? Thun das nicht auch die Heiden? Ihr aber sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Wie er in seinem Wohlthun keinen Unterschied macht, so auch ihr nicht, es sei denn, daß ihr die Fremden den Freunden vorgehen lasset: „Wenn du ein Mittags- oder Abendmahl

machest, so lade nicht deine Freunde, noch deine Brüder, noch deine Verwandten, noch reiche Nachbarn, denn die möchten dich wiederladen und so dir vergolten werden: sondern rufe Bettler, Krüppel, Lahme, Blinde und du wirst selig sein" (Luk. 14, 12). Das Höchste aber ist: den Feinden selbst Gutes thun; um des Guten willen Böses leiden und nicht zürnen, das ist Vollkommenheit. Savonarola faßt einmal die Summe des Christentums in die Worte: „Mein Sohn, gut sein heißt Gutes thun und Böses leiden und darin nicht müde werden bis zum Ende".

11. Von hieraus ergiebt sich nun das Verhältnis des Christentums zur Familie. Die Familie ist der Ausgangspunkt aller natürlichen Nächstenliebe. Das Christentum, dem es überall nicht um die Entwickelung der Naturtriebe zu thun ist, kann auch die Bedeutung der Familie nicht, wie aus seiner Schätzung der Liebe zunächst erwartet werden möchte, absolut setzen. Die Gemeinschaft nach dem Fleisch steht ihm gegen die Gemeinschaft nach dem Geist entschieden zurück. Wie Jesus selbst von seiner Familie sich losgelöst und eine neue, nicht durch die Bande des Blutes, sondern des Geistes gestiftete Familie um sich gesammelt hat, nicht ohne wenigstens zeitweilige Entzweiung mit den Blutsverwandten, so fordert er dieselbe Zerreißung der natürlichen Bande, wo es not thut, auch von denen, die ihm nachfolgen. „Wenn jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern, noch aber auch seine eigene Seele, so kann er mein Jünger nicht sein" (Lukas 14, 26, abgeschwächt bei Matth. 10, 34). Er weiß, daß seine Predigt als ein auflösendes und scheidendes Element in die natürlichen Verbindungen eindringen wird: Von nun an werden fünf in einem Hause uneins sein: drei wider zwei und zwei wider drei. Es wird sich lösen der Vater vom Sohn und der Sohn vom Vater, die Mutter von der Tochter und die Tochter von der Mutter, die Schnur von der Schwieger und die Schwieger von der Schnur (Luk. 12, 51 ff.). Die natürlichen Bande verlieren ihre Bedeutung für diejenigen, die nicht mehr nach dem Fleisch leben.

Die Fähigkeit, sie ganz zu zerreißen, ist von den Nachfolgern Christi zu allen Zeiten als ein Prüfstein der Vollkommenheit an-

gesehen worden. Die Heiligen werden oft ausdrücklich darum gepriesen, daß die Bande des Blutes für sie ihre Kraft verloren haben. Bei Hartpole Lecky (Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl d. Gr., deutsch von Jolowicz, II, 99 ff.) findet man eine Reihe von Stellen aus der Heiligenlitteratur, in welchen an Beispielen die Verdienstlichkeit der vollständigen Gleichgültigkeit gegen die Blutsverwandten ans Licht gestellt wird. Eines der Beispiele mag hier mitgeteilt sein. In Cassians Schrift de coenobiorum institutis (IV, 27) wird von einem Mann Namens Piutius erzählt, daß er sein Besitztum verließ und in Begleitung seines achtjährigen Knaben in ein Kloster kam, um Mönch zu werden. Die Mönche gingen zunächst daran, sein Herz zu prüfen und zu ziehen. „Er hatte bereits vergessen, daß er reich war, er mußte nun vergessen lernen, daß er Vater war." Das Kind wurde in schmutzige Lumpen gekleidet und auf allerlei Weise übel behandelt. Der Vater sah, wie es Tag für Tag hinschwand; aber „so groß war die Liebe zu Christus und die Tugend des Gehorsams, daß das Vaterherz unbewegt blieb. Er dachte wenig an die Thränen seines Kindes, er war einzig um seine eigene Demut und Vollkommenheit bekümmert." Endlich sagte ihm der Abt, er solle das Kind nehmen und in den Fluß werfen. Er ging ohne Murren oder sichtbaren Schmerz dem Gebot zu gehorchen und erst im letzten Augenblick traten die Mönche hindernd dazwischen. — Die Geschichte mag, in Nachahmung der Opferung Isaaks, erfunden sein; aber die Bewunderung, die der Erzähler ausdrückt, ist nicht erfunden. Ohne Zweifel ist dies Verhalten nicht mehr im Sinne Jesu. Man muß aber gestehen, daß es als die äußerste Folgerung aus gewissen Stellen der Evangelien gezogen werden kann. Auf die Frage des Petrus: wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt, was wird uns dafür? antwortet Jesus nicht abwehrend, sondern mit der Verheißung, daß sie in der Herrlichkeit dafür ihm die Nächsten sein werden; „und wer verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben" (Matth. 19, 27 ff.).

Es ist natürlich, daß solche Denkweise zur Stiftung neuer Familienbande nicht ermuntert. Wie Jesus selbst ehelos blieb, so deutet

machest, so lade nicht deine Freunde, noch deine Brüder, noch deine Verwandten, noch reiche Nachbarn, denn die möchten dich wiederladen und so dir vergolten werden: sondern rufe Bettler, Krüppel, Lahme, Blinde und du wirst selig sein" (Luk. 14, 12). Das Höchste aber ist: den Feinden selbst Gutes thun; um des Guten willen Böses leiden und nicht zürnen, das ist Vollkommenheit. Savonarola faßt einmal die Summe des Christentums in die Worte: „Mein Sohn, gut sein heißt Gutes thun und Böses leiden und darin nicht müde werden bis zum Ende".

11. Von hieraus ergiebt sich nun das Verhältnis des Christentums zur Familie. Die Familie ist der Ausgangspunkt aller natürlichen Nächstenliebe. Das Christentum, dem es überall nicht um die Entwickelung der Naturtriebe zu thun ist, kann auch die Bedeutung der Familie nicht, wie aus seiner Schätzung der Liebe zunächst erwartet werden möchte, absolut setzen. Die Gemeinschaft nach dem Fleisch steht ihm gegen die Gemeinschaft nach dem Geist entschieden zurück. Wie Jesus selbst von seiner Familie sich losgelöst und eine neue, nicht durch die Bande des Blutes, sondern des Geistes gestiftete Familie um sich gesammelt hat, nicht ohne wenigstens zeitweilige Entzweiung mit den Blutsverwandten, so fordert er dieselbe Zerreißung der natürlichen Bande, wo es not thut, auch von denen, die ihm nachfolgen. „Wenn jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern, noch aber auch seine eigene Seele, so kann er mein Jünger nicht sein" (Lukas 14, 26, abgeschwächt bei Matth. 10, 34). Er weiß, daß seine Predigt als ein auflösendes und scheidendes Element in die natürlichen Verbindungen eindringen wird: Von nun an werden fünf in einem Hause uneins sein: drei wider zwei und zwei wider drei. Es wird sich lösen der Vater vom Sohn und der Sohn vom Vater, die Mutter von der Tochter und die Tochter von der Mutter, die Schnur von der Schwieger und die Schwieger von der Schnur (Luk. 12, 51 ff.). Die natürlichen Bande verlieren ihre Bedeutung für diejenigen, die nicht mehr nach dem Fleisch leben.

Die Fähigkeit, sie ganz zu zerreißen, ist von den Nachfolgern Christi zu allen Zeiten als ein Prüfstein der Vollkommenheit an-

gesehen worden. Die Heiligen werden oft ausdrücklich darum gepriesen, daß die Bande des Blutes für sie ihre Kraft verloren haben. Bei Hartpole Lecky (Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl d. Gr., deutsch von Jolowicz, II, 99 ff.) findet man eine Reihe von Stellen aus der Heiligenlitteratur, in welchen an Beispielen die Verdienstlichkeit der vollständigen Gleichgültigkeit gegen die Blutsverwandten ans Licht gestellt wird. Eines der Beispiele mag hier mitgeteilt sein. In Cassians Schrift de coenobiorum institutis (IV, 27) wird von einem Mann Namens Mutius erzählt, daß er sein Besitztum verließ und in Begleitung seines achtjährigen Knaben in ein Kloster kam, um Mönch zu werden. Die Mönche gingen zunächst daran, sein Herz zu prüfen und zu ziehen. „Er hatte bereits vergessen, daß er reich war, er mußte nun vergessen lernen, daß er Vater war." Das Kind wurde in schmutzige Lumpen gekleidet und auf allerlei Weise übel behandelt. Der Vater sah, wie es Tag für Tag hinschwand; aber „so groß war die Liebe zu Christus und die Tugend des Gehorsams, daß das Vaterherz unbewegt blieb. Er dachte wenig an die Thränen seines Kindes, er war einzig um seine eigene Demut und Vollkommenheit bekümmert." Endlich sagte ihm der Abt, er solle das Kind nehmen und in den Fluß werfen. Er ging ohne Murren oder sichtbaren Schmerz dem Gebot zu gehorchen und erst im letzten Augenblick traten die Mönche hindernd dazwischen. — Die Geschichte mag, in Nachahmung der Opferung Isaaks, erfunden sein; aber die Bewunderung, die der Erzähler ausdrückt, ist nicht erfunden. Ohne Zweifel ist dies Verhalten nicht mehr im Sinne Jesu. Man muß aber gestehen, daß es als die äußerste Folgerung aus gewissen Stellen der Evangelien gezogen werden kann. Auf die Frage des Petrus: wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt, was wird uns dafür? antwortet Jesus nicht abwehrend, sondern mit der Verheißung, daß sie in der Herrlichkeit dafür ihm die Nächsten sein werden; „und wer verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben" (Matth. 19, 27 ff.).

Es ist natürlich, daß solche Denkweise zur Stiftung neuer Familienbande nicht ermuntert. Wie Jesus selbst ehelos blieb, so deutet

er einmal an, daß auch andere um des Himmelreichs willen auf die eheliche Gemeinschaft verzichten können (Matth. 19, 12).

Der Apostel Paulus, so hoch er von der wahren Ehe denkt, daß er von ihr das Bild des Verhältnisses Christi zur Gemeinde nimmt, giebt doch dem ehelosen Leben auf das Bestimmteste den Vorzug. Die Gemeinde zu Korinth hatte sich mit Fragen über die eheliche Gemeinschaft an ihn gewendet. Seine Antwort (1. Kor. 7) stellt mit Nachdruck den Satz an die Spitze: „Schön (καλόν) ist es einem Mann, kein Weib zu berühren“; aber die Gabe der Enthaltsamkeit sei nicht jedem gegeben; und darum sollen Gatten einander nicht meiden. „Doch den Ledigen und Verwitweten sage ich: gut ist es ihnen, wenn sie bleiben, wie ich bin.“ „Der Ledige sorgt, was des Herrn ist, wie er dem Herrn gefalle; wer aber freit, der sorget um die Dinge dieser Welt, wie er dem Weibe gefalle.“ Freilich sei das nicht ein Gebot; und wer die Enthaltsamkeit nicht habe, dem sei es besser ehelich werden. Ebenso erscheint in der Apokalypse (14, 4) die Virginität als ein Vorzug, der auch im neuen Reich seine Anerkennung findet. Also die eheliche Gemeinschaft ist um der Schwachheit des Fleisches willen zuzulassen, nirgend aber wird sie als eine zur vollkommenen Entwickelung des menschlichen Wesens notwendige Seite des Lebens angesehen. Und diese Ansicht geht durch die ganze patristische Litteratur, die Virginität, die Freiheit von der Knechtschaft der Sinnlichkeit, ist ein Hauptstück der Vollkommenheit.

12. Der Punkt, von dem diese radikale Umwälzung ausgeht, ist die Gewißheit, daß dieses irdische Leben nicht das wahre Leben ist. Die alten Griechen kannten kein anderes, alles Gute und Schöne und Große, von dem sie wußten, hat in ihm seinen Ort; das Leben der Toten, von dem ungewisse Fabeln handeln, ist ihnen ein Schattendasein. Und dieses Leben auf der Erde ist schön und lebenswert für den, der es schön zu leben weiß; es bietet, was [illegible] ein gesunder Sinn verlangt. — Den alten Christen ist die allergewisseste [illegible] — die [illegible] Empfindung, [illegible] dieses zeitliche [illegible] [illegible] unwert ist. [illegible] [illegible] und [illegible] [illegible] die Welt [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]ungen. [illegible]

künftigen Welt, deren Anbruch mit der Wiederkunft des Herrn der Glaube der apostolischen Zeit vor der Thür sah, gehören die Christen an; in der irdischen Welt sind sie Fremdlinge und Pilger. Wie ein Reisender der Dinge im fremden Lande sich nicht annimmt, sondern mit ihnen sich behilft und abfindet, so gut es geht, so halten es die Christen mit dieser Welt. Sie sind nur nach dem Fleisch in der Welt, aber ihr Geist ist hier nicht heimisch; sie leben in der Welt, aber ihr Herz ist droben; sie verrichten die Geschäfte, welche das Leben in der Welt notwendig macht, aber ohne inneren Anteil. Lust und Begierde sind die Bande, wodurch die Welt das Gemüt an sich zu ziehen strebt; darum kreuzigen die Christen täglich ihr Fleisch samt seinen Lüsten und Begierden; der natürliche Mensch liebt die Lust und flieht den Schmerz als das Böse; der Christ sieht umgekehrt den Schmerz als heilsam, die Lust dieser Welt dagegen als gefährlich an, es ist der Köder, womit der Teufel der Seele nachstellt, sie an die Welt zu fesseln. Der Lust und dem Schmerz der Erde abgestorben sein ist das Zeichen der Vollkommenheit.

Ganz falsch aber würde die Lebensstimmung des Christen deuten, wer hiernach Trübsinn und Mißmut als ihren Grundton meinte ansetzen zu müssen. Vielmehr ist tiefer, stiller Friede die Grundstimmung, in die sich freilich von der einen Seite her Töne des Schmerzes über die Eitelkeit und Nichtigkeit der Welt, Töne „göttlicher Traurigkeit" mischen, in die aber zugleich von der anderen Seite her helle Töne himmlischer Freude und Hoffnung hineinklingen. Weltschmerz und Pessimismus sind verschwunden, seitdem das Irdische aufgehört hat, das Herz mit Furcht und Hoffnung, mit Lust und Enttäuschung zu erregen und zu ängstigen. So ist das Christentum nicht wesentlich negativ, wie der Pessimismus, sondern positiv: das ewige Leben, das kommt und vor der Thür ist, hat das zeitliche Leben überwunden. Der natürliche Selbsterhaltungstrieb des fleischlichen Menschen ist abgelöst durch den übernatürlichen Selbsterhaltungstrieb des geistigen Menschen, nach dem Wort Jesu: wer seine Seele zu erhalten trachtet, der wird sie umbringen, und wer sie umbringt, der wird sie lebendig machen (Luk. 17, 33), oder (bei Joh. 12, 25): wer seine Seele lieb hat, der wird sie umbringen, und wer seine Seele hasset in dieser Welt, der wird sie erhalten ins ewige Leben. Dieses

jenseitige ewige Leben wirkt aber schon in dieses irdische Leben hinein: es wirkt einen neuen Willen, er ist gerichtet auf Heiligkeit und Vollkommenheit, wie der Vater im Himmel vollkommen ist; es wirkt ein neues Selbstgefühl: das Gefühl der Kindschaft Gottes; es wirkt eine neue Gestalt menschlichen Zusammenlebens: die in brüderlicher Liebe verbundene Gemeinde; es wirkt endlich auch ein neues Verhältnis gegen die Erde und ihre Güter: der Christ ein Herr aller Dinge, zugänglich aller unschuldigen Freude, aber an keiner mit seinem Herzen hangend. Paulus spricht diesen Zustand und seine Paradoxie aus: als die Traurigen, und doch allezeit fröhlich, als die Armen, die viele reich machen, als die nichts haben, und doch alles haben (2. Kor. 6, 10).

---

13. In der im obigen gegebenen Darstellung vom Christentum und seiner Lebensanschauung wird mancher das Bild, das er von ihm sich gemacht hat, nicht wiedererkennen. Viele meinen, Christentum und griechische Humanität seien, wenn auch nicht ganz dasselbe, so doch nah verwandte Dinge. So ist es auch heute noch nichts Ungewöhnliches, Jesum als einen liebenswürdigen, heiteren und sanftmütigen Sittenlehrer dargestellt zu finden, der sich zur Lebensaufgabe gesetzt habe, allen Haß und alle Feindseligkeit auf Erden auszutilgen und ein Reich des Friedens und der Liebe zu begründen. Selbst für alles Schöne und Gute empfänglich, habe er auch seinen Jüngern und Nachfolgern jede reine Freude, die das Leben biete, gegönnt. Hase in seiner „Geschichte Jesu" hat sein Bild so gemalt: unbefangen habe Jesus teilgenommen an den Gütern dieser Welt, wenngleich er sich um seines höheren Berufes willen nicht mit ihrem Besitz beladen; wie ein Bräutigam habe er unter den Genossen gewandelt; auch der Traulichkeit des geselligen Weingenusses sei sein Gemüt nicht verschlossen gewesen, kurz: „nie hat ein religiöser Heros weniger als er die Freuden der Welt gescheut" (§ 53). Daß er nicht ein Weib genommen, könne nur aus zufälligen Ursachen so gekommen sein: „nehmen wir etwa an, die einst ihm Verlobte sei gestorben. Oder auch das mag als Vermutung gelten, daß demjenigen, aus dessen Religion die dem Altertum fremde ideale Anschauung von der Ehe hervorgegangen ist, in seiner Zeit kein Herz begegnete, das solchem Bunde gewachsen

war" (§ 52). Er spricht von der „echten Humanität," welche Jesus gegenüber den asketischen Satzungen bewährt habe, und findet die eigentümliche Bildung Jesu „in seiner religiösen Vollkommenheit als der Blüte rein menschlichen Strebens" (§ 29). Ähnlich Th. Keim in seiner Geschichte Jesu (3. A. 1875): so liebend wie Jesus habe kein Religionsstifter allen Formen irdischen Daseins sich zugewendet, so „weltmännisch" keiner gelebt (S. 165); an einer anderen Stelle (S. 145) wird sogar von einer „behaglichen, stillsitzenden Gemütlichkeit" geredet, welche der Charakter Jesu begünstigt habe. Im Kampf mit den Pharisäern um den Sabbat siegt er, „indem er die Fahne der Humanität schlicht und überwältigend entfaltet" (S. 199).*)

Es ist gewiß, daß in den Schriften des Neuen Testaments Züge aus Jesu Leben und Sprüche seiner Lehre überliefert werden, die zu einem solchen Bild verwendet werden können. Ob sie auf verschiedene Entwickelungsstufen in dem Leben Jesu selbst deuten, wie z. B. Renan annimmt, oder ob durch die Überlieferung seine Lehre und das Bild seines Lebens verschoben worden ist, sei es in ebionitischer Umdeutung, wie Hase meint, sei es in der umgekehrten Richtung, wie es dem natürlichen Menschen näher lag — konnten sich doch die Jünger während seines Lebens von der Vorstellung nicht trennen, daß er ein weltliches Reich aufrichten werde mit aller Macht und Herrlichkeit eines solchen — darüber wage ich keine Vermutung auszusprechen.

*) D. Strauß in seinem Leben Jesu geht nicht so weit in der Verkennung des Wesens des Christentums. Doch redet auch er von der „humanen Liebesstimmung", „der heiteren, mit Gott einigen, alle Menschen als Brüder umfassenden Gemütsstimmung" Jesu und nennt „dieses heitere, ungebrochene, dieses Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüts heraus das Hellenische in Jesu." Allerdings betont er daneben, daß wesentliche „Lücken in der Humanität" Jesu seien: Familie, Staat, Erwerb, Kunst und schöner Lebensgenuß lägen außerhalb seines Gesichtskreises. Aber diese Einseitigkeit habe teils in dem jüdischen Volkstum, teils in den Zeitverhältnissen ihren Grund; sie lasse sich auch leicht aus anderen Zeit-, Staats- und Bildungsverhältnissen ergänzen, und solche Ergänzungen schlössen sich an das von Jesu Gegebene aufs beste an, wenn man nur erst dieses selbst als eine menschliche, mithin der Fortbildung so fähige als bedürftige Errungenschaft begriffen habe (Leben Jesu, 4. Aufl. I, 262, II, 388). In seiner letzten Schrift (Alte und neue Glaube, § 24) scheint übrigens Strauß unter dem Einfluß Schopenhauers zu einer schärferen Fassung des Gegensatzes von Christentum und Welt gelangt zu sein.

Ich teile die Ansicht von Strauß, daß es ein aussichtsloses Unternehmen ist, auf Grund der uns vorliegenden Quellen eine wirkliche Lebens- und Entwickelungsgeschichte Jesu zu schreiben; und ebenso scheinen mir auch einer systematischen Darstellung des Lehrinhalts seiner Predigt unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenzustehen. Uns sind einzelne Aussprüche und Gleichnisse überliefert, die zu dem einheitlichen Gedankengang eines philosophischen Systems sich nicht zusammenfügen lassen; was übrigens ihren Wert nicht vermindert; im Gegenteil: die Allwirksamkeit der Evangelien beruht eben darauf, daß sie nicht ein philosophisches oder theologisches System ausmachen. Systeme vergehen, Begriffe sind Werkzeuge, mit denen eine Zeit die Dinge erfaßt und handhabt, und in gewissem Sinn muß jede Zeit diese Werkzeuge neu hervorbringen, damit sie ihr ganz handlich seien. Dagegen sind die großen Dichtungen ewig, wie ihr Inhalt, das menschliche Leben selbst. Es giebt keine Lebenslage und keine Gemütsstimmung, die nicht in den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments eine Erzählung, einen Spruch fände, in den sie sich fassen, aus dem sie in der Freude Erhebung, in der Widerwärtigkeit Trost schöpfen könnte; wäre darin bloß ein System überliefert, so wären sie längst veraltet und vergangen, aber es ist das wirkliche Menschenleben mit allen seinen Höhen und Tiefen und auch seinen Widersprüchen darin, und darum sind sie unvergänglich.

Das aber scheint mir nicht zweifelhaft, daß auch in den Evangelien, wie sie uns vorliegen, die Sprache der Weltverleugnung sehr viel stärker und öfter erklingt, als der Ton irdischer Lebensfreude. In welcher Gemütsstimmung mögen die Menschen am häufigsten zu diesen Schriften greifen? Im Jubel des Siegs und der Festfreude? oder im Schmerz des Unterliegens, in der Not der Krankheit und des Todes? Es ist wohl niemand darüber in Zweifel. Zu allen Zeiten waren es vor allem die vom Leid gebeugten, von der Sünde gedrückten, die welt- und lebensmüden Herzen, die im Evangelium Trost und Heilung suchten und fanden. Die Thatkräftigen und Siegreichen, die Hoffenden und Genießenden finden für ihre Stimmung eher in griechischer Philosophie und horazischen Versen Widerklang. Mir scheint es auch nicht zweifelhaft [illegible] Leben Jesu selbst der Grundton nicht auf Glück und Si[illegible]sfreude, sondern auf [illegible]

Weltüberwindung gestimmt war. Und wäre es nicht die allerseltsamste Verwechselung gewesen, wenn an den Jesus Hases das Christentum sich angeknüpft hätte? Hase meint, die Essäer hätten Jesum, wenn er, wie behauptet worden, von ihnen ausgegangen wäre, als einen Abtrünnigen verwünscht: „wie würden diese lichtscheuen Pietisten über den lebensfreudigen und thatkräftigen Mann die frommen Häupter geschüttelt und die andächtigen Augen verdreht haben." Aber wie seltsam dann, daß dieser Mann in dem Täufer, dieser gewaltigen, in ihrer herben Größe einzigen Gestalt, seinen Vorgänger sah, daß von ihm Paulus ausging, mit seiner schroffen Gegenüberstellung von Fleisch und Geist, daß an seinen Namen sich die apostolische Gemeinde mit ihrer Neigung zum Ebionitismus, die ganze alte Kirche mit ihrem ethischen Supranaturalismus anschloß. War das alles ein einziges großes Mißverständnis? Mir scheint, es ist ein wunderliches Unterfangen, aus den geringen Bruchstücken der großen, lebendigen Tradition, welche uns in den Evangelien erhalten sind, diese lebendige Tradition selbst korrigieren zu wollen. Wenn die ältesten Gemeinden, welche die lebenden Zeugen von Jesu Leben, Lehre und Tod unter sich hatten, nicht gewußt haben, was diese Dinge bedeuteten, dann ist es nicht wahrscheinlich, daß wir es im 19. Jahrhundert durch historische Forschung erfahren.

Die Ursache dieses Mangels an Verständnis für das Christentum liegt offenbar darin, daß es noch nicht „historisch" geworden ist. Gehörte es schon mit seinen letzten Wirkungen der Vergangenheit an, dann würde eine rein historische Forschung über seinen Grundcharakter kaum lange in Zweifel bleiben. Aber so liegt die Sache nicht, wir finden uns noch von allen Seiten umgeben, wenn auch nicht mehr von dem ursprünglichen Christentum selbst, so doch von seinen verkörperten Wirkungen. Unsere Sprache selbst ist durch seine Jahrhunderte lange Einwirkung bestimmt, so daß wenigstens auf den Namen eines Christen nicht leicht jemand verzichten mag. Und hieraus entspringt dann die Neigung, sich von dem Christentum eine solche Vorstellung zu machen, daß es zum eigenen Lebensideal stimmt. So geschieht es, daß ein jeder in den Schriften des Neuen Testaments gerade seine Welt- und Lebensanschauung wiederfindet, höchstens bedarf es hie und da einer leichten Nachhülfe. Der Anhänger eines kon-

servativen Staatskirchentums findet, das Hauptstück der Lehre des Christentums sei: denen, die Gewalt haben, unterthan sein, die Institutionen des Staats und der Kirche, der Familie und des Eigentums respektieren. Der liberale Protestantismus dagegen erblickt in Jesu den Mann, der die Freiheit predigte, der den Bann der jüdischen Orthodoxie brach, der die asketischen Satzungen verachtete: also offenbar war er ein Anhänger des Prinzips der freien Forschung, einer der großen Kulturheroen, die dem Menschen das Joch des Aberglaubens abgenommen und ihn auf den Weg des Fortschritts gewiesen haben; heute würde er ein liberaler Theologieprofessor oder, so findet ein anderer, ein Sozialreformer geworden sein.

Est liber hic, in quo quaerit sua dogmata quisque;
Invenit in illo dogmata quisque sua.

Aber, wird man sagen, ist es denn nicht wahr, daß Jesus von dem Wert der asketischen Übungen gering dachte? Hat er sie nicht, im Gegensatz zu dem Täufer, seinen Jüngern erlassen? Hat er nicht dadurch den Pharisäern Ärgernis gegeben, so daß sie ihn einen Fresser und Weinsäufer schalten? — Es ist so, obwohl er asketische Übungen nicht untersagt hat, sondern vielmehr voraussetzt, daß auch seine Jünger fasten werden, wie es denn auch geschehen ist. Aber warum gebietet er sie nicht? Etwa darum nicht, weil sie dem Genuß des Lebens hinderlich sind? Sondern doch wohl darum, weil sie ihm nicht genug thun; er sieht in ihnen einen Teil jener Werke, die von den Pharisäern aller Zeiten statt des wahren Gottesdienstes Gott als Abfindung geboten werden: Almosen und Gebete und Zehnten von Dill und Kümmel statt rechtschaffener Werke der Gerechtigkeit und Nächstenliebe, äußerliche Enthaltungen als Ersatz für die Opferung des ganzen Lebens. Es entging Jesu nicht, wie sehr das menschliche Herz, auch das aufrichtige und wohlmeinende, geneigt ist, in dieser Art Gott oder sich selber zu betrügen, und darum ließ er sich angelegen sein, seine Jünger von der Hochschätzung solcher Dinge frei zu machen. Er forderte mehr, er forderte völlige innere Loslösung des Herzens von der Welt und ganze Hingebung an Gott. Der Vollkommene bedarf nicht mehr der Vorübungen; wer durchgedrungen ist zum neuen Leben, bedarf nicht mehr jener kleinen Exerzitien in der Enthaltsamkeit von der Welt, sie fallen für ihn von selbst dahin; womit denn nicht ge-

sagt ist, daß sie für den Anfänger nicht förderlich und nützlich sein können. Paulus beschreibt das Leben des vollkommenen Christen: „die da Weiber haben, als die keine haben, und die da weinen, als die nicht weinen, und die sich freuen, als die sich nicht freuen, und die da kaufen, als die nicht besitzen, und die die Welt brauchen, als die sie nicht brauchen: denn die Gestalt dieser Welt geht vorüber" (1. Kor. 7, 29 ff.). Wer sich so völlig gelöst hat, der bedarf nicht mehr jener Vorübungen.

Daß nun ein solcher Habitus nicht dienlich ist, die Entwickelung dessen, was man Kultur nennt, zu fördern, ist wohl nicht zweifelhaft; wessen Herz im Himmel ist, der wird es sich nicht allzu sehr angelegen sein lassen, das irdische Leben reich und schön und großartig auszustatten. Er würde darum auch keinen Tadel von seiten Jesu zu besorgen haben. Es heißt in den Evangelien nirgends: erwirb und spare, sorge für deine und der Deinigen wirtschaftliches Wohlergehen. Dagegen heißt es: sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet; auch nicht für euern Leib, was ihr anziehen werdet; sammelt euch nicht Schätze auf Erden, da sie die Motten und der Rost fressen, und da die Diebe nach graben und stehlen. Es heißt nirgends: sorge für die Entwickelung deiner natürlichen Anlagen; bilde den Leib durch gymnastische Übungen zu Kraft und Schönheit; bilde Verstand und Sinne, daß du an den Schöpfungen der Kunst und Dichtung, an den Erwerbungen der Philosophie und Wissenschaft teilhaben mögest. Dagegen heißt es: so dich eines deiner Glieder ärgert, reiß es aus und wirf es von dir! Es heißt nirgends: sorge für deine Ehre, hilf deinen Freunden zu Ansehen und Stellung; dagegen heißt es: selig seid ihr, so euch die Welt schmähet! Es heißt nirgends: geh hin und nimm ein Weib und ziehe dem Staate tüchtige Bürger auf; dagegen heißt es, daß sich etliche um des Himmelreichs willen verschnitten haben. Es heißt nirgends: geh hin und diene dem Staate mit dem Schwert oder mit dem Rat; dagegen heißt es: mein Reich ist nicht von dieser Welt. Es heißt nirgends: geh hin und arbeite für die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts; das Wort Glückseligkeit oder ein gleichbedeutendes kommt in den Schriften des Neuen Testaments überhaupt nicht vor. Dagegen heißt es: die Welt vergehet mit ihrer Lust.

Wenn es wirklich Jesu Meinung gewesen wäre, daß seine Jünger der Welt sich nützlich machen sollten, nicht durch die Predigt von der Vergänglichkeit alles Irdischen und von dem ewigen Reich, sondern durch die Beteiligung an den Aufgaben, welche die Welt selbst für wichtig und groß hält, dann müßte man sagen, daß er nichts unterlassen hätte, um mißverstanden zu werden. War es dagegen seine Meinung, durch Beispiel und Lehre zur Überwindung der Welt aufzufordern, dann wird man sagen dürfen: seine Predigt war ebenso faßlich, als wirksam. Ist es doch auch bisher niemals gelungen, sie ganz zu verdunkeln. Contemtus mundi und amor Christi sind die Inschriften auf den beiden Teppichen, die vor dem verborgenen Heiligtum hangen, worin die wahre Gemeinde Christi wohnt; so beschreibt es Amos Comenius im „Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens". Contemtus mundi allein ist nicht Christentum; ohne amor Christi wird daraus Schopenhauerscher Pessimismus oder Nietzsches Tyrannenmoral; aber andererseits, ohne eine Beimischung von Contemtus mundi giebt es auch kein Christentum.

Wer aber weder aus der Predigt Jesu selbst, noch aus der Auslegung, die ihr die Apostel gegeben haben, ihr Wesen zu erkennen vermag, den könnte die Aufnahme belehren, die sie bei der Welt gefunden hat. Wenn Jesus jener liebenswürdige Prediger humaner Lebensweisheit gewesen wäre, dann hätten seine Zeitgenossen es wohl nicht für notwendig erachtet, ihn ans Kreuz zu schlagen; die Liebenswürdigen, die Korrekten, die Charmanten, die leben und leben lassen, die „Religion" und „Bildung" zu vereinigen wissen, die zu „stillsitzender Gemütlichkeit" und zur „Traulichkeit geselligen Weingenusses" neigen, die hat man zu keiner Zeit für gefährlich gehalten und ans Kreuz geschlagen. Wenn das Christentum der ersten Zeiten gewesen wäre, was die Ausleger in späteren Zeiten hin und wieder daraus gemacht haben, dann wäre die tödliche Feindschaft, die es in der Welt wachrief, völlig unbegreiflich. Den Aposteln ist sie nicht so vorgekommen, sie fanden sie, wie es scheint, völlig in der Ordnung. Jesus hatte sie im voraus angekündigt: „ihr werdet gehasset sein von jedermann um meines Namens willen". „Wäret ihr aus der Welt, so hätte die Welt das Ihre lieb; dieweil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich habe euch ausgelesen aus der Welt, darum

haſſet euch die Welt.“ „Es wird die Zeit kommen, da, wer euch tötet, meinen wird, Gott einen Dienſt zu thun.“ Es iſt von Jeſu nichts öfter und beſtimmter angekündigt worden und nichts von ſeinen Verkündigungen genauer eingetroffen. — Woher der Haß? Weil die Chriſten verachteten, was der Welt das höchſte Gut iſt. Es giebt keinen beſſeren Grund jemanden zu haſſen. Wer Kaiſer und Reich nicht für das Höchſte der Dinge hält, wie verdiente der nicht Haß? Wer Bildung und Wiſſenſchaft geringſchätzt, wie verdiente der nicht Haß? Wer Reichtum und Wohlleben und geſellſchaftliches Anſehen verachtet, wer unſerer Geſelligkeit, unſeren Vergnügungen ſich entzieht, wie verdiente der nicht Haß? Verſchmäht er nicht uns ſelbſt, wenn nicht durch Worte, ſo durch ſein Leben? Wer nicht mit mir iſt, der iſt wider mich! Das iſt die Maxime, nach der die Welt zu allen Zeiten empfunden und gehandelt hat.*)

*) Es giebt keinen beſſeren Kommentar zu den Evangelien als das Leben Savonarolas in dem vortrefflichen Werk des Italieners Villari (deutſch von Berduſchek). Das Leben Jeſu in den Evangelien erſcheint wie eine Reihe auf Goldgrund gemalter Heiligenbilder, auf denen die Hauptfigur mit voller Klarheit, aber ohne ausgeführten Hintergrund hervortritt; das Leben Savonarolas dagegen gleicht einem großen hiſtoriſchen Gemälde, mit reich ausgeführtem, farbigem Hintergrund. Der dargeſtellte Inhalt iſt in den Grundzügen derſelbe; die einzelnen Züge kehren mit einer Erſtaunen erregenden Regelmäßigkeit wieder: die Predigt vom Reich Gottes und von der Nichtigkeit der Welt und ihrer Luſt, ihrer Macht und Herrlichkeit, ihrer Kultur und Kunſt, bewirkt zuerſt eine ſeltſame Gärung in den Gemütern beſonders der kleinen Leute, ſie jubeln dem großen Prediger und Wunderthäter zu. Dann thun ſich die Herren dieſer Welt, geiſtliche und weltliche, zuſammen und beraten, wie dem Ärgernis, das die Ruhe und den Fortſchritt ſtört, zu ſteuern ſei; ſie überzeugen ſich, daß es nur durch Beſeitigung des Ruheſtörers geſchehen könne. Unter dem Beifall aller Gebildeten wird ihm der Prozeß gemacht, und endlich wird er, als falſcher Prophet, Schwindler und vorgeblicher Wunderthäter, der ſich ſelbſt nicht helfen könne, unter den Verwünſchungen des fanatiſierten Pöbels hingerichtet. — Übrigens kann man hier wieder das Wort des Ariſtoteles beſtätigt finden, daß die Dichtung ‚philoſophiſcher‘ iſt als die Geſchichte. Daß die Evangelien nicht hiſtoriſche Berichte von derſelben Art ſind, wie wir ſie von dem Leben Savonarolas oder Goethes haben, darüber iſt unter denen, die einer kritiſchen Unterſuchung, wie Strauß ſie bietet, zu folgen willens ſind, kein Zweifel. Es ſind hiſtoriſche Dichtungen, geboren aus dem Glauben, daß das Leben und Sterben Jeſu die abſolu bedeutenden Thatſachen der Menſchheitsgeſchichte ſind. Dieſen Glauben auszudrücken

Drittes Kapitel.

Die Bekehrung der alten Welt zum Christentum.

1. Unter allen Ereignissen, von denen die Geschichte berichtet, ist keines erstaunlicher, als die Bekehrung der alten Welt zum Christentum. Niemals hat es eine geistige Bewegung gegeben, der so sehr alles zu fehlen schien, was die Welt zu erobern geschickt macht, als das Christentum. Als Jesus aus der Welt schied, hinterließ er eine Handvoll Anhänger, kein großer Ertrag, so schien es, einer solchen Lebensarbeit. Und diese Anhänger arme, ungebildete Leute, ohne Wissenschaft, ohne Reichtum, ohne Ansehen, ohne Tapferkeit, als die im Erdulden, ohne Leidenschaft, als die seltsame Schwärmerei für ein Reich in einer jenseitigen Welt. So stellte sich das Christentum den Zeitgenossen seiner Anfänge und seiner ersten Ausbreitung dar. Ausgegangen von dem verachtetsten aller Völker, den Juden, bestehend in der Anbetung eines von diesem Volk ausgestoßenen und am Kreuz gestorbenen Schwärmers und Betrügers, schien es in kurzer Zeit, bedeckt mit der Verachtung und dem Haß aller Einsichtigen, wie so mancher andere in jener unruhigen Zeit auftauchende Aberglaube, ruhmloser Vergessenheit anheimfallen zu müssen.

In einem nachgelassenen Werk von Th. Keim, Rom und das Christentum (herausgegeben von H. Ziegler, 1881), findet man die Zeugnisse aus der griechisch-römischen Litteratur beisammen, in denen sich der Eindruck spiegelt, den das Christentum auf die damalige Welt machte: es ist Verachtung und Haß. „Die Christen," so sagt der Philosoph Celsus (unter Marcus Aurelius), „schließen absichtlich

und fortzupflanzen haben sie bis auf diesen Tag eine ganz einzige und unvergleichliche Kraft bewiesen. Hätten wir eine „wissenschaftliche" Biographie Jesu, durch gründlichste Forschung aus zuverlässigen und ausreichenden Quellen geschöpft und aufs vortrefflichste dargestellt, wie etwa das oben genannte Leben Savonarolas, so würde ihre Wirkung, verglichen mit der der Evangelien, doch gleich Null sein. Ist Wirksamkeit der Maßstab der Wirklichkeit, wie unsere Sprache zu sagen scheint, so wird es dabei bleiben, daß die Evangelien das ‚Wirklichste' sind, was je von Menschenhand geschrieben worden ist. — Mir scheint, daß dies hin und wieder von den Evangelienkritikern, ebenso aber von denen, die vor der Kritik Furcht haben, als ob durch sie die Evangelien zerstört werden könnten, vergessen wird. Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.

und ausdrücklich alle Weisen und Gebildeten von ihren Versammlungen aus und wenden sich, wie die Marktschreier mit der schlechtesten Ware, nur an den ungebildeten Pöbel. Ja sie wenden sich nicht, wie sonst Priester, an die Reinen und Sündlosen, sondern an die Unglücklichen und Sünder, an die Verbrecher, als ob Gott die Sündlosen nicht annähme, als ob er, wie ein schwacher Mensch, von dem Wehklagen der Schlechten, nicht von der Gerechtigkeit in seinem Gericht sich bestimmen ließe! Dies thun die Christen aber nur, weil sie brave und rechtschaffene Menschen doch nicht gewinnen können." (S. 402.) Das ist das Urteil der Philosophen. Die Masse verabscheut sie als Atheisten, von denen man glaubte, daß sie in ihren heimlichen Zusammenkünften die widerwärtigsten Greuel trieben (362 ff.). Die Staatsmänner, welche eigentlich erst im zweiten Jahrhundert dem Christentum einige Aufmerksamkeit zu schenken begannen — die Verfolgungen im ersten Jahrhundert waren Ausbrüche zufälliger Laune — betrachteten es als ein schädliches Unkraut, dessen Ausrottung vom Interesse des Staates und der Gesellschaft gefordert werde. Trajan gab seinen Statthaltern Anweisungen in diesem Sinne: „Die Christen sollen zwar nicht aufgesucht, aber, wenn sie angeklagt und überführt werden, mit dem Tode bestraft werden, so jedoch, daß wer das Christentum ableugnet und dies durch die That bestätigt, indem er unseren Göttern Verehrung bezeugt, für das Vergangene Nachsicht erlangt" (520). Dies blieb im wesentlichen das Verhalten der Staatsgewalt während des zweiten Jahrhunderts; man wird Keim recht geben müssen, daß ein zweckmäßigeres zur Unterdrückung des Christentums nicht gewählt werden konnte. Indem man die Mitte hielt zwischen Straflosigkeit und Verfolgung, entzog man der neuen Religion einerseits die Möglichkeit sich als staatlich erlaubten oder approbierten Kultus einzuführen, andererseits die Anziehungskraft, welche eigentliche Verfolgung einer Sache giebt: nur der sinnlose Eigensinn, den Göttern des Staates und Volkes auf geschehene Aufforderung jedes Zeichen der Verehrung ausdrücklich zu verweigern, wurde bestraft. Denn als bloßer Eigensinn, wie der Kaiser Marcus Aurelius das Verhalten der Christen gelegentlich mit Geringschätzung nennt (XI, 3), mußte einer Zeit, die gewöhnt war, den Kult teils als Unterthanenpflicht, teils als Befriedigung harmloser Privatneigungen anzusehen, jene Weigerung erscheinen.

Und dennoch geschah das Unglaubliche. Das Christentum breitete sich immer mehr aus, bis es endlich als die herrschende Religion in der großen Völkergemeinschaft des römischen Reichs gelten konnte. Wie war dieser große Abfall der alten Welt von sich selber möglich? Wie konnte es geschehen, daß Griechen und Römer sich zu einer Religion bekehrten, die alles verachtete, was kein Grieche und Römer, ohne sich selbst aufzugeben, verachten durfte: die Wissenschaft und die Philosophie, die Dichtung und die Kunst, das Vaterland und die Götter?

2. Der Versuch, diesen Vorgang zu verstehen, wird sich immer wieder auf Betrachtungen, wie sie schon oft angestellt worden sind, hingewiesen sehen. Die alte Welt hatte sich überlebt; ihr Lebensprinzip war im Absterben begriffen. Die Form des antiken Lebens ist der Stadtstaat, die freie souveräne Bürgerschaft ist der Träger der antiken Tugenden. Die Stadtstaaten waren untergegangen, innerlich und äußerlich: innerlich durch die Zerspaltung der Bürgerschaft in die beiden in blutigen Kämpfen sich bekriegenden Parteien der Armen und Reichen; dann äußerlich durch die Einfügung in das römische Reich. Der Erdkreis wurde beherrscht von dem römischen Hof. „Bin ich nicht," so läßt Seneca in seiner Schrift über die Gnade (de clementia I, 2), womit er den jungen Nero beim Antritt der Regierung schmeichelnd begrüßte, den Kaiser zu sich selbst sprechen, „bin ich nicht aus allen Sterblichen erwählt, um als Stellvertreter der Götter auf Erden zu walten? Bin ich nicht Schiedsrichter über Leben und Tod der Völker? Ist nicht in meine Hand eines jeglichen Los und Stellung gelegt? Verkündigt nicht Fortuna durch meinen Mund, was sie einem jeden gönnen will? Ist nicht unser Bescheid für Völker und Städte der Grund zum Jubel? Blüht irgend ein Glied des Reiches irgendwo ohne meinen Willen, ohne meine Gnade? Diese viele tausende von Schwertern, welche mein Friedensgebot in der Scheide hält, werden sie nicht auf meinen Wink gezogen? Ist es nicht mein Urteilsspruch, der Nationen ausrottet oder verpflanzt, die Freiheit giebt oder nimmt, Könige zu Sklaven macht und krönt, Städte zerstört und entstehen läßt?" Und wenn nun die übermenschliche Gewalt, wie es so oft der Fall war, der Spielball von Freigelassenen und Buhlerinnen wurde, welch furcht-

barer Abgrund des Verderbens mußte sich zu Rom aufthun und alle Völker und Fürsten mit seinem Hauche vergiften!

In diesem Reich war für die alten Tugenden kein Raum mehr. Ganz anders als in der modernen Welt war bei den alten Völkern alle Tugend und Tüchtigkeit auf den Staat bezogen. Jene vier Kardinaltugenden, Einsicht, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Gesundsinnigkeit, sind ihrem Wesen nach bürgerliche Tüchtigkeiten. Durch die Vernichtung der alten Gemeinwesen war ihnen der Boden, auf dem sie gediehen und sich bethätigten, entzogen. Statt Tapferkeit und Gerechtigkeit waren im Kaiserreich Unterwürfigkeit und Schmeichelkünste, Hinterlist und Gewaltthat die Mittel, zu Reichtum, Macht und Würden zu gelangen; der gute Wille einiger Kaiser konnte die Wirkung der Dinge nur in beschränktem Maße und im engen Kreis aufhalten. Mit der alten Mannhaftigkeit und Ehrenhaftigkeit ging die Sophrosyne zu Grunde. Prunk und Üppigkeit auf der einen und proletarisches Elend auf der anderen Seite traten an die Stelle des schönen und maßvollen Genießens.

Friedländer hat in seiner Sittengeschichte Roms von dem Leben der Kaiserstadt in den beiden ersten Jahrhunderten eine aktenmäßige Darstellung gegeben; wenn ich meiner Empfindung glauben darf, kann niemand das Werk ohne ein Gefühl des Grauens aus der Hand legen, obwohl es gar nicht in der Absicht geschrieben ist, dieses Gefühl hervorzubringen: bei so viel Reichtum und Macht, bei so viel Glanz und Größe ein so furchtbar leeres und verwüstetes Leben! Als der eigentliche Zweck des unermeßlichen Reiches erscheint es: die Bevölkerung der Hauptstadt zu füttern und zu amüsieren. Rom ist keine Arbeitsstadt, es hat eigentlich keinen Handel und keine Fabrikation, nur einen ungeheuren Import: aus allen Teilen der Welt werden die Güter zur Verzehrung hierhergebracht. Die Verteilung dieser Güter durch Krämerei ist einer der begehrtesten Erwerbszweige für den dritten Stand. Außerdem hat Rom die Börse; es besorgt die Geldgeschäfte der ganzen Welt. Bezahlt werden jene Güter mit dem Raube derselben Provinzen, die sie schicken. Die Staatsverwaltung erscheint wesentlich als eine Veranstaltung zur Ausbeutung der Provinzen durch die Angehörigen der Familien, die zur guten Gesellschaft, zum Senatoren- und Ritterstande, gehören. Die Bevölkerung

der Stadt zerfällt demnach in zwei Hälften: die regierenden Familien, welche die Provinzen ausbeuten, und die Masse, welche durch alle Art von Schmarotzertum wieder von den Ausbeutern lebt. „Alle Menschen, die ihr in dieser Stadt sehet," schreibt Petronius, „sind in zwei Parteien geteilt: entweder angeln sie oder lassen sich angeln;" oder mit anderem Bild: „ihr werdet eine Stadt sehen, die einem Gefilde in einer Pest gleicht, auf dem es nichts giebt als Leichen und Raben, die sie zerfleischen" (Friedländer I, 371). Die Raben sind die Scharen von Klienten, Bettlern, Erbschleichern, Sängern, Mimen, Künstlern, Astrologen, Schmarotzern aller Art, die Leichen, von denen sie sich nähren, sind die Latifundienbesitzer, die Großkapitalisten, welche zu Rom vergeuden, was sie oder ihre Vorfahren aus der Verwaltung der Provinzen heimgebracht, oder selbst wieder durch Schenkung, Erbschleicherei u. s. f. erworben haben. Jedes vornehme Haus ernährte, außer einem Heer von Sklaven, ein Heer von Klienten, deren einzige Leistung darin bestand, durch ihr Dasein die Vornehmheit des Mannes, in dessen Atrium sie sich frühmorgens einfanden, den sie bei Ausgängen begleiteten, zu bezeugen. Durch Kost oder Kostgeld und gelegentliche Geschenke wurden diese Dienste belohnt, kümmerlich genug natürlich nach der Ansicht derer, die sie leisteten.

Außerdem fand schon seit den letzten Zeiten der Republik eine Fütterung der Masse der hauptstädtischen Bevölkerung direkt durch den Staat statt. Nach Uhlhorn (Gesch. der christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche, S. 10 ff.) setzte C. Gracchus zuerst durch, daß den Römischen Bürgern der Weizen vom Staat unter dem Selbstkostenpreis verkauft wurde; bald folgte unentgeltliche Austeilung. Cäsar soll schon 320 000 Getreideempfänger vorgefunden, ihre Zahl jedoch auf 150 000 herabgesetzt haben. Unter Augustus stieg sie wieder auf etwa 200 000 (auf etwa $1^1/_2$ Million Einwohner). Dazu kamen Geschenke an Öl, Salz, Fleisch und Geld: bei allen außerordentlichen Anlässen, Thronbesteigungen, Jubiläen, Testamenten, fiel für „das Volk" etwas ab; Uhlhorn veranschlagt den Betrag der Geldspenden auf durchschnittlich etwa 6 Mill. Mark im Jahr.

Die zweite große Sorge der regierenden Gesellschaft war, die Masse zu amüsieren. Hierzu dienten Theater, Spiele im Zirkus und Amphitheater, Bäder u. s. f. Auch in diesen Dingen war der Anfang

schon unter der Republik gemacht worden; die Konkurrenz um die Gunst der Wähler steigerte beständig den Aufwand für die Spiele, welche die Erwählten zu geben hatten. Unter dem Kaisertum traten die Wettrennen, Gladiatorenkämpfe und Schauspiele, namentlich die ersteren, an die Stelle der öffentlichen Angelegenheiten. „Es ist dein Vorteil, Cäsar, daß das Volk sich mit uns beschäftigt," so rief dem Augustus einmal ein Pantomime zu (Friedländer II, 257). Die Pracht und Großartigkeit sowie die Zahl der Spiele nahmen unter den folgenden Kaisern immer mehr zu: unter Augustus füllten sie, nach dem Festkalender, 66 Tage, unter Tiberius stiegen sie auf 87 Tage, die häufigen Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen nicht gerechnet; um die Mitte des vierten Jahrhunderts waren es 175 Tage. Dazu kamen außerordentliche Spiele: zur Einweihungsfeier des flavischen Amphitheaters gab Titus ein Fest von 100, zur Feier des zweiten dacischen Triumphes Trajan ein Fest von 123 Tagen. Sämtliche größeren Schauspiele begannen mit Tagesanbruch, und dauerten bis Sonnenuntergang. Die Zahl der Plätze in den drei Theatern betrug zusammen 49 590, im Amphitheater 87 000, im Zirkus unter Cäsar 150 000, unter Vespasian 250 000, im 4. Jahrh. 385 000. Häufig übernahm der Kaiser auch die Bewirtung. „Bei einem Fest, das Domitian im J. 88 gab, war nach Statius' Beschreibung die Zahl der im Amphitheater aufwartenden jungen, schönen und reich geschmückten kaiserlichen Diener ebenso groß als die der Zuschauer. Die einen brachten köstliche Mahlzeiten in Körben und weiße Tischtücher, die anderen alte Weine herbei. Kinder und Frauen, Volk, Ritter und Senat, alles speiste wie an einer Tafel; der Kaiser selbst geruhte am Mahle teilzunehmen und der Ärmste war glücklich in dem Gefühl sein Gast zu sein" (II, 277).

Der Ort des Festes war das Amphitheater, der Mittelpunkt, um den sich die große Tafelgesellschaft gruppierte, die Arena, die große Schlachtstätte, auf welcher Verbrecher, Sklaven, Geworbene, endlich vor allem Kriegsgefangene aus allen Völkern, nachdem sie hierfür in den Gladiatorenschulen abgerichtet waren, zur Augenweide für die Gäste des Kaisers sich abthaten. Unter Augustus fochten in den 8 Fechterspielen, die er überhaupt gab, im ganzen 10 000 Mann: bei dem 4 Monate dauernden Fest, das Trajan nach der Eroberung

Daciens gab, allein 10000 Mann. So hatten die Kriegsgefangenen aller Völker die Ehre, vor dem Herrn der Welt noch einmal zu fechten und unter seinen Augen zu sterben. Mit dem Blut aller Völker vermischte sich auf der Arena das Blut aller Tiergeschlechter der Erde. Bei den Spielen des Pompejus sah man 17 Elefanten, 500 bis 600 Löwen und 410 andere afrikanische Tiere. In den 26 von Augustus gegebenen Spielen wurden allein etwa 3500 afrikanische Tiere, bei dem Einweihungsfest des flavischen Amphitheaters unter Titus etwa 9000 zahme und wilde Tiere gehetzt und umgebracht. Immer neues Raffinement der Ausstattung wurde erfunden: zu den Schlachten bei Tage kamen nächtliche, mit den Landschlachten wechselten Seeschlachten, indem die Arena unter Wasser gesetzt wurde. Und rings um diese Stätte des Bluts und Greuels der Kaiser und die Senatoren, Ritter und Volk, Männer und Weiber, essend und trinkend, lachend und buhlend, jauchzend und brüllend: eine Stätte des Grauens, eine Stadt des Grauens, wie es auf Erden keine zweite gegeben hat. Die Sittengeschichte Roms ist der Kommentar zur Apokalypse.

Dem Beispiel der Hauptstadt folgten die Provinzen, dem Beispiel des Kaisers die Statthalter. In allen Städten finden wir dieselbe Teilung der Gesellschaft in Ausbeuter und Schmarotzer, die sich an die Ausbeuter hängen. Durch Vergebung von Ämtern und Ehrenbezeugungen schmarotzen die städtischen Gemeinden selbst am Reichtum der wenigen; dazu hängt sich eine endlose Schar von Klienten an den reichen Haushalt. In allen Städten finden wir Amphitheater mit Fechterspielen und Tierhetzen: „von Jerusalem bis Sevilla, von England bis Nordafrika hat es keine bedeutende Stadt gegeben, in deren Arena nicht Jahr für Jahr zahlreiche Opfer geblutet hätten.“ Nur das griechische Volk hatte von feinerer Empfindung und Bildung soviel bewahrt, daß es diesen Schauspielen nur allmählich und mit Mühe einigen Geschmack abgewann; und die Gebildeten blieben ihnen hier ganz fern (Friedländer II, 380 ff.). Nicht mehr Geschmack dürften sie an den Theaterstücken gefunden haben, mit welchen die Herren der Welt unterhalten wurden, an den Atellanen und Mimen, den Pantomimen und Balletts. „Neben den gewaltigen Aufregungen, die Zirkus und Arena boten, konnte die Bühne ihre Anziehungskraft für die Massen

nur durch unedle Mittel behaupten, durch rohe Beluſtigung und raffinierten Sinneskitzel: und ſo hat ſie, anſtatt dem verderblichen Einfluß jener andern Schauſpiele die Wage zu halten, zur Korruption und Verwilderung Roms nicht am wenigſten beigetragen" (II, 391). Eine wie furchtbare Verlotterung die Folge von alledem war, zeigt mit photographiſcher Treue ein Bild, das wir aus der Zeit Neros von dem Leben einer kleinen ſüditaliſchen Stadt beſitzen: das Gaſtmahl des Trimalchio von Petronius (deutſch von Friedländer, 1892). Die Pöbelhaftigkeit des Geſchmacks und der Geſinnung, die bei der Tafel des durch Spekulationshandel reich gewordenen Freigelaſſenen von Cumae Wirt und Gäſte zeigen, läßt wohl alles, was jemals auf dieſem Gebiet vom Protzen- und Schmarotzertum geleiſtet worden iſt, weit hinter ſich zurück.

3. Es iſt nicht befremdlich, daß tiefe Gefühlsverſtimmung dieſem Leben entſprach. Luſt folgt, nach jener ariſtoteliſchen Einſicht, der tüchtigen Thätigkeit; ein Leben, das von Müßiggang und Vergnügungen lebt, geht in Unluſt und Ekel unter.

Die Philoſophie iſt ein Spiegel der Gemütsſtimmung einer Zeit. Es ſind nicht die jenem Leben hingegebenen, die philoſophieren, ich meine ernſthaft philoſophieren, denn natürlich gehört zu den Schmarotzern jedes vornehmen Hauſes auch ein „Philoſoph", ſondern die ſich daraus zu retten trachten und doch aus ihrer Zeit ſich nicht verpflanzen können. Sie fühlen die ganze Nichtigkeit und Leere des Daſeins; ihre Philoſophie iſt Erlöſungsphiloſophie. Die Eitelkeit aller Dinge, denen alle Welt nachjagt, und die Möglichkeit, durch Philoſophie frei zu werden, das iſt das Grundthema der Betrachtungen Senecas, Epiktets, Mark Aurels: zieh dich in dich ſelbſt zurück, wolle nicht, was nicht in deiner Macht iſt, laß die Welt gehen, wie ſie geht, ſo wirſt du ohne Unruhe ſein. „Nicht darauf richte dein Streben, daß die Dinge gehen, wie du willſt, ſondern darauf, daß du wolleſt, wie ſie gehen; ſo wirſt du gute Fahrt haben." „Wenn einer Krähe Krächzen Unglück vorbedeutet, laß dich nicht hinreißen, wenn du es hörſt. Sondern ſogleich erwäge bei dir und ſprich: das Vorzeichen geht nicht auf mich, ſondern auf meinen Leib oder meine Güter oder meinen Namen oder meine Kinder oder mein Weib. Mir giebt es bloß glückliche Vorzeichen, wenn ich nur ſelbſt

will. Denn was immer von jenem eintreffen mag, bei mir steht es, auch dadurch gefördert zu werden." „Gedenke daran, daß dein Benehmen sei wie bei einem Gastmahl. Die Schüssel wird herumgereicht und kommt an dich: strecke die Hand aus und nimm mit Anstand. Sie geht vorüber: halt' sie nicht an. Sie ist noch nicht da: wirf nicht von ferne gierige Blicke darauf, sondern warte, bis sie an dich kommt. So mit Weib und Kind, mit Stellung und Reichtum, und du wirst würdig sein, mit den Göttern zu Tische zu sitzen. Kannst du aber, wenn dir vorgelegt ist, mit Gleichmut die Hand davon lassen, dann wirst du nicht nur Tischgenosse, sondern Mitherrscher der Götter sein. So thaten Diogenes und Heraklit und die ihnen glichen, und waren wert, göttlich zu sein und zu heißen." „Tod und Verbannung und alle anscheinenden Schrecken laß dir jederzeit vor Augen sein, von allen zumeist den Tod: und niemals wird dir niedriges in die Gedanken kommen, noch wirst du etwas zu sehr begehren." So Epiktets Handbüchlein (8, 15, 18, 21). Ertragen und Entsagen, das ist der Weisheit letzter Schluß.

Noch stärker tritt die Stimmung schwermütiger, wenn auch gefaßter Resignation in den Betrachtungen Mark Aurels hervor. „Des menschlichen Lebens Dauer ist ein Augenblick, sein Wesen Wandelbarkeit, sein Bewußtsein dunkel, die Mischung des Leibes schnell verweslich, die Seele ein Umlauf, das Schicksal ungewiß, der Ruf urteilslos; mit einem Wort: der Leib ein Strudel, die Seele ein Traum und Rauch, das Leben ein Krieg oder ein Aufenthalt in der Fremde, der Nachruhm Vergessenheit. Was kann da geleiten? Einzig und allein die Philosophie. Das ist: den Dämon drinnen bewahren vor Vergewaltigung und Schaden, ihn stark erhalten gegen Lust und Schmerz, daß er nichts thue auf Geratewohl, nichts trüglich und heuchlerisch, daß er nicht angewiesen sei auf einen andern, was der thue oder lasse, daß er alles, was begegnet, annehme als von dort kommend, von wannen er selbst kam, daß er endlich den Tod mit ruhig-heiterem Sinn erwarte als die Auflösung der Elemente, aus denen das lebende Wesen besteht" (II, 17). „Beständig halte dir vor, wie alles, was jetzt geschieht, auch früher geschah und ferner geschehen wird. Und die ganzen Schauspiele und Scenen von gleicher Art, die du selbst erlebt oder aus der Geschichte kennst, stelle

dir vor Augen, so den ganzen Hof Hadrians und den ganzen Hof Antonins und den ganzen Hof Philipps, Alexanders, Kröſus': überall dasſelbe Schauſpiel, nur die Perſonen andere" (X, 27). „Jagd nach nichtigem Pomp, Schauſpiele, Herden, Speerkämpfe, den Hündchen ein Knöchelchen hingeworfen, ein Biſſen in die Fiſchbehälter, Mühſal und Laſttragen von Ameiſen, Durcheinanderrennen erſchreckter Mäuslein, Puppen am Draht gezogen —: ruhig und ohne Aufregung muß man darin ſtehen; ſich jedoch ſagen, daß ein jeder ſo viel wert iſt, als die Dinge wert ſind, um die es ihm Ernſt iſt" (VII, 3). „Was iſt es alſo, um das es mir Ernſt ſein muß? Dies allein: gerechte Geſinnung, gemeinnützige Handlungen, wahrhafte Rede, eine Gemütsſtimmung, die jedes Begegnis als notwendig, als wohlbekannt, als aus derſelben Quelle fließend mit heiterer Faſſung hinnimmt" (IV, 33). „Wirf die Meinung hinaus, und du biſt erlöſt. Wer hindert dich, ſie hinauszuwerfen"? (XII, 25). „Alles iſt Meinung, und die iſt bei dir. So thu die Meinung ab, wenn du willſt, und wie der, der um die Landſpitze herum iſt, biſt du in windſtiller und wellenloſer Bucht" (XII, 22).

Niemals vielleicht, ſagt Lecky (Sittengeſchichte I, 231), war eine ſo thätige und nicht erſchlaffende Tugend mit ſo wenig Enthuſiasmus vereinigt und von ſo wenig Täuſchung über den Erfolg erheitert.

Es ſind dieſelben Züge, die uns in der Philoſophie dieſer Zeit überall begegnen. Die Erſcheinungen, welche Zeller in dem letzten Band ſeiner Geſchichte der griechiſchen Philoſophie unter dem Titel: Vorläufer des Neuplatonismus zuſammenfaßt, die Neupythagoreer, die ſpäteren Cyniker, die Eſſaeer, die jüdiſch-griechiſche Philoſophie Philos, ſie alle haben, aus gleicher Lebensſtimmung entſprungen, den gleichen Charakter: ſie predigen Ergebung und Reſignation, Enthaltung von der Welt, unterſtützt durch Askeſe, Rückkehr in die überſinnliche Welt, der die Seele eigentlich angehört. Das Leben im Leibe iſt ihnen ein Leben im Kerker, der Tod für den Rechtſchaffenen eine Erlöſung. Mit bedeutender Kraft hat die letzte auf dem alten Stamm gewachſene Philoſophie, der Neuplatonismus, die Ergebniſſe aller voraufgegangenen philoſophiſchen Forſchung benutzt, um auf dem Grunde dieſer Lebensſtimmung eine einheitliche Weltanſchauung aufzubauen. Das Ziel der Plotiniſchen Philoſophie iſt eine rein ſupra-

naturalistische Ethik. Durch Loslösung von den sinnlichen Trieben und von der sinnlichen Erkenntnis vermag sich die Seele von dem zeitlich-persönlichen Selbstbewußtsein überhaupt zu lösen und in der Ekstase zur Einheit mit dem Göttlichen zu erheben. Zu ihrem Ursprung zurückkehrend, erreicht sie so ihre höchste Bestimmung. Von Plotin wird erzählt, daß er sich nicht habe malen lassen wollen, weil er sich seines Leibes geschämt habe. — So ist die Philosophie ganz das geworden, was Sokrates sie einmal nennt: Studium des Todes (μελέτη θανάτου).

Man würde natürlich irren, wenn man annähme, daß diese Richtung der Philosophie die allgemeine Anschauung der Zeit zum Ausdruck brächte. Friedländer hat in dem Abschnitt seines Werkes, worin er das Verhältnis der Philosophie zu der Zeit darstellt (III, 5), eine Menge Zeugnisse zusammengestellt, aus denen hervorgeht, daß es der Philosophie an Feinden und Verächtern nicht fehlte. Gebildete und Ungebildete verhöhnten die Philosophen als lächerliche Thoren, die mit ihrer brotlosen Kunst weder Beförderung noch Ansehen, weder Geld noch Gunst erwürben; sie haßten sie zugleich als solche, die durch ihr Wort und ihr Leben die anderen und ihre Bestrebungen geringschätzten und tadelten. Von vielen wurde die Beschäftigung mit der Philosophie wenigstens als unziemlich für den Staatsmann angesehen; zeitweilig erschien sie auch als staatsgefährlich, im ersten Jahrhundert fanden zwei Vertreibungen der Philosophen aus Rom statt. Die Philosophie steht zu ihrer Zeit überhaupt nicht in dem Verhältnis, daß sie ausdrückt, was diese Zeit hat, sondern eher in dem, daß sie ausdrückt, was ihr fehlt; sie zeigt, was die Nachdenklichsten und Sensibelsten unter denen, welche eine Zeit erleben, suchen und erstreben; ihr Ideal trägt die Züge der Gegenwart, aber wie ein Negativbild. Insofern aber zuletzt aller geschichtliche Fortschritt von dem Gefühl des Mangels oder des Unbehagens ausgeht, kann man auch sagen: die Philosophen divinieren die Zukunft; man kann aus ihnen lernen, nicht was ist und gilt, aber was kommen will. In diesem Sinne wird man die Philosophie der Kaiserzeit als eine Andeutung dafür ansehen dürfen, daß im innersten Leben der alten Völker eine fundamentale Veränderung im Begriff ist sich zu vollziehen: ihr tiefstes Verlangen geht nicht mehr auf die Entfaltung und

Vollendung des natürlichen Lebens; sie beginnen, ermüdet von der Lust und dem Jammer dieser Welt, mit geheimer Sehnsucht nach Erlösung zu trachten.

4. Indem das Christentum diese Erlösung und dazu ein ewiges Leben in jenseitiger, übersinnlicher Herrlichkeit anbot, kam es dem geheimsten und tiefsten Verlangen der Zeit entgegen. Was die Philosophen zunächst den Gebildeten und Vornehmen darboten, das wurde den Armen und Elenden, den Mühseligen und Beladenen vom Christentum angetragen: Erlösung von der Knechtschaft, in welcher die Seele von irdischer Furcht und Begierde, von Welt und Schein gehalten wird. Jene stellten die Erlösung als Frucht der Erkenntnis, diese als Wirkung der Gnade in Aussicht, und insofern ist der innere Habitus des Philosophen von dem des Christen grundverschieden; der Tugendstolz oder die Selbstgerechtigkeit ist in jenem noch der alte. Aber in ihrem Urteil über das Leben und die Menschen begegnen sich beide fast in allen Stücken.

Das Christentum war nicht die einzige Religion aus dem Orient, welche in dieser Zeit Jünger fand. Auch die ägyptischen, syrischen, persischen Götter und Kulte fanden im römischen Kaiserreich gläubige und dankbare Anhänger, so gut wie das Judentum, das alte und das neue, als welches das Christentum zuerst erschien. Friedländer (III, 4) führt die Aufnahme der fremden Kulte auf die durchgreifende Mischung der Völker zurück; der Polytheismus sei seiner Natur nach nicht ausschließend gegen die Götter der neu hinzutretenden Völker, er lasse ihnen ihren besonderen Wirkungskreis; die Römer auf fremdem Boden haben ohne Bedenken sich an die dortigen Götter gewendet. — Sicherlich war die Völkermischung die Bedingung der Religionsmischung; aber warum waren es gerade die orientalischen Kulte, der Dienst des syrischen Baal und der Astarte, des ägyptischen Osiris und der Isis, des persischen Mithras, die auf die Bevölkerung des Kaiserreichs solche Anziehungskraft übten? Denn mit Recht betont J. Burckhardt in seinem schönen Werk über die Zeit Constantins des Großen (Abschnitt V), „daß die späteren Römer in ihrem wahrhaft universellen Aberglauben in Gallien so gut wie anderswo den örtlichen Kultus mitmachten; allein man übertrug keinen gallischen Gott nach Italien oder Griechenland"; wogegen die orientalischen Kulte in

Griechenland und Rom wirklich einheimisch wurden. Der Grund kann doch wohl nur darin gefunden werden, worin Burckhardt ihn sucht, daß die orientalischen Religionen durch ihre innere Eigentümlichkeit einem Bedürfnis der römischen Welt, das von der alten einheimischen Religion nicht mehr befriedigt wurde, entgegenkamen. Das Eigentümliche jener Kulte ist nun, daß ihnen allen die Beziehung auf ein Leben nach dem Tode wesentlich ist. Sie verheißen dem Gläubigen durch harte Büßungen und Kasteiungen Sühnung und Reinigung, kraft deren er vor den Strafen bewahrt bleibt, welche des unbußfertigen Frevlers im Jenseits warten. Menschenopfer und Selbstverstümmelung sind in manchen jener Kulte herkömmlich. Der klassischen Zeit hatte der Gedanke an ein Leben nach dem Tode ziemlich fern gelegen; dies irdische Leben war ihr das wahre Leben, das Leben nach dem Tode ein Schattenbild des gegenwärtigen. Soweit sich die Sorge des Menschen über seinen Tod hinaus erstreckte, ging sie auf die Erhaltung eines guten Gedächtnisses unter den Lebenden (Friedländer, III, 5). In der Kaiserzeit wurde es allmählich anders: das Jenseits erlangte auf Kosten des Diesseits immer größere Bedeutung. Und nun wollten die alten Götter nicht mehr genügen. Wie den Menschen der klassischen Zeit, so war auch ihren Göttern das Jenseits fremd gewesen: sie waren Götter der Lebenden, nicht der Toten; sie waren Geber und Bewahrer irdischer Gaben, Gesundheit und Schönheit, Sieg und Reichtum schenkten sie ihren Lieblingen und wurden dafür mit fröhlichen Festen geehrt. Mit den Toten hatten sie nichts zu schaffen. Die neue Sorge um das jenseitige Leben suchte neue Götter und Kulte und fand sie in den alten Religionen des Ostens.

5. Unter den Mitbewerberinnen trug die christliche Religion den Sieg davon. Wodurch war sie siegreich? Man wird doch glauben dürfen: durch ihren inneren Wert. Vielleicht war es zunächst vor allem die sinnlich-übersinnliche Gewißheit von der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn zum Gericht über die Welt und zur Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit, die sowohl den Gliedern der Gemeinde Kraft zur Verachtung der Welt als ihrer Verkündigung des Reichs überwältigende Wucht verlieh. Sodann war eben hierdurch die Gemeinschaftsempfindung bei den Bekennern des Christentums wohl stärker als bei den übrigen Kultgenossenschaften: sie fühlten sich

doch nicht ohne Stolz als eine aus der Welt auserlesene Gemeinde der Heiligen, als die nur zufällig noch im Fleisch wandelnden Genossen des Reichs der Herrlichkeit. Diese Aussonderung von der Welt wurde begünstigt durch die eifersüchtige Ausschließlichkeit ihres Gottesdienstes, ein Erbteil des jüdischen Monotheismus, der aller Verehrung fremder Götter das Brandmal des Götzendienstes aufgeprägt hatte. Die Kraft einer Religion, sich Jünger zu erwerben, steht aber im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Neigung, Mischungen einzugehen. Auch lebte in den christlichen Gemeinden von der opferwilligen Hingebung des Stifters wohl mehr als in den Anhängern der übrigen Kulte, obgleich alle Opfer forderten und keinem Märtyrer fehlten. Aber für keinen warb eine solche Schar von Blutzeugen, wie für das Christentum. Es ist eine wunderbare und die menschliche Natur ehrende Thatsache, daß auf sie keine Predigt tieferen Eindruck macht, als die von einem Kreuz herab gehalten wird. Endlich kam auf gewisse Weise der christliche Glaube auch der Vernunft entgegen: der rationale Monotheismus der neuen Religion, der Gott als Geist anbeten lehrte, war glaublicher als die unglaublich gewordenen Mythen der alten Volksreligionen oder als mancher sinnlose Aberglaube des Ostens.

6. Vielleicht läßt die Bekehrung der Griechen und Römer zum Christentum noch eine weitere Betrachtung zu. Man kann die Bekehrung eines Volkes zu einer Erlösungsreligion als die letzte und abschließende Entwickelungsstufe seines geistigen Lebens überhaupt ansehen. Ich wage diese Betrachtung nur anzudeuten, denn von einer Erkenntnis der Regelmäßigkeiten in der Entwickelung eines Volkslebens, ähnlich der, die wir von dem Entwickelungsgang eines Individuallebens besitzen, kann freilich im Ernst nicht die Rede sein. Die Erlösungsreligion wäre hiernach die geistige Schöpfung des Greisenalters eines Volkes: wie es im Jugendalter Mythologie und Heroendichtung, im Mannesalter Philosophie und Wissenschaft hervorbringt, so brächte es in seinem Greisenalter Konsolationsphilosophie und Erlösungsreligion hervor. Den Entwickelungsstufen der Vorstellungswelt könnte man parallele Entwickelungsstufen in der praktischen Welt gegenüberstellen: das Jugendalter sucht Bethätigung in Jagd und Krieg; das Mannesalter in Arbeit und Erwerb, in Handel und Industrie; das Greisenalter legt die Arbeit aus der Hand

und zehrt von dem Erwerb früherer Arbeit; es sehnt sich nach Ruhe und zieht sich zurück aus der Gegenwart, es lebt in der Erinnerung an die Vergangenheit und in Gedanken an das Jenseits. Die neue Religion wäre demnach ein Ersatz für Dichtung und Wissenschaft, für Arbeit und Kampf, den Abend des Lebens wie mit einer sanften Abendröte hoffnungsreich verklärend.

Zu einer solchen Betrachtung der Bekehrung der alten Völker zum Christentum scheint auch die gleichartige Entwickelung des großen östlichen Zweiges des arischen Stammes zu ermutigen. Auch die Inder waren einst unter dem Schutz stammverwandter kriegerischer Götter auf Eroberung und Sieg ausgezogen und hatten sich Wohnsitze am Indus und Ganges erkämpft. Auch sie erreichten hier eine hohe geistige und wirtschaftliche Kultur. Und endlich schlug auch hier die Kulturtendenz in Religiosität um. Brahmanismus und noch mehr Buddhismus, beide in immanenter Entwickelung erzeugt, sind dort dasselbe, wie in der griechisch-römischen Welt das Christentum. Die Gleichartigkeit der Lebensanschauung hat zu einer so überraschenden Ähnlichkeit im einzelnen geführt, daß sich immer wieder der Gedanke der Ableitung des Christentums aus indischen Quellen aufgedrängt hat. Die Vorschriften des Dhammapadam, einer Spruchsammlung buddhistischer Lebensweisheit,*) treffen mit der Spruchsammlung der sogenannten Bergpredigt nach Sinn und Wort oft aufs genaueste zusammen. Ausreißung der Begierden, Erduldung der Kränkung ohne Zorn und Rache, ein reines Herz und eine friedfertige Gesinnung, das ist hier wie dort der Mittelpunkt der Anforderungen an die Gläubigen. Auch die Lebensformen, in denen die Verwirklichung dieser Forderung gesucht wird, zeigen die auffallendste Gleichartigkeit: hier wie dort finden wir Klöster und Mönche mit den drei Gelübden der Armut, der Keuschheit und der Demut oder des Gehorsams.

*) Eine Übersetzung findet man in W. Webers indischen Studien, I, 29—86. Das vortreffliche Buch von H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (2. Aufl., 1890) giebt die geschichtliche Grundlage für die Auffassung und das Verständnis jener Sprüche. Im dritten Band von Dunckers Geschichte des Altertums liegt der Versuch einer Entwickelungsgeschichte des indischen Volksgeistes vor, worin der Gegensatz einer kulturellen und einer religiösen Entwickelungsstufe sehr klar hervortritt.

Allerdings fehlt es nicht an tiefgehender Verschiedenheit zwischen Buddhismus und Christentum; sie ist vorgebildet in dem Leben der beiden Stifter: in Buddha, dem Erleuchteten, ist keine Leidenschaft, fast könnte man sagen, kein persönlicher Wille; ein sanftmütiger Lehrer, zieht er von Ort zu Ort, die ihm gewordene Erleuchtung mitteilend, daß das Leben Leiden sei, und daß der Weg zur Erlösung durch die Einsicht in das Wesen des Daseins gehe. Jesu Leben ist Kampf mit der Welt und dem Bösen, das im Satan in persönlicher Gestalt ihm gegenübertritt. Buddhas Tod ist ruhiges Erlöschen, Jesu Tod ist der siegreiche Tod des Helden. Die Worte Jesu sind Flammen, die Leidenschaft erregen, die Predigt Buddhas wirkt durch monotone Wiederholung, man könnte fast sagen, hypnotisierend. Wenn Schopenhauer überall das Christentum hinter den Buddhismus zurückstehen läßt, so ist das nur aus seiner aprioriſchen Abneigung gegen das Christentum oder vielmehr gegen Kirche und Theologie verständlich; er hätte sonst sehen müssen, wie viel größer, rein menschlich oder poetisch betrachtet, der Wert des Christentums als der des Buddhismus sei. Je höher der Wille zum Leben im Abendland entwickelt ist, desto größer das dramatische Interesse wenigstens der Bekehrung. Sofern aber jene Unterschiede als verschiedene Bestimmtheiten des ursprünglichen oder erworbenen Charakters der Völker sich darstellen, darf man sagen: Christentum und Buddhismus sind homologe Entwickelungsvorgänge.

Viertes Kapitel.

Das Mittelalter und seine Lebensanschauung.

1. Das Mittelalter erscheint auf den ersten Blick ganz und gar beherrscht von der christlichen Lebensanschauung. Die Kirche ist der Rahmen, in den sein ganzes geistiges Leben gefaßt ist. Die Kirchenlehre beherrscht die Erkenntnis; als die dem Ideal entsprechende Lebensführung gilt ohne Widerspruch die vita religiosa, das Mönchsleben, welches aus dem Prinzip der Weltentsagung und Selbstverleugnung entworfen ist. Armut, Keuschheit und Gehorsam, die drei

Kloſtergelübde, bedeuten ja nichts anderes, als die Ausreißung der drei ſtärkſten Triebe des natürlichen Menſchen: der Triebe, die ſich auf Beſitz, auf Familiengründung, auf Anſehen und Herrſchaft richten. Eigentlich gilt die Forderung der vita religiosa für den ganzen klerikalen Stand, der dem Volk das chriſtliche Leben vorbildlich darzuſtellen berufen iſt; doch iſt die Durchführung des kanoniſchen Lebens für die außerhalb des Kloſters lebende Geiſtlichkeit nie ganz gelungen; nur der Verzicht auf die Ehe wurde allmählich durchgeſetzt.

Dennoch würde man ſich täuſchen, wenn man meinte, das mittelalterliche Leben habe wirklich denſelben inneren Charakter, wie das Leben der alten Chriſtengemeinden in der griechiſch-römiſchen Welt. Wenn in der oben angedeuteten Anſicht über das Weſen der Erlöſungsreligion irgend welche Wahrheit iſt, kann dem gar nicht ſo ſein. Die germaniſchen Völker erlebten im Mittelalter nicht ihr Greiſenalter, ſondern, wenn es geſtattet iſt, den Vergleich eines Geſamtlebens mit einem Einzelleben feſtzuhalten, ihre Schuljahre: ſie gingen beim Altertum in die Schule, Sprache und Wiſſenſchaften, Philoſophie und Religion, nützliche und ſchöne Künſte erlernend. So wenig nun ein Schulknabe im eigentlichen Sinne des Wortes ſich bekehren kann, ſo wenig konnten es jene jugendlichen Völker. Bekehren kann ſich nur, wer gelebt hat und nun findet, daß das Leben nicht hält, was es zu verſprechen ſchien. Die alten Völker haben ſich bekehrt, ſie hatten am Ende einer langen und glänzenden Kulturlaufbahn dieſe Entdeckung gemacht; ſie ſuchten, nachdem ſie die Glückſeligkeit durch Erfüllung der Begierden nicht gefunden, nunmehr den Frieden durch Erlöſung von der Begierde. Als die Germanen Chriſten wurden, hatten ſie den Kulturweg noch kaum betreten; ſie konnten nicht mit denſelben Empfindungen die Taufe empfangen, wie jene.

Hierüber läßt auch die Geſchichte ihrer Chriſtianiſierung keinen Zweifel zu. In der alten Welt war die eigentliche Bekehrung zum Chriſtentum völlig ſpontan und von innen heraus geſchehen. Das Chriſtentum war zu ihnen gekommen nicht mit Gewalt der Waffen, wie ſpäter der Islam, nicht mit überlegener Kultur und Wiſſenſchaft, es hatte von alle dem gar nichts, ſondern der Mangel an dieſen Dingen war urſprünglich ihm weſentlich. Es hatte ſich durchgeſetzt, nicht durch die Mittel der Politik, ſondern gegen den Willen der

politischen Mächte. Freilich, nachdem es sich durchgesetzt hatte, nachdem es eine Macht geworden war, da änderte sich dies Verhältnis: die alles benutzenden Politiker begannen nun auch das Christentum zu benutzen, der Staat selbst wurde christlich oder das Christentum verstaatlicht, und die Reste des Heidentums sind schließlich von der Staatsgewalt ausgerottet worden. Welcher Vorgang denn natürlich nicht ohne Rückwirkung auf das innere Wesen des Christentums blieb: seitdem es christliche Kaiser gab, was Tertullian noch gelegentlich als einen inneren Widerspruch bezeichnet hatte (Apol. c. 21), konnte die Kirche nicht mehr in dem schroffen Gegensatz zur „Welt" stehen bleiben, welchen die ersten Gemeinden einnahmen; es fand eine Art von Ausgleichung zwischen Christentum und Welt statt, bei der es so viel Welt in sich aufnahm, als notwendig war, um die Welt, wenn nicht mehr zu überwinden, so doch zu beherrschen. So hatte in den letzten Zeiten der alten Welt die Kirche als neue Weltmacht sich entwickelt, nicht ohne in den Klöstern eine Art Zufluchtsstätte für ein un- oder außerweltliches Christentum geschaffen zu haben: und in der Hochhaltung des klösterlichen Lebens spricht sich noch ein Bewußtsein der Kirche von dem eigentlichen Verhältnis des Christentums zur Welt aus.

Ein Vorgang von völlig anderer Art als jene ursprüngliche Bekehrung der alten Völker zum Christentum ist die Bekehrung der germanischen Völker; sie bekehrten sich, so könnte man sagen, nicht eigentlich zum Christentum, sondern zur Kirche. Politik und Gewalt waren überall für die Annahme der Taufe wenigstens mit entscheidend und oft Ausschlag gebend. Die germanischen Stämme, aus welchen das deutsche Volk erwachsen ist, sind durchweg mit Waffengewalt zum Anschluß an das Christentum oder also vielmehr an das politisch-kirchliche System des Frankenreichs gezwungen worden. Die Kriegs- und Verwaltungsgeschichte Karls des Großen weiß von der „Bekehrung" der Sachsen blutige Dinge zu erzählen. Wer sich der Taufe entzieht, so wird im Kapitular von Paderborn (785) verordnet, oder in der Fastenzeit aus Mutwillen Fleisch ißt, oder nach Heidensitte einen Leichnam verbrennt, der soll des Todes sterben. Wer das Vaterunser und den Glauben nicht hersagen kann, verordnet ein späteres Kapitular, soll mit Schlägen oder Fasten bestraft werden, es sei Mann oder Weib.

2. Wie die Bekehrung der Germanen eine andere war, als die der Alten, so ist auch ihre *Lebensempfindung* und *Lebensführung* eine andere, als die des ursprünglichen Christentums. Das Mittelalter ist nicht weltmüde und lebenssatt, sondern voll Thatendurst und Lebensdrang. Es fehlt nicht an einzelnen, in denen die echt christliche Lebensstimmung durchbricht; in manchem mittelalterlichen Kirchenlied spricht sich das Gefühl der Ermüdung von der Welt und der Sehnsucht nach der Heimfahrt aus diesem Elende ins himmlische Vaterland ergreifend aus. Aber das ist doch nicht die herrschende Lebensstimmung. Neben der kirchlichen Poesie lebt die volkstümliche *Heldendichtung*; ohne Zweifel dem Herzen des Volkes näher, hat sie durch das ganze Mittelalter in lebendiger Überlieferung sich fortgepflanzt. Ihr Charakter ist gar nicht ein christlicher. Die bewunderte Tugend ist nicht Stillehalten und Geduld, sondern wilde Tapferkeit, der streitbare Held ist das Ideal des Nibelungenliedes so gut als der Ilias. Feinde lieben und Kränkung dulden ist den deutschen Recken so fremd als den Helden des Homer. Der rechte Mann ist, wie den Freunden ein starker und treuer Freund, so den Feinden ein furchtbarer Feind. Die altsächsische Dichtung vom Leben Jesu (der Heliand) macht Christus zu einem mächtigen Gefolgsherrn und die Jünger zu seinen Mannen; die Umbildung zeigt, wie unvorstellbar der wirkliche Jesus mit seiner Gefolgschaft den Sachsen war. Ebenso wenig, wie die epische Dichtung, zeigt die *Lyrik* christlichen Charakter. Ihr Gegenstand ist Liebeslust und Liebesleid, Frühlingsfreude und Weltlust.

Das ist die Dichtung, die unmittelbar aus dem Leben des Volks entspringt. Es ist kein Zweifel, daß sie ein treuer Spiegel des *wirklichen Lebens* ist. An der Forderung des Evangeliums gemessen: der Welt und ihrer Lust den Rücken zu kehren, ist das Leben der germanischen Völker im Mittelalter nicht ein christliches. Die große Aufgabe der Männer ist der Krieg; kriegerische Spiele und Jagd füllen die Muße der Vornehmen. Auch die Freuden des Mahles und der Geselligkeit weiß man zu schätzen, und die Beziehung der Geschlechter wird Gegenstand einer Kunst und eines Studiums, wie man dies alles in Weinholds Buch über die deutschen Frauen im Mittelalter ausführlich dargestellt findet.

3. Auch das wirkliche Leben des *Klerus* entspricht, wie oft

genug bemerkt worden ist, durchaus nicht immer seiner asketischen Form. Der Papst, der sich in Erinnerung an jenes Gebot Christi den Knecht der Knechte Gottes nennt, ist in Wirklichkeit der Herr der Welt, die Bischöfe sind Fürsten und Gewaltige, viele unter ihnen mehr um Land und Leute, um Macht und Reichtum, als um das Heil der Seelen bekümmert. Die Klöster, in denen Weltflucht und Askese zu Hause sein sollten, sind Brennpunkte der Kultur und hin und wieder wohl auch Stätten üppigen und unheiligen Genießens. Die Benediktiner und Cistercienser bringen, wohin sie kommen, Handwerke und Künste, Garten- und Feldbau. Selbst die Schätze der heidnischen Wissenschaft und Litteratur haben sich in die Klöster gerettet und sind von ihnen, wie oft gerühmt worden, der Nachwelt erhalten. Der Ruhm ist wohlverdient, aber seltsam bleibt es doch, daß die Bruderschaften der christlichen Askese darin Ruhm gesucht und gefunden haben, daß sie die Verse des Ovid und Horaz, die Schriften des Aristoteles und Lukrez nicht bloß abgeschrieben, sondern auch studiert, erklärt, nachgeahmt und so gewissermaßen beständig am Leben erhalten haben. Und nicht minder seltsam erscheinen, von diesem Gesichtspunkt gesehen, jene kriegerischen Orden, die Schwert und Kreuz, Panzer und Ordenskleid als Krieger Christi tragen und in seinem Dienst sowohl Wunden schlagen als Wunden verbinden.

Auch das intellektuelle Leben des Mittelalters, das am unmittelbarsten unter der Herrschaft der Kirche steht, hat in Wahrheit doch einen anderen Charakter als das des alten Christentums. Ein starker jugendlicher Erkenntnistrieb ist unverkennbar; er mißtraut noch seinen eigenen Kräften, er sucht die Wissenschaft bei anderen, aber er nimmt sie, wo er sie findet; aus den Büchern der Heiden, Juden und Sarazenen schöpfen die Gelehrten der mittelalterlichen Universitäten die Erkenntnis der Dinge. Die scholastische Theologie selbst ist ein erster schüchterner Versuch, die heilige Lehre zu rationalisieren. Das Wort des Anselmus: ich glaube, um zu begreifen, ist bezeichnend für die mittelalterliche Theologie; sie will nicht eine neue Wahrheit schaffen, die Wahrheit ist vorhanden, aber sie will die am Anfang auf guten Glauben hin angenommene nun durch die natürliche Vernunft aneignen und gleichsam innerlich bewältigen. Das ist das hohe Ziel der intellektuellen Anstrengungen des Mittelalters, ein Ziel, das sich

freilich im Fortgang der Arbeit immer mehr als unerreichbar herausstellt. Man wird nicht sagen können, daß ein solches Bestreben im Sinne des ursprünglichen Christentums ist; Paulus wenigstens, in welchem die thörichte Predigt vom Kreuz mit griechischer Weisheit zuerst sich begegnete, weiß nichts von einem Ausgleich zwischen beiden oder von einem Begreifen der Heilswahrheit durch die natürliche Vernunft; ihm steht offenbar Tertullian mit seinem: ich glaube, weil es widersinnig ist, näher als Anselmus. Das Verlangen, den Glauben zu begreifen, ist in gewisser Weise ein erster Anfang des Verlangens, sich von ihm zu emanzipieren, sich über ihn zu stellen. So sah Luther die Sache an; er haßte die scholastische Theologie und Philosophie, weil sie mit dem christlichen Glauben die heidnische Weisheit des Aristoteles mische; er wollte jenen in seiner Reinheit wiederherstellen.

Also das mittelalterliche Christentum ist nicht dasselbe, wie das ursprüngliche Christentum; sind die Germanen christianisiert, so ist auch das Christentum germanisiert worden; es hat die natürliche Kulturtendenz der jugendlichen Völker in sich aufgenommen und mit ihnen auf eigentümliche Weise sich durchdrungen. Übrigens war es, wie bereits bemerkt, schon innerhalb der alten Welt allmählich in ein positiveres Verhältnis zur Welt und ihren Bestrebungen getreten und dadurch gleichsam für die Aufgabe vorbereitet, den neuen Völkern mit dem neuen Glauben auch die Elemente der alten Kultur zu bringen.

4. Wie ist über diese Vermischung des Christentums mit der Welt zu urteilen? Von den Sekten, die sich von der verwirklichten Kirche aussonderten, ist sie stets als Verderbung des Christentums empfunden worden: sie vermochten in einer Staatskirche nicht mehr die Gemeinde der Heiligen zu erkennen, welche sich um das Wort vom Kreuz in den ersten Zeiten gesammelt hatte. Das eigentümliche Wesen und die Kraft des Christentums schien ihnen dahin zu sein, wo die Kirche mit dem Staat sich in die Herrschaft der Welt teilte, sei es ihn regierend, wie es die katholische Kirche jederzeit anstrebte, sei es von ihm regiert, wie im Gebiet des Protestantismus.

Vom Standpunkt des ursprünglichen Christentums aus wird es schwer sein zu widersprechen. Das Christentum ist ursprünglich Kampf

mit der Welt. Ein Christentum ohne diesen Kampf, ein von der Welt anerkanntes, vom Staate gebilligtes und autorisiertes Christentum ist nicht mehr dasselbe; oder wären wirklich alle Menschen Christen geworden, dann gäbe es keine Welt und keinen Staat mehr, dann wäre die Zeit erfüllet, die Geschichte beschlossen. — Auch das ist gewiß, daß durch die Mischung christlicher Form und Redeweise mit weltlichem Wesen ein Charaktertypus erzeugt worden ist, der zu den widerwärtigsten Verbildungen gehört, welche die Natur des Menschen überhaupt erlitten hat; er wird mit dem Namen des Pfaffentums bezeichnet: Hochmut und Herrschsucht in der Gestalt christlicher Demut einhergehend, Härte und Anmaßung als Liebe und Sorge um die Seele des Bruders verkleidet. Dieser Typus war dem antiken Leben fremd, er ist so alt wie die Kirche, findet sich nun übrigens nicht allein unter den Dienern der Kirche, sondern ebenso unter den Dienern des Staats und der Wissenschaft, überhaupt unter allen, die das geistliche oder weltliche Regiment in Händen halten. Sieht man in den Pfaffen die Repräsentanten der Kirche, dann kann man in ihr schwerlich etwas anderes als eine große Entartung erblicken.*)

*) Als ein Versuch, eine Geschichte des unkirchlichen Christentums als des wahren evangelischen Christentums zu schreiben, hat ein Werk von L. Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien (1885), Interesse. Daß dem Verfasser das Unternehmen gelungen sei, einen ununterbrochenen geschichtlichen Zusammenhang „evangelischer Gemeinden" von der Verstaatlichung des Christentums unter Konstantin bis auf die Reformation und darüber hinaus bis auf unsere Tage nachzuweisen, wird von den Sachkundigen wohl mit Recht bezweifelt. Man muß aber nicht vergessen, daß nicht alles, was sich begeben hat, in den Überresten von Aufzeichnungen steht, die auf uns gekommen sind. — Einen leidenschaftlichen Protest gegen das Staatschristentum vom Standpunkt des ursprünglichen Christentums erhebt in seinen letzten Schriften der Däne Sören Kierkegaard. In den zerfleischenden Sarkasmen, welche er im J. 1855 in einer Reihe von Blättern unter dem Titel „Augenblick" erscheinen ließ (in deutscher Übersetzung in: Sören Kierkegaard, Angriff auf die Christenheit, herausgegeben von A. Dorner u. Chr. Schrempf, 1896), werden mit immer neuen Wendungen gegeneinander gehalten die ursprünglichen Verkündiger des Christentums, die ihr Leben dafür hingaben, und die tausend von der Kgl. dänischen Regierung angestellten „Wahrheitszeugen", welche durch die Verkündigung des Leidens Christi Brotstellen, Ritterkreuze, silberne Tafelaufsätze, goldbordierte Lehnstühle und andere Herrlichkeiten gewinnen. Den wirklichen Christen erkennt man auch heute am Kreuz, nicht an dem goldenen oder silbernen, das an einem bunten Bändchen am Hals oder auf der Brust getragen wird und

Das Urteil der Geschichte wird doch ein anderes sein können und müssen. Sollte das Christentum zu dem Sauerteig werden, der die ganze Menschheit durchsäuert hat, sollte es nicht bloß die Euthanasie der alten Völker, sondern ein Lebensprinzip für die neue Völkergemeinde werden, die eben die Bühne der Weltgeschichte betrat, so mußte es zu der Welt und der Kultur in ein positives Verhältnis treten, mußte es sich auch in die festgefügte und dauernde Form der Kirche nach Art eines Weltreichs fassen. Daß es dadurch innerlich ein anderes wurde, ist freilich unzweifelhaft, aber nicht minder, daß dies die Bedingung war, unter der allein es auf das werdende geschichtliche Leben der modernen Völker Einfluß gewinnen konnte. Es ist nicht wahrscheinlich, daß den altchristlichen Gemeinden die Bekehrung und Erziehung der kriegerischen germanischen Völker gelungen wäre. Sie beugten sich vor der glänzenden Gefolgschaft Christi in der Kirche; es erscheint mehr als zweifelhaft, ob sie sich vor der Gefolgschaft gebeugt hätten, von welcher umgeben Jesus selber einst auf Erden wandelte. Wer nun nicht überhaupt leugnet, daß dem Leben dieser Völker durch die Kirche sehr wertvolle Elemente zugeführt worden sind, der wird auch nicht bestreiten, daß die Umwandlung des Christentums in die Kirche eine welthistorische Notwendigkeit war. Daß aber ein unbefangener Betrachter zu jener Ansicht kommen sollte, ist wohl nicht zu besorgen, er müßte denn mit der Kirche das Mittelalter selbst als eine einzige große Mißbildung verwerfen. Vielleicht war hierzu einmal ein fanatischer Prophet der Renaissance oder ein leidenschaftlicher Anhänger der Reformation bereit; gegenwärtig verkennt niemand mehr, daß das geistig-sittliche Leben des Mittelalters voll eigentümlicher Schönheit war. Und diese Schönheit hängt überall aufs engste mit dem kirchlich-christlichen Charakter seines Denkens und Empfindens

seinen Träger als Ritter oder Kommandeur kennzeichnet, sondern an dem Kreuz, das von freiwilligen und offiziellen Vertretern der Welt denen, die um Christi willen die Welt verachten, zur Schande und Marter auferlegt wird. Es dürfte in der That wohl die seltsamste Ironie der Weltgeschichte sein, daß das Kreuz, oder, aus dem römischen Gebrauch ins Moderne übersetzt, der Galgen als Ehrenzeichen und Schmuckgegenstand getragen wird. — Ähnliche Betrachtungen über das Verhältnis des Christentums zur griechisch-orthodoxen Kirche enthält ein Buch von Leo Tolstoi, Mein Glaube (Leipzig 1885). Den Kommentar aus dem Gemütsleben des Dichters geben seine wunderbaren „Volkserzählungen" (Reclambibl.).

zusammen. Ich erinnere an die Ausbildung jenes zarten, hochsinnigen Rechtsgefühls, welches, auf die kriegerische Tüchtigkeit der germanischen Völker gepfropft, im Rittertum einen so eigenartigen Typus sittlicher Vornehmheit erzeugt hat; oder an die Barmherzigkeit gegen Arme und Elende, die in tausend Stiftungen auf unsere Tage gekommen ist und noch heute Not lindert und Thränen trocknet. Oder an die Verinnerlichung des Verhältnisses zur Frau, an die Scheu vor Unreinheit des geschlechtlichen Lebens überhaupt; mag diese oft nicht ausreichend gewesen sein zu verhindern, was dem natürlichen Menschen kaum anstößig ist, mag jene selbst wieder im Minnedienst eigentümliche Verirrungen im Gefolge gehabt haben: dennoch sticht die Strenge und die Zartheit des Mittelalters vorteilhaft gegen die Leichtfertigkeit und Äußerlichkeit der antiken Welt ab. Ich erinnere an die allmähliche Ausbreitung der Empfindung, daß Sklaverei, die Ordnung der Gesellschaft nach dem natürlichen Recht des Stärkeren, dem Gebot der Liebe nicht entspreche; hat auch die Kirche die Sklaverei nicht beseitigt, sondern sie, wie andere weltliche Ordnungen, als gleichgültig gegen die Ordnung im Himmelreich bestehen lassen, ja sie ausdrücklich anerkannt und selbst Sklaven gekauft und besessen, so hat sie doch nicht verhindern können und wollen, daß der Geist des Evangeliums, soweit er durchdrang, das Verhältnis zwischen Herren und Knechten innerlich umgestaltete, so daß zuletzt auch die rechtliche Form selbst unmöglich wurde.*) Ich erinnere endlich an die Einheit der Völker in der Kirche, welche den nationalen Gegensätzen ein gewisses Gegengewicht gab, das freilich Kriege zu verhindern nicht stark genug war, aber doch stark genug, den Kriegen den Charakter von Vernichtungskämpfen zu nehmen, zu denen jene Gegensätze nach der natürlichen Ordnung der Dinge führen. In allen diesen Dingen wird man nicht umhin können, den Einfluß des in der Kirche organisierten und durch Aufnahme von Kulturelementen aller Art zu einer Weltmacht gewordenen Christentums zu erblicken. Und die herrliche Entfaltung der mittelalterlichen Kunst, die viel verheißenden Anfänge wissen-

*) Man sehe einen lehrreichen Aufsatz von Fr. Overbeck über das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im röm. Reich, in seinen Studien zur Geschichte der alten Kirche (1875).

schaftlichen Studiums, wären sie möglich gewesen ohne die Weltkirche? Die „evangelischen Gemeinden," welche das alte Verhältnis des Christentums zur Welt festhielten, haben gegen Kunst und Wissenschaft stets Gleichgültigkeit oder Scheu empfunden. Wer also nicht alle Kultur für einen Irrweg hält, oder wer nicht in der Hineinziehung der germanischen Völker in den Kreis des Christentums und der antiken Kultur einen Abweg von ihrer eigenen immanenten Entwickelung erblickt — ein Standpunkt, den man als einen möglichen wird gelten lassen können, der aber freilich so wenig der Begründung, als der Widerlegung fähig ist — der wird in der Vermischung des Christentums mit der Kultur wenigstens nicht bloß eine Verderbung des Evangeliums erblicken können.*)

*) Die hier gegebene Darstellung berührt sich sowohl in der geschichtlichen Auffassung als in der Würdigung mit dem von A. Harnack in der Dogmengeschichte vertretenen Standpunkt. Ein paar Stellen aus dem ersten Bande dieses Werkes, das die Entstehung der theoretischen Seite des kirchlichen Christentums einleuchtend darlegt, mögen dies zeigen. „Der Katholizismus hat das Evangelium, indem er es mit einer schützenden Hülle umgab, auch verhüllt. Er hat die christliche Religion vor der akuten Hellenisierung (im Gnosticismus) bewahrt, aber dabei successive ein immer größeres Maß von Verweltlichung legitimieren müssen. Er hat im Interesse der Weltmission den furchtbaren Ernst der Religion zwar nicht geradezu abgestumpft, aber es den minder Ernsten durch die Zulassung eines minder strengen Lebensideals ermöglicht, für Christen zu gelten und sich selbst dafür zu halten. Er hat eine Kirche entstehen lassen, die nicht mehr eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Zucht war, sondern eine politische Gemeinschaft, die nur neben anderem auch das Evangelium in ihrer Mitte hatte. Er hat in steigendem Maße alle Formen, welche diese weltliche Gemeinschaft brauchte, mit apostolischer, d. h. indirekt mit göttlicher Autorität bekleidet, und er hat damit das Christentum entstellt und die Erkenntnis dessen, was christlich sei, getrübt und erschwert. Aber in dem Katholizismus hat zum ersten Mal die Religion eine systematische Dogmatik erhalten. In dem katholischen Christentum ist die Formel gefunden worden, welche Glauben und Wissen versöhnt hat. Jahrhunderte lang hat sich die Menschheit mit dieser Formel begnügt, und der Segen, den sie gestiftet, hat noch fortgewirkt, nachdem sie selbst schon zur Fessel geworden war" (I, 275). Der Katholizismus, das Produkt der innigsten Verschmelzung des Christentums mit der Antike, „hat die Welt erobert und ist die Grundlage für eine neue Phase der Geschichte im Mittelalter geworden. Der Bund der christlichen Religion mit einer bestimmten geschichtlichen Phase der Erkenntnis und Kultur der Menschheit kann im Interesse der christlichen Religion, die dadurch ver-

Fünftes Kapitel.

Die moderne Lebensanschauung.

1. Mit dem Ende des 15. Jahrhunderts beginnt im Leben der abendländischen Menschheit ein neuer Abschnitt, das Mittelalter wird durch die Neuzeit abgelöst. Der Einschnitt ist tief und deutlich; durch zwei mächtige geistige Bewegungen wird er bezeichnet: durch die Renaissance und die Reformation. In der Folge werden neue Lebensformen und eine neue Weltanschauung ausgebildet. Der Staat, die Lebensform der Neuzeit, drängt mehr und mehr die Kirche, die herrschende Lebensform des Mittelalters, zurück: Diese verliert an Bedeutung, das Individuum stellt sich in seinen höchsten Beziehungen, in der Beziehung zu Gott, auf sich selbst und schüttelt die Bevormundung in den Fragen des Glaubens und des Seelenheils mehr und mehr ab. Dagegen ist der Staat in beständigem Wachstum, er nimmt der Kirche eine Aufgabe nach der andern aus der Hand, die Schule, die Pflege der Wissenschaft, die Förderung der Kunst, die Fürsorge für die Armen und Schwachen, die Rechtsbildung und Rechtspflege, von der die Kirche sich manches Stück angeeignet hatte. So wird der Staat allmählich zum allumfassenden Kulturinstitut; er steht ganz im Diesseits, sein Ziel ist die irdische Wohlfahrt, während die Kirche ihre tiefsten Wurzeln im Jenseits hat. — Mit der Entwickelung der Welt der Einrichtungen steht die Entwickelung der Welt der Gedanken in Wechselwirkung. Die alte, auf Autoritäten ruhende und im Jenseits einheimische Weltanschauung wird mehr und mehr durch die neue Philosophie zurückgedrängt, die formell auf dem Prinzip des Rationalismus, dem Prinzip der freien Forschung, materiell auf der neuen, im Diesseits heimischen Kosmologie und Naturwissenschaft begründet ist. — Ihren Ausgang nimmt die ganze Umwandlung von der Entwickelung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens. Durch den Welthandel,

---

weltlicht, und im Interesse der Kulturentwickelung, die dadurch aufgehalten worden ist, beklagt werden. Aber Klagen werden hier zu Anmaßungen; denn nicht weniger als alles, was wir besitzen und schätzen, danken wir dem Bunde, der zwischen Christentum und Antike so geschlossen worden ist, daß keines das andere hat überwinden können. Auf den damit gesetzten Spannungen beruht bis heute unser inneres und geistiges Leben" (S. 284).

brennender Begierde gesucht, studiert, nachgeahmt, ins innerste Leben aufgenommen. Die litterarischen und künstlerischen Erzeugnisse des Mittelalters werden mit der Verachtung weggeworfen, mit welcher der eben entlassene Schüler seine alten Schulübungen und Lehrbücher beiseite wirft; gotische Barbarei wird die stehende Bezeichnung für alles, was aus dem Mittelalter stammt. Man will denken und empfinden, dichten und bilden, leben und genießen, wie jene vorbildlichen Menschen des klassischen Altertums. In der Abwerfung der alten und der Annahme neuer, latinisierter oder gräcisierter Namen erhält die Anziehung des neuen Menschen ihren symbolischen Ausdruck. — Zu seiner vollen Darstellung ist übrigens das Wesen der Renaissance nur in Italien gekommen. In J. Burckhardts Kultur der Renaissance in Italien muß man nachlesen, was es mit der „Wiedergeburt", mit der Geburt des neuen Menschen auf sich hat. In Italien hat sich die Entwickelung mit innerer Notwendigkeit vollzogen. Diesseits der Alpen, besonders in Deutschland, ist sie weder so spontan erfolgt, noch ist sie so tief in das Wesen des Volkes eingedrungen; sie hat hier etwas von dem Charakter einer Nachahmungsbewegung. Und dann wurde hier der Kampf der alten und der neuen Bildung, nachdem die letztere eben erst auf den Universitäten Fuß gefaßt hatte, durch den Ausbruch eines anderen Kampfes abgebrochen, des Kampfes, den Luther im Namen des Evangeliums gegen die Kirche erhob. Dieser Kampf nahm das Interesse des deutschen Volks und bald auch der übrigen Völker so sehr in Anspruch, daß die Renaissancebewegung darüber vollständig in den Hintergrund trat. Erst nach der wenigstens vorläufigen Austragung jenes Kampfes im 17. Jahrhundert, nachdem ein gewisses Gleichgewicht zwischen katholischer und protestantischer Macht hergestellt war, begann seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, diesmal vom protestantischen Deutschland ausgehend, eine Art litterarischer und künstlerischer Nachblüte der Renaissance. — Der gemeinsame Grundzug, der durch die erste und zweite Renaissance hindurchgeht, ist ein leidenschaftlicher Freiheitsdrang des Individuums: es will nicht mehr durch die objektiven Gedanken und Ordnungen gebunden sein, es will volle, freie Entfaltung seines besonderen Wesens, volle und freie Bethätigung aller seiner Triebe und Kräfte; im Kampf um die Freiheit spielt es die Natur gegen die Konvention und die

Überlieferung aus. Bei den Griechen aber findet man eben dies: freieste Entwickelung der Individualität; und darum wird das Griechentum zum Menschheitsideal.

3. Die Reformation. In ihrem Ursprung ist sie eine Bewegung von völlig anderer Art. Das tief religiöse, leidenschaftlich wahrhafte und durch und durch volkstümliche Gemüt Luthers empörte sich gegen das System toter Werke und toter, aus Vernunft und Autorität zusammengeschweißter Lehrsätze, welche, wie ihm die Sache sich darstellte, als kirchliche Praxis und gelehrte Theologie den einfachen, lebendigen, thatkräftigen und beseligenden Glauben des alten Christentums verdrängt hatten; es empörte sich nicht minder gegen das weltlich-aristokratische Genußleben und Bildungswesen des von den Anschauungen der Renaissance durchtränkten hohen Klerus, gegen das Neuheidentum Leos des Zehnten und Albrechts von Mainz, das ihm als ein Hohn auf das Christentum erschien. Luther war keineswegs ein Mann der modernen Bildung und Wissenschaft, diese würde sich vermutlich mit dem mediceischen Papst, wenigstens mit der Person, wenn denn nicht mit dem Inhaber der Stellung, viel leichter verständigen. Ebenso wenig war er ein Mann des Lebensgenusses und der Kulturanbetung, auch diese hätten bei Leo leicht feineren Geschmack und innigere Anerkennung gefunden. Luther fand die Kirchenlehre nicht zu wenig vernünftig und das kirchliche Leben nicht zu wenig weltlich, eher kann man das Gegenteil sagen: er verwarf die Vernunft in Glaubenssachen schlechthin, und er hatte für den Wert dieses irdischen Lebens und seines Inhalts an Kultur nur eine sehr mäßige Schätzung. Er verwarf nicht schlechthin den Genuß, und er forderte die Arbeit im Dienst der irdischen Lebensaufgaben; aber keineswegs würde er der Emanzipation des Fleisches und der vollständigen Hingebung an die Aufgaben der Kultur haben das Wort reden wollen. Wenn er die positive Seite betonte, so geschah es nicht um der Kultur und Glückseligkeit willen, sondern im Gegensatz zu der offiziellen Auffassung der Kirche, die das mönchische Leben als an sich verdienstlich und heilig bezeichnete. Luther sah darin eine falsche Selbstopferung, welche, auch ernstlich durchgeführt, die wahre Opferung des Herzens hindere und, nicht ernstlich durchgeführt, unter den Formen der Entsagung zu einem schnöden Kult des Fleisches Gelegenheit gebe. Sein Verhältnis zur Kirche und ihrer Askese war

hierin ein ähnliches, wie das Verhältnis Jesu zu der Gerechtigkeit und dem Gottesdienst der Pharisäer: nicht weniger, sondern mehr und innerlicher Gott dienen und sich selbst verleugnen.

Der Gegensatz der Reformation gegen die Renaissance tritt auch in ihrem geschichtlichen Verhältnis deutlich zu Tage; man kann sagen: sie hat die Renaissance um den Sieg gebracht, den diese schon in der Hand zu haben glaubte. Die Reformation riß, zunächst in Deutschland, dann auch in den übrigen Ländern, mit Gewalt die Gedanken von den weltlichen Dingen, von den litterarisch-künstlerischen Bildungsbestrebungen, denen sich die oberen Gesellschaftsschichten zugewendet hatten, zu den religiösen Angelegenheiten zurück. Die Humanisten, die bei seinem ersten Auftreten Luther zugejubelt hatten, fielen fast alle wieder von ihm ab, sie sahen, daß sie in dem Wittenberger Mönch sich getäuscht hatten, daß ein anderer Geist in ihm war.

Wenn man aber das Verhältnis der beiden Bewegungen nicht bloß in der Gestalt, die es im Augenblick der Gegenwart und in den Gefühlen der Führer, Luther und Erasmus, annahm, wenn man es in seinen weltgeschichtlichen Beziehungen betrachtet, dann stellt sich die Sache doch anders dar. Dann wird man nicht umhin können zu sagen: sie haben beide bei der Herauswickelung des modernen Geistes aus seiner mittelalterlichen Umhüllung Dienste geleistet; auch die Reformation hat, besonders wenn man mehr auf die ferneren als auf die nächsten Folgen sieht, die Entwickelung des subjektiven, individualistischen Geistes und der diesseitig-kulturellen Geistesrichtung befördert. Und das ist freilich nicht zufällig. In gewisser Weise ist Luther allerdings auf demselben Wege, wie Erasmus und die Renaissance: der Drang der Zeit nach Freiheit und individuellem Leben ist auch in ihm lebendig; Luther auf dem Reichstag zu Worms, das ist allerdings eine Gestalt, die mit Recht am Eingang der Neuzeit steht, das freie Subjekt, das sich gegenüber den Autoritäten auf eigene Vernunft und eigenes Gewissen beruft. Hierin liegt der gewaltige Unterschied Luthers gegen Augustin, mit dem er sonst sich so vielfach verwandt fühlt: es fehlt ihm ganz und gar die humilitas gegen die empirische Kirche, die demütige Gefangennahme des Selbst unter den Gehorsam des Glaubens an die Kirche, die bei Augustin so stark hervortritt. In Luther ist ein Geist trotziger Selbständigkeit; meine Sache ist Gottes Sache, damit

stellt er sich allen Autoritäten kühn und trotzig gegenüber, und er scheut sich nie, die Konsequenz zu ziehen und mit allem möglichen Nachdruck auszusprechen: also ist die Sache derer, die wider mich sind, des Teufels Sache.

Und damit ist nun die Bedeutung der Reformation für die Entwickelung des religiösen Lebens gegeben: sie stellt das Individuum in seiner höchsten Beziehung, im Verhältnis zu Gott, auf sich selbst; sie beseitigt die Kirche als notwendige Vermittlerin, sie beseitigt beinahe den ganzen kirchlichen Apparat, den die Jahrhunderte konstruiert hatten, um das Seelenheil des einzelnen durch Werke und Formeln und heilige Handlungen zu sichern.

Die fernere geschichtliche Wirkung ist, daß die Kirche, die so ihre wesentliche Bedeutung verloren hat, allmählich schwindet, wie ein überflüssig gewordenes Organ. Freilich kam es zunächst zur Errichtung neuer Kirchen, in Gestalt der Landeskirchen; aber sie haben nicht die Bedeutung der alten Kirche. Sie sind nicht eine große selbständige Lebensform, sondern von Anfang an eine Art Anhang des Staats. Der Landesherr ist das Oberhaupt auch der Landeskirche, die Geistlichen sind Beamte, deren Zahl auf das Maß des Bedürfnisses eingeschränkt wird; der mittelalterliche Klerus dagegen bildete einen eigenen Stand in oder eigentlich außerhalb der Gesellschaft, dessen Aufgabe nicht die Besorgung von Amtsgeschäften, sondern die Darstellung der Ehre Gottes war, daher es zuviel Priester, Kirchen und Altäre nicht geben konnte. In der ganzen Erscheinung unseres Lebens tritt diese Wandlung zu Tage: eine mittelalterliche Stadt erhält ihren Charakter von ihren Kirchen; die Häuser der Menschen scharen sich um die Gotteshäuser als die gegebenen Mittelpunkte des Lebens; das Gepräge der alten Rheinstädte, oder der alten Harz- und Ostseestädte, Köln, Mainz, Hildesheim, Halberstadt, Wismar, Rostock, wird heute noch von ihren kirchlichen Bauten bestimmt. In einer modernen Stadt, wie Berlin, Hannover, Altona, Darmstadt, Mannheim, herrscht das Staatsgebäude: das Schloß, die Regierung, das Gericht, die Post, der Bahnhof, die Kaserne, das Gefängnis; einer Kirche begegnet man nicht oft, und die wenigen stehen verlegen und gedrückt inmitten himmelhoher Häuser, von denen sie überragt werden, oder auf großen leeren Plätzen, die sie nicht zu beherrschen vermögen.

Der architektonischen Säkularisierung unserer Städte entspricht die Säkularisierung des Lebens. Das asketische Leben ist mit den Klöstern verschwunden, die Geistlichen gehören durch die Ehe der Gesellschaft als Glieder an. Die sakramentalen Handlungen, die tausend heiligen Bräuche und Ceremonien, mit denen das ganze Leben durchzogen war, sind bis auf geringe Reste, die auch im Begriff sind, rudimentär zu werden, verschwunden; die zahlreichen Festtage sind in Arbeitstage verwandelt, der tägliche Gottesdienst hat aufgehört, nur an einem Tage „ist Kirche," wie der Sprachgebrauch bezeichnend sagt, und wie die Kirche selbst bestätigt, an den andern Tagen steht sie verschlossen und verödet da. Alles dies scheint zu sagen: wir leben auf Erden und wollen für die Erde leben. Dort wies alles auf das Jenseits, hier weist alles auf das Diesseits.

Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß mit der äußeren Erscheinung auch das Denken und Empfinden säkularisiert worden ist. So äußerlich bei vielen das religiöse Leben im Mittelalter geblieben sein mag, die unzähligen Hinweisungen auf Jenseits und Ewigkeit konnten doch nicht spurlos an den Gemütern vorüber gehen. Mit dem Wegfall des äußeren kirchlichen Lebens haben die Gemüter der Meisten sich der Gedanken an die Ewigkeit entwöhnt; man hat sich fester und ausschließlicher auf der Erde angesiedelt. Sicherlich war es nicht Luthers Meinung, hierzu aufzufordern. Er war für die Beseitigung der asketischen Lebensformen nicht im Interesse der Kultur und des Wohllebens, im Gegenteil, das Leben der Stiftsherren und Mönche erschien ihm als ein dem Fleisch zusagender Müßiggang, Arbeit und Ehestand als geeigneter, die Lüste zu dämpfen; er billigte die Beschränkung kirchlicher Übungen und Handlungen, nicht um für die weltlichen Geschäfte, als die wichtigeren, Zeit zu gewinnen, im Gegenteil, jene erschienen ihm als Abfindungen des Himmels, dem doch das ganze Leben gehören solle. Für Luther blieb der Himmel die Heimat und die Erde ein Jammerthal; auch ist diese Auffassung und Empfindung lange Zeit im Protestantismus, wenn auch nicht herrschend, so doch bei einzelnen heimisch geblieben. Wenn man aber auf die Summe der Wirkungen sieht, so wird man doch sagen müssen: die Reformation hat mitgewirkt, dem Leben der Menschen die Richtung auf das Diesseits, auf die Erde, auf die Kultur zu geben und es von der Richtung

auf das Jenseits und die Erlösung zu entwöhnen. Das Mönchstum, so oft es seiner Idee untreu sein mag, trägt doch bei, in der katholischen Welt den Gedanken, so verkümmert er oft zur Erscheinung kommen mag, am Leben zu erhalten, daß das Ziel des Lebens nicht auf Erden sei. Etwas von der Weltabgewendetheit des alten Christentums bleibt doch immer darin. Und in demselben Sinne wirken jene kirchlichen Übungen und Leistungen, die Beichte und Buße, die Gebete und Fasten; so äußerlich sie meist geübt werden mögen, und so groß die Gefahr der Veräußerlichung des religiösen und der Verflachung, ja Verderbung des sittlichen Lebens dabei ist: sie lenken doch den Blick auf etwas jenseits dieses Lebens und seiner Zwecke. Man pflegt zu sagen, Luther habe das Christentum aus den Klöstern in die Welt getragen, er habe die Treue im täglichen Beruf zum Gottesdienst erhoben. Gewiß war das seine Meinung, und ohne allen Zweifel ist hiervon auch heute noch hin und wieder etwas lebendig. Andererseits hieße es nicht der Wahrheit die Ehre geben, wenn man leugnen wollte, daß die große Mehrzahl die Freiheit von den Pflichten des äußerlichen Gottesdienstes zum Vergessen jedes Gottesdienstes braucht; es ist ja schon Luthers immer wiederholte Klage, daß die Freiheit des Evangeliums zur Freiheit des Fleisches gemißbraucht werde. Melanchthon rühmt Luther in seiner Leichenrede nach, daß er uns von der paedagogia puerilis der alten Kirche befreit habe. Es ist aber wohl noch nicht ausgemacht, ob die Religion einer solchen paedagogia puerilis entbehren könne, die täglich durch kleine Übungen mahnt. Auch ist es eigen, daß die Menschen leichter an Dinge und Einrichtungen glauben, für die sie etwas leisten; sie schätzen den Wert nach der Größe des geleisteten Einsatzes. Sicherlich hängt die starke Anhänglichkeit der Massen an die katholische Kirche hiermit zusammen. Die protestantische Kirche fordert nichts, das heißt nichts Äußerliches, sondern allein den Glauben; der dem gemeinen Verstande naheliegende Schluß ist: also bietet sie auch nichts, nichts wenigstens, wonach uns der Sinn stände.

Ebensowenig wird man auch leugnen können oder wollen, daß die Reformation die Entwickelung des subjektiven Denkens, des kritisch-rationalistischen Geistes begünstigt hat. Mit der Kirche wurde die große Autorität zerbrochen, die ein Jahrtausend hindurch die Gedanken

der Menſchen nicht bloß äußerlich, ſondern auch innerlich gebunden hatte. Die neuen Kirchen haben keine Autorität; ſie haben ſie feſtzuhalten verſucht, auch ſie mit denſelben äußerlichen Mitteln gegen Widerſprechende zur Geltung gebracht; aber es fehlt ihnen die innere Autorität. Entſtanden durch Revolution, durch Zerbrechung der ſtärkſten menſchlichen Autorität, welche das Abendland geſehen hat, konnten ſie ihren Urſprung nicht verwiſchen. Sie beriefen ſich der Autorität gegenüber auf die Schrift als höhere Autorität. Aber hatte nicht die alte Kirche jenen Schriften, durch Feſtſetzung des Kanons, erſt ihre förmliche Autorität verliehen? Und hatte ſie nicht jedenfalls das Recht der Auslegung durch Jahrhunderte lange Übung für ſich? Die Berufung auf die beſſer ausgelegte Schrift war alſo unter allen Umſtänden zuletzt Berufung auf die eigene Vernunft und das eigene Gewiſſen. Die neuen Kirchen konnten dieſe Berufung, die ihr eigenes Grundrecht bildete, niemandem ſtreitig machen, und wenn ſie es doch thaten, ſo geſchah es mit innerem Widerſpruch und darum ohne innere Kraft. Die Entbindung des ſubjektiven Denkens, und zwar nun nicht bloß in den proteſtantiſchen, ſondern auch in den katholiſchen Ländern, man mag darin nun ein Verdienſt oder eine Schuld erblicken, iſt jedenfalls durch die Reformation mächtig gefördert worden.

4. Die drei oder vier Jahrhunderte, die ſeit dem Anfang der Neuzeit verfloſſen ſind, erweiſen ſich als der gleichgeſtimmte Text zu dieſen Präludien. Die Kulturtendenz, welche im Mittelalter durch die chriſtlich-kirchliche Oberfläche verdeckt war, wird offen und unbefangen als die allein berechtigte Richtung des Lebens anerkannt. Freilich, es giebt auch in der Neuzeit gedrückte Herzen, welche mit der Sehnſucht nach Frieden aus dem Getümmel der Welt ſich zurückziehen und im Chriſtentum Ruhe finden. Aber ſie finden keineswegs, nicht einmal formell, noch weniger durch die That, die Anerkennung, daß ſie das beſſere Teil erwählt. Alles was eigentlich charakteriſtiſch iſt für die Neuzeit, alles wovon in einer Geſchichte des modernen Lebens, des modernen Staats, der modernen Geſellſchaft, der modernen Kultur, der modernen Philoſophie, der modernen Kunſt und Litteratur die Rede zu ſein pflegt, gehört der anderen Richtung an. Das eigentlich Chriſtliche iſt den Wortführern der modernen Zeit durchweg ſo fremd, daß ſie gar

nicht zu verſtehen vermögen, wie jemand ſo empfinden und leben kann; es erſcheint ihnen als Schwärmerei und Enthuſiasmus, als eine Krankheitserſcheinung, die nur pathologiſches Intereſſe hat. Selbſt die katholiſche Welt, die doch das aſketiſche Leben in den Klöſtern erhalten hat, traut ſich nicht eigentlich zu ſeinem Prinzip ſich zu bekennen. Es iſt bemerkenswert, daß die katholiſchen Hiſtoriker auf den Vorwurf, die katholiſchen Länder ſeien in der Kultur gegen die proteſtantiſchen zurückgeblieben, nicht antworten: das ſei eben ihr Ruhm, bei ihnen habe man noch die Ewigkeit im Auge, während die Proteſtanten, bloß auf das Diesſeitige erpicht, hierin freilich überlegen ſeien. Sondern man empfindet den Vorwurf wirklich als Vorwurf und ſucht darzuthun, daß er nicht begründet ſei, daß die Kirche gerade der Kultur die weſentlichſten Dienſte geleiſtet habe.

Die Wertſchätzung der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis kann als Prüfſtein des Geiſtes einer Zeit gebraucht werden. Nach der altchriſtlichen Anſchauung iſt der Wert eines Menſchen von dem Maß ſeiner Erkenntnis oder ſeiner Bildung völlig unabhängig; in den Augen Gottes haben Glaube und Liebe, aber nicht Bildung und Philoſophie Geltung. Die Neuzeit kehrt unbefangen zu der griechiſchen Anſchauung zurück: die höchſte und wichtigſte Bethätigung des Menſchen iſt die Bethätigung der Vernunft in wiſſenſchaftlicher Erkenntnis. Der Stolz der modernen Zeit ſind ihre Wiſſenſchaften. Das Mittelalter wird als ein barbariſches und dunkles Zeitalter verachtet, weil es in der Wiſſenſchaft nichts geleiſtet habe. — Es tritt aber in der modernen Schätzung der Erkenntnis noch ein eigentümlicher Zug hervor, der in der griechiſchen fehlt: den Griechen war die Erkenntnis als ſolche und um ihrer ſelbſt willen das Höchſte; die Modernen preiſen ſie vor allem um ihres praktiſchen Nutzens willen. Die Phyſik oder Naturphiloſophie der Griechen iſt reine Theorie; der ſpezifiſche Stolz der Modernen iſt, daß ſie durch die Wiſſenſchaft die Dinge und Kräfte den menſchlichen Zwecken dienſtbar gemacht haben. Ihnen iſt die Phyſik eine praktiſche Wiſſenſchaft, ja die praktiſche Wiſſenſchaft, denn von jener praktiſchen Philoſophie, von der die griechiſchen Philoſophen ſo viel erwarteten, pflegen die Wortführer der modernen Kultur nicht eben viel zu halten. Die Moral, ſo meint Buckle, ſei zu allen Zeiten dieſelbe geweſen, ſtets gleich ſehr anerkannt und gleich wenig befolgt;

der Fortschritt des Menschengeschlechts beruhe auf dem Fortschritt der Naturwissenschaften. So denkt mit Buckle ein großer Teil der Anführer der modernen Bildung. Wenn unsere Zeitungen, die denn ja wohl durch prästabilierte Harmonie die Meinung ihrer Leser ausdrücken, das 19. Jahrhundert preisen wollen, dann beginnen sie alsbald von Eisenbahnen und Dampfschiffen, von Telegraphie und Elektrotechnik, von Panzerschiffen und Hinterladern zu reden.

5. Es ist bemerkenswert, wie früh ein, man möchte sagen, instinktives Bewußtsein von dem eigentümlichen Charakter der modernen Zeit vorhanden ist. Francis Bacon datiert den Beginn der Neuzeit von den drei großen Erfindungen der Magnetnadel, des Pulvers und des Buchdrucks. Damit ist der Geist der neuen Epoche der Menschheitsgeschichte gekennzeichnet; sein Motto ist: Wissen ist Macht, knowlegde is power. Erfindungen (opera) sind nunmehr die Probe der Erkenntnis. Die alte Wissenschaft gab ihrem Inhaber die Fähigkeit im Disputieren Gegner zu überwinden; die neue Wissenschaft giebt die Kraft, die Natur durch die Kunst zu besiegen (physici est non disputando adversarium, sed naturam operando vincere). Bacon hat in seinen beiden Hauptwerken Grundriß und Methode für diese neue Wissenschaft zu entwerfen unternommen. In einer kleinen unvollendeten Schrift, die unter dem Titel Nova Atlantis unter seinen Werken sich findet, hat er ein Zukunftsbild der vollkommenen Kultur gezeichnet. Das Unternehmen ist seitdem oft wiederholt worden; es verlohnt sich wohl, auf das erste Bild von dieser Art einen Blick zu werfen. Die Nova Atlantis ist eine Insel im fernen Westen. Der Berichterstatter, der dahin verschlagen worden ist, erzählt: den ruhmvollen Mittelpunkt des ganzen Landes bildet die von einem alten König gestiftete naturwissenschaftliche Gesellschaft, genannt Domus Salomonis, oder die Gesellschaft der sechs Tagwerke. Ihr Zweck ist, so erklärt der Führer, „die Erkenntnis der Ursachen, Bewegungen und inneren Kräfte der Natur, sowie die Ausdehnung des Machtbereichs des Menschen bis an die Grenzen der Möglichkeit.“ Unter der großen Menge einzelner Anstalten, die diesem Zweck dienen, sind: weite und sehr tiefe Hohlräume unter der Erde, bis zu drei Meilen; sie dienen zur Verdichtung, Abkühlung und Konservierung von Körpern, sowie zur Erzeugung von natürlichen und neuen künstlichen Metallen aus

Materien, die dort Jahre lang lagern; ferner zur Heilung gewisser Krankheiten; endlich leben Einsiedler darin, die eine außerordentliche Lebensdauer erreichen und erstaunliche Kenntnisse besitzen. Ferner gehören dazu sehr hohe Türme, bis zu einer halben Meile, oder, die Höhe des Berges eingerechnet, drei Meilen, die vorzugsweise zu meteorologischen Beobachtungen dienen; Salz- und Süßwasserseen, sowohl zur Erzeugung von Fischen und Wasservögeln, als zu unterseeischen Experimenten; Brunnen und künstliche Quellen, mit allen möglichen Mineralwassern, darunter auch das sogenannte Paradieswasser (aqua Paradisi), welches ungemein wirksam ist zur Erhaltung der Gesundheit und Verlängerung des Lebens. Nicht minder gehören dazu großartige Gebäude, in welchen die meteorologischen Vorgänge, Schnee, Hagel, Regen, Gewitter nachgemacht, auch allerlei Getier erzeugt wird; große Gärten, bei denen es nicht auf schöne Spaziergänge, sondern auf allerlei Art des Bodens zur Erzeugung von bekannten und neuen Pflanzenarten mit unerhört vortrefflichen Früchten abgesehen ist: „etliche ziehen wir auch ohne Samen, bloß durch Erdmischung.“ Ferner giebt es Gärten und Gehege, in denen Tiere und Vögel aller Art gehalten werden, „nicht sowohl um ihrer Seltenheit willen, als zur Vivisektion und anatomischen Experimenten, um dadurch herauszubringen, was an dem menschlichen Leibe gemacht werden kann. Wobei wir wunderbare Thatsachen entdeckt haben, z. B. Fortdauer des Lebens nach Zerstörung wichtiger Teile, Wiederbelebung dem Anschein nach Toter u. s. w. Auch experimentieren wir an ihnen mit Giften und Gegengiften und Medikamenten aller Art. Ferner erreichen wir durch Züchtung, daß sie größer oder kleiner, als ihre Art ist, fruchtbarer oder unfruchtbar werden; wir ändern Farbe, Gestalt und Gemütsart derselben auf mannigfachste Weise. Durch Kreuzung bringen wir neue, fortpflanzungsfähige Arten hervor. Dazu erzeugen wir Schlangen, Würmer, Fliegen, Fische u. s. w. aus Fäulnis, nicht durch Zufall, sondern wissend, aus welcher Materie welches Geschöpf erzeugbar ist.“ Selbstverständlich wird in der Destillation, Brauerei, Bäckerei u. s. w. das Erstaunlichste geleistet: es werden Tränke von solcher Feinheit hergestellt, „daß sie, auf den Handrücken gegossen, in kurzer Zeit unmerkbar zur inneren Handfläche durchdringen, und dennoch sind sie auf Zunge und Gaumen nicht beißend.“ Ferner

giebt es ein Institut, worin mit dem Licht und den Farben experimentiert wird: da wird Licht in beliebiger Stärke und beliebiger Färbung erzeugt; ebenso sind künstliche Vorrichtungen erfunden, wodurch sehr entfernte oder sehr kleine Körper deutlich gesehen werden, wie die Himmelskörper, oder Glieder von kleinen Tieren, oder Körperchen im Urin und Blut. In anderen Instituten wird mit Tönen, Gerüchen und Geschmäcken in ähnlicher, höchst praktischer Weise experimentiert. Ferner giebt es ein Maschinenhaus, wo wundervolle Geschütze, Luftfahrzeuge, unterseeische Schiffe, Maschinen, sowie künstliche Menschen, Tiere, Vögel, Fische und Schlangen hergestellt werden; „item etliche Exemplare des perpetuum mobile“ (nonnulli motus perpetui).

Man sieht es sind neue Bilder, mit welchen das neue Zeitalter den Horizont der Zukunft bemalt. Das alte Christentum erhob die Augen von der Erde, die nichts bot und nichts versprach, zum Himmel und seiner übersinnlichen Herrlichkeit. Die neue Zeit sucht den Himmel auf Erden: sie hofft durch Wissenschaft die vollkommene Kultur zu erreichen und erwartet von dieser, daß sie das Leben gesund, lang, reich, geschmückt und glückselig machen werde.

Bacon nennt sich selbst einmal den Trompeter der neuen Zeit. In der That, es ist ein stattliches Heer, das hinter ihm drein zieht zur Eroberung des Himmels auf Erden. Hören wir noch den einen und anderen der Heerführer über Ziel und Mittel der Unternehmung.

6. Descartes, welcher mit mehr Recht als irgend ein anderer als der Anführer der modernen Philosophie bezeichnet werden kann, hat in der kleinen Schrift über die Methode (1637) das Programm seiner philosophischen Reformationsbestrebungen entworfen. In dem letzten Abschnitt erzählt er, daß er durch sein Verfahren zu neuen Begriffen in der Metaphysik und Moral gelangt sei, die ihm außerordentlich zugesagt hätten; er habe sie jedoch, bei seiner Abneigung gegen das Büchermachen, nicht veröffentlicht. „Aber seitdem ich gewisse physikalische Grundbegriffe gewonnen und bei dem Versuch, verschiedene einzelne Schwierigkeiten zu lösen, ihre Tragweite und ihren Vorzug vor den bisher angewendeten Prinzipien eingesehen habe, ist es mir unmöglich vorgekommen, sie für mich zu behalten, ohne mich aufs stärkste gegen das Gesetz zu versündigen, welches uns gebietet, die

gemeine Wohlfahrt, soviel an uns ist, zu befördern. Denn ich habe gesehen, daß man durch sie zu Erkenntnissen, die für das Leben von großem Nutzen sind, gelangen, und an Stelle der rein theoretischen Philosophie, welche auf den Universitäten gelehrt wird, eine praktische Philosophie gewinnen kann, die uns befähigt, die Kraft und Wirkungsweise des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller übrigen Körper unserer Umgebung ebenso deutlich, als die Betriebe unserer Handwerker zu erkennen und damit zugleich sie ebenso zu allen Diensten, zu denen sie geeignet sind, zu gebrauchen: diese praktische Philosophie würde uns demnach gleichsam zu Herren und Besitzern der Natur machen. Das wäre aber zu wünschen nicht bloß um unzähliger Erfindungen willen, welche uns die Früchte der Erde und alle ihre Annehmlichkeiten ohne Mühe würden genießen lassen, sondern vor allem auch um der Erhaltung der Gesundheit willen, welche das erste Gut dieses Lebens und Voraussetzung aller übrigen ist. Denn selbst das geistige Leben ist vom Temperament und der Disposition der körperlichen Organe so abhängig, daß, wenn es ein Mittel geben kann, die Menschen im allgemeinen weiser und geschickter zu machen, als sie je gewesen sind, dies nach meiner Ansicht allein in der Medizin zu suchen ist. Die gegenwärtig geübte Medizin gewährt allerdings von diesem außerordentlichen Nutzen nur wenig; vielleicht giebt es aber selbst unter denen, die sie ausüben, nicht einen, der nicht zugesteht, daß das, was man weiß, fast nichts ist gegen das, was zu wissen übrig bleibt, und daß man einer Unmenge von Krankheiten Leibes und der Seele und vielleicht sogar der Altersschwäche entgehen könnte, wenn man eine hinlängliche Kenntnis ihrer Ursachen und aller Heilmittel hätte, welche die Natur bietet. Indem ich nun der Aufsuchung einer so notwendigen Wissenschaft mein Leben zu widmen entschlossen bin und einen Pfad gefunden habe, der meines Erachtens unfehlbar zu ihr führen muß, wenn nicht die Kürze des Lebens oder der Mangel an Erfahrungen hindert, so habe ich es für das beste Mittel gegen diese beiden Hindernisse gehalten, meine geringen Entdeckungen mitzuteilen und alle guten Köpfe einzuladen, durch Mitteilung ihrer Erfahrungen darüber hinauszugehen, damit wir so, indem die Späteren an die Resultate der Früheren anknüpfen und so Leben und Arbeit mehrerer zusammen-

binden, als Gesamtheit es viel weiter bringen, als der einzelne es bringen kann." — Und in der Vorrede zu seinem System (Principia philosophiae, 1644) sagt er, von dem Nutzen der neuen Philosophie im Gegensatz zur Schulphilosophie redend, daß sie allein es sei, wodurch wir uns von den wilden und barbarischen Völkern unterscheiden, und daß die Civilisation und Kultur eines Volkes um so höher stehen, je besser seine Philosophie, daß daher wahre Philosophie das größte Gut für einen Staat sei. Die Philosophie aber, die er meint, beschreibt er bald nachher: sie ist ein Baum, dessen Wurzel die Metaphysik, dessen Stamm die Physik, dessen Zweige alle übrigen Wissenschaften sind, die wesentlich auf drei hinauskommen: Medizin, Mechanik und Ethik.

Man kann wohl sagen, es hat niemals ein Zeitalter eine deutlichere Vorstellung von seinem Ziel und von dem Weg dahin gehabt: das Ziel ist der Himmel auf Erden, der Weg dahin die Naturwissenschaft. Durch Technologie und Medizin, die beiden großen Anwendungen der Naturwissenschaft, wird die Zukunft einen Zustand erreichen, in welchem die Menschen ohne Arbeit und bei dauernder Gesundheit des Leibes und der Seele die Früchte der Erde genießen; vielleicht kann sogar, wie der ernste Descartes nicht minder als der etwas charlatanhafte Bacon in Aussicht stellt, durch die Medizin eine Verlängerung des Lebens und eine Steigerung aller intellektuellen und moralischen Kräfte erreicht werden.

Die Furchtlosigkeit, ja man möchte sagen die verwegene Rücksichtslosigkeit, mit welcher hier für den Menschen die Herrschaft und Ausnutzung der Natur durch die Wissenschaft projektiert wird, steht in einem merkwürdigen Gegensatz zu der Scheu, mit welcher das Mittelalter der Natur gegenüber stand. Auch das Mittelalter strebte nach Herrschaft über die Dinge, es ahnte auch, daß sie durch Wissen erlangt werden könne. Aber es hatte zugleich eine geheime Scheu vor diesem Wissen und Thun; es erschien ihm als ein unheiliges Treiben, als schwarze Kunst, vom Teufel stammend, der ja, als der Fürst und Herr dieser Welt, Herrschaft über sie verleihen kann. Alle, die in dem Ruf standen, solche wirksame Erkenntnis zu besitzen, wurden als Zauberer angesehen: Albertus Magnus, Roger Baco, Papst Sylvester II. Eine sehr charakteristische Erzählung aus Gregors

von Tours Geschichte der Franken hat Soldan seiner Geschichte der Hexenprozesse (I, 114) eingefügt. Der Archidiakonus Leonartes zu Bourges litt am Star, und kein Arzt konnte ihm helfen. Endlich begab er sich in die Basilika des heil. Martinus und brachte daselbst zwei oder drei Monate unter beständigem Fasten und Beten zu. Da wurde ihm an einem Fasttag das Augenlicht wiedergegeben. Er eilte nach Haus und ließ einen jüdischen Arzt kommen; auf dessen Rat setzte er zur Vollendung der Kur Schröpfköpfe an den Hals. Da ereignete es sich, daß in demselben Maß, wie das Blut floß, die Blindheit wiederkehrte. Voll Scham kehrte Leonartes zur Kirche zurück, betete und fastete, wie zuvor: aber umsonst. Jedermann, schließt Gregor, möge aus dieser Begebenheit die Lehre ziehen, daß er, wenn ihm einmal die Wohlthat wurde, himmlische Arznei zu erhalten, nicht wieder zu irdischen Künsten seine Zuflucht nehmen soll.

Diese Scheu, welche übrigens auch den Griechen und Römern nicht fremd war, hat die Neuzeit gänzlich abgelegt; vor ihren Händen ist nichts sicher; man darf, was man kann. Der Glaube an transcendente Mächte, gut und böse, durch deren Unterstützung der Mensch auf den Naturlauf einen magischen Einfluß üben könne, ist seit dem Anfang der Neuzeit unaufhaltsam zurückgewichen; in demselben Maße ist die Zuversicht des Menschen zu seinen natürlichen Kräften gewachsen.

7. Als Ergänzung tritt zu der modernen Naturwissenschaft die moderne Staats- und Gesellschaftswissenschaft. Sie ist nicht minder eine praktische Wissenschaft, sie sucht den vollkommenen Staat und die vollkommene Rechtsordnung zuerst in der Idee zu konstruieren, sodann in die Wirklichkeit einzuführen. Politische Utopien sind das Seitenstück zu den physikalisch-mechanischen Utopien, beide begleiten einander, häufig mit einander verbunden, durch das ganze Zeitalter, vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis herab zu den sozialistischen Utopien des 19. Jahrhunderts. Als der eigentliche Heerführer auf dem Gebiet der politischen Philosophie steht neben Descartes, dem Heerführer der modernen Naturphilosophie, der Engländer Thomas Hobbes. Er selbst nimmt diese Stellung für sich in Anspruch: wie die Astronomie mit Kopernikus, die Physik mit Galilei, die Physiologie mit Harvey eigentlich erst beginne, so sei die Staatswissenschaft

nicht älter als ſein Buch de cive (Vorrede zu de corpore, 1655). Von der praktiſchen Bedeutung dieſer Wiſſenſchaft hat er die größte Meinung. In der Dedikationsepiſtel, welche dem Werk über den Staat vorgedruckt iſt, heißt es: alles, was die Gegenwart vor der Barbarei der Vergangenheit voraus habe, werde der mathematiſchen Phyſik verdankt; wenn die Moralphiloſophie mit der gleichen Sicherheit ihre Aufgabe gelöſt haben werde, dann ſähe er nicht, was durch menſchliche Thätigkeit für die Glückſeligkeit dieſes Lebens noch geſchehen könne. Der Staat iſt dem Hobbes die irdiſche Vorſehung; in ſeinem Recht und in ſeiner Macht unbegrenzt, verleiht er den Unterthanen Frieden und Wohlfahrt: „außerhalb des Staates herrſcht Leidenſchaft, Krieg, Furcht, Armut, Häßlichkeit, Einſamkeit, Barbarei, Unwiſſenheit, Wildheit; im Staat Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichtum, Schönheit, Geſelligkeit, Bildung, Wiſſenſchaft, Wohlwollen“ (de cive X, 1).

Alſo kein Zweifel, wenn zu der vollkommenen Mechanik und Medizin noch die vollkommene Politik kommt, dann iſt der Himmel auf Erden da.

8. Endlich mag noch der Mann erwähnt ſein, der dieſer Gedankenrichtung in Deutſchland die Bahn gebrochen hat: es iſt Leibniz. Es giebt kaum ein Gebiet menſchlichen Denkens und menſchlicher Thätigkeit, das Leibniz nicht mit Plänen zur Herbeiführung der Glückſeligkeit des Menſchengeſchlechts angebaut hätte. Mit fieberhafter Eile entwirft er immer neue Projekte: zur Herſtellung eines verbeſſerten Deutſchen Reichs, eines politiſchen Syſtems für Europa, einer friedlichen Kircheneinigung, zur Kodifizierung aller wiſſenſchaftlichen und techniſchen Kenntniſſe in Encyklopädien, zur Reform des Unterrichtsweſens, zur Organiſation des Buchhandels, zur Armenverſorgung durch Beſchäftigung in öffentlichen Werkſtätten, zur Verbeſſerung des Bergbaus. Vor allem aber iſt es ein Projekt, das ihn ſein Leben lang beſchäftigt: die Organiſierung der wiſſenſchaftlichen Forſchung. Nach dem Vorbild der Londoner und Pariſer Geſellſchaft war Leibniz beſtrebt, im Norden und Oſten ähnliche Anſtalten zu Wege zu bringen. Als letztes Ziel mochte ihm eine Vereinigung aller Geſellſchaften aller Völker zu einem großen Verband vorſchweben, der alle Erkenntnis des menſchlichen Geſchlechts zuſammenhielte, alle Forſchung anordnete

und so die Herrschaft der Vernunft auf Erden bis zur Grenze des Möglichen vollendete. Seine Bemühungen um die Erfindung eines philosophischen Kalküls und einer allgemein verständlichen, internationalen Zeichensprache hangen damit zusammen. Der Zweck aber aller Wissenschaft ist die Anwendung; nicht Kuriosität, sondern Utilität bestimmt den Wert jeder Erkenntnis. In der Denkschrift, in welcher er dem Kurfürsten von Brandenburg Vorschläge für die Einrichtung einer Sozietät den Wissenschaften zu Berlin machte (1700), heißt es: „solche kurfürstliche Sozietät müßte nicht auf bloße Kuriosität oder Wißbegierde und unfruchtbare Experimente gerichtet sein, oder bei der bloßen Erfindung nützlicher Dinge ohne Applikation beruhen, wie etwa zu Paris, London oder Florenz geschehen: sondern man müßte gleich Anfangs das Werk samt der Wissenschaft anf den Nutzen richten. Wäre demnach der Zweck, theoriam cum praxi zu vereinigen und nicht allein die Künste und Wissenschaften, sondern auch Land und Leute, Feldbau, Manufakturen und Kommerzien und, mit einem Wort, die Nahrungsmittel zu verbessern" (Leibniz deutsche Schriften, herausg. von Guhrauer II, 267). Man erinnert sich, was die naturforschende Gesellschaft der Nova Atlantis in der Verbesserung der Nahrungsmittel leistete.

Das sind die Anschauungen der führenden Geister von der Aufgabe ihrer Zeit: Kultur, vor allem technisch-wirtschaftliche Kultur, begründet auf wissenschaftliche Erkenntnisse und gesichert durch vollkommene politische Einrichtungen, das ist das Programm der Neuzeit.

9. Man muß gestehen, daß sie mit Ernst und Erfolg an der Ausführung ihres Programms gearbeitet hat. Was die Eroberung der Natur durch die Wissenschaft anlangt, so würde doch selbst Bacon, der in seinen Ansprüchen nicht mäßig war, sich wohl nicht weigern anzuerkennen, daß Erstaunliches geleistet sei. Das Lebenselixir und das perpetuum mobile sind freilich noch nicht gefunden, und auch die Flugmaschine und die Kunst, Gold zu machen, lassen noch auf sich warten; aber manche von unseren Erfindungen würden sich neben denen der Atlantis doch mit Ehren sehen lassen können. Und auch auf dem Gebiet der Staats- und Rechtsordnung sind mindestens sehr ernstliche Anstrengungen gemacht worden. Das ganze 17. und 18. Jahrhundert ist erfüllt von Bestrebungen, durch die Wissen-

schaft vom Staat den Vernunftstaat hervorzubringen und durch ihn die Wohlfahrt aller zu befördern. Wie ehrlich und ernstlich gemeint diese Bestrebungen waren, dafür bürgen die Namen Friedrich Wilhelms I. und Friedrichs II., Maria Theresias und Josephs II. Und wenn auch auf anderen Wegen, im Grunde suchte die französische Revolution dasselbe: den Staat, in dem Vernunft und Recht zur Wohlfahrt aller regieren.

Mit ungemischten Gefühlen der Befriedigung und des Stolzes blickte die Aufklärung am Ende des 18. Jahrhunderts auf das Werk ihrer Hände. Vor einigen Jahren wurde aus dem Turmknopf der Margaretenkirche zu Gotha eine Urkunde genommen, welche im Jahre 1784 dort niedergelegt worden war; sie enthält das Zeugnis, welches vor hundert Jahren die Neuzeit sich selber gab. „Unsere Tage," heißt es dort, „füllten den glücklichsten Zeitraum des 18. Jahrhunderts. Kaiser, Könige, Fürsten steigen von ihrer gefürchteten Höhe menschenfreundlich herab, verachten Pracht und Schimmer, werden Väter, Freunde und Vertraute ihres Volks. Die Religion zerreißt das Pfaffengewand und tritt in ihrer Göttlichkeit hervor. Aufklärung geht mit Riesenschritten. Tausende unserer Brüder und Schwestern, die in geheiligter Unthätigkeit lebten, werden dem Staate geschenkt. Glaubenshaß und Gewissenszwang sinken dahin, Menschenliebe und Freiheit im Denken gewinnen die Oberhand. Künste und Wissenschaften blühen und tief dringen unsere Blicke in die Werkstatt der Natur. Handwerker nähern sich gleich den Künstlern ihrer Vollkommenheit, nützliche Kenntnisse keimen in allen Ständen. Hier habt ihr eine getreue Schilderung unserer Zeit. Blickt nicht stolz auf uns herab, wenn ihr höher steht und weiter seht, als wir; erkennt vielmehr aus dem gegebenen Gemälde, wie sehr wir mit Mut und Kraft euren Standort emporgehoben und stützten. Thut für eure Nachkommenschaft ein Gleiches und seid glücklich!" *)

*) Bei Hettner, Litteraturgesch. des 18. Jahrh. III, 2, 170. Mit einer ähnlichen Äußerung beginnt ein gleichzeitiger Geschichtschreiber der modernen Philosophie, der einsichtige J. G. Buhle, die Darstellung der Philosophie des 18. Jahrhunderts: „Wir nähern uns jetzt dem jüngsten Zeitraum der Geschichte der Philosophie, der zugleich für sie, wie für die Geschichte der Wissenschaften und Künste und der Kultur der Menschheit überhaupt der merkwürdigste und glänzendste ist. Was in den zunächst vorangegangenen Jahrhunderten vorbereitet war, fing an im

10. Halten wir mit dem Selbstgefühl des ausgehenden 18. Jahrhunderts, wie es in diesen Äußerungen sich ausspricht, das Selbstgefühl des ausgehenden 19. Jahrhunderts zusammen, so fällt der Gegensatz stark und grell ins Auge. Statt des Hochgefühls, einen Gipfel erstiegen zu haben, ein Gefühl, daß es abwärts geht, statt stolzer Freude über die errungenen Erfolge und freudiger Hoffnung auf neue und größere ein Gefühl der Enttäuschung und Ermüdung und wie eine Vorahnung von einem kommenden Zusammenbruch; in der Litteratur statt der wesentlichen Einheit des Denkens und Empfindens ein Chorus verworrener, aufgeregt durcheinander kreischender Stimmen, wie er nie zuvor gehört worden ist; im öffentlichen Leben statt der Einmütigkeit aller Einsichtigen und Wohldenkenden, wie sie der Zeit der Aufklärung eigentümlich war, eine Zerrissenheit und Verbissenheit des Parteitreibens, die längst allen freier empfindenden und ernster denkenden Männern die Teilnahme verleidet; nur ein durchgehender Grundton in dem ungeheuren Stimmengewirr: der Pessimismus. Entrüstung und Enttäuschung, das scheinen die beiden Saiten zu sein, worauf das Gefühlsleben der Gegenwart gestimmt ist. Schopenhauer ist ihr philosophischer Chorführer, überall klingt seine Stimme durch. Alle Poeten und Litteraten studieren ihn und haben von ihm die große Wahrheit gelernt: die Kehrseite ist das Wesen der Dinge, die Stirnseite ein bloßer angemalter Schein. Was Rousseau als unerhörte Paradoxie seiner Zeit ins Gesicht warf, daß Bildung und Kultur die Menschen nicht besser und glücklicher mache, das lehrt Schopenhauer als philosophisches Theorem: die Kultur steigert das Elend, die Kultur ist ein einziger großer faux pas!

Was bedeutet diese Thatsache? Ist der Pessimismus ein Anzeichen, daß die europäische Völkerfamilie sich dem Greisenalter nähert? Sind die modernen Völker bei demselben Punkt ihrer Lebensgeschichte angelangt,

18. zur Vollendung zu gedeihen. Von keinem Jahrhundert kann man mit so viel Recht sagen, daß es die Arbeit seiner Vorgänger benutzt habe, die Menschheit einer größeren physischen, intellektuellen und moralischen Vollkommenheit entgegenzuführen als von dem 18. Es hat eine Höhe erreicht, auf der es nach den Schranken der menschlichen Natur und dem durch die Erfahrung bestätigten Lauf der Dinge zu verwundern wäre, wenn der Genius der künftigen Generationen sich darauf erhielte und nicht wieder zurücksänke."

den die alte Welt beim Beginn des römischen Kaisertums erreicht hatte? Sind die pessimistischen Dichter und Philosophen die Vorläufer und Verkünder des Endes, des Erlöschens der Kulturtendenz? Kommt über unsere Welt die Erlösungssehnsucht, wie sie über die indische und über die antike Welt gekommen ist? Bedeutet jenes Wort fin de siècle, mit dem unsere Nachbarn spielen, nicht bloß das Jahrhundert, das zu Ende geht, sondern das Ende dieser abendländischen Weltepoche überhaupt, finis saeculi?

Wer selbst jener Anschauung zuneigt, wird die Frage bejahen; alle Geschichtsphilosophie entnimmt den Schlüssel zur Deutung der Dinge dem eigenen Lebensgefühl. Wer dagegen mit seiner persönlichen Empfindung auf der anderen Seite steht, wird sie verneinen, er wird im Pessimismus nichts sehen als den Ausdruck krankhafter Verstimmung einzelner Individuen, wie sie zu allen Zeiten vorkomme, heute aber in gewissen Verhältnissen des gesellschaftlich-wirtschaftlichen, wie des politischen Lebens einen stärkeren Resonanzboden finde. Ein rein theoretischer Geschichtsphilosoph, der persönlichen Neigungen und Stimmungen keinen Einfluß auf sein Urteil gestattet, wird vielleicht die eine wie die andere Deutung der Zeichen für zu gewagt halten. Allerdings seien, so möchte er etwa sagen, im Leben der Gegenwart manche Erscheinungen zu beobachten, die an die römische Kaiserzeit erinnerten, sowohl im Gebiet der Kunst und Litteratur, als im Gebiet des wirtschaftlichen und politischen Lebens: die hohle, ideenlose Virtuosität in den Künsten, die für das Prunkbedürfnis von Emporkömmlingen arbeiten, die romantische Liebe zum „Altdeutschen," die eine so seltsame Ähnlichkeit mit der romantischen Liebe der Kaiserzeit zum Altrömischen habe; die mühselige und triebloſe gelehrte Forschung, der die Dinge im Grunde ganz gleichgültig und nur die auf gelehrte Arbeit gesetzten Prämien nicht gleichgültig seien; die Litteratur, die auf hochgradige Nervenschwäche, bei Verfassern und Lesern, schließen lasse, man achte nur auf die äußere Erscheinung der Bücher, kreuz und quer beschriebene, in allen Farben bemalte Umschlagblätter, die Titel den Leser mit Ausrufungs- oder Fragezeichen anschreiend; der Luxus und das Proletariat der Großstädte; die Zentralisierung des ganzen Lebens, wodurch Kraft und Eigentümlichkeit der Bildung erdrückt werde; die immer stärker hervortretende Notwendigkeit, die be-

stehende Ordnung, die nicht auf ihrer inneren Zweckmäßigkeit zu ruhen vermöge, auf äußere, politisch-militärische Kräfte zu stützen; und ähnliche Dinge.

Andererseits, möchte derselbe Geschichtsphilosoph fortfahren, fehle es freilich auch nicht weder an lebendigen Kräften noch an bedeutenden Aufgaben, welche dem ferneren Leben der europäischen Kulturvölker den würdigsten Inhalt bieten könnten. Vielleicht, wird er sagen, ist die ganze Erscheinung als eine vorübergehende Depression zu deuten, hervorgerufen durch den zur Zeit herrschenden Mangel an allgemein anerkannten, die Herzen vereinigenden Hoffnungen und Idealen. Wie der Einzelne von der Hoffnung und Sehnsucht lebe, nicht von der Erfüllung, so die Völker; seien ihre Ziele erreicht, dann komme über sie eine Zeit unruhigen Suchens nach einem neuen Ziel. Daß wir aber gegenwärtig eine solche Periode durchmachten, ließe sich vielleicht wahrscheinlich machen. Vor allem habe das deutsche Volk, das am stärksten an jener Empfindung beteiligt scheine, in gewaltigen Erfolgen die Befriedigung langer Sehnsucht gefunden: Kaiser und Reich, Kriegsruhm und Parlamente die Fülle; und dem Nachbarvolk habe das Jahr 1870 wenigstens die Befreiung von einem verhaßten Regiment, von Cäsarismus und Papismus, gebracht. Von beiden wird jetzt die so oft gemachte Erfahrung wiederholt, daß die Hoffnung schöner war, als die Erfüllung. So könnte er etwa sagen und die Erwartung hinzufügen, daß neue Aufgaben, die sich denn doch schon vernehmlich ankündigten, neue Gefühle der Kraft und der Lebensfreude hervorrufen würden: mehr Gerechtigkeit in die gesellschaftlichen Ordnungen, mehr Ernst und Wahrheit, mehr Gehalt und Schönheit in das geistige Leben auch der Massen, und nicht bloß der Massen. Ja vielleicht, so möchte unser Geschichtsphilosoph fortfahren, dürfe man die ganze bisherige Lebensentwickelung der modernen Völker erst als das Vorspiel eines im vollen Sinne selbständigen modernen Kulturlebens betrachten; denn augenscheinlich seien diese Völker, wenn man das Mittelalter als ihre Lehr- und Schulzeit betrachte, eben erst gleichsam aus der Schule entlassen, oder noch nicht einmal ganz entlassen, gehen doch noch heute alle, die zu den höheren Berufen bestimmt sind, durch die Schule des Altertums. Wenn also nicht bei den modernen Völkern auf das Knabenalter unmittelbar das Greisen-

alter folgen solle, dann müsse man erwarten, daß der vermutlich nahe bevorstehenden Emanzipation die eigentliche Entwickelung ihres Eigenlebens erst folgen werde. — Eine Beweisführung aber, so würde er wohl am Ende hinzufügen, die den Verstand nötige, sei in diesen Dingen der Natur der Sache nach unmöglich; noch mehr als dem Einzelnen sei den Völkern die Zukunft ihres Lebensweges verhüllt. Ein kleines Stück des zurückgelegten Pfades werde von der Geschichte mit dämmerigem Licht beschienen, ein dürftiger Schimmer falle wohl auch auf die nächsten Schritte vor unseren Füßen. Bald aber verliere sich der Weg in dem grenzenlosen Dunkel, mit dem die Ewigkeit von beiden Seiten die Gegenwart umgiebt.

Ich füge hier ein Wort über eine andere Erscheinung hinzu, die in allerjüngster Zeit die deutsche Jugend erregt, den Nietzscheanismus, den Zwillingsbruder und zugleich den Antipoden des Schopenhauerianismus. Die Gedanken, wodurch Fr. Nietzsche, der, innerlich in beständiger Häutung begriffen, schon viele Denkweisen durchlaufen hatte, zuerst größere Kreise erfaßt hat, sind in den letzten Sammlungen von Aphorismen enthalten: Also sprach Zarathustra; Jenseits von gut und böse, und besonders Genealogie der Moral; daran schließt sich noch sein letztes Werk: Götzendämmerung, oder wie man mit dem Hammer philosophiert. Das Vorwort dieses letzten Schriftchens ist von dem Tage datiert, „wo das erste Buch der Umwertung aller Werte vollendet wurde;“ doch wohl um anzuzeigen, daß mit diesem Schlußstein seiner Arbeit eine neue Weltära beginnen werde. Der Geburtstag dieses Buchs würde dem Geburtstag des Christentums gegenüber zu stehen kommen, von dem die erste Umwertung aller Werte im Abendland ausging; durch Nietzsche wäre die Umwertung, die von Jesus einst ausgegangen war, wieder rückgängig gemacht, und eine Wertung im Sinne eines naturalistischen „Immoralismus“ mit individual-aristokratischer Tendenz durchgeführt. Nietzsche haßt die Moral, alle Moral ging immer darauf aus, die Instinkte zu bekämpfen; unter dem Titel, die Vernunft zur Herrschaft zu bringen, suchte sie den Menschen krank und schwach zu machen, um ihn so leichter zu zähmen, oder wie man sagte, zu verbessern. Auf die Spitze getrieben erscheint der Kampf gegen die Instinkte, gegen die Natur, im Christentum; seine Moral ist die Sklavenmoral, die aus dem ingrimmigen Haß des unterdrückten

Judenvolkes gegen das siegreiche Römervolk entsprungen ist, die Moral der schwachen, unterworfenen, schlechten, daher listigen, rachsüchtigen, boshaften Rasse, die sich der Herrenmoral, der Moral der starken, furchtbaren, tapfern, aufrichtigen, hochsinnigen, vornehmen Rasse gegenüber erhebt. Indem das Judentum das Christentum aus sich hervorbrachte und unter alle Völker aussäete, nahm es an den Römern die ausgesuchteste Rache, es vergiftete sie gleichsam moralisch, so daß sie nun selber die Starken, Gesunden, Tapferen und Stolzen für die Bösen, dagegen die Schwachen, Demütigen, Zerknirschten und Unterwürfigen für die Guten und Gott Wohlgefälligen ansehen mußten. — Die endliche Befreiung des abendländischen Geistes von dieser Vergiftung, das würde sich dann als Nietzsches That darstellen.

Es ist nicht meine Absicht, diese Gedanken zu kritisieren; Aphorismen lehnen der Natur der Sache nach eine Untersuchung auf ihre objektive Wahrheit ab, sie wollen ja nicht das Wesen der Sache erschöpfend darlegen, sondern von irgend einem Standpunkt aus plötzlich ein überraschendes Licht auf sie werfen, wobei denn der selbstverständliche Vorbehalt gilt, daß auf dieselbe Sache auch von anderen Punkten aus anderes Licht möge geworfen werden. Wäre der mit so genialer, aber zugleich so gefährlicher Anlage ausgestattete Denker nicht ganz in die geistige Umnachtung gesunken, die sich namentlich in der letzten Schrift schon mit manchen Symptomen ankündigt, so darf man vermuten, daß es ihn bald zu neuen Wandlungen gedrängt hätte, da ein Überbieten nach dieser Seite nun nicht mehr möglich war. Was macht denn nun, so möchte man fragen, der Übermensch, nachdem er sich selbst ausgedacht und verwirklicht hat? Was ist sein eigentliches Werk in dieser Welt? Sonst hielt man es für das Werk der Helden und Großen unter den Menschen, die Brüder zum Licht und Leben zu führen. Das scheint dieser neue Übermensch zu verschmähen, er hält auf Abstand und Distinktion von der Masse, er befaßt sich nicht mit diesen nichtigen Geschöpfen, die bloß da sind, um ihn möglich zu machen. Aber was macht er denn? Sich selbst beschauen, Aphorismen schreiben und seinen Abstand gegen die Masse bestaunen, soll das sein ganzes Tagewerk auf Erden sein? Doch etwas wenig für einen Übermenschen; und ich möchte glauben, daß den Philosophen selbst bald ein Grauen vor der Leere dieses Wesens angekommen wäre. Und

dann wäre ihm vielleicht auch die Empfindung für die Kleinheit seines Antichrist gegen den Christ aufgegangen, in dem denn von dem wahren Übermenschen doch wohl etwas mehr war, als in einem renommistischen Menschenverächter und Deklamator der eigenen Erhabenheit und Selbstvergottung.*)

Indessen, damit und mit der Bedeutung dieser Gedanken an sich mag es nun stehen, wie es will. Aber was ist ihre Bedeutung als Zeichen der Zeit? Was macht den Übermenschen der Jugend so anziehend? In den Zeitschriften und Zeitungen ist Nietzsche ein stehender Artikel geworden; in den Desiderienbüchern unserer öffentlichen Bibliotheken kehrt der Name Nietzsche wohl häufiger als irgend ein anderer wieder; ja, mir ist von Gymnasiallehrern gesagt worden, daß gelegentlich in den deutschen Aufsätzen der Schüler, nicht der unbegabtesten, Spuren von Nietzsches Geist und Schriften sich fänden. Was führt sie zu Nietzsche? Ist es der packende Stil? Sind es die grellen, blendenden, blitzartigen Augenblicksbeleuchtungen der Dinge? Oder ist es, daß alle alte Wahrheit der Jugend trivial geworden ist und daß

*) Es begegnet mir eben ein Aufsatz von Gallwitz: Nietzsche als Erzieher zum Christentum (Preuß. Jahrb. Febr. 1896). Vortrefflich wird hier gezeigt, wie weit Nietzsche am Ziel vorbeischießt, wenn er den Gegensatz seines Lebensideals gegen das Jesu absolut setzt. In der formalen Bestimmtheit findet weitgehende Übereinstimmung statt. Der „Herdentrieb" mag in den Kirchen, die sich die christlichen nennen, vielfach eine große Rolle spielen; bei Jesu und seinen ersten Anhängern wird niemand, der sie kennt, ihn suchen; im Gegenteil eine aufs höchste gesteigerte Selbständigkeit gegenüber dem Geltenden und Herrschenden, auch gegenüber den konventionellen Wertungen und Schätzungen ist für das ursprüngliche Christentum recht eigentlich charakteristisch. Ebensowenig ist in ihm eine Neigung zur Überschätzung der Moral und der Moralität; im Gegenteil, recht eigentlich handelt es sich, um mit Nietzsches Worten zu reden, um „moralinfreie" Tugend, Legalität bedeutet gar nichts, als Sohn Gottes, als freies Kind des Vaters weiß sich der Menschensohn über dem Gesetz. Und Erhebung zu einem geistigen Leben über Sinnlichkeit und Bedürftigkeit hätte Nietzsche auch als den Grundzug der Vollkommenheit in Jesu und seiner Lehre finden können. Eines allerdings hätte er hier nicht finden können: den Kultus des Selbst, den Hochmut gegen das Volk, die Verachtung der Masse. Die hätte er bei den Pharisäern eher finden können. Er fand sie bei Schopenhauer, nicht bei dem Denker, aber bei dem Menschen Schopenhauer. Und dem Menschen Schopenhauer ist er denn, auch nachdem er seine Philosophie weggeworfen hatte, allezeit ein treuer Nachfolger geblieben.

sie nach den unerhörtesten Paradoxien am begierigsten hascht? Die Jugend ist immer dem Neuen und Unerhörten geneigt; es hat wenigstens das Verdienst, dem Alten und Geltenden, unter dessen Druck man seufzt, den trivialen Wahrheiten aus der Religionsstunde, aus der Moral, aus dem Leitfaden für Examenskandidaten entgegen zu sein. Sokrates der erste griechische Dekadent, Kant ein verwachsener Begriffskrüppel, ein gutes Gewissen Folge einer guten Verdauung, Moral die Verschneidung der Natur durch Dekadencephilosophen — in der That, das ist doch einmal etwas gesagt, etwas anderes, als die alte abgeleierte Geschichte, die man bis zum Überdruß gehört und wiederholt hat. Sind es solche Paradoxien, an denen eine Jugend sich berauscht, der durch ewiges geschult- und examiniert werden die Dinge zum Ekel geworden sind? Geht es uns wie den Athenern, daß wir das Gewohnte nicht länger ausstehen können und dadurch Knechte jeder neuesten Verrücktheit geworden sind?*) Oder hat der schneidende Hohn, womit alle die alten Größen, alle die geltenden Wahrheiten abgethan werden, einen Wohlklang in den Ohren einer Zeit, der durch das Getöse der Lohnschreiber und die Geschäftigkeit der Vertuschungsräte das Mißtrauen gegen alles Geltende in die Glieder getrieben worden ist? Oder sind es die dunklen Orakelsprüche von einem kommenden Neuen und Großen, die Eindruck machen? Vielleicht etwas von alledem. Und der letzte und tiefste Grund wäre dann wohl eben derselbe, auf den wir auch vorhin geführt wurden: der Mangel an einem Ideal, an einem herrschenden, die Gemüter erhebenden, die Willen begeisternden, die Vielen zur Einheit des Strebens führenden Ideal. Daher die hastige Unruhe der Zeit, das krampfhafte Suchen und Tappen nach einem Großen und Ungemeinen, nach einem Führer zu neuen und höheren Daseinsformen. Was anders war es, was vor ein paar Jahren dem Rembrandt als Erzieher den ungeheuren Zulauf von Lesern zuführte, als dies, daß er den Ratlosen ein Ideal zeigen zu wollen versprach, ein Ideal freieren, reicheren, größeren deutschen Lebens? Was anders führt all den anderen Propheten, die über Nacht aufschießen und in Volksversammlungen und Broschüren dem deutschen Volk predigen, gläubige

*) δοῦλοι ὄντες τῶν ἀεὶ ἀτόπων, ἱπερόπται δὲ τῶν εἰωθότων, so nennt Kleon die Athener, bei Thukydides III, 38.

Hörer und Anhänger zu, als das tiefe und allgemeine Verlangen, etwas über den Weg zu erfahren, den wir jetzt gehen sollen? Was anders ist es auch, das um den Namen Paul de Lagardes eine kleine Gemeinde andächtiger Verehrer schart? Dem deutschen Volk neue Ziele und Ideale zeigen, das ist doch der letzte Sinn seiner „deutschen Schriften," die bei so viel des Seltsamen und Herben so viel mehr noch des Trefflichen und Großen enthalten.

Ist es dies, der Hunger nach einem Ideal, der alle diese Erscheinungen hervortreibt, dann sind sie, so viel des Unerfreulichen darunter auftauchen mag, zuletzt doch nicht Anzeichen des Verfalls, sondern der Unruhe, die der Geburt eines neuen Zeitalters vorangeht. Auch das Ringen der Kunst und Dichtung nach neuen Formen und Inhalten wäre dann zu deuten als ein Ringen des neuen Ideals, sich zu offenbaren.

Die in solchem Ringen begriffene Jugend liebt nicht, auf die Vergangenheit verwiesen zu werden, sie sieht in die Zukunft. Doch möchte ich den Jünger Nietzsches ersuchen, einmal mit Bedacht das erste Buch der platonischen Republik nachzulesen; er wird darin einem Mann begegnen, der mit großer Zuversicht und Selbstbewußtsein die Lehre vorträgt: daß Unrechtthun viel etwas Kräftigeres und Freigesinnteres und Herrenmäßigeres sei als Rechtthun, wenn es nämlich gehörig geschehe; vielleicht reizt es ihn dann, dieses merkwürdige, so alte und so moderne Buch weiter zu lesen. Und dann liest er vielleicht auch noch bei Goethe, im zweiten Teil des Faust, die Scene zwischen Mephistopheles und dem Baccalaureus nach, in der das ewige Thema von den Alten und den Jungen so wundervoll ausgeführt ist.

11. Ich kann diese Betrachtung über das Wesen des modernen Geistes nicht schließen, ohne auf eine Frage, die freilich mit der Darstellung selbst zum Teil schon beantwortet ist, noch mit einem Wort ausdrücklich einzugehen, die Frage nach seinem Verhältnis zum Christentum.

Wenn man den Namen Christentum lediglich als Bezeichnung für ein Leben und Empfinden, Glauben und Denken, das dem der ersten Christengemeinden durchaus gleichartig ist, gelten läßt, dann kann man das moderne Leben nicht christlich nennen. Enthaltung von der Welt, Abwendung von der Kultur, Hinwendung auf das Jenseitige,

das sind die Züge, die das alte Christentum kennzeichnen; für die Geschichtsperiode der Neuzeit wird niemand sie charakteristisch finden.

Wenn man aber das Christentum nicht in diesem engsten Sinne faßt, wenn man mit diesem Namen die ganze weltgeschichtliche Bewegung bezeichnet, die sich an Jesu Leben und Tod angeknüpft hat, und auch das wird man mit gutem historischen Recht thun, dann liegt die Sache doch anders. Dann wird man, es mag einem nun lieb oder leid sein, anerkennen müssen, auch die Neuzeit steht noch so sehr unter dem Einfluß des Christentums, daß ihre Geschichte der Geschichte des Christentums zugerechnet werden kann und muß. D. F. Strauß wirft in dem „alten und neuen Glauben" die Frage auf: Sind wir noch Christen? Er beantwortet sie verneinend, indem er zeigt, daß die herrschenden Überzeugungen der Neuzeit durch das alte Bekenntnis nicht mehr ausgedrückt werden. Hierin hat er ohne Zweifel recht. Folgt daraus nicht der Schluß, daß wir keine Christen mehr sind? Sicherlich, wenn das Bekenntnis die Kraft einer Definition hat, die alle vom Christentum ausschließt, deren Glauben es nicht ausdrückt; und das ist seine ursprüngliche Meinung. Aber irreführen würde der Schluß, wenn man aus ihm nun weiter folgerte: also ist das Christentum ausgestorben. Dem gegenüber wäre zu sagen: das Christentum ist älter als die Bekenntnisse und mag wohl bestimmt sein, sie zu überleben; es ist eine Wirklichkeit in dem geschichtlichen Leben der europäischen Völker geworden, die niemals wieder unwirklich werden kann; erst mit diesen Völkern selbst könnte es aussterben. Wille und Gemüt dieser Völker sind unter seiner Einwirkung geworden, was sie sind, und darum können seine Züge in ihrem Charakter nicht ausgelöscht werden. Selbst diejenigen, die in entschiedenem Gegensatz zum Christentum sich fühlen, können seinem Einfluß sich nicht entziehen; es fährt fort, ihr Denken, ihr Wollen und ihr Fühlen zu bestimmen.

Die Einwirkung des Christentums auf die Lebensgestaltung und Sittenbildung der Völker, die während des Mittelalters in dem Kreis der Kirche ihrer Bestimmung entgegenwuchsen, ist schon oben (S. 112) mit einigen Bemerkungen gestreift worden; ich will darauf nicht zurückkommen.*) Dagegen möchte ich hier auf einige Züge in unserer Gefühls-

*) Doch möchte ich hier auf ein Werk hinweisen, das die gewaltige Macht, die christliche Barmherzigkeit auch in unseren Tagen übt, zur Anschauung bringt,

weise und Lebensstimmung hinweisen, die in dem Christentum ihren Ursprung haben.

Drei große Wahrheiten hat das Christentum dem Gemütsleben der Menschheit eingegraben.

Die erste ist: *das Leiden ist eine wesentliche Seite des menschlichen Lebens.* Den Griechen ist diese Wahrheit eigentlich verborgen geblieben. Sie wissen von dem Leiden, aber nur als von einer Thatsache, die nicht sein sollte. Über diese Betrachtung kommen wenigstens ihre Philosophen kaum hinaus; die tragischen Dichter allerdings ahnen den tieferen Sinn. Das Christentum hat das Verständnis für das Leiden geöffnet; es ist nicht bloß eine brutale Thatsache, sondern eine für die volle Entwickelung des inneren Menschen notwendige Thatsache: das Leiden zieht das Gemüt von der völligen Hingebung an das Zeitliche und Vergängliche zurück; es ist das Gegenmittel gegen Eitelkeit und Scheinsucht, es ist, in christlicher Redeweise, das große Erziehungsmittel, durch welches Gott die Herzen von dem Irdischen und Zeitlichen zu dem Ewigen, zu sich selber emporzieht. Und so wird Leiden der Weg zum inneren Frieden. Wer das Leiden kennt, dem ist damit der Sinn für das Verständnis des Christentums aufgethan. Wo immer Leid getragen wird, da pflegt auch bald ein Sehnen und Suchen nach dem Christentum einzutreten; ein gesundes, kraftvolles, thatenreiches Leben wird leichter in der griechischen Lebensanschauung verharren. Da aber keinem

---

das treffliche Werk von Uhlhorn, Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit. Der dritte Band behandelt die Zeit von der Reformation bis zur Gegenwart. Er zeigt, wie gerade im 19. Jahrhundert eine Fülle von Liebesthätigkeit, nicht allein in Geldspenden, sondern vor allem in persönlicher Arbeit und Hingebung bestehend, ans Licht getreten, wie vielleicht nicht seit den Zeiten des alten Christentums; besonders ist die protestantische Welt, die lange zurückgeblieben war, der katholischen jetzt wetteifernd zur Seite getreten. — Darf man in der unbefangenen Unparteilichkeit, mit der hier die Arbeit beider Kirchen dargestellt ist, ein Anzeichen finden, daß wieder eine Zeit kommen kann, wo sie sich als verschiedene Formen des reinen Christentums gegenseitig achten und schätzen werden? Ohne Zweifel wird dem Protestantismus diese Anerkennung leichter als dem Katholizismus; erreicht er einmal die gleiche Erwiderung von der katholischen Kirche, dann erst wäre der einstige Abfall, der dem deutschen Volk so viel Blut und Jammer gekostet hat, ganz gerechtfertigt.

Leben das Leiden ganz fremd bleibt, so kommen in jedem wenigstens Zeiten und Stunden, wo für das Christentum Empfänglichkeit vorhanden ist.

Die zweite große Wahrheit, die das Christentum der Menschheit zum Bewußtsein gebracht hat, ist die: *Sünde und Schuld sind eine wesentliche Seite des Menschenlebens.* Auch diese Wahrheit sahen die Griechen nicht oder doch nicht in ihrer ganzen Schwere; sie wissen vom Häßlichen und Schimpflichen, ihre Komödiendichter belachen es, und ihre Philosophen reden vom Irrtum über das Lebensziel und von der Verfehlung des rechten Weges zur Eudämonie. Dem Christentum ist es die ernsteste und furchtbarste Wahrheit, daß in dem Wesen des natürlichen Menschen eine Neigung zum Bösen mit tiefen Wurzeln haftet. Die Theologie hat diese Anschauung in der Lehre von der Erbsünde formuliert, ob glücklich, kann dahin gestellt bleiben; aber eine zweifellose Wahrheit ist, daß in der menschlichen Natur neben schönen und guten Anlagen und Trieben auch Neigungen sich finden, die das harte Wort rechtfertigen: der Mensch sei das boshafte Geschöpf, l'animal méchant, par excellence. Der Mensch kommt mit zwei Giftzähnen auf die Welt, die den andern Tieren fehlen, sie heißen Neid und Bosheit. Auch die Griechen wußten sie zu brauchen, wie das grauenvolle Bild der Selbstzerfleischung dieses Volks, das Thukydides entworfen hat, zeigt. Aber die Furchtbarkeit der Sache kommt ihnen, von einzelnen Persönlichkeiten, wie Thukydides oder Plato abgesehen, nicht zum Bewußtsein; sie scheint mit ihren Ansprüchen an die menschliche Natur nicht unverträglich. Das Christentum hat den Maßstab erhöht; es mißt den Menschen an der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, die in Jesu Menschengestalt angenommen hat. Auch diese Empfindungsweise ist uns unauslöschlich eingeprägt. Das Böse so unbefangen hinnehmen, wie es die Griechen thaten, mit so naiver Selbstzufriedenheit auf das eigene Leben blicken, wie es Griechen und Römern möglich war, ist uns nicht möglich. Es wird gelegentlich bei einer neuhumanistischen Totenfeier jenes horazische Integer vitae scelerisque purus gesungen; ich weiß nicht, ob nicht für den Toten der Gesang, wenn er ihn hören könnte, etwas Beklemmendes hätte; vielleicht erinnerte ihn der Anfang an jenes Gebet des Pharisäers: ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin

wie andere Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner. Und ob in diesem Augenblick der Schluß jenes Liedes mit der süß lachenden Lalage ihm erbaulich klänge? Am Ende doch eher der alte Karfreitagsgesang: Christe, du Lamm Gottes, der du trägst die Sünde der Welt, erbarme dich unser. Das stolze Wort des sterbenden Julian: ich sterbe ohne Reue, wie ich ohne Schuld gelebt habe, mag auch uns möglich sein vor dem Gericht der Menschen, aber auch vor dem Gericht unseres eigenen Gewissens, vor dem Gericht Gottes?

Die dritte große Wahrheit, die das Christentum uns eingeprägt hat, ist: die Welt lebt durch den freiwilligen Opfertod des Unschuldigen und Gerechten. Was immer durch systemsüchtige Theologie daraus gemacht ist, es bleibt die tiefste geschichtsphilosophische Wahrheit: die Völker leben dadurch, daß die Besten und Selbstlosesten, die Kräftigsten und Reinsten sich selbst zum Opfer darbieten. Was die Menschheit an höchsten Gütern besitzt, durch solche ist es erworben und mit Verkennung, Mißachtung, Ausstoßung, Tod gedankt worden. Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte des Märtyrertums; der Text zu der Predigt, die Menschheitsgeschichte heißt, ist der Text der Karfreitagspredigt aus dem 53. Kapitel des Propheten Jesaia. Nach einem alten Glauben muß in das Fundament eines Baues, der dauern soll, unschuldiges Leben eingemauert werden. Der Glaube könnte der Geschichte entnommen sein, auch sie mauert in das Fundament ihrer Bauwerke unschuldiges Leben. Unter den Lebensformen der abendländischen Welt hat als die dauerndste bisher die Kirche sich erwiesen; ihr Grund ist in den Opfertod Christi gelegt; weshalb mit sinnvollem Brauch die alte Kirche in die Mitte des religiös-kirchlichen Lebens das Symbol des ewigen Opfers gestellt hat. — Es ist oft die Frage erwogen worden: worin doch das Geheimnis der Lebenskraft der schon so oft totgesagten und totgeglaubten katholischen Kirche liege? In dem Aberglauben und der Dummheit der Massen? In ihrer kindlichen Furcht vor den Dingen, die nicht sind? Oder in der Festigkeit der kirchlichen Organisation? In der Klugheit ihrer Leiter? In der Unterstützung, welche sie bei den Herren dieser Welt findet? Vielleicht thun auch diese Dinge dazu, obwohl man auch sagen könnte: durch eben diese Dinge sei sie mehr als einmal dem Untergang nahe gebracht worden. Das eigentliche Ge-

stehende Ordnung, die nicht auf ihrer inneren Zweckmäßigkeit zu ruhen vermöge, auf äußere, politisch-militärische Kräfte zu stützen; und ähnliche Dinge.

Andererseits, möchte derselbe Geschichtsphilosoph fortfahren, fehle es freilich auch nicht weder an lebendigen Kräften noch an bedeutenden Aufgaben, welche dem ferneren Leben der europäischen Kulturvölker den würdigsten Inhalt bieten könnten. Vielleicht, wird er sagen, ist die ganze Erscheinung als eine vorübergehende Depression zu deuten, hervorgerufen durch den zur Zeit herrschenden Mangel an allgemein anerkannten, die Herzen vereinigenden Hoffnungen und Idealen. Wie der Einzelne von der Hoffnung und Sehnsucht lebe, nicht von der Erfüllung, so die Völker; seien ihre Ziele erreicht, dann komme über sie eine Zeit unruhigen Suchens nach einem neuen Ziel. Daß wir aber gegenwärtig eine solche Periode durchmachten, ließe sich vielleicht wahrscheinlich machen. Vor allem habe das deutsche Volk, das am stärksten an jener Empfindung beteiligt scheine, in gewaltigen Erfolgen die Befriedigung langer Sehnsucht gefunden: Kaiser und Reich, Kriegsruhm und Parlamente die Fülle; und dem Nachbarvolk habe das Jahr 1870 wenigstens die Befreiung von einem verhaßten Regiment, von Cäsarismus und Papismus, gebracht. Von beiden wird jetzt die so oft gemachte Erfahrung wiederholt, daß die Hoffnung schöner war, als die Erfüllung. So könnte er etwa sagen und die Erwartung hinzufügen, daß neue Aufgaben, die sich denn doch schon vernehmlich ankündigten, neue Gefühle der Kraft und der Lebensfreude hervorrufen würden: mehr Gerechtigkeit in die gesellschaftlichen Ordnungen, mehr Ernst und Wahrheit, mehr Gehalt und Schönheit in das geistige Leben auch der Massen, und nicht bloß der Massen. Ja vielleicht, so möchte unser Geschichtsphilosoph fortfahren, dürfe man die ganze bisherige Lebensentwickelung der modernen Völker erst als das Vorspiel eines im vollen Sinne selbständigen modernen Kulturlebens betrachten; denn augenscheinlich seien diese Völker, wenn man das Mittelalter als ihre Lehr- und Schulzeit betrachte, eben erst gleichsam aus der Schule entlassen, oder noch nicht einmal ganz entlassen, gehen doch noch heute alle, die zu den höheren Berufen bestimmt sind, durch die Schule des Altertums. Wenn also nicht bei den modernen Völkern auf das Knabenalter unmittelbar das Greisen-

alter folgen solle, dann müsse man erwarten, daß der vermutlich nahe bevorstehenden Emanzipation die eigentliche Entwickelung ihres Eigenlebens erst folgen werde. — Eine Beweisführung aber, so würde er wohl am Ende hinzufügen, die den Verstand nötige, sei in diesen Dingen der Natur der Sache nach unmöglich; noch mehr als dem Einzelnen sei den Völkern die Zukunft ihres Lebensweges verhüllt. Ein kleines Stück des zurückgelegten Pfades werde von der Geschichte mit dämmerigem Licht beschienen, ein dürftiger Schimmer falle wohl auch auf die nächsten Schritte vor unseren Füßen. Bald aber verliere sich der Weg in dem grenzenlosen Dunkel, mit dem die Ewigkeit von beiden Seiten die Gegenwart umgiebt.

Ich füge hier ein Wort über eine andere Erscheinung hinzu, die in allerjüngster Zeit die deutsche Jugend erregt, den Nietzscheanismus, den Zwillingsbruder und zugleich den Antipoden des Schopenhauerianismus. Die Gedanken, wodurch Fr. Nietzsche, der, innerlich in beständiger Häutung begriffen, schon viele Denkweisen durchlaufen hatte, zuerst größere Kreise erfaßt hat, sind in den letzten Sammlungen von Aphorismen enthalten: Also sprach Zarathustra; Jenseits von gut und böse, und besonders Genealogie der Moral; daran schließt sich noch sein letztes Werk: Götzendämmerung, oder wie man mit dem Hammer philosophiert. Das Vorwort dieses letzten Schriftchens ist von dem Tage datiert, „wo das erste Buch der Umwertung aller Werte vollendet wurde;“ doch wohl um anzuzeigen, daß mit diesem Schlußstein seiner Arbeit eine neue Weltära beginnen werde. Der Geburtstag dieses Buchs würde dem Geburtstag des Christentums gegenüber zu stehen kommen, von dem die erste Umwertung aller Werte im Abendland ausging; durch Nietzsche wäre die Umwertung, die von Jesus einst ausgegangen war, wieder rückgängig gemacht, und eine Wertung im Sinne eines naturalistischen „Immoralismus“ mit individual-aristokratischer Tendenz durchgeführt. Nietzsche haßt die Moral, alle Moral ging immer darauf aus, die Instinkte zu bekämpfen; unter dem Titel, die Vernunft zur Herrschaft zu bringen, suchte sie den Menschen krank und schwach zu machen, um ihn so leichter zu zähmen, oder wie man sagte, zu verbessern. Auf die Spitze getrieben erscheint der Kampf gegen die Instinkte, gegen die Natur, im Christentum; seine Moral ist die Sklavenmoral, die aus dem ingrimmigen Haß des unterdrückten

Judenvolkes gegen das siegreiche Römervolk entsprungen ist, die Moral der schwachen, unterworfenen, schlechten, daher listigen, rachsüchtigen, boshaften Rasse, die sich der Herrenmoral, der Moral der starken, furchtbaren, tapfern, aufrichtigen, hochsinnigen, vornehmen Rasse gegenüber erhebt. Indem das Judentum das Christentum aus sich hervorbrachte und unter alle Völker aussäete, nahm es an den Römern die ausgesuchteste Rache, es vergiftete sie gleichsam moralisch, so daß sie nun selber die Starken, Gesunden, Tapferen und Stolzen für die Bösen, dagegen die Schwachen, Demütigen, Zerknirschten und Unterwürfigen für die Guten und Gott Wohlgefälligen ansehen mußten. — Die endliche Befreiung des abendländischen Geistes von dieser Vergiftung, das würde sich dann als Nietzsches That darstellen.

Es ist nicht meine Absicht, diese Gedanken zu kritisieren; Aphorismen lehnen der Natur der Sache nach eine Untersuchung auf ihre objektive Wahrheit ab, sie wollen ja nicht das Wesen der Sache erschöpfend darlegen, sondern von irgend einem Standpunkt aus plötzlich ein überraschendes Licht auf sie werfen, wobei denn der selbstverständliche Vorbehalt gilt, daß auf dieselbe Sache auch von anderen Punkten aus anderes Licht möge geworfen werden. Wäre der mit so genialer, aber zugleich so gefährlicher Anlage ausgestattete Denker nicht ganz in die geistige Umnachtung gesunken, die sich namentlich in der letzten Schrift schon mit manchen Symptomen ankündigt, so darf man vermuten, daß es ihn bald zu neuen Wandlungen gedrängt hätte, da ein Überbieten nach dieser Seite nun nicht mehr möglich war. Was macht denn nun, so möchte man fragen, der Übermensch, nachdem er sich selbst ausgedacht und verwirklicht hat? Was ist sein eigentliches Werk in dieser Welt? Sonst hielt man es für das Werk der Helden und Großen unter den Menschen, die Brüder zum Licht und Leben zu führen. Das scheint dieser neue Übermensch zu verschmähen, er hält auf Abstand und Distinktion von der Masse, er befaßt sich nicht mit diesen nichtigen Geschöpfen, die bloß da sind, um ihn möglich zu machen. Aber was macht er denn? Sich selbst beschauen, Aphorismen schreiben und seinen Abstand gegen die Masse bestaunen, soll das sein ganzes Tagewerk auf Erden sein? Doch etwas wenig für einen Übermenschen; und ich möchte glauben, daß den Philosophen selbst bald ein Grauen vor der Leere dieses Wesens angekommen wäre. Und

dann wäre ihm vielleicht auch die Empfindung für die Kleinheit seines Antichrist gegen den Christ aufgegangen, in dem denn von dem wahren Übermenschen doch wohl etwas mehr war, als in einem renommistischen Menschenverächter und Deklamator der eigenen Erhabenheit und Selbstvergottung.*)

Indessen, damit und mit der Bedeutung dieser Gedanken an sich mag es nun stehen, wie es will. Aber was ist ihre Bedeutung als Zeichen der Zeit? Was macht den Übermenschen der Jugend so anziehend? In den Zeitschriften und Zeitungen ist Nietzsche ein stehender Artikel geworden; in den Desiderienbüchern unserer öffentlichen Bibliotheken kehrt der Name Nietzsche wohl häufiger als irgend ein anderer wieder; ja, mir ist von Gymnasiallehrern gesagt worden, daß gelegentlich in den deutschen Aufsätzen der Schüler, nicht der unbegabtesten, Spuren von Nietzsches Geist und Schriften sich fänden. Was führt sie zu Nietzsche? Ist es der packende Stil? Sind es die grellen, blendenden, blitzartigen Augenblicksbeleuchtungen der Dinge? Oder ist es, daß alle alte Wahrheit der Jugend trivial geworden ist und daß

*) Es begegnet mir eben ein Aufsatz von Gallwitz: Nietzsche als Erzieher zum Christentum (Preuß. Jahrb. Febr. 1896). Vortrefflich wird hier gezeigt, wie weit Nietzsche am Ziel vorbeischießt, wenn er den Gegensatz seines Lebensideals gegen das Jesu absolut setzt. In der formalen Bestimmtheit findet weitgehende Übereinstimmung statt. Der „Herdentrieb" mag in den Kirchen, die sich die christlichen nennen, vielfach eine große Rolle spielen; bei Jesu und seinen ersten Anhängern wird niemand, der sie kennt, ihn suchen; im Gegenteil eine aufs höchste gesteigerte Selbständigkeit gegenüber dem Geltenden und Herrschenden, auch gegenüber den konventionellen Wertungen und Schätzungen ist für das ursprüngliche Christentum recht eigentlich charakteristisch. Ebensowenig ist in ihm eine Neigung zur Überschätzung der Moral und der Moralität; im Gegenteil, recht eigentlich handelt es sich, um mit Nietzsches Worten zu reden, um „moralinfreie" Tugend, Legalität bedeutet gar nichts, als Sohn Gottes, als freies Kind des Vaters weiß sich der Menschensohn über dem Gesetz. Und Erhebung zu einem geistigen Leben über Sinnlichkeit und Bedürftigkeit hätte Nietzsche auch als den Grundzug der Vollkommenheit in Jesu und seiner Lehre finden können. Eines allerdings hätte er hier nicht finden können: den Kultus des Selbst, den Hochmut gegen das Volk, die Verachtung der Masse. Die hätte er bei den Pharisäern eher finden können. Er fand sie bei Schopenhauer, nicht bei dem Denker, aber bei dem Menschen Schopenhauer. Und dem Menschen Schopenhauer ist er denn, auch nachdem er seine Philosophie weggeworfen hatte, allezeit ein treuer Nachfolger geblieben.

Anschauung Ruhe suchen und finden, die dies zeitliche Leben überhaupt preisgiebt und den Blick auf Erlösung und Jenseits richtet; Hamann oder Schopenhauer sind Naturen von dieser Art. Doch fehlt es auch ihrem Leben nicht an Erfahrungen, die für die hellenische Weltanschauung das Verständnis öffnen. In den Darstellungen der Kunst wenigstens betrachtet auch Schopenhauer das Wirkliche mit Freude und Liebe.

Dieselbe Mischung des Entgegengesetzten fehlt übrigens auch schon den ursprünglichen Entwickelungen nicht. Auch den Griechen ist das Gefühl der Vergänglichkeit und Nichtigkeit des Irdischen nicht fremd. Wie oft klingt nicht in ihrer Dichtung, bei Homer, bei den Tragikern die Stimmung des Weltschmerzes und der Lebensmüdigkeit an. Und so fehlt umgekehrt in den Evangelien nicht die unbefangene Freude an der Natur; in Jesu Gleichnisreden atmet liebevolle Betrachtung des Naturlebens, und wie ruht sein Blick mit Liebe und Freude auf den Kindern. Auch der h. Augustinus wird in dem wirklichen und unmittelbaren Verhältnis zu Menschen sich nicht immer des Systems, nach dem die natürlichen Tugenden glänzende Laster sind, erinnert haben.

Man wird hiernach sagen müssen, die Systeme des ethischen Naturalismus und Supranaturalismus, rein durchgeführt, sind logische Schemata, die nicht, wie naturhistorische Begriffe, das thatsächliche Leben, Denken und Empfinden der wirklichen Menschen unmittelbar ausdrücken. Sie bezeichnen ein Verhältnis des Gemüts zur Wirklichkeit wie es sein würde, wenn gewisse Erfahrungen und Lebensstimmungen die einzigen wären. Das wirkliche Leben oscilliert zwischen den Extremen der Stimmung, und dem entsprechend schwankt auch das Urteil über Leben und Wirklichkeit zwischen den extremen Formeln. Das gilt von dem Leben des Einzelnen, wie von dem Leben der Völker und Zeiten. Der theoretische Wert solcher Begriffsschemata besteht darin, daß sie mittelbar zur Auffassung und Bestimmung der Wirklichkeit dienen. Sie haben die Bedeutung von Hülfslinien, von Koordinatenaxen, durch welche dem unendlich Mannigfaltigen des wirklichen Lebens sein Ort in der geschichtlich-sittlichen Welt bestimmt werden kann. Es steht damit ähnlich, wie etwa mit den Begriffen der Temperamente oder der Staatsformen, die ja auch nicht unmittelbar die konkrete Wirklichkeit ausdrücken oder beschreiben, sondern als

logische Schemata mittelbar zu ihrer Auffassung und Darstellung dienen.

Wichtiger als der theoretische Wert dieser Schemata ist der praktische Wert der beiden großen Lebensformen und ihrer Selbstdarstellung in Kunst und Dichtung. Es sind darin den modernen Völkern die geistigen Formen und Fassungen für die großen Gegensätze der Lebenswege und Lebensstimmung geboten. In der evangelischen Geschichte, in dem Leben der Heiligen findet die barmherzige Schwester die Vorbilder, die sie in ihrem Beruf erheben und stärken, aus den Liedern Paul Gerhardts quillt dem bekümmerten und kranken Gemüt Erquickung und Trost. Womit mag nur ein Grieche, wenn er krank und schwach war, sich getröstet haben? Oder waren die Griechen niemals krank? Umgekehrt suchten und fanden in den großen Gestalten griechischer und römischer Geschichte, in der kräftigen Beredsamkeit des Demosthenes, am Anfang dieses Jahrhunderts deutsche Männer die Mittel, den Mut eines niedergeworfenen Volkes zu beleben und auf das Ziel der Freiheit und Größe zu richten. Und so mögen auch heute noch die Dichtungen Homers unsern Knaben die ersten Bilder jugendlicher Ehrliebe und Besonnenheit, männlicher Kraft und Würde in die Seele senken. Das ist der Gewinn jener langen und wechselvollen Vorgeschichte, daß sie unserem Leben für verschiedene Natur und Begabung, verschiedene Schicksale und Lebensführungen fest geprägte Auffassungsformen bietet. Und darum ist es allerdings gerechtfertigt, daß wir unsere Jugend in beide Welten einführen, in die des Altertums und die des Christentums, nicht zu bloßer historischer Kenntnisnahme, sondern gleichsam zur Schau der Lebenslose, daß jeder das ihm gemäße mit bedächtiger Wahl erlese. Aber eben darum ist es auch geboten, den Gegensatz jener großen geschichtlichen Lebensformen nicht zu verwischen und abzustumpfen, sondern in seiner vollen Schärfe bestehen zu lassen und zu zeigen. Jede hat Gestalten von innerer Größe und Vollendung aufzuweisen, die als typische Vorbilder ewig ihre Anziehungskraft bewahren werden.

Soviel über die *subjektive* Vereinbarkeit der beiden Typen eines vollkommenen Lebens; es ist wirklich möglich, für den heiligen Franziscus Verehrung zu empfinden, und zugleich für eine Natur wie Goethe innige und dankbare Sympathie zu hegen, so weit ihre Lebens-

ideale objektiv von einander abstehen; man muß nur nicht Goethe kanonisieren oder bei dem Heiligen Philosophie und Bildung suchen wollen, sondern auf das Positive hier und dort sehen. Ja man wird sagen müssen, eine Welt von lauter heiligen Bettlern wäre, wie sie unmöglich ist, so auch langweilig; die Heiligen bedürfen der Weltkinder als Hintergrund, von dem sie sich abheben.

Zum Schluß eine Bemerkung über eine objektive Annäherung, die hervortritt, wenn man die beiden Typen gegen einen dritten hält, dem sie beide entgegengesetzt sind.

Man kann drei Ansichten über ein gutes Leben und demgemäß drei Formen der Lebensführung unterscheiden. Die erste sucht in einem sinnlichen Genußleben das Gut; die zweite findet es in der Bethätigung menschlich-geistiger Kräfte in einer reichen Kultur; die dritte endlich geht über die Erde überhaupt hinaus, sie findet das Gut des Lebens in jenseitiger Seligkeit, das hier in Hoffnung genossen wird. Die erste Ansicht ist, nach griechischer Auffassung, die der asiatischen Barbaren, die zweite ist die der Griechen, die dritte die der Christen.

Es liegt auf der Hand, daß die zweite und dritte Ansicht gegen die erste zusammenstehen. Herrschaft der Vernunft, Beschränkung und Disziplinierung der sinnlichen Begierden wird von beiden als Voraussetzung der Vollkommenheit gefordert. Insofern fehlt ein asketisches Moment auch der griechischen Moral keineswegs, es tritt bei Plato und den Stoikern und noch mehr bei den späteren Philosophen stark genug hervor; wie denn auch das Wort Askese aus dem griechischen Sprachgebrauch stammt, es bezeichnet zunächst die Disziplin des animalischen Lebens, welche in den Gymnasien, dann auch die des Innenlebens, die in den Philosophenschulen geübt wird. Es ist bekannt, wie geläufig das Bild auch dem Paulus ist. — Freilich geht das Christentum mit seiner Forderung der Selbstverleugnung und Heiligkeit weit über die griechische Askese hinaus, diese blieb doch immer eine Form der Selbsterhaltung, die Entfaltung und Bethätigung der geistigen Kräfte in Philosophie und Wissenschaft ist der positive Lebensinhalt, um dessen willen die Disziplin der Sinnlichkeit gefordert wird.

Andererseits sind aber im Christentum doch auch Ansätze zu einer

positiven Behandlung des Diesseits; die Ordnung des Menschenlebens aus dem Gesichtspunkt der Nächstenliebe, die Ausbildung eines Reichs Gottes auf Erden gehört hierher. Nächstenliebe wird ja überhaupt etwas Bestimmtes und Faßbares nur, wenn auch ein irdisches Ziel vorausgesetzt wird, zu dessen Erreichung behilflich zu sein die Aufgabe der Liebe ist. Und eine christliche Lehre, eine Art Wissenschaft, ist doch auch schon in den Anfängen des Christentums vorhanden; wie denn auch Gott schauen der Inhalt der Seligkeit ist. Als das Christentum als dauernde geschichtliche Lebensform sich auszubilden begann, als die Erwartung des baldigen Endes der Dinge nicht in Erfüllung ging, da kamen die positiven Elemente zur Entfaltung: in der Kirche brachte es eine allumfassende Lebensform, in der Theologie eine christliche Wissenschaft, im Kult einen Anlaß und Ansatz zur Kunst hervor. Daß hierbei an allen Punkten das griechisch-römische Vorbild einen höchst bedeutsamen Einfluß übte, war natürlich und unvermeidlich; in der Welt lebend und die Welt zu durchdringen versuchend, nahm das Christentum von den Formen der Welt an.

So strecken sich die Gegensätze von beiden Seiten einander entgegen. Der tiefe innere Gegensatz bleibt bestehen, das Ideal der Vollkommenheit ist auf beiden Seiten ein sehr verschiedenes; aber es finden doch Annäherungen und Übereinstimmungen, und nicht bloß auf peripherischen Punkten, statt. Und hierdurch wird es möglich, daß zwischen reinen Griechen und reinen Christen, seitdem die Kirche die ursprüngliche Ausschließlichkeit einer Gemeinde der Heiligen aufgegeben hat, eine breite Schicht solcher innerhalb der Kirche entstanden ist, die Christliches und Hellenisches, Heiligkeit und diesseitige Schönheit und Bildung, Glaube und Philosophie in ihrem Leben zu verbinden trachten. Daß bei solchen die Neigung besteht, den Gegensatz zwischen den beiden Elementen ihres Innern möglichst zu verkleinern, ist begreiflich. Wer mit geschichtlichem Blick die Dinge sieht, wird die Gleichartigkeit hellenischer Humanität und christlicher Heiligkeit zwar in Abrede stellen, aber er wird die subjektive Aufrichtigkeit jener Überzeugung nicht bezweifeln und dazu die subjektive Möglichkeit der Mittelstellung in der menschlichen Natur und die objektive Möglichkeit im Wesen der beiden großen geschichtlichen Lebensformen erkennen.

Sechstes Kapitel.

Mittelalterliche und moderne Moralphilosophie.

1. Die theologische Moralphilosophie.

Die supranaturalistisch-religiöse Lebensanschauung und Lebensführung hat als der eine der beiden möglichen Lebenswege für jeden nachdenkenden Menschen ein sehr großes Interesse. Nicht ebenso groß ist das Interesse an den Versuchen der Theologen, auf dem Boden dieser Anschauung eine systematische Ethik zu konstruieren. Es fehlt diesen Versuchen an dem, worauf das theoretische Interesse hier allein beruhen kann: an dem Willen, durch voraussetzungslose Untersuchung die Fragen zu lösen, die dem handelnden wie dem urteilenden Menschen durch das Leben aufgegeben werden. Für die Theologie war die Antwort auf alle Fragen in der Offenbarung gegeben; die heiligen Schriften bestimmen mit absoluter Autorität, wie den Glauben, so die Lebensregel. Die Aufgabe ist also nur, den gegebenen Inhalt zu bestimmen, zu fassen, zu ordnen, gegen heidnische und häretische Irrtümer zu verteidigen, endlich und vor allem ihn für das Leben fruchtbar zu machen. Die Moralpredigt, die erbauliche Auslegung drängt die wissenschaftliche Untersuchung zurück.

Eine eigentlich wissenschaftliche Ethik, eine selbständige Theorie des Handelns, ist durch die Grundanschauung des kirchlichen Christentums überhaupt ausgeschlossen. Die griechische Ethik untersucht, durch welches Verhalten das Ziel alles menschlichen Strebens, die Eudämonie, als durch seine natürliche Ursache verwirklicht werden könne. Der Christ sucht auch die Glückseligkeit, wenn man dies Wort im weitesten Sinne faßt, aber er sucht sie nicht im irdischen Leben, sondern als jenseitige Seligkeit, von welcher ein Vorgeschmack in dem beseligenden Gefühl des Friedens mit Gott ihm allerdings schon in diesem Leben zu teil wird. Die ewige Seligkeit ist nun nicht, wie die griechische Eudämonie, die natürliche Wirkung einer gewissen Lebensführung, sondern Gott schenkt sie aus Gnaden denen, die seinen Willen thun. Was aber sein Wille sei, hat er in den heiligen Schriften selbst erklärt. Die Aufgabe des Moralisten ist hier also nicht eine wissenschaftliche Untersuchung über die der Natur der

Sache nach notwendigen Bedingungen der Seligkeit, sondern Interpretation und systematische Darstellung vorliegender göttlicher Gebote. Wird der Wille Gottes als letzte und einzige Ursache des Unterschiedes zwischen gut und böse gesetzt, dann verschwindet aller erkennbare natürliche Zusammenhang zwischen Lebensziel und Lebensführung. In der Prädestinationslehre ist die letzte Folge dieser Anschauung gezogen.

Ich beschränke mich darauf, an ein paar der wichtigsten Erscheinungen dieser Litteraturgruppe zu erinnern.

Als der erste Versuch einer systematischen Darstellung der christlichen Ethik kann die Schrift des h. Ambrosius über die Pflichten der Kleriker (de officiis ministrorum) gelten. Er folgt in der Form dem Werke Ciceros über die Pflichten; in das Schema der vier Kardinaltugenden wird, so gut es geht, der neue Inhalt eingefügt. Daß wenig Wert auf die Form der Untersuchung gelegt ist, spricht der Verfasser völlig unbefangen aus; auf den von ihm selbst gemachten Einwand, daß er nicht ordnungsmäßig in der Konstruktion der Ethik vorgegangen sei, erwidert er: doch das ist Sache der logischen Technik, erst den Begriff der Pflicht zu definieren und dann in seine Arten ihn zu teilen; wir aber fliehen die Theorie (nos autem fugimus artem); wir stellen Beispiele der Vorfahren vor Augen, um dadurch zur Nachfolge am wirksamsten anzutreiben (I, 25). — Die Beispiele sind größtenteils aus den Schriften des Alten Testaments entlehnt. Natürlich; das Neue Testament hat so wenig eine Ordnung der weltlichen Dinge im Auge, daß eine Ethik, welche sich auf das Leben in dieser Welt einrichtet, schwer mit ihm auskommt. Das Alte Testament ist für eine Kirche, welche das Leben dieser Welt mit einer moralischen Gesetzgebung zu regeln vor hat, unentbehrlich. Seltsam bleibt dabei freilich, daß Ambrosius, er selbst ein Römer, den Römern die Erzväter und Könige der Juden jetzt als ihre Vorfahren vorstellen kann.

Indem bei Späteren, zuerst bei Augustin, zu den vier klassisch-christlichen Kardinaltugenden die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung hinzutreten, wird die heilige Siebenzahl der Vollkommenheiten erreicht. Ihnen werden gegenübergestellt sieben Grundformen der Sünde: Hoffart, Geiz, Zorn, Völlerei, Unzucht, trüb-

sinnige Stumpfheit (acedia, ἀκήδεια, Lebensekel wäre vielleicht die passendste Übersetzung). Die Darstellung nimmt gern die Form der Beschreibung des christlichen Lebens als eines Kampfes gegen diese Mächte der Finsternis an, welche den Eingang in das Reich Gottes hemmen. „Kräfte und Gegenkräfte werden gruppiert, die Gefahren veranschaulicht, zählbare Tugenden und Fehler einander entgegengestellt, sieben bis acht prinzipielle Namen auf beiden Seiten, dazu die Geistesgaben des Jesaias; dieser ganze Apparat, der einer noch weit genaueren Ausführung fähig war, diente dazu, im Bewußtsein den Eindruck der Spannung und des ewigen Widerstreits zu unterhalten.“*)

Aus demselben Gesichtspunkt sind die Regeln des Mönchstums entworfen. Sie wollen die gesamte Lebensumgebung so gestalten, daß die Erreichung christlicher Vollkommenheit möglichst erleichtert wird. Die Heiligkeit läßt sich auch außerhalb des Klosters erreichen, sie besteht nicht in der Innehaltung der Regeln des mönchischen Lebens; aber dieses Leben ist der geebnete Weg zur Vollkommenheit; alle Anstöße und Hemmnisse, die das Leben in der Welt dem Christen in den Weg legt, sind hier nach Möglichkeit beseitigt. Das Kloster ist die Burg, in welcher die Krieger Christi die Verteidigung gegen die Angriffe, die Satan in der Gestalt von Fleisch und Welt gegen sie richtet, unter den günstigsten Bedingungen führen.

Umschreibt die klösterliche Regel das Leben der christlichen Vollkommenheit, so wird dem gemeinchristlichen Leben durch die allmählich genauer fixierte Beicht- und Bußpraxis eine untere Grenze gezogen. Seit der Verstaatlichung der Kirche und der Aufnahme ganzer Völker ins Christentum ließ sich die Forderung der Aussonderung aus der Welt natürlich nicht mehr durchführen. Wurde die Welt, namentlich durch das Wegfallen des Götzenopfers, weniger anstößig, so wurde die Kirche weniger ängstlich in der Anerkennung der Einrichtungen und Bestrebungen der Welt. Weltliche Gesinnung und weltliches Leben wurden mit der allgemeinen Zugehörigkeit zur Kirche mehr und mehr verträglich. Dagegen wurde nun ein Mindestmaß von

*) Gaß, Geschichte der christlichen Ethik I, 192. Die beiden Bände dieses Werkes geben eine ausführliche Darstellung der theologischen Moral.

Rechtschaffenheit als neues Gesetz allen Angehörigen auferlegt und widergesetzliche Begehung und Unterlassung mit kirchlichen Bußen bestraft. In dem Schema der Bußbücher, wie sie namentlich notwendig wurden, seitdem das Christentum auf germanischen Boden verpflanzt wurde, haben wir den Ursprung einer Kirchenmoral in der Form eines Rechtssystems.

2. Es liegt außerhalb meiner Absicht und meiner Kräfte, die Geschichte der theologischen Moral während des Mittelalters und der Neuzeit auch nur im Umriß darzustellen. Ich begnüge mich mit einer Andeutung über die Natur dieser Disziplin. Im allgemeinen ist sie durch das Bestreben charakterisiert, christliche Heiligkeit und menschliche Vollkommenheit zu vereinigen. Als Quellen der Erkenntnis gelten neben einander lex divina, das durch die Offenbarung gegebene und durch die Kirche authentisch interpretierte göttliche Gesetz, und lex naturae, das den Dingen durch den Schöpfer eingeprägte, durch die Vernunft erkannte Gesetz der Vollkommenheit. Die allgemein-menschlichen Pflichten lassen sich schon aus diesem entwickeln, der Versuch des Aristoteles bleibt hier vorbildlich; auch ist dies Gesetz überall subsidiarische Quelle, wo die Offenbarung es an ausdrücklichen Geboten fehlen läßt. Die spezifisch christlich-religiösen Pflichten dagegen werden der Schrift und der kirchlichen Gesetzgebung entnommen.

Innerhalb der katholischen Kirche hat sich diese Form der Moraltheologie unverändert bis auf diesen Tag erhalten. Wenn man eine neuere Bearbeitung dieser Disziplin, z. B. das verbreitete und angesehene Werk des Jesuiten P. Gury (Compendium theologiae moralis, Ed. VI, Romae 1880, 2 Bde.) in die Hand nimmt, so ist das erste, was den in dieser Litteratur nicht Heimischen überrascht, der Charakterzug des Unpersönlich-juristischen: der Verfasser legt ein Rechtssystem, mit Beweisstellen und Motiven, mit Interpretationen und Entscheidungen von Fällen dar. Das zweite, was überrascht, ist, daß die Zeit an diesen Arbeiten spurlos vorüber gegangen zu sein scheint. Eine Reihe von Autoritäten, ununterbrochen fortlaufend von den Anfängen der scholastischen Theologie bis auf die Gegenwart, begleitet die ganze Darstellung; Schriftsteller des 12. und 13. werden neben solchen des 17. und 18. Jahrhunderts als lebende und geltende

Autoren citiert. Es ist, als ob die Geschichte machtlos an diesem System abgeglitten wäre; nur gelegentlich merkt man, daß man es mit einer Schrift aus dem 19. Jahrhundert zu thun hat, wenn nämlich eine Einrichtung oder ein Gebrechen der Gegenwart zu einer Frage und einem Responsum Veranlassung giebt. — Das Bedürfnis, durch das diese Disziplin hervorgebracht wird, erwächst aus der Beicht- und Bußpraxis. Dem Beichtiger ist es notwendig, genau zu wissen, was Pflicht, was Sünde, und in welchem Grade es Sünde ist, wo andererseits das Gebiet des Erlaubten beginnt. Damit ist die Form gegeben: scharf gefaßte Definitionen, daraus entwickelte Folgerungen, endlich Auflösung von Fragen und Schwierigkeiten. Das formale Prinzip der Geltung dieses Rechtssystems ist der Wille Gottes, wie er in den zehn Geboten und den heiligen Schriften überhaupt niedergelegt ist. Daneben gilt als subsidiäre Quelle eben jene lex naturae.

Daß in dieser exakt juristischen Formulierung des Moralischen eine schwere Gefahr liegt, ist offenbar: die Veräußerlichung des ganzen sittlichen Lebens wird dadurch nahe gelegt. Das System und seine Handhabung in der Praxis des Beichtstuhls wird von der natürlichen Neigung leicht in dem Sinne verstanden werden, daß die Erfüllung des Gebotenen nun andererseits zur Ausnutzung des Erlaubten bis an die äußerste Grenze berechtige. Und da bei der Natur des Sittlichen so scharfe Grenzen wie beim eigentlichen Recht sich doch nicht ziehen lassen, so bleibt für die auf Erweiterung des Erlaubten gerichtete Neigung ein weiter Spielraum, durch Distinktion und Interpretation die eigentliche Forderung zu eludieren und sich mit einer scheinbaren Leistung abzufinden. Von dem jüdischen Ritualismus, welchem Jesus den Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit entgegenstellte, ist in der katholischen Kirche ein gut Stück wieder eingezogen. Er kann nicht umhin, der in seiner Natur liegenden Tendenz entsprechend zu wirken; diese Tendenz geht aber dahin, solche Naturen, die nicht durch ursprüngliche Aufrichtigkeit des Herzens geschützt sind, dazu zu verführen, daß sie Gott und sich selbst mit einem „statutarischen Afterdienst," um mit Kants Worten zu reden, betrügen.

Als eine Probe der Behandlungsart der Dinge in dieser Moral-

theologie mag der Abschnitt über die Pflicht des Messehörens in dem Werk des P. Gury dienen. Zur Erfüllung dieser Pflicht gehören drei Dinge: I. Körperliche Gegenwart, II. Aufmerksamkeit des Geistes, III. der gebührende Ort. Was den ersten Punkt anlangt, so wird erfordert 1. die moralische und 2. die ununterbrochene Gegenwart. 1. Moralische Gegenwart, d. h. es muß jemand so zugegen sein, daß er als einer der Teilnehmer des Opfers angesehen werden kann; hierzu genügt aber, daß er an einem Ort ist, von dem aus er der Messe in ihren Hauptteilen folgen kann, sei es sehend, sei es hörend, sei es merkend auf die Zeichen der übrigen Teilnehmer. 2. Ununterbrochene Gegenwart, d. h. von Anfang bis zu Ende, so daß eine schwere Sünde begeht, wer einen erheblichen, eine leichte, wer einen unerheblichen Teil versäumt, wenn nicht eine rechtschaffene Ursache entschuldigt. — Nun folgen Auflösungen von Zweifeln: 1. Gültig ist die Anwesenheit bei der Messe auch dann, wenn man zwar nicht den Priester sieht oder die Worte hört, aber doch die Teile der heiligen Handlung an dem Erklingen des Glöckchens, dem Gesang des Chors, den Bewegungen der Teilnehmer unterscheidet und diesen „moralisch" sich anschließt, sei es auch, daß man draußen vor der Kirche steht, weil drinnen kein Platz ist. 2. Nach größerer Wahrscheinlichkeit (probabilius) hört auch der gültig die Messe, der in einem nahe gelegenen Hause sich aufhält, von dem aus er durch das Fenster oder die Thür den Altar oder die Assistierenden sieht oder die Teile der Messe unterscheidet, vorausgesetzt, daß der Zwischenraum nur klein ist; liegt ein großer Zwischenraum oder die Straße dazwischen, so kann man nicht sagen, daß er „moralisch" zugegen sei. Dreißig Schritt werden von einigen als Grenze angenommen.

Dann folgt die entsprechende Lösung von Zweifeln und Fragen bezüglich der Ununterbrochenheit der Gegenwart, mit genauer Bezeichnung der Größe der Verschuldung, welche die Versäumung eines jeden Teiles nach sich ziehe. Ich übergehe diese Bestimmungen, um zum zweiten Punkt, Aufmerksamkeit des Geistes, zu kommen. Es wird eine doppelte Aufmerksamkeit unterschieden: 1. die innere, in der jemand wirklich acht hat auf das, was der Priester thut; 2. die äußere, welche in der Unterlassung jeder äußeren Handlung besteht, welche die Hinwendung des Geistes hindert, z. B. plaudern, zeichnen ꝛc. Die

innere Aufmerkſamkeit iſt wiederum eine dreifache: a) die auf die Worte und Handlungen des Prieſters, b) die auf den Sinn der Worte und Myſterien, c) die auf Gott ſelbſt gerichtete, in Gebet und frommer Betrachtung. Den Definitionen und Diſtinktionen folgen nun die Prinzipien der Anwendung: 1. Zur gültigen Anhörung der Meſſe (ad Missam valide audiendam) iſt wenigſtens die äußere Aufmerkſamkeit durchaus erforderlich. So alle. 2. Erforderlich iſt ferner irgend welche innere Aufmerkſamkeit, mindeſtens aber der Wille die Meſſe zu hören. 3. Es genügt (sufficit) aber irgend eine unter den drei Formen der inneren Aufmerkſamkeit. 4. Lautes Gebet iſt nicht abſolut erforderlich, aber empfehlenswert. Und nun kommen wieder Fragen (Quaesita) und Antworten (Responsa). Ob die innere Aufmerkſamkeit bei Vermeidung ſchwerer Sünde (sub gravi) erforderlich ſei? Die Antwort iſt kontrovers: Probabilior iſt die Bejahung, doch probabilis (d. h. von guten Autoritäten vertreten) auch die Verneinung, da die Anweſenheit nebſt willentlicher, wenn auch nur äußerer Aufmerkſamkeit ein actus sufficienter religiosus ſei. In der Praxis, fügt der Autor hinzu, iſt der Unterſchied nicht groß. Denn auch nach der ſtrengeren Anſicht genügt durchaus eine mäßige Aufmerkſamkeit (attentio in gradu remisso), nämlich auf die Hauptteile der Meſſe. Nach der anderen aber iſt erforderlich 1. eine fromme Gemütsbewegung oder die wirkliche Intention, Gott zu ehren; 2. eine ſolche Aufmerkſamkeit, daß der Teilnehmer ſich ſagen kann, er ſei wirklich Teilnehmer, und folglich, daß er wenigſtens in dunkler Weiſe (in confuso) auf die Hauptteile achtet. Daher die Gläubigen nicht leicht ſchwerer Sünde zu bezichtigen ſind wegen Mangels an Aufmerkſamkeit in der Meſſe, ſondern vielmehr liebreich zu ermahnen, daß ſie fromm und fleißig den Geiſt auf die göttlichen Geheimniſſe richten. — Man ſieht, wir ſind nicht mehr weit von der Form eines Höflichkeitskodex entfernt: zu einer gültigen Staatsviſite gehören ſchwarzer Rock, Cylinder und Handſchuhe; doch kann unter Umſtänden von dieſem oder jenem dispenſiert werden.

In derſelben Weiſe iſt das ganze Gebiet der Pflichten durchgearbeitet: die Pflicht der Gerechtigkeit, die dieſer Behandlung wirklich zugänglich iſt, aber ebenſo die Pflicht der Feindesliebe, die Pflicht der Wohlthätigkeit, die Pflichten des ehelichen Lebens: überall der-

selbe Versuch, das, was gefordert wird (requiritur), genau abzugrenzen; überall das fatale sufficit, nach der wahrscheinlichen oder wahrscheinlicheren, oder nach der übereinstimmenden Ansicht aller. Auch jene Mahnung, mit der die Behandlung der Meßverpflichtungen schloß, kehrt nicht selten wieder: nicht ängstlich zu fragen und die Gewissen zu ängstigen, sondern liebreich zu ermahnen. Aber im ganzen wird diese Behandlung des Moralischen als eines juristisch Gefaßten und Begrenzten dem, der nicht darin aufgewachsen ist, einen peinlichen Eindruck hinterlassen, nicht durch die Härte der Forderungen, im Gegenteil, das sufficit kommt oft überraschend früh, aber durch die ganze Art vorschriftsmäßiger Einforderung und äußerlicher Ableistung und Abtaxierung des Innerlichsten und Freiesten.*)

Die Notwendigkeit einer solchen Moraltheologie ist freilich mit dem ganzen Beicht- und Bußsystem gegeben: man mußte dem Beichtiger, der selbst nicht die Erfahrung oder die Fähigkeit hatte, sich in so schwierigen Sachen zurechtzufinden, mit möglichst genau gefaßten Anweisungen zu Hülfe kommen. Aber es ist doch wohl gethan, daß die protestantischen Kirchen dieser Notwendigkeit durch die Aufgebung des ganzen Systems überhoben sind. Die Einzelbeichte ist freilich der Idee der Sache nach die einzige wirkliche Beichte; aber die regelmäßige Erzwingung der Einzelbeichte war ein furchtbar gefährlicher Schritt: die Macht der Kirche über die Gemüter mag dadurch befestigt worden sein, vielleicht auch in gewissem Maß die äußere Rechtmäßigkeit und Disziplin des Lebens; ob aber innere Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit dadurch gefördert sind, ist wohl mehr als zweifelhaft. Und was gewiß nicht dadurch gefördert worden ist, das ist die Aufrichtigkeit des Menschen vor sich selber und vor Gott.

Übrigens muß man zweierlei hierbei nicht vergessen: erstens, daß

*) Üblich ist es, die Lehrbücher dieser Art wegen der Abhandlung des 6. Gebots übel anzulassen. Nun, anmutig ist die Lektüre dieser Partie gewiß nicht, und ich bin auch der Meinung, daß die Vorschrift und vermutlich also auch die Praxis der Beichte hier in ein Detail eingeht, das besser nicht zur Erörterung kommt, eine Verständigung würde auch ohne dies erreicht werden können. Andererseits ist freilich zu sagen, daß an diesen Dingen eine ernsthafte Seelsorge nicht vorüber kann; müssen sich Medizin und Jurisprudenz damit befassen, so wird auch die Moraltheologie und die Beichtpraxis ihnen ins Gesicht sehen müssen.

diese Moralbücher nicht bestimmt sind, dem Laien als Lehr- und Erbauungsbücher in die Hand gegeben zu werden; sie dienen dem Beichtvater zur Instruktion. Zweitens, daß diese Moral nicht das Ideal, sondern das Minimum, das von jedem bei Strafe gefordert wird, formuliert. Das Ideal, auf welches die Predigt beständig hinweist, ist das Leben der Heiligen. Die „Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen beschreibt es, ein Buch von einer Einfalt und einer Tiefe der Kenntnis des Herzens, dazu von einer Schlichtheit und Kraft der Rede, daß ihm hierin schwerlich eine andere Moralpredigt gleich kommt, es ist das wirkliche, echte, innerliche Mönchtum darin, in dem denn wohl auch vom echten Christentum ein gutes Stück ist. Daß übrigens der Typus des echten innerlichen Mönchtums in der katholischen Kirche auch heute noch nicht ausgestorben ist, kann der Leser in einem Buch finden, in dem er es vielleicht nicht sucht, in E. Renans Souvenirs de Jeunesse; Renan hat seine Bildung in Klerikalseminaren empfangen, er gedenkt der Lehrer und Erzieher seiner Jugend mit inniger Hochachtung; in vier Stücken seien sie ihm Vorbild geblieben, in der Selbstlosigkeit und Armut, in der Bescheidenheit, in der Höflichkeit und in der Bewahrung der Sittlichkeit.

Übrigens fehlt es auch innerhalb der katholischen Theologie nicht an moraltheologischen Werken, die in freierem und tieferem Sinn das christlich-sittliche Leben auffassen und darstellen. Als solche nenne ich J. M. Sailer, Handbuch der christlichen Moral (3 Bde., 1817) und J. B. Hirscher, die christliche Moral (3 Bde., 1835).

Innerhalb der protestantischen Kirchen, in denen die Moraltheologie in ihrer Bedeutung überhaupt hinter die Dogmatik zurücktrat, verlor sie auch die strenge Geschlossenheit eines kirchlichen Lehrsystems. Blieb auch zunächst die Anlehnung an das alte Schema: lex divina und lex naturae, so wurde doch der Antrieb zur juristischen Ausbildung des Systems mit dem Verfall der Kirchenzucht immer schwächer. Ebenso lag in der Ausbildung des Glaubensprinzips im Protestantismus die Anleitung zu mehr innerlicher Auffassung des sittlichen Lebens, freilich auch die Verführung zu einer die praktischen Probleme verflüchtigenden theologischen Spekulation. Andererseits trat die protestantische Moraltheologie bei dem Mangel äußerer bindender Autorität zu der philosophischen Moral in ein

näheres Verhältnis; seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts stand sie nach einander unter dem Einfluß Wolffs, Kants und der spekulativen Philosophie. Die Berührung mit der letzteren repräsentiert Schleiermacher, auf dessen Gedankenbildung ich später zurückkommen werde. Wesentlich mit dessen Kategorien hat R. Rothe eine sehr umfangreiche, mit unermeßlicher Lesefracht beladene theologische Ethik (2. Auflage 1867/71, 5 Bde.) konstruiert. Daneben mag noch genannt werden Dorner, System der christlichen Sittenlehre (1885) und das Werk des dänischen Bischofs Martensen, die christliche Ethik (4. Aufl. 1888, 2 Bde.).

3. Die moderne Moralphilosophie.

Die folgende Darstellung, die es ausdrücklich ablehnt, eine Geschichte der neueren Moralphilosophie zu sein, will nur an einigen typischen Beispielen zeigen, welche Behandlungsweisen dieses Gegenstandes in der neueren Zeit hervorgetreten sind.*)

An die Spitze der modernen Moralphilosophie kann man Thomas Hobbes stellen. Der Grundbegriff, auf welchem seine Konstruktion der praktischen Philosophie ruht, ist der Begriff der Selbsterhaltung. Er kehrt damit zu der griechischen Behandlungsweise zurück. Der Gegensatz gegen die Moral, welche Selbstverleugnung forderte, ist überall in seinem Bewußtsein, wenn er ihn auch nicht überall hervorhebt.

Wie es scheint, stammt dem Hobbes diese Grundanschauung menschlicher Dinge aus der Wissenschaft, welche das Interesse seiner Zeit beherrschte: aus der mechanischen Physik. Galilei hatte die moderne Physik auf das neue Grundgesetz der Erhaltung der Bewegung begründet. Hobbes stellt ausdrücklich neben Galilei als den Begründer der Naturphilosophie sich selbst als den Begründer der philosophia

*) Ich verweise auf die Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie von Fr. Jodl, 2 Bde. 1882/89, ein vortreffliches Werk, das die erste zusammenhängende Darstellung der Geschichte der modernen Moralphilosophie giebt. Wertvoll ist auch G. v. Gizyckis Werk über die Ethik D. Humes (1878); es enthält, außer der ausgeführten Darstellung Humes einen Umriß der ganzen Entwickelung der Moralphilosophie in England. Eine ausführliche und eindringende Darstellung der Geschichte der Moral- und Rechtsphilosophie im 18. und 19. Jahrhundert, besonders der spekulativen Schule in Deutschland, giebt J. H. Fichte, im ersten, historisch-kritischen Teil seines Systems der Ethik (1850).

civilis, der Wissenschaft vom Staat. Er hat sie auf das parallele Grundgesetz des animalischen Lebens gebaut: das Gesetz der Selbsterhaltung. Wie alle physikalischen Vorgänge unter dem Gesetz der Erhaltung der Bewegung stehen, so stehen alle Vorgänge in der lebenden Welt unter dem Naturgesetz der Selbsterhaltung. Jedes lebende Wesen strebt in allem, was es thut, sein Leben zu erhalten, es begehrt, was hierzu förderlich, es flieht, was dem entgegen ist. Freilich sind seine Handlungen in Wirklichkeit nicht immer der Selbsterhaltung förderlich; es zielt immer darnach, aber es trifft nicht immer das Ziel. Das gilt besonders vom Menschen. Hieraus entspringt der Gegensatz von guten und schlechten Handlungen. Er will immer, was ihm gut ist, aber er thut nicht selten, was ihm schlecht und verderblich ist. Die Ursache ist eine verkehrte Ansicht von dem, was gut und schlecht ist. Gut handeln ist demnach gleichbedeutend mit: aus richtiger Einsicht handeln, schlecht handeln heißt falsch oder gegen die rechte Vernunft oder die richtige Rechnung (right reason) handeln.

Hobbes hat die Ethik auf dieser Grundlage nicht ausgeführt, aber seine Politik (de cive 1642, Leviathan 1650) ruht auf ihr. Der vereinzelte Mensch erreicht nicht, was er erstrebt, die Selbsterhaltung, einerseits, weil seine Kräfte nicht ausreichen, die Natur seinem Willen dienstbar zu machen, andererseits, weil die Einzelnen in Krieg mit einander geraten und daher alle in beständiger Bedrohtheit leben. Der Naturzustand ist ein allgemeiner Kriegszustand (bellum omnium contra omnes). Da hierbei niemand findet, was er will, Erhaltung und Entwickelung des Eigenlebens, so rät die richtige Rechnung zur Sozialisierung des Lebens; ihre Form ist der Staat, welchen man demnach als Anstalt für gemeinsame Selbsterhaltung bezeichnen kann. Im status civilis ist Friede, Sicherheit, Reichtum, Wohlfahrt, kurz Selbsterhaltung. Er setzt voraus absolute Unterwerfung der Einzelnen unter den Staatswillen, der ihnen durch Gesetze vorschreibt, was sie thun und lassen sollen. Gegen das Gesetz handeln ist nun natürlich schlecht, denn es ist gegen das notwendige Mittel der Selbsterhaltung, also gegen die richtige Rechnung handeln. Doch bedeutet dies keineswegs, wie man Hobbes mißverstanden hat, daß gut und schlecht nun, überhaupt keine Bedeutung mehr habe als die: gesetzmäßig oder gesetzwidrig. Die Gesetze des Staates können selbst gut oder schlecht sein,

je nachdem ſie der Wohlfahrt förderlich oder hinderlich, alſo der richtigen Rechnung gemäß oder entgegen ſind. Freilich hat hierüber der Unterthan als ſolcher kein Urteil, wohl aber der Philoſoph als ſolcher.

4. Die Ethik auf Grundlage dieſer Anſchauung iſt von Spinoza in dem erſt nach ſeinem Tode (1677) herausgekommenen Werk Ethica ausgeführt worden. Der Ausgangspunkt der eigentlichen Ethik iſt der ſechſte Satz des dritten Buches: jedes Weſen ſtrebt, ſo viel an ihm iſt, in ſeinem Sein ſich zu erhalten. Es gilt vom Körper wie von der Seele. Das Sein der Seele nun iſt das Vorſtellen. Unter den Vorſtellungen tritt aber ein Unterſchied hervor, es giebt ein thätiges und ein leidendes Vorſtellen, jenes iſt das wiſſenſchaftliche Denken, dieſes das Empfinden und Fühlen; jenes geſchieht in adäquaten, dieſes in verſtümmelten Ideen, das heißt ſolchen, deren Vorausſetzungen nicht oder nicht ganz innerhalb des Weſens der Seele ſelbſt, ſondern vielmehr in Dingen außer ihr liegen. Selbſterhaltung iſt hiernach für den Geiſt die Bethätigung im wiſſenſchaftlichen Denken, Selbſtentäußerung und Ohnmacht dagegen das Leiden von den Dingen in Empfindung und Gefühl, jenes ſtellt die Freiheit, dieſes die Knechtſchaft des Menſchen dar. Sofern die Seele alſo wirklich bei ſich iſt, ſofern ihr Streben von der richtigen Einſicht in das ihrem Weſen Gemäße geleitet wird, ſtrebt ſie rein denkend ſich zu verhalten und alles zu beſeitigen, was dem entgegen iſt. Und ſo wären wir denn bei dem alten Satz der griechiſchen Ethik wieder angelangt: Philoſophie oder wiſſenſchaftliche Erkenntnis iſt Lebensaufgabe und höchſtes Gut.

In doppelter Form weiſt Spinoza ihren Wert nach: ſie iſt einerſeits als höchſte, freieſte, vollkommenſte Lebensbethätigung der abſolute Selbſtzweck, andererſeits iſt ſie das Werkzeug zur Befreiung aus der Knechtſchaft, in welcher der vernunftlos Lebende durch die Affekte gehalten wird.

Das vierte Buch der Ethik betrachtet die Vernunft als Werkzeug der Selbſterhaltung. Es giebt zwei große Wiſſenſchaften, die Phyſik und die Pſychologie, entſprechend den zwei Seiten der Wirklichkeit, der Körperwelt und der Ideenwelt (res — ideae). Die Phyſik iſt die Grundlage von zwei praktiſchen Wiſſenſchaften, der Mechanik und der Medizin, die Pſychologie (oder Geiſteswiſſenſchaft) ebenſo der

Ethik und Politik. Diese vier praktischen Wissenschaften sind es, durch welche die Vernunft das Leben gestaltet. Spinoza hat die beiden letzten behandelt.

Die Ethik ist die Erkenntnis vom richtigen Verhalten des Einzelnen zu sich selber und zu den andern Einzelnen. Die Tiere und thatsächlich auch die meisten Menschen werden in ihrem Handeln durch Affekte bestimmt: Kränkung mit Kränkung zu erwidern bewegt sie der Zorn, den Notleidenden zu Hülfe zu kommen das Mitleid und so fort. Der Weise dagegen lebt nach Anleitung der Vernunft (ex ductu rationis); er allein trifft sicher das Ziel der Selbsterhaltung, wogegen die von den Affekten Geleiteten es oft verfehlen: die Rachsucht, die Ehrsucht, die Habsucht, die Vergnügungssucht und wie sie alle heißen, führen häufig ins Verderben. Der durch Vernunft Geleitete dagegen kennt Wert und Maß der Dinge, wiefern sie zuträglich, wiefern sie verderblich sind. Er sieht, daß durch Vergeltung des Bösen mit Bösem dauernde Feindschaft mit gegenseitiger Bedrohung, Störung, ja Vernichtung erwächst, daß dagegen durch Gelassenheit und Wohlthat der Haß überwunden und Liebe und Freundschaft hervorgebracht werden kann.

Auf Grund derselben Erkenntnis von der menschlichen Natur zeigt die Politik, wie das Zusammenleben vieler zu gestalten sei, damit daraus nicht Krieg und Bedrohung, sondern Friede und Wohlwollen und Zusammenwirken zum Zweck der gemeinsamen Erhaltung und Steigerung des Lebens hervorgehe.

Endlich leistet die Erkenntnis noch eines: sie giebt Seelenruhe; sie führt zur Überzeugung, daß alles, was geschieht, durch ewige Notwendigkeit aus der Natur der Dinge folgt. Die Frucht dieser Überzeugung ist tranquillitas animi. Gegen das, dessen Notwendigkeit man einsieht, hört man auf, sich zu sträuben; unerträglich ist, was wider Schicksal und Recht zu kommen scheint: wie würden die Menschen gegen den Tod sich auflehnen, wenn nicht alle, sondern nur wenige sterben müßten. Vor allem macht die Erkenntnis duldsam gegen die Menschen; sie sind nun einmal so, wankelmütig, undankbar, eitel, rachsüchtig, ein gebrechliches Geschlecht; der Philosoph erkennt ihr Verhalten als Folge ihrer Natur, der Schwachheit der Vernunft und der Stärke der Affekte; und alles verstehen heißt alles vergeben.

So iſt alſo wahre Erkenntnis das Mittel der Erhaltung und Förderung des Lebens.

Sie iſt zugleich, ſo führt das fünfte Buch am Schluß aus, ſein höchſter und wertvollſter Inhalt. Erkennen iſt, im Gegenſatz zum Affekt, Selbſtthätigkeit; ſeiner Kraft und Selbſtändigkeit inne werden, erfüllt mit Freude; Erkenntnis des Höchſten in der höchſten Form, Erkenntnis Gottes oder der Natur, als des Inbegriffs der Realität oder Vollkommenheit, erfüllt mit der höchſten Freude. Aus der Freude entſpringt die Liebe zu Gott (amor Dei intellectualis), der in der Erkenntnis das Gemüt mit Seligkeit erfüllt. So ſchließt mit religiöſer Wendung die Ethik Spinozas. —

Die Vereinigung von Erkenntnis, Gottesliebe und Seligkeit, der Anfang und das Ende aller ſeiner Betrachtungen, hat offenbar in ſeiner perſönlichen Lebenserfahrung ihren Grund. Sich ausſchließend und ausgeſchloſſen aus der Glaubensgemeinſchaft, in der er geboren, ſich ausſchließend und ausgeſchloſſen aus dem praktiſchen Leben und aus der öffentlichen Thätigkeit, ſich ausſchließend und ausgeſchloſſen aus dem Wettbewerb um Anſehen und litterariſche Ehre, hatte er ſich ganz auf das Leben in ſeinen Gedanken zurückgezogen; er hatte darin Ruhe, Frieden und Glück gefunden. Dieſe Erfahrung iſt der Boden, aus dem ſeine Ethik hervorgewachſen iſt. Am Anfang des Tractatus de intellectus emendatione ſpricht er ſelbſt es aus: „Nachdem die Erfahrung mich belehrt, daß alle Dinge, die im gemeinen Leben angetroffen werden, eitel und nichtig ſind, ſo faßte ich endlich, da ich ſah, daß alles, wovor ich Furcht empfand, weder ein Gut noch ein Übel enthielt, außer ſofern das Gemüt von ihm bewegt würde, den Entſchluß nachzuforſchen, ob es etwas gäbe, das ein wahres und erwerbbares Gut ſei, und das ganz allein das Gemüt zu befriedigen vermöchte, ja deſſen Erlangung und Beſitz mit der höchſten Freude in Ewigkeit erfüllte. Ich ſage, endlich faßte ich den Entſchluß. Denn es ſchien unbedacht, um eines Ungewiſſen willen das Gewiſſe fahren zu laſſen: ich ſah wohl die Vorteile, welche Anſehen und Reichtum gewähren, und daß ich von ihnen laſſen müſſe, wenn ich ernſtlich auf ein Neues ausginge. Ich erwog alſo in meinem Gemüt, ob es nicht angehe, ohne den gemeinen Gang meines Lebens zu ändern, meinen Vorſatz zu erreichen oder doch zur Gewißheit darüber zu

kommen. Ich habe es wiederholt vergeblich versucht. Denn was im gemeinen Leben des Menschen für das höchste Gut gilt, das kommt, wie ihre Werke zeigen, auf drei Dinge hinaus: Reichtum, Ansehen, Wollust; durch diese drei Dinge wird aber der Geist so abgezogen, daß er an kein anderes Gut zu denken imstande ist." Also die Nachforschung nach dem höchsten Gut ließ mit dem Streben nach diesen Dingen sich nicht vereinigen. „Da ich aber der Sache weiter nachhing, fand ich zuerst, daß jene Dinge nicht, wie ich anfangs gemeint, gewisse, sondern vielmehr sehr ungewisse Güter seien, ja, ich sah endlich, daß sie eher für gewisse Übel angesehen werden müßten, denn sie sind nicht nur nicht Mittel zu unserer Selbsterhaltung, sondern vielmehr Hindernisse und häufig Ursache des Untergangs derer, die sie besitzen und immer derer, die von ihnen besessen werden. Die Ursache ist, daß unser Glück und Unglück abhängt von der Natur des Gegenstandes, an den wir uns mit unserer Liebe hangen. Denn das, was nicht geliebt wird, erregt nicht Streit, noch Traurigkeit, wenn es verloren geht, noch Neid, wenn es von einem andern besessen wird, noch Furcht, noch Haß, noch irgend welche Gemütsbewegungen. Alle diese Affekte aber treffen den, der sich mit seiner Liebe an Dinge hängt, die verloren gehen können. Dahingegen aber erfüllt die Liebe zu einem Gegenstande, der ewig und unendlich ist, die Seele allein mit Freude, und ist alles Schmerzes ledig; was gar ersehnlich ist und mit allen Kräften zu erstreben."

5. Eine wesentliche Ergänzung und Fortbildung erhielt diese moralphilosophische Anschauung durch den Grafen Shaftesbury. Er giebt der Selbsterhaltungsmoral eine breitere anthropologische Grundlage, indem er den starren individualistischen Egoismus des Hobbes und Spinoza aufgiebt, und damit die Tugend auf Triebe und Gefühle stellt, während sie bei jenen lediglich auf Verstand und Rechnung zu beruhen scheint. Man kann die Grundgedanken, für die übrigens manche Anknüpfung bei anderen gleichzeitigen englischen Moralisten sich findet, besonders bei Cumberland, dem bedeutendsten unter den Gegnern des Hobbes, etwa in folgender Weise darstellen. Ich folge dabei wesentlich der Untersuchung über Tugend und Verdienst (Inquiry conc. virtue and merit, 1699, im 2. Band der Characteristics).

Man kann den Satz gelten lassen, daß jedes Wesen sich selbst zu erhalten strebt, muß aber dann hinzufügen: was wir Individuum nennen, ist nicht ein selbständiges Wesen mit einem in sich abgeschlossenen Selbsterhaltungstrieb; erst die Gattung ist ein in vollem Sinn selbständiges Wesen, zu ihr verhält sich das Individuum, wie ein Glied zum Leibe. So liegt die Sache rein biologisch betrachtet: das Individuum hat durch die Gattung Wesen und Dasein; es dient, indem es sich fortpflanzt, der Selbsterhaltung der Gattung als Organ.

Diese überaus wichtige Thatsache, die Hobbes und Spinoza gleichsam grundsätzlich übersehen haben, erscheint nun auch in dem Seelenleben des Individuums. Sein Selbsterhaltungstrieb richtet sich gar nicht ausschließlich auf die Erhaltung des Eigenlebens, sondern ebenso unmittelbar auf die Erhaltung der Gattung. Shaftesbury drückt diese Thatsache so aus: wir können in dem Triebleben der Menschen zwei Arten von Willensantrieben unterscheiden: individualistische und soziale; er nennt jene private, selfish affections, diese natural, kind, social affections; von seinem Nachfolger Hutcheson werden die letzteren mit bezeichnenderem Namen auch als sympathetic affections bezeichnet. Das Ziel, zu welchem die selbstischen Affekte den Menschen antreiben, ist seine eigene, individuelle Wohlfahrt (private good), das Ziel, zu dem die sozialen Affekte antreiben, ist die gemeine Wohlfahrt, die Selbsterhaltung des Systems, dessen Teil der Einzelne ist (public good). Beide Arten von Antrieben sind gleich ursprünglich, gleich tief in der Natur begründet, es ist keineswegs möglich, die sozialen Willensantriebe auf den individualistischen Selbsterhaltungstrieb zurückzuführen, etwa durch den Umweg der richtigen Rechnung. Schon im tierischen Leben erscheint der Trieb, der in der Fortpflanzung und Fürsorge für die Brut der Erhaltung der Gattung dient, neben dem individualistischen Selbsterhaltungstrieb als gleich stark und ursprünglich, indem er sein Ziel regelmäßig auf Kosten der individuellen Selbsterhaltung durchsetzt.

Im Menschen als vernunftbegabtem Wesen kommt zu diesen beiden primitiven Arten von Willensantrieben noch eine dritte, Shaftesbury nennt sie reflex, rational affections; es sind die Gefühle, welche durch die Reflexion auf menschliche Handlungen bewirkt werden. In derselben Weise, wie die Anschauung von Kunst-

werken Gefühle uninteressierten Gefallens und Mißfallens hervorbringt, ruft die Anschauung menschlicher Handlungen und Eigenschaften im Zuschauer Gefühle der Billigung und Mißbilligung hervor, und er bezeichnet sie darnach als gut oder böse, wie jene als schön oder häßlich. Man kann einen moralischen Sinn als Quelle dieser Urteile ansehen, wie einen ästhetischen Sinn als Quelle jener. Die qualifizierende Beurteilung richtet sich zunächst auf das Handeln anderer, sie wendet sich aber auch gegen das eigene Handeln und heißt dann Gewissen. — Auch diese Gefühle wirken als Antriebe auf den Willen und zwar in dem Sinne der gemeinen Wohlfahrt mit Einschluß der eigenen Wohlfahrt; es mißfallen diejenigen Handlungen, welche Störungen im Leben anderer und im Leben des Handelnden selbst hervorzurufen tendieren.

Das ist das Ergebnis der psychologischen Analysis oder, wie Shaftesbury einmal sagt, der Anatomie der Seele. Es ist die Grundlage der Ethik, wie Anatomie und Physiologie des Leibes Grundlage der Diätetik sind.

Worin besteht nun die Gesundheit oder die Vollkommenheit des Seelenlebens? Eben darin, worin die Gesundheit des leiblichen Lebens besteht; besteht diese in dem harmonischen Zusammenwirken aller Organe, so besteht jene in dem harmonischen Zusammenwirken der wohltemperierten Triebe, in der geordneten Ökonomie der selbstischen und sozialen Affekte, wie es einmal ausgedrückt wird. Es giebt keine an sich schlechten Triebe, wie sollten sie auch in die gottgeschaffene Natur hineingekommen sein? Auch die selbstischen Triebe sind an sich gut, sie sind für die Erhaltung der lebenden Wesen unentbehrlich; schlecht werden sie nur durch einseitige, übermäßige Entwickelung. Der Erwerbstrieb ist an sich gut und notwendig: erst wenn er als Habsucht allein herrschend wird, und die übrigen Triebe darunter verkümmern, dann wird er schlecht. Die Barmherzigkeit ist an sich gut: wenn sie aber, was freilich nicht eben oft sich zutragen mag, so sehr den Menschen beherrschte, daß er nie an seine eigenen Aufgaben denken könnte vor lauter Mitleid und Teilnahme an der Not anderer, dann würde sie sein Leben stören und bald ihn auch unfähig machen, anderen hülfreich zu sein. Also Gesundheit oder natürliche Vollkommenheit hat eine Seele, in welcher die selbstischen

Triebe eine angemessene Stärke haben, um zur Ausübung aller zur Selbsterhaltung notwendigen Funktionen anzuhalten, und in welcher auch die sozialen Triebe zu kräftigen Charaktereigenschaften ausgebildet sind, welche die gebührende Rücksicht auf das Gemeinwohl überall durchsetzen.

Zur moralischen Vortrefflichkeit im eigentlichen Sinn (virtue) gehört dann noch die Entwickelung des moralischen Sinnes zu einem kräftigen regulativen Prinzip. Wenn das Gewissen (sense of right and wrong) das Handeln gegen die Schwankungen der Neigungen, welche auch bei der guten Natur vorkommen, sichert, dann nennen wir einen Mann eigentlich moralisch gut oder tugendhaft. Wir werden also auch denjenigen, der mit einem schwierigen Temperament, etwa mit heftigen selbstischen Trieben ausgestattet ist, tugendhaft nennen, wenn er durch Grundsätze sein Naturell beherrscht, und das um so mehr, je stärker der Widerstand ist. —

Die Verwandtschaft und andererseits der Gegensatz dieser Gedanken gegen Hobbes liegt am Tage. Es ist dieselbe Grundanschauung: gut ist, was im Sinne der Selbsterhaltung wirksam ist; aber es ist die Selbsterhaltung nicht des isolierten Individuums, sondern der Gattung oder der Gesellschaft (species or society) und in ihr des Individuums, worauf der Wille thatsächlich gerichtet ist, und an welcher der objektive Wert gemessen wird. Mit Vorliebe hebt Shaftesbury seinen Gegensatz gegen Hobbes hervor; es ist ein Gegensatz nicht bloß der Prinzipien, sondern zugleich des persönlichen Empfindens und Urteilens. Shaftesbury ist Optimist, Hobbes ist Pessimist in der Beurteilung der Menschen. Dieser wendet den feindseligen, jener den liebenswürdigen und freundlichen Seiten der menschlichen Natur am liebsten den Blick zu. Er hebt gern hervor, daß es für den Menschen, nach jedermanns eigener Empfindung, kein größeres und reineres Glück giebt, als zu dem Glück anderer beizutragen. Also machen die sozialen Tugenden unmittelbar auch ihren Inhaber glücklich. Und ebenso gewiß macht der Mangel derselben unglücklich: es könnte für niemanden ein größeres Unglück geben, als völlig einsam, ohne Freunde, ohne Teilnahme, die er gewährte und empfinge, zu leben. Also sind alle Gefühle und Eigenschaften, die zu solchem Zustand zu führen tendieren, Zorn, Haß, Neid, Kälte, Selbstsucht, geeignet,

ihren Besitzer unglücklich zu machen. „Und also," so schließt die Untersuchung über die Tugend, „ist Tugend das Gut und Laster das Übel für jedermann."

In Shaftesbury tritt uns schon jener liebenswürdige Optimismus entgegen, der einen so hervorstechenden Charakterzug des 18. Jahrhunderts ausmacht: Gott ist gut, die Welt ist gut, die Menschen sind gut; ihre Natur ist nicht so heillos eingerichtet, daß ihr zu ihrem Glück so notwendige Seiten erst auf dem Wege der Überlegung und Rechnung, wie Hobbes will, künstlich eingefügt werden müßten. Es handelt sich nur darum, der eigentlichen Natur gegen mancherlei Hindernisse und Verdunkelungen zum Durchbruch zu helfen. — Es ist dieser glaubensselige Optimismus, gegen welchen Mandeville in der Fabel von den Bienen, einer kleinen Satire von großer Kraft, der nachher ein langer Kommentar von geringer Kraft beigegeben worden ist, so schneidenden Widerspruch erhebt.

Die moderne Moralphilosophie hat in Shaftesbury einen ersten Höhepunkt erreicht; es fehlt der Betrachtung keines der wesentlichen Momente. Es ist die Grundanschauung der antiken Ethik, erweitert und bereichert durch die christliche Empfindungs- und Anschauungsweise. Die sozialen Tugenden und das Gewissen haben neben den individualistischen Tüchtigkeiten die ihnen gebührende Stellung gefunden. Das 18. Jahrhundert schätzte Shaftesbury sehr; Herder empfiehlt seinem Sohn die Untersuchung über die Tugend als das reichste und beste Moralsystem. Georg v. Gizycki urteilt (Ethik Humes S. 17): „Shaftesburys System ist das Hauptsystem der englischen Moral überhaupt, indem alle späteren dasselbe im wesentlichen nur in einzelnen Punkten ergänzt und fortgebildet haben, ohne aber je wieder seine großartige Universalität zu erreichen."

D. Humes Untersuchung über die Prinzipien der Moral (1751) ist ausgezeichnet nicht so sehr durch Originalität und Tiefe der Gedanken, als durch die klare, feine, überzeugende Darstellung jener eben dargelegten Grundanschauung der englischen Moralphilosophie. Die Fragestellung Humes lautet: Warum werden gewisse Eigenschaften und Verhaltungsweisen des Menschen anerkannt und gelobt, andere gemißbilligt und getadelt? Er findet, indem er die wichtigsten durchgeht: gelobt werden diejenigen, die anderen oder uns selbst

nützlich oder unmittelbar angenehm sind; getadelt werden diejenigen, die sich entgegengesetzt verhalten.

Zeigt schon Humes Behandlung der Moral eine Neigung, die biologische über der rein subjektiven Betrachtung zu vernachlässigen und demgemäß an die Stelle der Erhaltung die Befriedigung, an die Stelle des objektiven einen subjektiven Maßstab des Wertes zu setzen, so tritt diese Neigung in der Folge, unter dem Einfluß der einseitigen psychologischen Ansichten, noch stärker hervor und erreicht bei J. Bentham ihre schärfste Zuspitzung in den Formeln: Lust ist das einzige, was an und für sich wertvoll ist, alles andere hat Wert in dem Maße, als es geeignet ist, Lust hervorzubringen; Lust unterscheidet sich nur durch Stärke, Dauer, Gewißheit, Nähe, Fruchtbarkeit, Reinheit und Anzahl derer, die an ihr teil haben; das absolute Ziel und der absolute Maßstab aller Wertbestimmung ist demnach: das größte Glück der größten Anzahl. Die eigentliche Bedeutung Benthams liegt übrigens nicht auf dem Gebiete der theoretischen Moral, sondern der politischen und legislatorischen Reformbestrebungen, besonders beschäftigte ihn das Strafrecht. Die Prinzipienfragen behandelt die Schrift: Introduction to the principles of morals and legislation 1789. (Auch im ersten Band der Werke, herausgeg. von J. Bowring 1843.)

Zu Bentham steht James Mill in enger auch persönlicher Beziehung. In der Geschichte der Moralphilosophie verdient er wegen der scharfsinnigen Verwendung der Assoziationspsychologie zur Erklärung moralischer Erscheinungen erwähnt zu werden (Analysis of the phenomena of human mind, 2 Bde., 1829). Ursprünglich ist der Wille jedes Wesens auf Erreichung von Lust und Befreiung von Schmerz gerichtet. Allmählich aber erreichen Dinge, die ursprünglich nur als Mittel gewollt werden, durch Assoziation unmittelbaren Gefühlswert. Das klassische Beispiel bietet der Geiz: ursprünglich wird Geld als Mittel geschätzt; aber für den Geizigen ist es zum Selbstzweck geworden, die Vorstellung möglicher Lust, welche dadurch zu erwerben, hat bei ihm sich so an dem Gelde befestigt, daß er auf allen Genuß verzichtet, um sich nicht von dem Gelde trennen zu müssen. Auf ähnliche Weise erhalten auch gewisse Arten zu handeln absoluten Wert. Lob und Bewunderung erregen Lustgefühl; allmählich

entsteht eine assoziativ bedingte Neigung für die Verhaltungsweisen selbst, welche gelobt werden, das Verlangen nach Lobpreisung geht über in das Verlangen nach Preiswürdigkeit; und schließlich wird von dem preiswürdigen Verhalten nicht abgewichen, wenn auch gar kein Preis in Aussicht steht, ja selbst wenn es mit Schimpf und Schaden bedroht wird. Auch die Aufopferung für andere wird so erklärt, doch kommt hier zu der Wirkung des Ehrgefühls noch die ebenfalls auf Assoziationsvorgänge zurückgeführte sympathische Gefühlserregung. — Diese Untersuchungen entbehren nicht eines Wahrheitsmoments; doch teilen sie mit der ganzen psychologischen Anschauung, aus der sie hervorgegangen sind, den Mangel, daß sie einerseits das Individuum als absolut selbständiges Wesen und darum sein Verhältnis zur Gattung als ein zufälliges und sekundäres ansehen, andererseits von der Lust statt von dem Trieb oder Willen ausgehen, der früher ist als die Lust und nicht erst durch sie erregt wird. Doch darauf wird später zurückzukommen sein.

Eine kurze zusammenfassende Darstellung der prinzipiellen Gesichtspunkte, von denen diese Moralphilosophie bestimmt wird, hat J. St. Mill, der Sohn von James Mill, in seiner Abhandlung über das Nützlichkeitsprinzip gegeben (im ersten Band der gesammelten Werke, deutsch von Gomperz). Von ihm hat die Richtung auch den in England üblichen Namen Utilitarianismus erhalten. Übrigens ist auch für Mill, wie für Bentham, das Prinzip besonders der Leitstern für seine politischen und sozialen Reformbestrebungen. Und zu erwähnen ist auch, daß Mill von A. Comte bedeutsame Anregungen erhalten hat; sein Verhältnis zu dem französischen Philosophen hat er in der vortrefflichen Monographie: A. Comte und der Positivismus dargelegt (Bd. 9 der ges. Werke).

Neben der utilitarischen Richtung geht in der englischen Moralphilosophie eine andere einher, die man die intuitionistische zu nennen pflegt. Während jene den Wertunterschied menschlicher Verhaltungsweisen aus ihren Wirkungen ableitet, ist diese dadurch charakterisiert, daß sie gut und böse als Bezeichnungen für absolute Qualitäten menschlicher Handlungen ansieht, die nicht abgeleitet, sondern nur unmittelbar empfunden und festgestellt werden können. Cudworth und Clarke vertreten diese Ansicht gegen Hobbes, Whewell gegen Mill.

Ich werde auf Recht und Unrecht dieser Ansicht weiter unten zurückkommen.

Neue Antriebe hat die Moralphilosophie von der jüngsten Entwickelung der biologischen Wissenschaften empfangen. Die Evolutionstheorie führt über die äußerliche Betrachtung der analytischen Psychologie auf die biologisch-historische Betrachtung: Lebensbethätigung und Lebenssteigerung ist das Ziel, worauf der Wille überall gerichtet ist, nicht Lust oder Gefühl der Befriedigung. Sie macht nicht minder die Unzulänglichkeit des starren Individualismus der älteren Psychologie einleuchtend: in der Moral haben wir Gattungserfahrungen, nicht Erfahrung des Individuums über das, was gut und schlecht, förderlich oder zerstörend ist. Ch. Darwin hat im 4. Kap. der Abstammung des Menschen einen Ansatz zur Moralphilosophie gemacht. Eine systematische Durchführung der entwickelungstheoretischen Anschauung giebt Herbert Spencer in den Prinzipien der Ethik (deutsch von B. Vetter, fortgesetzt von J. V. Carus, Bd. X und XI der deutschen Ausgabe des Systems der synthetischen Philosophie). Unter dem Einfluß dieser Anschauung stehen auch H. Sidgwick, The methods of Ethics (3. A. 1884); Leslie Stephen, The science of Ethics (1882); S. Alexander, Moral order and progress (1889). Der Kantischen Anschauung bleibt näher H. Green, Prolegomena to Ethics, und J. Mackenzie, Manual of Ethics (1892).

7. In Deutschland ist die neue Philosophie, durch Leibniz eingeführt und durch Chr. Wolff in ein System gebracht worden. Dieses System, das im Verlauf des 18. Jahrhunderts eine universelle Herrschaft in der deutschen Wissenschaft und Bildung erlangte, hat die scholastische Philosophie, welche in der Gestalt, die sie durch Melanchthon erhalten hatte, seit den Tagen des Humanismus und der Reformation auf den deutschen Universitäten herrschend gewesen war, verdrängt und abgelöst. Der Gegensatz gegen die scholastisch-theologische Behandlung der Dinge ist für Wolffs ganze Philosophie charakteristisch; er wird schon durch die gegen die ganze Vergangenheit trotzige Bezeichnung seiner ersten Bearbeitungen der philosophischen Disziplinen als „Vernünftige Gedanken" angedeutet. Auch in der Moral, deren erste systematische Bearbeitung unter dem Titel „Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückselig-

keit" (1720) erschien, tritt derselbe alsbald zu Tage. Gleich am Anfang wird der Grundbegriff der modernen Moralphilosophie, der Begriff der Selbsterhaltung, in einer etwas modifizierten Gestalt als Selbstvervollkommnung eingeführt und darnach definiert: gut ist, „was unseren sowohl innerlichen als äußerlichen Zustand vollkommen machet," böse das Gegenteil. Und mit entschiedener Ablehnung eines theologischen Unterbaus der Moral wird hinzugefügt: „weil die freien Handlungen der Menschen durch ihren Erfolg gut und böse werden, was aber aus ihnen erfolgt, notwendig herauskommen muß und nicht ausbleiben kann, so sind sie an und für sich selbst gut oder böse und werden nicht erst durch Gottes Willen dazu gemacht." In § 12 wird dann als die allgemeinste Pflichtformel ausgesprochen: „Thue was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet, unterlaß, was ihn unvollkommener machet"; und in § 21 folgt die sehr anstößige Äußerung, daß ein Atheist, wenn er nur nicht unverständig ist und die Beschaffenheit der freien Handlungen recht einsiehet, sehr wohl ein tugendhafter Mann sein könne. — In mehr als tausend Paragraphen wird sodann ein System von Pflichten aus der obigen Formel entwickelt.

8. Die Herrschaft der Wolffischen Philosophie dauerte bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts. Sie wurde abgelöst durch die Philosophie J. Kants. Die Moralphilosophie ist von ihm in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) und der Kritik der praktischen Vernunft (1788) dargestellt worden, der dann am Anfang der Senilität das System der Metaphysik der Sitten folgte (1797).

Kants Ort in der Geschichte der Moral kann man durch Zusammenstellung mit den englischen Intuitionisten bestimmen: seine Ethik ist eine Reaktion gegen den utilitarischen Eudämonismus, in welchem Wolff und Hume, die rationalistische und die empiristische Entwickelungsreihe, zusammentrafen. Kant selbst war zuerst Eudämonist gewesen; er spricht noch 1765 von Shaftesbury, Hutcheson und Hume als denen, die in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit am weitesten gelangt seien, und deren Versuchen er in seinen Vorlesungen die nötige Präzision und Ergänzung geben werde; und ausdrücklich verspricht er die Moral auf Anthropologie zu begründen. Wie nun seine kritizistische Erkenntnistheorie aus einer Reaktion gegen

ſeinen eigenen Empirismus, der ihn faſt auf Humes Standpunkt geführt hatte, entſprungen iſt, ſo iſt auch die kritiziſtiſche Moral eine Reaktion gegen ſeinen eigenen, empiriſtiſchen Eudämonismus. Die vollſtändige Gleichartigkeit der Behandlung der moralphiloſophiſchen mit den erkenntnistheoretiſchen Problemen, welche übrigens für Kants ethiſche Schriften verhängnisvoll geworden iſt, läßt hierüber keinen Zweifel.

Die Grundgedanken haben folgende Geſtalt. An der Spitze ſteht der Grundſatz, durch den aller Eudämonismus oder Utilitarismus abgelehnt wird: der moraliſche Wert von Handlungen iſt ſchlechterdings unabhängig von ihren Wirkungen, er wird ausſchließlich beſtimmt durch die Geſinnung. „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.“ „Der gute Wille aber iſt nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch ſeine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines Zweckes, ſondern allein durch das Wollen, das iſt an ſich gut.“ Mit dieſen Sätzen beginnt jene erſte moralphiloſophiſche Schrift Kants.

Welcher Wille iſt denn gut? Kant antwortet: ein Wille iſt gut, ſofern er nicht durch einen materiellen Zweck, ſondern lediglich durch die Achtung vor der Pflicht beſtimmt wird: „es kann nichts anderes, als die Vorſtellung des Geſetzes an ſich ſelbſt, ſofern ſie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Beſtimmungsgrund des Willens iſt, das ſo vorzügliche Gute, welches wir ſittlich nennen, ausmachen.“

Und was iſt Pflicht? was gebietet das Sittengeſetz? — Es gebietet, in allgemeinſter Formel, ſo zu handeln, daß die Maxime der Handlung zu einer allgemeinen Geſetzgebung tauge. Das heißt: wenn das Gebiet des menſchlichen Handelns oder der Freiheit auf ähnliche Weiſe, wie das Gebiet der Natur oder der Kauſalität, durch allgemeine Geſetze beherrſcht würde, dann müßte jene Maxime als eines dieſer Geſetze ſich darſtellen laſſen. Ein Beiſpiel macht die Sache deutlich. Jemand iſt in Geldverlegenheit. Er weiß, daß er ein Darlehen nicht wird zurückbezahlen können, ſieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er es nicht auf eine beſtimmte Zeit verſpricht. Darf er in ſolcher Lage ein ſolches Verſprechen geben?

Er kann es gleich wissen; er braucht nur zu fragen: wie würde die Maxime solcher Handlung in allgemeiner Formel lauten? Etwa so: wenn jemand in Not ist und sich nicht anders als durch ein wissentlich falsches Versprechen heraushelfen kann, so mag er es thun. Dann fragt er sich zweitens: Eignet sich nun diese Maxime zu einem Naturgesetz für das Gebiet menschlicher Handlungen? Da wird er sogleich sehen, „daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not ist, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde das, was ihm versprochen sei (so, statt: daß ihm was versprochen sei), sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde." Also Lüge kann nur als Ausnahme, nicht aber als Regel oder Naturgesetz vorkommen: wäre es ein Naturgesetz, daß jedermann, wenn es sein Vorteil riete, jedesmal die Unwahrheit sagte, dann würde niemand irgendwem glauben und so mit dem Glauben an die Rede auch die Lüge aufhören. So mit dem Diebstahl: wäre es ein Naturgesetz, daß jeder nähme, was ihm gefiele, so gäbe es kein Eigentum, der Diebstahl höbe, allgemein durchgeführt, mit dem Eigentum sich selber auf. Er kann nur als Ausnahme vorkommen.

An der Hand dieser Möglichkeit der logischen Verallgemeinerung als Probierstein sucht Kant nun die einzelnen Pflichten zu bestimmen oder vielmehr nachzuweisen, daß sie unter der Formel beschlossen sind. Es ist oft bemerkt worden, daß er nur durch ein äußerst gewaltthätiges Verfahren diesen Zweck erreicht, trotzdem er durch eine zweite Fassung das Prinzip selbst etwas dehnbarer macht: Handle so, daß du als vernünftiges Wesen *wollen kannst*, daß deine Maxime allgemeines Naturgesetz des Handelns werde. Durch ein unfruchtbares und oft sophistisches Räsonnieren bringt er schließlich alle üblichen Moralgebote mitsamt der Pflicht, nach eigener Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit zu streben, unter das Schema. — Fruchtbarer wäre das Unternehmen geworden, wenn er die Formel so gewendet hätte: die Moralgesetze sind Regeln, die zu einer Naturgesetzgebung des menschlichen Lebens taugen, d. h. Regeln, die, wenn sie als Naturgesetz das

Handeln beherrschten, die Erhaltung und Entfaltung des menschlichen Lebens zur Folge haben würden. Und auf gewisse Weise zielt Kant dahin. In der Kritik der praktischen Vernunft wird der Begriff eines „Reiches der Zwecke", neben dem Reich der Naturkausalität, eingeführt, als dessen Glieder alle vernünftigen Wesen, als dessen Naturgesetze die Sittengesetze zu betrachten sind. Es sind leibnizische Begriffe, das Reich der Natur mit physikalisch-mechanischen, das Reich der Gnade mit teleologisch-ethischen Gesetzen. Hätte Kant diese Begriffe zum Eckstein gemacht, seine Ethik wäre fruchtbarer ausgefallen.

Übrigens ist die Aufgabe der Ethik nach Kant überhaupt keine große. Sie hat nicht vorzuschreiben, was man thun solle, denn jeder weiß in jedem Fall, ohne alle Wissenschaft, was Pflicht ist. Sie hat auch nicht die Pflichten zu begründen; einen Grund dafür, daß man so oder so handeln soll, giebt es überhaupt nicht; die Gebote sind kategorisch, nicht hypothetisch, hätten sie einen Grund, so gälten sie bedingungsweise. Was die Ethik zu thun hat, das ist im Grunde nichts anderes, als die Pflichtgebote zu sammeln, zu ordnen und auf eine allgemeinste Formel zurückzuführen. Als von einem Rezensenten Kant vorgeworfen wurde, daß er nicht ein neues Prinzip, sondern nur eine neue Formel aufgestellt habe, fand Kant darin gar nicht einen Tadel: wer wollte, sagt er in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft, einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, gleich als ob vor ihm die Welt nicht gewußt habe, was Pflicht sei? Wer aber wisse, was dem Mathematiker eine Formel bedeute, werde den Wert auch seiner Moralformel nicht gering schätzen. Nur hätte Kant seine Formel lieber denen der Juristen vergleichen sollen, denn das, was nach seiner dortigen Äußerung dem Mathematiker seine Formel leistet, nämlich daß sie genau bestimme, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu lösen, das leistet jene Moralformel durchaus nicht. —

Wodurch ist Kant auf diese formalistische Betrachtungsweise gekommen? Zunächst ist es ohne Zweifel die Analogie des aprioristischen Rationalismus in der Erkenntnistheorie. Das Schema der Naturphilosophie: die Vernunft der Natur Gesetze vorschreibend, denen ohne alle Rücksicht auf die Materie der sinnlichen Wahrnehmung absolute Allgemeingültigkeit zukommt, ist in die Moralphilosophie übertragen:

die praktische Vernunft dem Willen Gesetze vorschreibend, denen ohne alle Rücksicht auf die Materie des sinnlichen Begehrens absolute Allgemeingültigkeit zukommt. — Man kann aber vielleicht doch auch sachliche, in der Empfindung begründete Momente finden, die dabei mitsprachen. Ich denke an ein doppeltes, ein negatives und ein positives; das erste ist die Entartung der eudämonistischen Moral in eine empfindsam-süßliche Anpreisung der Tugend, das andere der Einfluß Rousseaus.

Eine der zahlreichen moralischen Zeitschriften des vorigen Jahrhunderts — sie kam unter dem Titel: ‚Ergetzungen der vernünftigen Seele aus der Sittenlehre und der Gelehrsamkeit überhaupt' seit 1745 zu Leipzig heraus — bringt im fünften Band, der dem Großkanzler Cocceji bediciert ist, einen Aufsatz mit der Überschrift: „Beweis, daß die Tugenden angenehm und reizend sind." Es heißt darin: „Ein gerechtes Vergnügen über sich selbst ist die höchste Glückseligkeit, die ein denkendes Wesen erlangen kann. — — Wer kein Unmensch ist, wird bei sich selbst empfinden, wie reizend eine tugendhafte That sei, die aus Menschenliebe entspringet; ich wenigstens habe eine so bewegliche Seele, daß ich nicht einmal Kräfte genug besitze, diese Rührung zu verhindern, wenn ich gleich den Vorsatz gefaßt habe, derselben keinen Raum zu geben. Wenn ich Bücher lese, die eine aus Menschenliebe entspringende tugendhafte That lebhaftig schildern, so hat sich meine Seele öfters von dergleichen Bewegung wider Willen hinreißen lassen." Es werden hierfür Beispiele aus Marianne von Marivaux angeführt und dann fortgefahren: „Wenn es der enge Raum unserer Blätter gestattete, die Tugenden einzeln zu betrachten, so würden wir finden, wie reizend und angenehm jede besonders ist. Wie reizend ist nicht die Leutseligkeit! Nichts ist angenehmer als die Demut" u. s. w. Ebenso wird gezeigt, daß die Laster lächerlich, unangenehm, beschwerlich und abscheulich sind. Zum Schluß fordert der Verfasser die Geistlichen auf, von den Kanzeln in dieser Weise zur Tugend anzureizen, und verspricht sich davon große Wirkung.

Es sind die Gedanken der englischen Moralphilosophie in geschmackloser Popularisierung. Übrigens nähert sich schon Hutcheson in seinem ausführlichen Lehrbuch, das als System der Moralphilosophie 1756 auch in deutscher Übersetzung erschien, dieser Redeweise manchmal

in bedenklicher Weise; auch er weiß viel von dem Vergnügen, tugendhaft zu sein. Und so hofft Gellert in seinen Vorlesungen über Moralphilosophie, wie er in dem einleitenden Vortrag sagt, sich um die Tugend seiner Zuhörer, d. h. um ihre höchste Wohlfahrt verdient zu machen. „Möchte ich diesen Eifer lebhaft fühlen, so oft ich vor Ihnen auftrete, und möchte er mich beredt machen, Ihnen die Pflichten der Moral als die liebenswürdigsten und heiligsten Gesetze unserer Wohlfahrt abzubilden." (Sämtliche Schriften 1770, Bd. VI, S. 3).

Nehmen wir an, Kant habe jenen Aufsatz aus den ‚Ergetzungen der vernünftigen Seele' oder einen ähnlichen gelesen, so wird uns, meine ich, die schneidende Abfertigung derer, die als „Volontärs der Pflicht" dienen wollen, die scharfe Hervorhebung des Gegensatzes des Sittengesetzes gegen die Neigungen, unmittelbar verständlich. Eine Stelle, wie die berühmte Apostrophe an die Pflicht: „Pflicht, du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt?" eine solche Stelle klingt wie eine Antwort auf jene sentimentale Lobpreisung der Reize der Tugend, die Kant geradezu als eine widrige Prostitution empfinden mußte. — Und hierin liegt sicherlich ein nicht gering anzuschlagendes Verdienst Kants: er hat der Moralpredigt die kräftige und wirksame Stimme des Pflichtgebotes zurückgegeben, die sie über der Sprache der Lockung und Anreizung fast verloren hatte, ein Verdienst allerdings nicht um die Wissenschaft der Moral, wohl aber um die Erziehung seines Volkes.

Der zweite Anstoß war positiver Natur, er kam von Rousseau. Es ist bekannt, in wie hoher Verehrung Rousseau bei Kant stand. Was war es, daß ihn zu jenem hinzog? Er selbst spricht es einmal in einer tagebuchartigen Bemerkung aus: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den

Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung (Beschäftigung?) allen übrigen (nämlich wissenschaftlich-litterarischen Arbeiten) einen Wert geben könnte: die Rechte der Menschheit herzustellen." Also die Rechte der Menschheit, der gemeinen Menschheit herzustellen, darin sieht er eigentlich seinen Beruf und seine Leistung; der Wert des Menschen liegt im Willen, nicht im Wissen, wie der aristokratische Bildungsdünkel meint, das ist der Kardinalpunkt, um den sich in der That Kants ganze Philosophie dreht. Und hier ist ihm Rousseau behülflich gewesen; er hat ihn, das dankt er ihm, von der Überschätzung der Bildung, der Gelehrsamkeit, der Wissenschaft, kurz der Kultur zurückgebracht; er hat ihm gezeigt, daß Herzensgüte und Reinheit der Gesinnung nicht eben bei den Gebildetsten und Vornehmsten am meisten anzutreffen sind, daß starke und einfältige Pflichttreue im engsten Kreise sich ebenso oft, vielleicht öfter findet. Es ist Rousseaus Stil, wenn Kant von „der für uns verehrungswürdigen Masse" spricht. Dadurch allein gewinnt ihm seine wissenschaftliche Thätigkeit, die er früher als das absolut Wertvolle angesehen hatte, nunmehr erst ihren eigentlichen Wert, daß sie diese große Wahrheit predigen und dadurch helfen kann, die Rechte der Menschheit herzustellen, die Rechte der Masse, die von dem gewöhnlichen Urteil wegen ihres Mangels an Bildung als Pöbel verachtet wird. Und hier erinnern wir uns denn auch, daß Kant selbst durch seine Herkunft dieser Masse, soweit er nun über sie hervorragte, angehörte: seine Eltern waren kleine Handwerksleute, ohne Bildung, aber der Vater voll rechtschaffenen Sinnes und die Mutter voll praktischer Frömmigkeit. Kants demokratische Gesinnung, nicht die politische, sondern die volkstümliche Empfindung hat ihre Wurzeln offenbar in seinen Jugenderinnerungen und der Verehrung, die er für seine Eltern empfand.

Mit alledem hängt nun die Bekämpfung der eudämonistischen Moral zusammen; sie ist es, die zu jener verkehrten Schätzung Anleitung giebt, wenn sie etwa, wie bei Wolff, die eigene Vervollkommnung als das absolute Ziel hinstellt. Also, so viel Vollkommenheit jemand hat, so viel Bildung und Kenntnis und Geschmack er

besitzt, so viel ist er wert. Dies Urteil, das übrigens nicht dem 18. Jahrhundert eigentümlich ist, sondern vermutlich in unseren Tagen allgemeiner gilt, als zu irgend einer früheren Zeit, — wann hätte Bildung mehr gegolten, als gegenwärtig? — dies Urteil, das Kant einmal der Wolffischen Moral nachgesprochen hatte, das entfremdet ihn jetzt dem Eudämonismus überhaupt, das bringt ihn zum Gegenteil: es ist nichts in der Welt gut, als allein der gute Wille.

Auch dies hervorgehoben zu haben ist ein großes Verdienst Kants, freilich wieder nicht so sehr ein Verdienst des Moralphilosophen als des Moralpredigers. Es ist die Erneuerung der großen Wahrheit des Christentums, daß vor Gott nicht wenig oder viel gilt, sondern die Treue: eine Wahrheit, die denn anzueignen die Aufgabe eines jeden neuen Tages für jeden Menschen bleibt.

9. Die Umwälzung in der Moralphilosophie durch Kant fiel mit einer Umstimmung in der Lebensanschauung des deutschen Volks zusammen; an die Stelle des Ideals der Aufklärung: *Gemeinnützigkeit für die Gesellschaft*, tritt das Ideal des Goetheschen Zeitalters: *Entwickelung der Persönlichkeit*. In der klassischen Dichtung, besonders in der Dichtung Goethes, ist dies Ideal überall als Ziel und Maß wirksam. Auch hier ist Rousseaus Einfluß mitwirkend: das Individuum soll nicht Sklave der konventionellen Verhältnisse und Ansichten, seine Erziehung soll nicht, wie sie es jetzt thatsächlich ist, Dressur für die Rolle sein, die es in der Gesellschaft spielen soll; Entwickelung der Naturanlage von innen heraus zu freier, dem eigenen Selbst gemäßer Lebensbethätigung: das ist das Thema der Predigt, die Rousseaus Schriften, vor allem der Emil den Zeitgenossen mit so überwältigender Leidenschaft hielten. Auch Goethe und Herder und Schiller und alle kräftigsten und freiesten Geister liehen der Predigt ein bereites Ohr. Dazu kam eine andere Predigt: die des griechischen Altertums; auch der Neuhumanismus rief, entgegen dem älteren Klassizismus, die Geister zur Freiheit und zur Natur. Und das griechische Lebensideal, das jetzt wieder lebendig wurde, ist mehr ein ästhetisches als ein praktisches; nicht gemeinnützige Arbeit, sondern Entwickelung und Darstellung der Persönlichkeit ist die Aufgabe des freien Mannes; ein Sklave dient bloß durch die Arbeit und das Werk. In der Romantik erreicht diese Richtung ihren Höhepunkt:

Verachtung der Gemeinnützigkeit und der Prosa, Kultus des Individuums und der Poesie in Schrift und Leben, das ist ihr Programm.

Kant hat ein doppeltes Verhältnis zu dieser Strömung, ein freundliches und ein feindliches. Er begegnet sich mit ihr in der Ablehnung des Utilitarismus und Eudämonismus. Andererseits würde der Kultus des Individuums, der immer zur Geringschätzung der gemeinen Moral führt, ihm ohne Zweifel aufs äußerste zuwider gewesen sein; dem Genieweſen, das kein Gesetz für sich anerkennen will, war er gar nicht geneigt. In dem Verhältnis *Schillers* zu Kant kommen diese beiden Seiten deutlich zur Erscheinung. Sehr klar und bestimmt tritt die Sache in der Schrift „über Anmut und Würde" hervor, an der Stelle, wo er den Begriff der *schönen Seele* entwickelt. Er betont zuerst als das große Verdienst des unsterblichen Verfassers der Kritik, daß er die gesunde Vernunft aus der (falsch) philosophierenden wieder hergestellt und Pflicht und Sittlichkeit völlig unabhängig von Neigung und Interesse gemacht. „Allein," fährt er fort, „so gewiß ich überzeugt bin, daß der Anteil der Neigung an einer freien Handlung für die reine *Pflichtmäßigkeit* nichts beweist, so glaube ich eben daraus folgern zu können, daß die *sittliche Vollkommenheit* gerade nur aus diesem Anteil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann." Kant ward „der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht wert und empfänglich schien. Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte?" Die Kinder des Hauses aber sind eben die schönen Seelen, „in denen das sittliche Gefühl aller Empfindungen bis zu dem Grad sich versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit seinen Entscheidungen in Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es."

Die Korrektur, die Schiller an der Kantischen Ethik anbringt, ist an sich vortrefflich und notwendig, man darf aber wohl daran zweifeln, ob sie mit ihren Prinzipien verträglich ist, jedenfalls ließe sie sich aus Shaftesburys Voraussetzungen viel leichter entwickeln; und sicherlich ist sie der Empfindungsweise des Königsberger Philosophen wenig gemäß, er hat für die Korrektheit und Exaktheit des Juristen

viel mehr Sinn, als für die Freiheit und Schönheit des Dichters. Sein Leben nach der Uhr spiegelt sich auch in seiner Philosophie.

10. Was nun die weitere Entwickelung der Moralphilosophie in Deutschland seit Kant anlangt, so kann man kaum umhin, zu sagen, Kants Reaktion im Sinne des Intuitionismus stellt sich als eine große Störung dar, deren Folgen in der Philosophie noch nicht überwunden sind; es hat seitdem in Deutschland ein fortwährendes Experimentieren mit neuen Prinzipien stattgefunden, oft mit völliger Vernachlässigung des Erwerbs der geschichtlichen Entwickelung. Jeder war darum bekümmert, baldmöglichst einen neuen „Standpunkt" zu gewinnen, denn einen eigenen Standpunkt zu haben war das Zeichen eines Philosophen.

In unmittelbarer historischer Folge ist die spekulative Philosophie aus der Kantischen erwachsen, freilich entfernte sie sich von ihrem Ursprung bis zum vollständigen Widerspiel: der Wissenschaftshochmut, den niederzuschlagen Kant für seine Aufgabe angesehen hatte, um die „Rechte der Menschheit herzustellen," ist niemals höher aufgeschossen als in den Systemen Schellings und Hegels.

In der Ethik verläßt die spekulative Philosophie die ganze bisherige Betrachtungsweise. Als Wissenschaft von der richtigen Lebensführung war die Ethik entstanden. An die Stelle einer solchen praktischen Disziplin setzt die spekulative Philosophie die reflektierende Betrachtung und begriffliche Konstruktion des geistig-geschichtlichen Gesamtlebens. Die Ethik wird zur Geisteswissenschaft oder Geschichtsphilosophie; sie erscheint als ein Seitenstück zur Naturphilosophie. Wie diese, der von Kant stammenden Fassung nachgehend, daß die Naturgesetze Gesetze unseres Verstandes seien, die Natur oder das Gebiet der Kausalität a priori konstruiert, so konstruiert jene die Geschichte oder das Gebiet der Freiheit a priori.

In jüngster Zeit ist der spekulativen Philosophie wiederholt von Männern, die ihren Voraussetzungen fern stehen, z. B. von Wundt und Jodl mit einer früher nicht üblichen Hochschätzung begegnet worden. Wundt drückt in dem Vorwort zu seiner Ethik die Überzeugung aus, daß eine Annäherung an die Grundgedanken der spekulativen Philosophie, wie sie in seiner Ethik vorliege, sich auch auf anderen Gebieten vollziehen werde. Vielleicht kann man hierin zunächst ein An-

zeichen dafür erblicken, daß jene Philosophie in Deutschland jetzt so gut wie völlig historisch geworden ist. Wäre sie noch, statt in verstaubten Büchern ein Stillleben zu führen, als lebendige Mitbewerberin um die Herrschaft über unsere Gedanken da, dann würden jene Männer ihr gegenüber vermutlich sich ganz anders verhalten. Auch ist das, was bei ihnen Anerkennung findet, wohl nicht eben dasselbe, worin jene Systeme selbst ihr eigentümliches Verdienst suchten, nämlich die Form der „wissenschaftlichen" Ableitung und Begründung dieser Gedanken.

Die idealistisch-monistische Weltanschauung ist altes philosophisches Erbgut und nicht erst ein Erzeugnis der spekulativen Philosophie und ihrer Methode; ja vielleicht ließe sich wahrscheinlich machen, daß diese Methode zu der Mißachtung nicht unerheblich beigetragen hat, der jene Weltanschauung in dem letzten halben Jahrhundert in Deutschland ausgesetzt war. Die Verachtung der kausalen Untersuchung der Dinge, ihre Ersetzung durch die begrifflich-schematisierende, ist das für die Hegelsche Philosophie eigentlich Charakteristische. Das ist aber nichts anderes als Verachtung der Wissenschaft selbst, denn alle Wissenschaft, abgesehen von der Mathematik, die nicht Sachwissenschaft ist, geht auf die Ermittelung der ursachlichen Zusammenhänge. Das gilt auch von der praktischen Philosophie; ihre Untersuchungsweise ist eben die teleologische, die Inversion der kausalen Untersuchung. Und ganz dieselbe Unfruchtbarkeit, welche das Merkmal der spekulativen Physik ist, hängt auch der spekulativen Ethik an. Man nehme Hegels Naturrecht (1821) mit seinen öden Begriffsspielereien; die Untersuchung des Wertes der Einrichtungen und Formen aus ihren Leistungen für menschliche Lebensgestaltung wird als seichtes Räsonnieren des Verstandes verhöhnt; statt dessen wird dem Leser einfach versichert: der Begriff, des Staats, oder des Rechts, oder der Monarchie, fordert es so. Und damit hängt zusammen jene absolute Hochschätzung der Formen des geschichtlichen Lebens, des Staats, des Rechts: als ob diese Formen und nicht das konkrete persönliche Leben, das in ihnen gedeiht, das eigentlich Wertvolle sei. Nicht minder hängt damit die Unterschätzung des eigentlich Moralischen im Kantischen Sinne, des guten Willens, zusammen.

11. Statt auf Hegel weiter einzugehen, will ich lieber die Grund-

züge der Ethik Schleiermachers, ſoweit es in der Kürze möglich iſt, darlegen.*)

In einer Abhandlung über den Unterſchied zwiſchen Natur- und Sittengeſetz entwickelt Schleiermacher den Gedanken, daß es eine unzulängliche Vorſtellung ſei, welche die Sittengeſetze bloß als Vorſchriften für das Seinſollende anſehe, die Sittenlehre wäre dann eine Wiſſenſchaft von dem Nichtſeienden; ſondern wie das Naturgeſetz Ausdruck des Verhaltens eines Wirklichen ſei, ſo müſſe auch das Sittengeſetz ein wirkliches Verhalten darſtellen. — Dies Wirkliche iſt die Wirkung der Vernunft auf die Natur. Natur und Vernunft, ſo entwickelt die Sittenlehre, dingliches und geiſtiges Sein bilden den größten Gegenſatz innerhalb des Wirklichen überhaupt; jenes iſt Gegenſtand aller naturwiſſenſchaftlichen, dieſes Gegenſtand aller geiſteswiſſenſchaftlichen Erkenntnis. Alle Erkenntnis iſt ihrer Form nach eine doppelte: ſpekulative oder beſchauliche, und empiriſche oder beachtliche. So gewinnt Schleiermacher das viergliedrige Schema: beſchauliche Naturerkenntnis oder Naturlehre (Phyſik) und beachtliche Naturkunde oder Naturgeſchichte; beſchauliche Erkenntnis des Vernunftwirkens oder Sittenlehre (Ethik) und beachtliche Kenntnis des Vernunftwirkens oder Geſchichtskunde. Die Ethik verhält ſich alſo hiernach zur Geſchichte, wie die ſpekulative Phyſik zur Naturkunde oder Kosmographie: ſie konſtruiert in allgemeinen Formeln das Handeln der Vernunft auf die Natur, das die Geſchichtskunde im einzelnen erforſcht (§§ 58 ff.).

Das Wirken der Vernunft auf die Natur kann als ein doppeltes betrachtet werden: als organiſieren und als ſymboliſieren. Die Vernunft macht die Dinge, indem ſie auf ſie wirkt, zu Werkzeugen neuer Wirkungen. Ebenſo aber macht ſie durch jede Wirkung, ſofern ſie dadurch einem Dinge Geſtalt giebt, dieſes zu ihrem Symbol, worin ſie ſich darſtellt und woraus ſie erkannt wird (§ 124 ff.). — Hierzu kommt ein anderer Gegenſatz: die Vernunft iſt und handelt

*) Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, aus dem Nachlaß herausgegeben von A. Schweizer, 1835; ein paar akademiſche Abhandlungen im 2. Bd. der philoſ. Schriften. Die chriſtliche Sitte nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche, herausg. von L. Jonas (1843), behandelt dieſelben Dinge vielfach konkreter und fruchtbarer als die philoſ. Sittenlehre.

in den einzelnen als die eine und selbige und andererseits als eine eigentümliche oder individuell-verschiedene. Dieser Gegensatz tritt mit dem obigen zusammen, und so haben wir wieder das beliebte viergliedrige Schema: das Handeln der Vernunft stellt sich dar als gleichartiges und als eigentümliches, identisches und differentes Organisieren und ebenso Symbolisieren (§ 133). Doch sind dies nicht einander ausschließende Gegensätze, sondern so viele Gesichtspunkte, von deren jedem aus jedes Sittliche sich betrachten läßt. Sofern nun ein gleichartiges Organisieren stattfindet, entstehen die Güter, die allen in gleicher Art Werkzeug der Vernunftthätigkeit sein können: sie bilden das Gebiet des Verkehrs; auf ihm herrscht das Recht und der Staat. — Sofern die bildende Thätigkeit eigentümlich ist, entsteht durch sie das Eigentum, nicht das juristische, welches auch die vertauschbaren Waren umfaßt, sondern das wirkliche Eigen, das nicht von dem, der es gebildet hat, getrennt werden kann, ohne von seinem Wert zu verlieren. Der engste Kreis des Eigentums in diesem Sinne ist der eigene Leib, der nächste das umschließende Heim, welches die zur Person gehörige dingliche Umgebung einschließt und um so wertvoller ist, je mehr es eigentümlich und unübertragbar ist. Sofern das Heim anderen aufgeschlossen wird zur Teilnahme, entsteht die Gastlichkeit, dem Verkehr auf dem Gebiet der identischen Organisierung entsprechend.

Die symbolisierende Thätigkeit, sofern sie unter dem Charakter der Identität geschieht, ist das Wissen, das sich darstellt in der Sprache. Die Form der Gemeinschaft, in der es erzeugt wird und besteht, ist die Akademie. Der Ort des Verkehrs die Schule. Die symbolisierende Thätigkeit, sofern sie unter dem Charakter der Eigentümlichkeit geschieht, ist das Gefühl. Es teilt sich ursprünglich mit in Gebärde und Ton, seine Mitteilung mit der Richtung auf das Allgemeine geschieht im Kunstwerk. Wie die Sprache zum Wissen, so verhält sich die Kunst zur Religion; die Form der Gemeinschaft, in der die Religion, die Spiegelung des Universums im Gefühl, mitgeteilt wird, ist die Kirche. — In derselben Weise wird dann das ganze Gebiet des Sittlichen auch konstruiert als Tugendlehre und als Pflichtenlehre, während jene eben angedeutete Darstellung den Namen der Güterlehre hat.

Die erstaunliche Virtuosität, womit Schleiermacher, nicht unähnlich einem weit vorausschauenden Schachvirtuosen, seine Begriffe so lange hin und herschiebt, bis die ganze Wirklichkeit gleichsam umstellt und gefangen ist, hat etwas Fascinierendes, wenn man seinen Zügen mit gläubiger und geduldiger Aufmerksamkeit folgt: es ist wirklich erstaunlich zu sehen, wie die anscheinend einander fremdesten Dinge, dem Winke des Meisters gehorsam, sich willig in die überraschendsten Anordnungen und Beziehungen fügen, die der Zauberstab seiner Dialektik ihnen anweist. Hat man dem Spiel den Rücken gekehrt und die Augen wieder der Wirklichkeit zugewendet, dann hat man leicht den Eindruck, als entspreche der aufgewendeten Arbeit kein dauernder Erfolg: das Ganze ein geistreiches Spiel. Lotze schließt seine Darstellung der Ästhetik Schleiermachers mit den Worten: „Wird sie als Muster einer scharfsinnigen Dialektik gerühmt, so hoffe ich vielmehr, daß in Deutschland allmählich die Vorliebe für diese Art von Leistungen verschwinden wird, welche ohne rechte Teilnahme für das Wesentliche der Sache zu logischen Übungen werden, und von eigensinnig gewählten Nebenstandpunkten anamorphotisch verzogene Bilder entwerfen" (Gesch. der Ästhetik, S. 166). Die Hoffnung war wohl schon in Erfüllung gegangen, ehe sie ausgesprochen wurde.

12. Die Moralphilosophie J. Fr. Herbarts, im Umriß dargestellt in der allgemeinen praktischen Philosophie (1808), bildet zu der spekulativen Behandlung des Gegenstandes einen vollständigen Gegensatz, insofern sie das Gebiet gegen die theoretischen Wissenschaften, gegen Metaphysik und Anthropologie durchaus isoliert. Darin freilich stimmt sie mit jener überein, daß auch sie die alte Form der Untersuchung ganz aufgiebt; sie behandelt die Ethik als ein Seitenstück zur Ästhetik. Herbart stellt sich auf den Standpunkt des reinen Betrachters; im Zuschauer erregen menschliche Handlungen und Willensbestimmungen Gefühle eines rein ästhetischen Gefallens und Mißfallens; diese sind ganz und gar unabhängig von seinem Interesse: er kann an derselben Handlung, die er vom Standpunkt seines Interesses aus verabscheut, als Zuschauer Wohlgefallen haben, er nennt sie insofern moralisch gut; und ebenso kann er umgekehrt böse nennen, was ihm als begehrendem Wesen zusagt und schmeichelt. — Die allgemeine Ästhetik ferner hat Herbart überzeugt, daß niemals einzelne Elemente als solche

gefallen oder mißfallen, sondern immer Verhältnisse. So kommt er denn zu der Fragestellung, die das Problem der Ethik ausmacht: welche Willensverhältnisse gefallen? Er findet fünf solcher Grundverhältnisse: es gefällt 1. die Übereinstimmung zwischen dem Willen und dem sittlichen Urteil derselben Person; 2. das Größere neben dem Kleineren, der stärkere Wille neben dem schwächeren; 3. die Übereinstimmung im Willen zweier Personen; 4. es mißfällt der Widerstreit zweier Willen; dagegen gefällt 5. die Vergeltung des Guten mit Gutem, des Übels mit Üblem. Herbart verziert dann diese gefälligen Verhältnisse mit dem Namen von Ideen: der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit, und begründet auf ihnen die Formen des Gesamtlebens: die Rechtsgesellschaft, das Lohnsystem, das Verwaltungssystem, das Kultursystem, die beseelte Gesellschaft.

Ich verzichte auf eine Kritik dieser Konstruktion der sittlichen Welt. Nach meinem Dafürhalten ist sie ebenso vergeblich im ganzen, wie sie im einzelnen gewaltthätig und mühselig ist. Herbarts Mangel an Blick für das Lebendige, seine Unfähigkeit zur Bildung eines einheitlichen Gedankensystems, die übrigens zum Teil auf der Abneigung gegen die spekulative Philosophie der Zeitgenossen und ihr gewaltthätiges Einheitsstreben beruht, tritt an keinem Punkt so stark und so unerträglich hervor, als in der Zertrümmerung der Ethik zu jenem Konglomerat von sogenannten Ideen.

13. A. Schopenhauer hat seine Lebensanschauung in dem vierten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" dargelegt; einen Ansatz zur Begründung der Moralphilosophie macht er in dem Aufsatz über das Fundament der Moral, der mit der Abhandlung über die Freiheit des Willens unter dem Titel: die beiden Grundprobleme der Ethik im J. 1841 erschien. Der erste Band der Parerga und Paralipomena enthält „Aphorismen zur Lebensweisheit", die, reich an feinen Beobachtungen, nicht auf dem Boden seines Systems stehen. Das System ruht auf der pessimistischen Beurteilung des Lebens. Das Leben ist Schuld und Leiden und nicht leben darum besser als leben. Selbstsucht, gesteigert in der Bosheit, ist der Charakter des natürlichen Willens. Durchbrochen ist dies Verhalten im Mitleid. Sofern Mitleid Motiv des Handelns ist, hat es moralischen

Wert. Eine Handlung heißt gut, wenn ſie Mitleid mit fremdem Leid, böſe, wenn ſie Freude an fremdem Wehe zum Beweggrund hat, oder doch eigenes Wohl auf Koſten fremden Wohles zu erkaufen ſucht. Das Zurücktreten der auf das eigene Wohl gerichteten Triebe begünſtigt daher die moraliſche Entwickelung. In den Heiligen des Chriſtentums und des Buddhismus ſind die ſelbſtiſchen Triebe ganz erloſchen, und damit iſt ihr Herz frei geworden für das Mitleid; für ſich haben ſie Schmerz, Täuſchung, Angſt, Sorge und Not überwunden, mit innigem Anteil blicken ſie auf die Brüder, die noch den vergeblichen Kampf um die eitlen Güter dieſer Welt kämpfen.

Ich will hier nicht in eine Beurteilung dieſer Theorie eintreten, es wird ſich ſpäter die Gelegenheit dazu ergeben. Dagegen möchte ich hier eine Bemerkung über das perſönliche Verhältnis Schopenhauers zu der Moral ſeines Syſtems einfügen.

Es iſt oft darauf hingewieſen worden, daß bei Schopenhauer zwiſchen Leben und Syſtem kein Einklang iſt. Das Syſtem empfiehlt Verzicht auf die Welt und Verneinung des Willens zum Leben: ſein Leben zeigt nichts davon; er führt nicht das Leben eines asketiſchen Heiligen, ſondern eines Epikureers, der aus dem Behagen ein Studium macht; man ſehe die Liſte guter Dinge, die er als Motive ſeinem Willen vorhielt, als er, nach Aufgebung Berlins, nach einem definitiven Wohnort ſich umſah und zwiſchen Frankfurt und Mannheim ſchwankte (Gwinner, Schopenhauers Leben, 2. A., S. 391). Im Syſtem preiſt er das Mitleid; ſeinem Leben ſcheint dieſe Empfindung ziemlich fremd geblieben zu ſein. Niemals hat jemand litterariſche Gegner erbarmungsloſer verfolgt, als Schopenhauer. Man mag ſagen: es war die Liebe zur Wahrheit, als deren Feinde er jene anſah. Es ſei ſo, dies Motiv wirkte mit, obwohl es ſeine Verdächtigungen der Perſonen nicht rechtfertigt. Aber man nehme ſein Verhalten gegen Mutter und Schweſter, als dieſe in Gefahr waren ihr Vermögen einzubüßen, während er das ſeinige mit mehr Geſchick, als nach ſeiner Anſicht Genies zu haben pflegen, rettete: es war, das mindeſte zu ſagen, ſehr kühl. Vor der Teilnahme an fremdem Verluſt und Leid hat er ſein Lebenlang mit ebenſoviel Sorgfalt als Erfolg ſich in acht genommen.

Iſt alſo ſeine Lebensphiloſophie nicht eine einzige große Lüge? Wer ſo urteilen wollte, wäre doch im Irrtum. Es iſt wahr,

Schopenhauer lebte nicht das Leben, das er als das beste preist; aber den Wert dieses Lebens fühlte er stark und aufrichtig.

Schopenhauer ist eine sehr durchsichtig konstruierte Natur; die Doppelheit des Menschenwesens, in dem Vernunft und Begierde, Intellekt und Wille die Gegenpole bilden, geht bei ihm bis zu einer deutlichen, ja erschreckenden Zwiespältigkeit. Sofern er Wille ist, lebt er ein unglückliches Leben. Vom Vater hat er ein schweres Temperament ererbt, überall sieht er die Dinge von der Kehrseite, auch an kleinen Anstößen hat er schwer zu tragen. Er ist voll heftiger Begierden, ungestüm, zornmütig, ehrgeizig, sinnlich, aber dazu voll Verzagtheit: beständig wird er geplagt von allerlei unbestimmter Angst vor Widerwärtigkeiten, Verlusten, Krankheiten, die seinem sinnlichen Ich zustoßen könnten; gegen alle Menschen, ohne Ausnahme, empfindet er unbegrenztes Mißtrauen. Fürwahr eine Reihe von Eigenschaften, deren jede für sich ausreicht, das Leben unglücklich zu machen.

Das ist die eine Seite seines Lebens. Und nun die andere; er ist auch Intellekt, ja Genie, mit einer erstaunlichen Kraft objektiver Anschauung begabt. Er hat die Seligkeit des Lebens in der reinen Erkenntnis so rein und tief gefühlt, wie nur je ein Denker, ja vielleicht, infolge des Kontrastes gegen das unruhige und unglückliche Willensleben, tiefer als irgend ein anderer. Er weiß die Ruhe, den Frieden, die Freude des einsamen Schauens, des stillen Verkehrs mit Gedanken tief ergreifend zu schildern.

Dürer hat in einem wunderbaren Bilde diese Seligkeit dargestellt: der heilige Hieronymus sitzt in stillem, holzgetäfeltem Gemach, der heiterste Sonnenschein fällt durch die runden Scheiben auf die Wand der tiefen Fensternische. Die Begleiter des Heiligen, Löwe und Hund, Zornmut und Gier, liegen friedlich schlafend neben einander am Boden, man hört ihr ruhiges, tiefes Atmen. Ein Kürbis, der von der Decke herabhängt, ein Schädel, der auf der Fensterbrüstung liegt, verbreiten die Stille um sich, die von dem völlig Ausgereiften, das der Unruhe des Werdens entnommen ist, ausgeht. Eben ist dem Heiligen ein glücklicher Gedanke gekommen, er hat sich vornübergebeugt, mit einigen Strichen ihn festzuhalten; dann wird er sich wieder zurücklehnen und dem Spiel seiner Gedanken zuschauen. Ein Bild von einer erstaunlichen Wirkung für den, der es mit Sinn und Bedacht

anschaut; es zeigt die ganze Kraft der wirklichen Kunst, eine Welt von Gedanken und Gefühlen in einer einzigen Anschauung auszudrücken. Wie armselig steht daneben die von der Imitation lebende Kunst, die angesichts der Aufgabe, die Einsamkeit, die Stille, die Philosophie darzustellen, alsbald darauf verfällt, eine mehr oder weniger bejahrte, allegorische Weibsgestalt abzubilden.

Schopenhauer könnte dem Meister Dürer zu seinem Bilde gesessen haben. Losgelöst von aller Absicht und Rücksicht erlebte er, seinen Gedanken nachhängend, selige Stunden ohne Hast und Unruhe, ohne Furcht und Haß. Aber dann kamen andere Stunden; die Tiere, die ganz gezähmt zu sein schienen, richteten sich wieder auf, zerstörten seinen Frieden und erfüllten ihm das Leben mit Ungemach und Angst. Und er war hilflos gegen sie; er spricht es oft aus: es sei eine seltsame, aber unzweifelhafte Thatsache, daß die deutlichste Einsicht von der Verkehrtheit des Willens dennoch an ihm nichts zu ändern vermöge.

Von hieraus ist seine Ethik zu verstehen, sie ist die Konfession seiner Mängel und Sünden, sie ist das Seufzen seines besseren Ich nach der Erlösung von dem Gefährten, mit dem es sich zusammengejocht findet.

Ein weder überraschendes noch seltenes Verhältnis. Wovon sollte zuletzt ein Mensch verlangen erlöst zu werden, als von sich selber? Petrarca schreibt de contemptu mundi und preist die Freiheit und Einfachheit des Lebens mit Hirten und Bauern im weltfremden Thal: er lebt an den Höfen der geistlichen und weltlichen Herren, durch Schmeichelei den Mitgenuß ihrer Üppigkeit erkaufend; er durchzieht die Städte Frankreichs und Italiens, um mit dem Duft seines Ruhms sich zu berauschen. Er besingt die reine Liebe, die selbstlose Freundschaft: er lebt mit gefälligen Frauen, und seine Freunde sind die Statisten seines Ruhms oder die Gehülfen seiner Pfründenjagd. Er predigt gegen den Neid und er kann den Namen Dantes nicht aussprechen, weil er ihn als Nebenbuhler haßt. — Ist er ein Lügner? Doch nicht; er hatte eine lebhafte Empfindung von dem Wert der Dinge, die er pries, die Sehnsucht darnach war wirklich in ihm, freilich nicht minder wirklich die auf das Eitle gerichteten Triebe. Fein und wahr urteilt über ihn G. Voigt in seiner Ge-

schichte der Wiederbelebung des klassischen Altertums, dessen meisterhafter Charakteristik auch die obigen Züge entnommen sind: „Der Blick, den er nach innen richtete, war scharf genug, um den Abgrund von Eitelkeit bis auf den Boden zu durchdringen. Dann schauderte er vor seiner eigenen Seele und konnte doch seine Liebe von ihr nicht losreißen. Er wollte sie in Einklang mit ihrem Ideale bringen und begann den harten Krieg mit sich selbst; aber es kam immer nur bis zur festen Miene, bis zum zornigen Wort; die scharfe Waffe, die nach dem Herzen des Gegners strebt, vermochte er nicht gegen den Liebling zu zücken. Denkend und schreibend vermeint er Buße zu vollziehen, und doch dachte und schrieb er sich nur immer tiefer in seine Selbstliebe hinein. Diese eitle Seele, die er hassen wollte, liebte er zuletzt am meisten um ihrer Reue und ihres schmerzhaften Kampfes willen."

So Rousseau: er predigt gegen das Sittenverderben und giebt Anleitung zur naturgemäßen Erziehung; er lebt im Konkubinat und schickt seine Kinder ohne Erkennungszeichen auf Nimmerwiedersehen ins Findelhaus. Ist er ein Lügner? Sicherlich nicht. Seine Leidenschaft für naturgemäße und reine menschliche Verhältnisse ist ganz aufrichtig; er hat das Verderben unnatürlicher Verhältnisse, in denen er seit seiner Jugend bis an die Kniee watete, wirklich tiefer als einer seiner Zeitgenossen gefühlt. Wer nie Krankheit erlebte, weiß nicht, was Gesundheit ist. Der Buckelige ist der aufrichtigste Bewunderer des geraden Rückens, der Zaghafte der aufrichtigen Geradheit, der Feigling des kriegerischen Mutes. War jemals in die Tapferkeit ein Mann mehr verliebt als John Falstaff? Hat je ein Mann von Fürstentugend und Regentenpflichten mehr geredet als Karl Eugen von Württemberg? Und welches Volk weiß von Bürgertugend und republikanischer Gesinnung zu reden, wie das französische?

Ich hörte einmal einen sinnreichen Spruch: wer die Glocken läutet, kann nicht mit in der Prozession gehen.

14. Auf das Zeitalter der spekulativen Philosophie folgte in Deutschland ein Zeitalter absoluter Mißachtung der Philosophie. Der Historizismus, die Hingebung an das Detail, beherrschte ein paar Jahrzehnte lang die Forschung. Metaphysik und Ethik ruhten. Neuerdings beginnt sich das Interesse wieder zu beleben. Auf die Ethik wird es von zwei Punkten her geführt: von der neuen bio-

logischen Theorie aus, welche die Frage aufgiebt: wie sind die Sitten und das Sittliche entstanden, und welche Bedeutung haben sie im Lebenshaushalt der Völker und des Einzelnen? Andererseits drängen die neuen sozialen Probleme, auf die letzten Fragen nach der Bestimmung des Menschen und den Bedingungen ihrer Erreichung zurückzugehen. So geschieht es, daß auch Juristen und Nationalökonomen, Physiologen und Anthropologen in unseren Tagen wieder zu philosophieren beginnen.

Ich begnüge mich damit, aus der schnell anwachsenden neueren Litteratur eine Anzahl Titel namhaft zu machen: E. Dühring, Der Wert des Lebens (5. Aufl. 1894). M. Carriere, Die sittliche Weltordnung (1877. 2. Aufl. 1890). J. Baumann, Handbuch der Moral (1879). E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879. 2. Aufl. 1886). W. Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie (1881). E. Laas, Idealismus und Positivismus, Bd. II (1882). G. v. Gizycki, Grundzüge der Moral (2. Aufl. 1889). H. Steinthal, Allgemeine Ethik (1885). P. Rée, Die Entstehung des Gewissens (1885). Th. Ziller, Allgemeine philosophische Ethik (2. Aufl. 1886). W. Wundt, Ethik (2. Aufl. 1891). Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik (1886). Fr. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral (1887). H. Höffding, Ethik (1887, deutsch 1889). F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft (1887). A. Döring, Philosophische Güterlehre (1888). P. Viktor Cathrein, Moralphilosophie (2 Bde. 1890/91). Th. Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden (2. Aufl. 1890). H. Gallwitz, Das Problem der Ethik in der Gegenwart (1891). G. Runze, Ethik 1. Bd., Prakt. Ethik (1891). G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft (2. Bde., 1892). A. Dorner, Das menschliche Handeln. Philosophische Ethik (1895). Endlich nenne ich hier noch A. von Öttingen, Moralstatistik (4. Aufl. 1887) und R. von Ihering, Der Zweck im Recht (2. Aufl. 1884/6, 2 Bde.).

Zweites Buch.

Grundbegriffe und Prinzipienfragen.

Wenn mich jemand überführen und darthun kann, daß ich nicht richtig denke, ſo werde ich es mit Freuden anders machen. Denn ich ſuche die Wahrheit, durch die noch nie jemand zu Schaden gekommen iſt; zu Schaden kommt aber, wer bei ſeinem Irrtum und ſeiner Unkenntnis beharrt.

Marcus Aurelius.

Metaphyſiſche und pſychologiſche Vorbemerkungen.

Es erſcheint mir zweckmäßig, die im folgenden vorausgeſetzten metaphyſiſchen und pſychologiſchen Anſichten hier am Anfang, in einige Sätze zuſammengefaßt, dem Leſer zur Orientierung vorzulegen. Ausgeführt ſind einige dieſer Punkte in meiner Einleitung in die Philoſophie (4. Aufl. 1896).

1. Die Wirklichkeit wendet uns zwei Seiten zu; von außen, mit den Sinnen geſehen, ſtellt ſie ſich als Körperwelt dar, im Selbſtbewußtſein, von innen geſehen, offenbart ſie ſich als ſeeliſch-geiſtiges Leben.

2. Beide Seiten ſind gleich ausgedehnt; jeder pſychiſche Vorgang hat ein Äquivalent in der phyſiſchen Welt, und umgekehrt, jeder phyſiſche Vorgang hat ein pſychiſches Äquivalent.

3. Das Körperliche iſt Erſcheinung und Symbol des ſeeliſch-geiſtigen Lebens, dieſes iſt das eigentlich oder an ſich Wirkliche.

4. Gegeben iſt uns das ſeeliſch-geiſtige Leben unmittelbar nur an einem Punkt, im eigenen Innenleben, deſſen Erſcheinung unſer Leib iſt.

5. Das übrige ſeeliſch-geiſtige Leben erreichen wir nur durch Deutung der Geſtalt und Bewegung der Körper an der Hand analogiſcher Interpretation; nur für die Menſchenwelt führt dieſe zu eindringender und geſicherter Erkenntnis; daher fällt für uns die geiſtige Welt mit dem geſchichtlichen Leben der Menſchheit zuſammen.

6. Die Einheit alles Geiſtigen nennen wir Gott. Der unendliche Inhalt des göttlichen Weſens iſt für unſer Erkennen tranſcendent; indem wir es durch die höchſten Formen und Inhalte menſchlichen Geiſteslebens vorſtellen, entſteht der ſymboliſche Anthropomorphismus aller Religionen.

7. Das ſeeliſch-geiſtige Leben zeigt zwei Seiten, Willen und Intelligenz. Der Wille bethätigt ſich in Strebungen und Gefühlen, die Intelligenz im Empfinden, Wahrnehmen und Denken.

8. Der Wille erſcheint in biologiſch-entwickelungsgeſchichtlicher Betrachtung als die primäre und radikale Seite des Seelenlebens;

er bestimmt das Leben ursprünglich als blinder Drang, ohne Vorstellung von Zielen und Mitteln. Die Intelligenz stellt sich als sekundäre Entwickelung, als ein Anwachs dar, wie ihre physiologische Erscheinung, das Nervensystem und Gehirn.

9. Auch in psychologischer Betrachtung erscheint der Wille als das Radikale: eine bestimmte, auf solche und solche Lebensbethätigung zielende Willensrichtung stellt sich als das innere Wesen, wie jedes Lebewesens, so auch des Menschen dar. Der Wille zum Leben und zwar zu diesem bestimmten Leben ist nicht eine Wirkung einer voraufgehenden Erkenntnis oder im Gefühl erworbenen Erfahrung seines Werts.

10. Die Entwickelung des Willens kann man durch drei Stufen schematisieren: blinder Trieb, sinnliche Begierde, vernünftiger Wille. Auf allen drei Stufen ist das Ziel, worauf er gerichtet ist: Erhaltung und Steigerung des Eigenlebens und des Lebens der Gattung.

11. Die Urform des Willens ist blinder Trieb; er erscheint im Bewußtsein als gefühlter Drang. Setzt der Drang sich durch, so wird die gelingende Lebensbethätigung mit lustbetonten Gefühlen begleitet; Hemmung der Lebensbethätigung wird mit Unlustgefühlen empfunden.

12. Sinnliche Begierde oder Verlangen ist Trieb, begleitet von einer Wahrnehmung des Objekts oder Vorstellung der Bethätigung, worauf er gerichtet ist; ihre Voraussetzung ist eine gewisse Entwickelung der Intelligenz und Durchdringung des Willens mit der Vorstellung. Erfüllung oder Verhinderung der Begierde ist ebenso mit lust- oder unlustbetonten Gefühlen begleitet.

13. Wille im engeren Sinne oder vernünftiger Wille ist das durch Zweckgedanken, Grundsätze und Ideale bestimmte Verlangen. Er entsteht als höchste Entwickelungsform des Willens im Menschen mit der Entwickelung der Intelligenz zum vernünftigen, selbstbewußten Denken. Im praktischen Lebensideal wird der Wille sich selber gegenständlich. Die dem Ideal entsprechende Wesensgestaltung und Bethätigung ist mit Gefühlen der Befriedigung, ein dem Ideal widersprechendes Verhalten mit Gefühlen des inneren Unfriedens begleitet.

14. Der vernünftige, durch ein Ideal bestimmte Wille übt an den niederen Willensformen, Trieb und Begierde, die auch im Menschen

als Naturgrundlage beſtehen bleiben, eine fortlaufende Kritik und Ausleſe. Wir nennen dieſe Kritik Gewiſſen. Die Fähigkeit, durch den vernünftigen Willen den Naturwillen zu ziehen und zu disziplinieren, heißt Willensfreiheit. Ein Weſen, das in ſolcher Weiſe über ſein Innenleben Kontrolle übt, heißt ein perſönliches Weſen.

15. Das Verhältnis von Wille und Gefühl kann man ſo darſtellen: jede Willensregung iſt urſprünglich zugleich Gefühlserregung und umgekehrt, jede Gefühlserregung iſt zugleich poſitive oder negative Willensregung. Im Gefühl wird der Wille ſeiner ſelbſt, ſeiner Richtung und ſeines Zuſtandes inne. Nicht wird durch das Gefühl als Urſache die Willensregung als Wirkung ausgelöſt, ſondern im Gefühl iſt ſchon der Wille vorhanden als in ſeiner Manifeſtation.

16. Auf höherer Entwickelungsſtufe lockert ſich das Verhältnis ein wenig. Es giebt hier Willensbeſtimmungen, die nicht zugleich Gefühlserregungen ſind, ein Vorſatz oder Entſchluß, etwas zu thun, kann ohne Gefühlserregung ſtattfinden, ja gegen das unmittelbare Gefühl ſich richten. Umgekehrt haben wir in den Stimmungsgefühlen, beſonders den äſthetiſchen, Gefühle, die gar nicht mehr Willensantriebe ſind, wenngleich auch in ihnen noch der Wille ſich ſpiegelt.

Erſtes Kapitel.

Gut und ſchlecht. Teleologiſche und formaliſtiſche Auffaſſung.

1. Von zwei Fragen geht, wie ſchon oben (S. 32) bemerkt wurde, die ethiſche Reflexion urſprünglich aus; dieſelben beiden Fragen führen den nachdenkenden Menſchen immer wieder auf die Ethik zurück. Die erſte entſpringt aus der Funktion des moraliſchen Urteils: *was iſt der letzte Grund der ſittlichen Wertunterſchiede?* Die zweite entſpringt aus dem Wollen und Handeln: *was iſt das letzte Ziel?*

Hinſichtlich der erſten Frage ſtehen ſich, wie uns ſchon die geſchichtliche Überſicht belehrt hat, zwei Anſichten gegenüber, die *teleologiſche* und die *formaliſtiſche*. Jene führt den Unterſchied des Guten und Schlechten zuletzt auf die Wirkungen zurück, die Hand-

lungsweisen und Willensrichtungen ihrer Natur nach für die Wesensgestaltung und Lebensbethätigung des Handelnden und seiner Umgebung haben; sie heißen gut, wenn sie im Sinne der Erhaltung und Steigerung, schlecht, wenn sie im Sinne der Störung und Zerstörung menschlichen Wesens und Lebens zu wirken tendieren. Die formalistische Ethik hingegen hält dafür, daß die Begriffe gut und schlecht im sittlichen Sinne, ohne alle Rücksicht auf die Wirkungen der Handlungen oder Verhaltungsweisen, eine absolute Qualität des Willens bezeichnen, die überhaupt nicht weiter abgeleitet oder begründet, sondern nur als Thatsache festgestellt werden kann: gut ist, nach Kant, ein Wille, der durch die Achtung vor der Pflicht, schlecht ein Wille, der mit dem Bewußtsein der Pflichtwidrigkeit sich bestimmt hat. — Ich stehe auf dem Standpunkt der *teleologischen* Auffassung.

Auch die zweite Frage: was ist das Ziel alles Wollens? hat verschiedene Beantwortungen hervorgerufen, die sich auf zwei Grundformen zurückführen lassen: die *hedonistische* und die *energistische*. Jene behauptet, daß der Wille immer und überall auf Lust (oder Vermeidung von Schmerz) gerichtet, und daß also *Lust das höchste oder absolute Gut* ist, das nicht mehr um eines andern willen begehrt wird. Die energistische Ansicht behauptet dagegen: der Wille ist nicht auf Lust, sondern auf einen *objektiven Lebensinhalt*, oder, da Leben nur in der Bethätigung besteht, auf eine *bestimmte, konkrete Lebensbethätigung* gerichtet.

Ich halte die letztere Betrachtung für die wahre; und demnach wäre der Standpunkt, von dem aus hier die Konstruktion der sittlichen Welt versucht wird, als *teleologischer Energismus* zu bezeichnen. Gut sind, das wäre das Prinzip, Verhaltungsweisen und Willensbestimmtheiten, sofern sie die Tendenz haben, in dem Sinne jenes höchsten Ziels des Willens zu wirken, das mit dem Namen *Wohlfahrt* bezeichnet werden mag. Ich verstehe darunter Wesensvollendung und vollendete Lebensbethätigung.

Ich will in den beiden folgenden Kapiteln die Gründe darlegen, die mir für diese Auffassung bestimmend sind. Zunächst aber ein Wort über die gewählte Terminologie.

Statt des Ausdrucks teleologisch ist herkömmlich der Ausdruck *utilitarisch*. Was mich bestimmt hat, diesen Ausdruck in den späteren Auflagen

ganz fallen zu lassen, das ist, abgesehen von der schlechten Wortbildung, der Umstand, daß es schlechthin unmöglich ist, ihn gegen Mißverständnisse zu schützen. Er stammt aus der Schule Benthams, J. St. Mill bekennt sich in seiner Autobiographie dazu, ihn aufgebracht zu haben. Er hat damit von seinem Ursprung her die unlösbare Beziehung zum Hedonismus; und so ist die hier vorliegende Ethik von Kritikern, die nur zu einem oberflächlichen Blick auf die verwendete Terminologie Zeit hatten, immer wieder in die Nachbarschaft Benthams gebracht worden. Um diesem Irrtum nach Möglichkeit den Weg zu verlegen, habe ich, mit zu spät kommender Vorsicht, den Ausdruck utilitarisch durch den Ausdruck *teleologisch* ersetzt, der zugleich den Vorzug hat, daß er an die allgemeine Weltanschauung erinnert, aus der diese Form der Ethik hervorgegangen ist, nämlich die *platonisch-aristotelische*. Daß jedes Wesen und so auch der Mensch eine Bestimmung im Universum habe, ist ihre Grundanschauung; die Aufgabe der Ethik ist, diese Bestimmung und die daraus sich ergebende Lebensgestaltung und Lebensbethätigung zu ermitteln.

Was den Ausdruck *energistisch*, *Energismus* anlangt, so habe ich ihn gebildet, um zum Hedonismus einen reinen Gegensatz zu haben: nicht ein Gefühlsinhalt, sondern eine Lebensbethätigung ist Ziel des Willens. Der Anklang an die energeia des Aristoteles mag auch hier an die Herkunft des Begriffs erinnern. Was endlich den Ausdruck *Wohlfahrt* anlangt, so scheint er geeignet, das höchste Gut von seiner doppelten Seite zu bezeichnen: erstens, daß es an sich sei ein objektiver Lebensinhalt, bestehend in der vollendeten Bethätigung aller menschlich-geistigen Kräfte; sodann aber auch anzudeuten, daß dieser Lebensinhalt von dem Subjekt mit Wohlgefühl geübt und erlebt wird, welches Gefühl denn von dem vollkommenen Lebensinhalt nicht aus-, sondern eingeschlossen wird.

2. Ich versuche zunächst den Sinn und das Recht der *teleologischen* Ansicht zu zeigen. Der gewöhnlichen Vorstellung liegt die formalistische Auffassung näher. Handlungen, so wird das gemeine Bewußtsein zunächst zu sagen geneigt sein, werden nicht erst durch ihre Wirkungen sittlich gut oder schlecht, sondern sie sind es an und für sich, die Gesinnung entscheidet über den sittlichen Wert der That, nicht die Folgen. Wenn die Barmherzigkeit des Samariters im Evangelium

dem unter die Mörder Gefallenen auch nicht das Leben hätte retten können, ja wenn sie die Ursache seines Todes geworden wäre, indem etwa die noch nahen Räuber nun auch den Helfer überfallen und erschlagen und zugleich dem Halbtoten den Garaus gemacht hätten, damit kein Zeuge bleibe: unser Urteil über den sittlichen Wert der Handlung würde davon gar nicht berührt. Oder wenn eine Verleumdung, statt, wie üblich, offene Ohren zu finden, erkannt und abgewiesen wird und nun nur bewirkt, daß dem Verleumder bisher unverdient besessenes Vertrauen entzogen, dem Angeschwärzten dagegen vermehrte Aufmerksamkeit und vermehrtes Vertrauen geschenkt wird, so sind ja die Wirkungen alle wünschenswert, aber dadurch wird an der Niederträchtigkeit der Verleumdung nichts geändert.

Hierzu wäre zu sagen: die Bemerkung ist in der Sache ganz richtig, aber sie ist keine Einwendung gegen die teleologische Betrachtungsweise. Diese behauptet natürlich nicht, daß über den Wert der einzelnen Handlung aus den thatsächlichen Folgen, welche aus Anlaß derselben eintreten, zu entscheiden sei, sondern, daß Handlungsarten und Verhaltungsweisen gut oder schlecht sind, sofern sie ihrer Natur nach günstige oder ungünstige Wirkungen hervorzubringen tendieren. Die in der Natur der Verleumdung liegende Wirkung ist, dem Verleumdeten Ehre und Vertrauen abzuschneiden. Daß diese Wirkung im obigen Fall nicht eintrat, dafür lag die Ursache nicht in ihr, sondern in der Gewissenhaftigkeit, Umsicht und Menschenkenntnis jenes dritten, der sie durchschaute. Die Verleumdung, so könnte man mit Anlehnung an die aristotelische Terminologie sagen, war causa per accidens, nicht aber causa per se, zufälliger Anlaß, aber nicht Ursache der günstigen Folgen. Die Moral aber hat es nicht mit den thatsächlichen Folgen, sondern mit den in der Natur der Handlungsweise selbst begründeten Wirkungen zu thun. Die Physik hat es mit dem Naturgesetz der Gravitation, nicht aber mit den unermeßlich variablen wirklichen Fallbewegungen zu thun; sie sucht das Gesetz der Schwere, unbekümmert darum, daß die Gravitationstendenz nie allein die wirkliche Bewegung eines Körpers bestimmt. So sucht die Medizin die in der Natur eines Medikaments oder eines Giftes liegende Wirkungsweise zu bestimmen, wohl wissend, daß im einzelnen Fall tausend andere Ursachen die Wirkung schwächen, verändern, ins Gegenteil

verkehren können. Ganz ebenso sucht die Moral die in der Natur der Handlungsweisen liegenden Tendenzen, nicht aber die unermeßlich variablen Folgen der einzelnen Handlungen in der Wirklichkeit zu bestimmen; sie fragt: welche Wirkungen auf das Menschenleben würde Verleumdung zur Folge haben, wenn sie selbst allein den Erfolg bestimmte? und von hieraus bestimmt sie dann ihren Unwert. Und so in dem anderen Beispiel: Barmherzigkeit hat ihrer Natur nach die Tendenz, menschliches Elend zu mindern, und darum ist sie gut.

Oder ist das ein Irrtum? Ist Barmherzigkeit doch an und für sich gut, ohne alle Rücksicht auf Wirkungen, und so die Bosheit böse? Wenn der Samariter völlig unfähig gewesen wäre, Hülfe zu leisten, wenn er selbst arm und krank und hülfsbedürftig hätte zu Hause liegen müssen, wäre er nicht derselbe geblieben? — Gewiß; aber auch dem widerspricht die richtig verstandene teleologische Ansicht nicht. Auch hier wäre der Tugend nur zufällig die äußere Wirkung abgeschnitten, ihre Tendenz bliebe dieselbe, und darauf allein geht das Urteil. Setzen wir aber, daß es der Natur der Sache nach ausgeschlossen wäre, daß ein Mensch dem anderen Hülfe bringe, setzen wir, daß jeder seinen eigenen Planeten bewohnte und zwar fähig wäre, das Elend des Bewohners eines Nachbarplaneten zu sehen, aber schlechterdings unfähig ihm zu Hülfe zu kommen, wäre auch dann das Mitleid gut? Würden wir nicht sagen: es ist nicht gut, daß er mitleidet, es ist eine vergebliche Verdoppelung des Leides, es wäre zu wünschen, daß er die Fähigkeit verlöre, den Jammer des andern zu sehen? — Aber er bliebe doch ein guter Mensch. — Sicherlich; aber damit wäre stillschweigends wieder hinzugedacht: wenn er nahe wäre und helfen könnte, dann wäre seine Gegenwart wohlthätig. Es geht uns hier wie im Theoretischen: einen regelmäßig und notwendig vorausgesetzten Beziehungspunkt lassen wir außer acht. Wir sagen: die Sterne sind leuchtende Punkte und meinen, ihnen damit eine absolute Eigenschaft beizulegen. Erst die erkenntnistheoretische Reflexion überzeugt uns, daß dies Urteil einen Beziehungspunkt voraussetzt, nämlich ein lichtempfindliches Auge. Auch hier wird die gemeine Meinung sagen: aber die Sterne würden doch leuchten, auch wenn alle Augen sich schlössen. Gewiß; aber das bedeutet doch nichts anderes, als: wenn wieder ein Auge aufgethan würde, dann

würde es sie sehen. Wenn es Augen überhaupt nicht gäbe, dann gäbe es auch keine leuchtenden Punkte. So, wenn es keine mögliche Wirkung von Mensch zu Menschen gäbe, wenn sie gegen einander metaphysisch isoliert wären, wie leibnizische Monaden, dann wären es absolut sinnleere Aussagen: Bosheit sei böse und Barmherzigkeit sei gut. Bosheit und Barmherzigkeit wären dann sinnleere Wörter.

3. Aber, wird weiter eingewendet, die Sache trifft doch nicht zu: das moralische Urteil geht überhaupt gar nicht auf Handlungen und Handlungsweisen, sondern auf die Gesinnung: sie ist gut, wenn das Motiv der Handlung gut ist, das heißt wenn sie aus Pflichtbewußtsein entspringt, ihr Inhalt und ihr Erfolg mag sein, welcher er will. Mit Kant: es ist überhaupt nichts gut als allein ein guter Wille.

Auch diese Bemerkung ist nicht unrichtig. Gewiß geht das moralische Urteil über eine vorliegende Handlung zunächst auf die Gesinnung; den moralischen Wert der Person, wie er in der Handlung zur Erscheinung kommt, will man ermitteln und fragt zu dem Ende: was hat ihn bestimmt? Ein Arzt macht eine gefährliche Operation und der Patient stirbt daran. Nun sitzt das Publikum zu Gericht: hat er es aus Eigennutz gethan? Nein, der Patient war zahlungsunfähig. Also etwa aus Ehrgeiz? Aber er hat schon hundertmal dieselbe Operation glücklich gemacht, und dies war ein verzweifelter Fall. Also etwa in sinnlosem Leichtsinn? Nein, denn er hat sich erst nach tagelangem Zögern entschlossen. Also in der Empfindung, es sei seine Pflicht als Arzt, das Letzte zu versuchen? Ist das ausgemacht, so ist damit gesagt, daß die Handlung moralisch unanfechtbar ist.

Es ist so. Aber ein anderes ist damit noch nicht ausgemacht: daß die Operation sachlich gerechtfertigt war. Hierüber verhandeln die Kunstverständigen; und wenn sie finden, der Ausgang war bei der Lage des Falls vorauszusehen, so tadeln sie ihn trotz des guten Willens. Und so entscheidet also hier nicht die Gesinnung, sondern der Erfolg, d. h. nicht der wirkliche Einzelerfolg, für ein Unglück wird niemand verantwortlich gemacht, sondern der nach der Lage der Sache zu erwartende Erfolg.

Was uns hier entgegentritt, der Unterschied eines persönlichen und eines sachlichen Urteils, das aus Anlaß derselben Handlung

gefällt wird, dem begegnen wir nun überall. Jede Handlung giebt zu einem doppelten Urteil, einem subjektiv-formalen über die Gesinnung der Person und einem objektiv-materialen über die Handlungsweise selbst Veranlassung; dort fragen wir nach dem Motiv, hier nach den in der Natur der Sache liegenden Wirkungen.

Es ist von äußerster Wichtigkeit sich dies deutlich zu machen und zugleich sich darüber klar zu werden, daß diese beiden Urteile von einander unabhängig sind und zu entgegengesetzten Ergebnissen führen können, eine Handlung kann sachlich verwerflich und doch der Handelnde persönlich völlig unantastbar sein. Von dem heiligen Crispinus wird erzählt, daß er Leder stahl und armen Leuten Schuhe daraus machte. Ist also Crispinus ein Dieb und ein schlechter Kerl? Das werden wir doch wohl nicht sagen wollen. Er hätte für sich gewiß nie das allergeringste genommen. Aber da er arme Kinder mit wunden und halberfrorenen Füßen erblickte, konnte er es nicht ansehen und nahm, da er selbst nichts hatte, dem reichen Händler ein Stück Leder, um jenen zu helfen. Nicht ohne einiges Widerstreben, wollen wir annehmen; auch er hatte das Gebot: du sollst nicht stehlen, gelernt. Aber so groß war in ihm die Barmherzigkeit, daß er die Gefahr des Galgens auf sich nahm. Was hilft auch, so mochte er dazu überlegen, dem reichen Wucherer sein Gut? es bringt ihn ja nur in die Verdammnis. Vielleicht rechnet ihm Gott in seiner Barmherzigkeit die Wohlthat, die er unfreiwillig erweist, an. Und so ging er hin und nahm mit gutem Gewissen, so viel er brauchte. Ist nun Barmherzigkeit und guter Wille überhaupt gut, so werden sie auch ja hier gut sein. Die subjektiv-formale Beurteilung kann nicht zu einem anderen Resultat kommen: der Wille des Crispinus, der mit gutem Gewissen und mit Aufopferung eigener Interessen andern diente, ist ein guter Wille.

Aber dies Urteil ist nicht das einzige, zu welchem die Handlung Veranlassung giebt. Auch die Handlungsweise selbst wird Gegenstand eines Urteils, und das wird gebildet auf Grund der Wirkungen, die in ihrer Natur liegen. Es kommt nicht bloß auf die gute Meinung an, sondern auch auf das Gutes Thun; mit guter Meinung ist sehr viel Übles in der Welt gethan worden. Objektiv betrachtet stellt sich die Handlung allerdings dar als Diebstahl, Wegnahme fremden Eigentums ohne Einwilligung des Eigentümers. Eine solche Handlungsart

hat nun der Natur der Sache nach, ganz unabhängig von dem Motiv, Wirkungen, welche für die menschliche Wohlfahrt höchst bedrohlich sind. Würde die Handlungsart allgemein, handelte jedermann nach der Maxime: falls nach meiner Ansicht irgend welche Güter größeren Nutzen stiften können, wenn sie in einen anderen Besitz übergehen, als in welchem sie sich befinden, dann ist es mein Recht oder meine Schuldigkeit, sie auch ohne Einwilligung des Eigentümers in den anderen Besitz überzuführen, was würde die Folge sein? Offenbar: die vollständige Aufhebung der Eigentumsordnung; und damit würde zugleich der Antrieb, Güter über das augenblickliche Bedürfnis hinaus zu erzeugen und aufzubewahren, schwinden und menschliche Lebensgestaltung unmöglich werden. Also die Wirkungen, die in der Natur jener Handlungsweise liegen, sind zerstörende, und darum ist sie schlecht. Und für so gefährlich wird sie überall gehalten, daß sie als Diebstahl verboten und bestraft wird. Wäre Crispinus vor den Richter geführt worden, so hätte dieser ihn ohne Bedenken verurteilen müssen. Und nicht bloß nach dem formellen Recht, auch als Gesetzgeber könnte er nicht anders urteilen. Er würde nicht zu Gunsten des Crispinischen Diebstahls eine Klausel in das Gesetz einfügen in der Form: doch ist der Eingriff in fremdes Eigentum in dem Fall straflos, wenn dadurch einem Dritten ein Vorteil verschafft wird, der den Verlust des Eigentümers überwiegt. Sondern die Formel: Eingriff in fremdes Eigentum ist strafbar, gilt unbedingt. Höchstens könnten mildernde Umstände angenommen werden. Und der Richter könnte seinem Spruch nachträglich eine private Erklärung folgen lassen: es hat mir leid gethan, dich verurteilen zu müssen. Ich sehe, du meinst es gut. Aber du hast die Sache falsch angefangen, davon möchte ich dich überzeugen, damit du nicht denkst, dir sei Unrecht geschehen. Und er könnte ihm dann zeigen, wie seine Handlung, so unschuldig sie zunächst aussehe, doch mit der allgemeinen Wohlfahrt schlechterdings nicht verträglich sei.

Der Historiker wird nicht selten in ähnlicher Lage sein: er wird eine That verdammen, ohne den Charakter des Thäters zu verdammen, und umgekehrt. K. L. Sand, der Mörder Kotzebues, handelte, so viel sich aus seinen Briefen und Zeugnissen der Freunde erkennen läßt, in dem festen Glauben, sich für sein Volk zu opfern; er glaubte

den Feind, der die Seele seines Volkes verderbe, töten zu sollen; und wenn es schwerer ist, auf dem Schafott zu sterben, als auf dem Schlachtfeld, so werden wir die Hingebung an die gefühlte Pflicht nicht geringer anschlagen können. Aber dieselbe Handlung ist, objektiv betrachtet, im höchsten Maße verwerflich. Wenn jeder sich zum Richter über Leben und Tod jedes andern machen und ihn töten dürfte, falls er sein Leben für ein Unglück für die Gesamtheit hielte, dann wäre die Rechtsordnung überhaupt aufgelöst und der Krieg aller gegen alle zurückgeführt. Es giebt ja wohl keinen Menschen, wenigstens nicht in öffentlicher Stellung und Wirksamkeit, von dem nicht irgend jemand überzeugt ist, daß seine Wirksamkeit unheilvoll ist, und daß also sein Tod ein Glück für die Menschheit wäre. Das Todesurteil über den Mörder Kotzebues war daher durchaus gerecht und notwendig. — Die Inquisitoren spürten Ketzer auf und brachten sie zu Tode. Es ist denkbar und wahrscheinlich, daß unter ihnen wenigstens einer und der andere es mit schwerem Herzen that: nicht aus Freude an dem Leiden eines Menschen, das vielmehr ihm selber Leiden verursachte, sondern in dem Habitus ganz reiner Pflichterfüllung, in der festen Überzeugung, daß es besser sei, der Ketzer sterbe, als daß das ganze Volk von ihm verführt werde und verderbe. Subjektiv betrachtet ist sein Handeln untadelig, nicht minder als das des Richters, der dem armen Sand das Todesurteil sprach. Der einzige Unterschied liegt in der materialen Verschiedenheit: wir sind nicht mehr überzeugt, daß es zum Heil eines Volkes dient, wenn abweichende Ansichten in religiösen Dingen verfolgt und mit dem Tode bestraft werden.

Die Unfähigkeit, diese beiden Betrachtungsweisen auseinander zu halten, stiftet viel Verwirrung an. Wer die That mißbilligt, meint nun auch ein schlechtes Motiv voraussetzen zu müssen, um das Verwerfungsurteil über den Charakter zu rechtfertigen, bei den Inquisitoren Herrschsucht und Grausamkeit, bei Sand Eitelkeit und Großmannssucht. Umgekehrt, wer den Charakter anerkennt und versteht, meint dann auch die That billigen zu müssen und benennt sie mit unschuldigen oder lobenden Namen. Die moralisierende Parteiberedsamkeit der Geschichtsschreiber hat hier ihr eigentliches Feld; zu den Handlungen werden die Namen und Motive so gewählt, daß der Leser Zuneigung und Hochachtung oder Entrüstung und Abscheu em-

pfindet. Um das Verstehen ist es ihnen ja in der Regel weniger zu thun als darum, die Dinge in den Augen der Leser gut oder schlecht zu machen.

Wir kehren nun zu unserer Frage zurück. Daß das objektiv-materiale Urteil teleologisch begründet wird, liegt auf der Hand: der Wertunterschied der Verhaltungs- und Handlungsweisen beruht auf ihrer Tauglichkeit zur Lösung von Lebensaufgaben oder ihren Wirkungen für die Lebensgestaltung. Es steht aber zuletzt nicht anders um das subjektiv-formale Urteil. Ich bemerke aber vorher: die eigentliche Aufgabe der Ethik ist, den objektiven Wert von Handlungs- und Verhaltungsweisen zu bestimmen, nicht über den subjektiv-persönlichen Wert der Gesinnung zu entscheiden. Über Motiv und Gesinnung im einzelnen Fall zu entscheiden, kann selbstverständlich nicht Aufgabe der Wissenschaft sein; aber auch die Feststellung der Prinzipien dieses Urteils macht nicht ihre Aufgabe, oder mindestens nur einen sehr kleinen Teil derselben aus. Das Prinzip jener subjektiv-formalen Beurteilung ist: gut ist eine Handlung, sofern sie aus einem von Pflichtbewußtsein bestimmten Willen stammt. Damit ist alles gesagt, was hierüber zu sagen ist: Gewissenhaft handeln ist sittlich gut, wider das eigene Gewissen handeln ist sittlich schlecht, der Inhalt des Gewissens mag sein, welcher er will. Es hat aber nie eine Ethik gegeben, die hierbei stehen geblieben wäre, sondern immer hat sie versucht, auch auf die weitere Frage eine Antwort zu geben, was denn nun die Pflicht wirklich gebietet. Denn keine Ethik kommt, es sei denn durch Leugnung der offenbarsten Thatsache, darum herum, daß das Gewissen in derselben Sache Verschiedenen Verschiedenes gebietet und erlaubt, ja auch demselben nicht selten zu einer späteren Zeit etwas anderes als früher. Was nun die Ethik eigentlich will, das ist doch nicht bloß, den einzelnen auffordern, dem eigenen Gewissen zu folgen, sondern vor allem das Gewissen leiten, d. h. anleiten zu entscheiden: was denn nun der Inhalt eines normal bestimmten Gewissens sei? Darf nun die wissenschaftliche Ethik nicht, wie die theologische, ihre Zuflucht zu den Geboten eines transcendenten Gesetzgebers oder der unbedingten Entscheidung einer unfehlbaren Instanz nehmen, und kann sie auch nicht, wozu Herbart und Lotze eine Neigung zeigen, ohne sich als Wissenschaft aufzugeben, auf

die kategorische Formel sich zurückziehen: mein, des Moralisten, Gewissen ediciert als Normalgewissen, wie folgt, — so wird ihr nichts übrig bleiben, als den Inhalt des Gewissens oder der Pflichten, die es ausspricht, an einem objektiven Maßstab zu messen; und dieser objektive Maßstab kann wieder kein anderer sein, als der Wert, welcher Verhaltungs- und Handlungsweisen zukommt aus ihrer Beziehung zu einem letzten und höchsten Gut.

Endlich aber führt auch die subjektiv-formale Beurteilung selbst auf die teleologische zurück. Aus Achtung vor der Pflicht, aus Gewissenhaftigkeit handeln ist moralisch gut. Warum ist Gewissenhaftigkeit gut? Oder ist das eine sinnlose Frage? Ich meine doch nicht; Gewissenhaftigkeit ist objektiv gut, so wird der Moralphilosoph finden, weil das Gewissen das Verhalten des Einzelnen im Sinne der Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu bestimmen tendiert. Die Neigungen sind variabel und unzuverlässig, das Gewissen ist im ganzen und großen bei den einzelnen Individuen eines Volks gleichartig bestimmt, es bringt daher auch in ihr Handeln sofern es sie bestimmt, allgemeine Gesetzmäßigkeit. Schon dieses formale Moment ist ein Gewinn. Aber ferner, der Inhalt des Einzelgewissens ist zunächst die positive Moral, die objektive Sittlichkeit des Volks, wie sie dem Einzelnen durch Erziehung und Beispiel, durch Lob und Tadel während des ganzen Lebens eingeprägt wird; die allgemeine Moral aber hat wieder zum Inhalt die Sitten und das Recht eines Volks oder eines ganzen Kulturkreises. Sitten aber, so findet die anthropologische Betrachtung wieder, sind anzusehen als eine Art von sozialen Instinkten, wodurch alle Individuen dieses geschichtlichen Gesamtlebens zu Verhaltungsweisen bestimmt werden, die im Sinne der Lebenserhaltung des Einzelnen und der Gesamtheit zu wirken tendieren. Und auf diese Weise wäre also das Gewissen als ein Prinzip anzusehen, das die Handlungen des Einzelnen im Sinne seiner eigenen tiefsten Lebensinteressen und der Interessen der Gesamtheit, deren Glied er ist, bestimmt. So viel hierüber vorläufig; im fünften Kapitel dieses Buches komme ich darauf zurück.

Das wäre das Prinzip des teleologischen Energismus: über den objektiven Wert der menschlichen Handlungs- und Verhaltungsweisen wird zuletzt aus ihrer Beziehung zu einem letzten und höchsten Ziel

oder Gut, bestehend in einer vollkommenen Wesensgestaltung und Lebensbethätigung, entschieden; und auch der Wert eines guten, durch Pflichtgefühl bestimmten Willens beruht in letzter Absicht darauf, daß er eine Bewegkraft ist, das Handeln in dem Sinne jenes höchsten Guts zu bestimmen.

4. Ehe wir auf den Inhalt des höchsten Guts näher eingehen, möchte ich noch ein paar Bedenken, die sich gegen diese Betrachtungsweise erheben möchten, zu beseitigen versuchen.

Zuerst: sind wir mit diesem Prinzip nicht bei dem viel berufenen Satz angelangt, den man der Moral der Jesuiten, ohne auf ihren Widerspruch zu achten, zuzuschreiben pflegt: der Zweck heiligt die Mittel? Hängt der Wert einer Handlungsweise von der Wirkung ab, so wird es ja mit der einzelnen Handlung auch nicht anders stehen.

In der That, ich sehe nicht, wie die teleologische Moral jenen Satz verleugnen kann; mir scheint aber, sie hat auch keinen Grund dazu; recht verstanden, ist er unbedenklich und notwendig. Freilich, falsch verstanden, wird er unsinnig und verrucht. Versteht man ihn so: wenn nur der Zweck erlaubt oder gut ist, dann darf jedes Mittel zu seiner Erreichung angewendet werden, dann giebt es natürlich keine Schändlichkeit, die nicht durch ihn gerechtfertigt werden könnte. Für sich und die Seinen Geld erwerben ist ein erlaubter und guter Zweck; hätte der Satz jene Bedeutung, so wäre also nicht bloß um Lohn arbeiten, sondern ebenso sich als Meuchelmörder verdingen erlaubt, sofern es um jenes Zweckes willen geschähe. Einem andern aus der Not helfen ist ein guter Zweck; nach jenem Satz wäre es also erlaubt, einen guten Freund vor Gericht durch einen Meineid herauszuschwören. — Offenbar ist das die Deutung, mit der den Jesuiten von ihren Gegnern dieser Satz angeheftet wird. Man will sagen: die Jesuiten verfahren nach der Maxime: zu irgend einem Zweck, den sie selbst für einen guten halten, z. B. zur Mehrung der Macht des Papsttums und des Ordens, zur Vernichtung des Protestantismus, ist jedes Mittel recht, z. B. die Ermordung ketzerischer Könige, die Brechung eines einem Ketzer gegebenen Worts oder Eides u. s. w. Begreiflich daher, daß die Jesuiten den Satz weder als die thatsächliche Maxime ihrer Handlungen noch als ein Prinzip ihrer Moral anerkennen wollen.

Versteht man dagegen den Satz so: nicht ein beliebiger erlaubter Zweck, sondern *der Zweck* heiligt die Mittel; es giebt aber nur *einen* Zweck, von dem alle Wertbestimmung ausgeht, nämlich das höchste Gut, *die Wohlfahrt oder die vollkommene Lebensgestaltung der Menschheit*, dann ist er nicht nur unbedenklich, sondern auch unvermeidlich. Eine Handlung, welche jenes Ziel befördert, ist nicht bloß erlaubt, sondern gut und notwendig. So wird alle Welt urteilen, vielleicht einige Philosophen, die ein Prinzip zu verteidigen haben, ausgenommen. Streit ist nicht darüber, ob es erlaubt ist zu thun, was erwiesenermaßen hierfür notwendig ist, sondern darüber, ob unter Umständen auch eine Handlung, die gegen ein allgemeines Moralgebot verstößt, so wirken kann. Wäre dies ausgemacht, so würde alle Welt sagen: dann ist die Handlung in diesem Falle objektiv gut. Eine absichtliche Unwahrheit, die nur heilsame Wirkungen hätte und haben könnte, wäre keine verwerfliche Lüge; eine Wegnahme fremden Eigentums, die niemandem schadete und schaden könnte, weder dem Eigentümer, noch der Gemeinschaft durch das Beispiel, noch dem Dieb durch Gewöhnung, die dagegen höchst wichtigen Nutzen stiftete, wäre kein Diebstahl. Wenn ein Arzt einem Kranken ein Auge ausnimmt, um das andere zu retten, oder ein Bein, um das Leben zu erhalten, so ist das nicht eine strafbare Körperverletzung, sondern ein Mittel, das der Zweck heiligt; wenn derselbe Arzt einem absolut hoffnungslos darniederliegenden Kranken, der eine heillose und höchst ansteckende Krankheit aus der Fremde mitgeschleppt hätte, auf sein flehendes Bitten ein tödliches Gift reichte und dann die Sache selbst anzeigte, so wäre das kein Giftmord. Der Arzt bliebe rechtlich strafbar, und auch das Gesetz, das solche Handlung strafbar macht, könnte aus naheliegenden Gründen nicht aufgehoben werden. Aber moralisch betrachtet, liegt die Sache nicht anders, als wenn ein Offizier bei einem Aufruhr, nach den gebotenen Formalitäten, den Anführer niederschießt. Woher käme in dem letzteren Fall der Handlung die „Heiligkeit", wenn nicht von dem Zweck, dem sie dient, nämlich der Erhaltung des öffentlichen Friedens? Wäre die Tötung eines Menschen an und für sich böse, so könnte ein Gebot des Staates sie nicht gut machen; es kann ja nicht aus schwarz weiß machen oder die Natur der Dinge ändern.

Und also könnte in der That eine Lüge, ein Betrug, ein Mord erlaubt sein, oder gar verdienstlich, vorausgesetzt, daß sie für die Wohlfahrt der Menschheit nur wohlthätige Wirkungen haben könnten? Was die einfache Bejahung dieser Frage unmöglich macht, ist zweierlei. Zuerst der Widerspruch der Wortbedeutungen. Die Wörter Mord und Lüge bezeichnen nicht bloß einen objektiven Thatbestand, absichtliche Tötung oder Täuschung; in die Wortbedeutung ist zugleich das verwerfende Urteil eingeschlossen. Daher ist es ein „analytisches" Urteil: Mord ist verwerflich; er bedeutet eben die rechtlich und moralisch unzulässige Tötung eines Menschen. Um ein reines Urteil zu gewinnen, muß man also das verwerfende Urteil aus der Wortbedeutung ausscheiden und allein den objektiven Thatbestand, nämlich die absichtliche Tötung eines Menschen, zum Gegenstand des Urteils machen. Und dann ist es ja unbezweifelt, daß sie erlaubt und pflichtmäßig sein kann; sie wird sogar zum Rechtsgebot, dessen Ausführung erzwungen wird. — Gewiß, wird erwidert, aber zugleich ist dem Einzelnen als solchem die Tötung eines andern unter allen Umständen, ausgenommen im Falle der Notwehr, untersagt, die Tötung eines Fremden oder Einheimischen um der Wohlfahrt des Volkes willen würde als Mord bestraft werden. Und doch müßte nach jenem Prinzip auch diese Tötung erlaubt sein, wenn man nur die gewisse Überzeugung gewonnen hätte, daß sie für die Wohlfahrt der Menschheit notwendig sei.

Hierauf ist zu erwidern: auf keine Weise ist die bloße Überzeugung zur Rechtfertigung genügend, sondern nur die objektive Unmöglichkeit einer andern Wirkung. Und damit kommen wir auf das Zweite, was jenen obigen Satz auszusprechen hindert. Man kann sagen, der Satz: die Wohlfahrt der Menschheit heiligt als Zweck jede Handlung ohne Ausnahme, die ihr als Mittel dient, ist in thesi ganz unbedenklich; aber er ist in praxi nicht anwendbar. Die Rechnung, ob eine bestimmte Handlung von dieser Art, z. B. die Tötung eines Volksverderbers, eines Aufrührers, eines Tyrannen durch einen Privatmann, für das Wohl der Menschheit oder auch nur für die dauernde Wohlfahrt dieses einen Volkes nur günstige oder doch überwiegend günstige Wirkungen haben werde, läßt sich niemals ausführen. Zur Zeit, als Napoleon I. mit eiserner Faust die Völker Europas niederwarf, ist der Gedanke,

ihn zu töten, um dadurch zum Erretter der geknechteten Völker zu werden, gewiß mehr als einmal durch den Sinn eines beherzten Mannes gegangen. Nehmen wir an, es wäre einem solchen gelungen, etwa im Jahre 1808 in Erfurt, mit Aufopferung des eigenen Lebens den Kaiser tödlich zu treffen. Hätte er der Menschheit, hätte er den unterdrückten und mißhandelten Völkern einen Dienst geleistet? Unter den Zeitgenossen würden vermutlich viele so gefühlt haben. Wir werden jetzt doch geneigt sein zu sagen: es ist gut, daß es nicht geschehen ist. Es ist gut, daß die Völker Europas im offenen ehrlichen Kampf ihre Freiheit haben erringen müssen. Wäre Napoleon durch Mörderhand gefallen, so hätte nicht nur das Beispiel noch Jahrhunderte lang verwirrend auf das moralische Urteil, störend auf das Verhältnis der Völker einwirken mögen, es hätte auch das deutsche Volk nicht jene innere Wiedergeburt erlebt, die ihm zuerst nationales Bewußtsein, endlich auch im neuen Reich politische Existenz wiedergegeben hat. Allerdings, beweisen oder gleichsam ausrechnen läßt sich auch so die Sache nicht. Es möchte jemand erwidern: durch die rechtzeitige Tötung des Tyrannen wäre nicht nur unermeßliches Blutvergießen verhindert worden, es wäre auch die Zeit der heiligen Alliance, unrühmlichen Andenkens, nicht gekommen; und die Nationalitätsidee, die jetzt wie ein schwerer Alp auf den Völkern Europas lastet, sie mit Kriegsfurcht ängstigt und mit Rüstungen zu Boden drückt, hätte nicht das unglückliche Übergewicht über die weltbürgerliche Humanität erlangt, und so fort. Das alles läßt sich auch sagen, und es läßt sich nicht durch irgend welche Art von Rechnung beweisen, daß es ein Irrtum ist. Beweisen läßt sich auch nicht, daß der Tag von Sedan für das deutsche Volk ein glücklicher war. Das läßt sich nur glauben, und der Glaube beruht auf dem Willen. So wenig es in der Physik möglich ist, die Wirkungen eines Stoßes ohne Rest zu berechnen, weil jede Wirkung ins Unendliche verläuft, so wenig ist es in der Moralphilosophie möglich, den objektiven Wert einer einzelnen Handlung aus ihrer Beziehung zum höchsten menschlichen Zweck abzuleiten. Die Rechnung verliert sich hier wie dort ins Unendliche. Was sich ausmachen läßt, das sind in der Physik die allgemeinen Bewegungstendenzen, in der Moral die Tendenzen der Handlungs*weisen*, Wohlfahrt zu mehren oder zu stören.

Dennoch kann man andererseits nicht umhin einzuräumen, daß Umstände eintreten können, in denen der Zweck Ausnahmen von der Regel rechtfertigt, ähnlich wie Gifte unter Umständen als Heilmittel verwendet werden. Die Sache liegt in der Moral ebenso wie in der Politik. Es giebt keinen Staatsmann, keinen Historiker, der nicht einräumte, daß unter Umständen ein Bruch des formellen Rechts zu einer Notwendigkeit werden kann. Aber schwerlich wird jemand behaupten wollen, sofern er nicht als Parteimann, sondern als Theoretiker urteilt, er sei imstande streng zu beweisen, daß diese bestimmte Revolution notwendig war. Das kann geglaubt, aber es kann nicht bewiesen werden. Es ist nie möglich, alle Folgen eines Rechtsbruchs in Rechnung zu bringen, vor allem nicht die entfernteren. So hat eine Revolution als solche stets die Wirkung, den Rechtszustand überhaupt zu lockern, die Autorität des Rechts zu mindern. In welchem Umfang dies wirklich geschieht, das läßt sich nie berechnen; das Beispiel eines Rechtsbruchs kann noch nach Jahrhunderten nachwirkend Rechtsunsicherheit verbreiten. Es kann nie die Summe der ungünstigen Wirkungen und ebenso wenig auch der günstigen gezogen werden; das Übergewicht dieser kann nie objektiv festgestellt werden. So steht es auch mit dem Bruch der Sittengesetze; es mag Fälle geben, wo derselbe notwendig ist, aber es läßt sich nicht objektiv darthun, daß ein solcher Fall hier vorliegt; es wird nie möglich sein zu beweisen, daß die Summe aller schlimmen Wirkungen, die er im eigenen und fremden Leben direkt und indirekt verursachen mag, durch die guten, die als nächste Wirkung erstrebt werden, überwogen wird. Wer das Gesetz bricht, handelt also immer auf eigene Gefahr. Sicher geht, wer innerhalb des Gesetzes sich hält. Freilich, es sind nicht die starken Naturen, die am meisten die Sicherheit schätzen. Die Männer, durch welche große Wendungen im geschichtlichen Leben herbeigeführt worden sind, haben meist auf die eine oder andere Weise die sichere Straße der allgemeinen Moral oder des Rechts verlassen. —

Was übrigens an jenem Satz das eigentlich Bedenkliche ist, das ist, daß er die Neigung begünstigt, über der nächsten Wirkung die entfernteren zu vergessen. Der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Parteimann, der durch eine Verleumdung des Gegenkandidaten den

Sieg seiner Partei bei der Wahl herbeizuführen versucht; der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Politiker, der durch Betrug oder Gewalt seinem Volk einen Vorteil zu verschaffen strebt; der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Kirchenmann, der einen ehrlichen Mann verleumdet und schändet, weil er nicht der „gesunden Lehre" folgt. In dem Parteitreiben hat der Satz in seiner gehässigen Auslegung seinen eigentlichen Geltungsbereich. Die Parteimoral ist immer und überall geneigt, den Vorteil der Partei der Wohlfahrt des Volkes oder der Menschheit gleichzusetzen; die Sache der Partei ist ja die gute Sache, also ist hierfür alles erlaubt.

Ob die Gesellschaft Jesu von dieser Schlußart besonders unbefangen Gebrauch gemacht hat? Es pflegt angenommen zu werden, und in der That, das extra ecclesiam nulla salus legt die Folgerung nahe: was immer geeignet ist, die Macht der Kirche zu erhöhen, die Macht ihrer Feinde zu brechen oder die Macht ihrer Freunde (unter denen wir die treuesten und eifrigsten sind) zu steigern, das ist ein gutes Werk, es sei Unterdrückung von wahren, oder Verbreitung von falschen Thatsachen, es sei heimliche Beseitigung oder öffentliche Verbrennung von Menschen. Vermutlich fehlt es also auch in der Geschichte des Ordens wirklich nicht an Handlungen, die nach dieser Formel geschahen, und an Personen, die nach ihr dachten und handelten. Es wird aber billig sein hinzuzufügen, daß es an Leuten, die so denken, keiner Partei fehlt, gilt doch für jede Partei, und sei es auch nur eine litterarische Sekte oder eine Philologenschule, in gewissem Sinn das Wort: außerhalb kein Heil; und ferner hinzuzufügen, daß vermutlich dem Orden auch Personen angehörten, deren Gewissen jene Folgerung zu ziehen ihnen nicht gestattete. Die Gesellschaft Jesu wird eben, wie andere Gesellschaften auch, nicht aus lauter Heiligen, aber auch nicht aus lauter Schurken oder „Männern an Bosheit", wie ein protestantischer Historiker sie bezeichnet, sondern aus Menschen bestanden haben. Daß aber gerade ihr jener Satz als besonderes Eigentum zugerechnet worden sei, so könnte ein Verteidiger des Ordens noch hinzufügen, dafür gebe es einen ganz einleuchtenden Grund: je stärker eine Partei, desto unbequemer ist sie den Gegnern, und je größer und überraschender ihre Siege, desto sicherer

werden sie von den Gegnern auf den Gebrauch unredlicher Mittel zurückgeführt.*)

5. Ein anderes Bedenken gegen die teleologische Moralphilosophie ist dies: sie sei nicht imstande, die absolute Bedeutsamkeit zu erklären, welche den einzelnen Handlungen von dem wirklichen sittlichen Gefühl beigelegt werde. Wenn allein um der Wirkungen willen die Übertretung der Moralgesetze zu vermeiden ist, wie kann dann ein Vergehen, dessen Wirkungen augenscheinlich absolut geringfügig sind, so überaus heftige Gefühlsreaktionen bei dem Handelnden und den Zuschauern hervorbringen? Pestalozzi erzählt in Lienhard und Gertrud, wie der älteste der hungernden Knaben des Maurers von dem Acker des reichen Nachbars ein paar Kartoffeln holt, sie in der Asche brät und dann mit seinen Geschwistern teilt. Die alte, todkrank zu Bett liegende Großmutter merkt es und gerät in die höchste Angst und Aufregung; sie kann erst ruhig sterben, als der Knabe dem Nachbar gebeichtet und dessen Verzeihung erlangt hat. Wie unangemessen, so möchte man sagen, ist hier, wenn jene Moral recht hat, die Größe der Gefühlserregung zu der Geringfügigkeit des Schadens; dem Nachbar werden die paar Kartoffeln nicht fehlen, und eine Lockerung der Eigentumsordnung von ihrer Wegnahme durch einen Knaben zu besorgen, ist doch auch eine etwas phantastische Befürchtung. Wenn also, so könnte man fortfahren, die Sache ins Praktische wendend, diese Betrachtungsweise allgemein würde, so müßte sie eine Lockerung der Autorität der Sittengesetze, eine Minderung der Scheu vor Übertretungen zur Folge haben.

Den Versuch, die Gefühlsreaktionen, die auf Übertretung der Moralgesetze erfolgen, psychologisch zu erklären, behalte ich einem späteren Orte vor (dem Kapitel über die Pflicht); ich bemerke hier nur, daß sie allerdings gar nicht aus der Abwägung des angerichteten oder befürchteten Schadens stammen und schwerlich jemals hierdurch

*) Ich mache den Leser aufmerksam auf ein Buch eines Jesuiten, P. B. Duhr, Jesuitenfabeln (2. Aufl. 1892), das an einer langen Reihe von Beispielen, die bis auf unsere Tage herabreichen, zeigt, wie von den Feinden des Ordens nach jenem Satz von dem Zweck und den Mitteln gehandelt wird: die Vernichtung der Jesuiten ist ein Ziel, aufs innigste zu wünschen, also ist alles, was sie in den Augen der Menschen herabzusetzen geeignet ist, a priori glaublich, jedenfalls ist man von einer Prüfung befreit und thut ein gutes Werk, wenn man es weiter verbreitet.

werden bewirkt werden. Dagegen will ich hier versuchen, die Stärke und Unbedingtheit der Gefühle der Scheu und der Reue, welche vorgehabte oder vollbrachte Vergehungen hervorbringen, aus dem Gesichtspunkte der teleologischen Moral gleichsam zu *rechtfertigen*.

Von einem griechischen Weisen wird erzählt, daß er, von einem Freunde zur Rede gestellt, weil er um einer kleinen Sache willen seinen Sohn hart züchtigte, geantwortet habe: und die *Gewohnheit*, hältst du die für etwas Kleines? Darin liegt die Antwort auf jene Einwendung. Wenn die einzelne Handlung absolut isoliert wäre, dann möchte sie in der That unerheblich sein. Was ihr allemal Bedeutung giebt, das ist der Umstand, daß sie die Tendenz hat, einen Habitus zu begründen, aus dem in der Folge gleichartige Handlungen hervorgehen. Von einem Franzosen las ich einmal ein treffendes Wort: die Folgen hätten nicht so viel auf sich, wenn nicht jetzt an ihnen die Reihe wäre, Ursachen zu werden. Jener kleine Diebstahl des Knaben mag dem Nachbar nicht schaden, mag auch sonst niemandem schaden, mag aller Welt völlig verborgen bleiben: Einem hätte er gewiß geschadet, dem Knaben selbst, wenn nicht durch Buße und Strafe der Schaden verhütet worden wäre. In ihm wäre die Erinnerung geblieben, wie es ihm einmal gelungen, in der Not sich zu helfen; die nächste Not und die gleiche Gelegenheit hätten die Erinnerung geweckt und zur gleichen Hilfe angetrieben; aus dem einmaligen Dieb wäre ein Gewohnheitsdieb, aus dem gelegentlichen Dieb ein professioneller Dieb geworden. Vielleicht wäre es nicht so weit gekommen, aber zweifellos war jener erste, so unschuldig aussehende Diebstahl der erste Schritt auf einem Wege, der an dies Ende führt. Es hat niemand mit der Absicht, ein Dieb zu werden, die erste Sache genommen; gewiß nicht, er wollte nur dieses Eine, so Begehrenswerte, so dringend Notwendige; aber das weitere kam dann von selbst. — Es hat niemand in der Meinung, ein Lügner zu werden, die erste Lüge versucht; es giebt keinen Trunkenbold, der als Trunkenbold angefangen hätte; er fing mit einem einzigen Rausch an — und dem festen Vorsatz, vor dem zweiten sich in acht zu nehmen. Und jeder folgende Rausch begann mit dem ersten Glas und dem Vorsatz, es sollte das letzte sein. Aber das zweite Glas und der zweite Rausch, und die zweite Lüge und der zweite Diebstahl kam von selbst, er fand die Thür schon geöffnet.

Unschuld ist ein negatives Wort, aber eine positive Sache. Der erste Fall bricht die Schutzwehr nieder, die den guten von dem schlimmen Wege trennt. Die Sache ist nirgends sichtbarer als auf dem Gebiet des geschlechtlichen Lebens, wie auch das Wort Unschuld mit seiner besonderen Bedeutung sagt. Mit dem ersten Fehltritt ist die abschüssige Bahn betreten, die zu einem Abgrund führt. Du wirst dich vorsehen nicht hinab zu stürzen? Das meinten auch die Tausende, die zerschmettert unten liegen. „Beim ersten sind wir frei, beim zweiten sind wir Knechte," das ist das Gesetz der bösen Geister. Aber auch der guten. Ist die erste Versuchung überwunden, so ist die Gefahr der zweiten nur noch halb so groß. Die erste Selbstüberwindung ist die schwerste, jede folgende wird leichter, bis das Rechte mühelos geübt wird.

Das ist das erste, was jeder einzelnen Handlung eine so große moralische Bedeutung giebt: es wird mit ihr nicht bloß über diese vorliegende Sache, sondern gewissermaßen über das ganze Leben entschieden. Das gilt auch nicht bloß von der ersten Entscheidung, obwohl sie eine besondere Wichtigkeit hat, sondern wieder von jeder folgenden: jede drückt die Spur tiefer ein, bis zuletzt ein Herausbiegen zur vollen Unmöglichkeit wird.

Es kommt aber noch ein Zweites hinzu. Wie jede Handlung eine Tendenz hat, in dem handelnden Individuum einen Habitus zu begründen, der fortwuchernd neue gleichartige Thaten gebiert, so hat sie auch die Tendenz, einen gleichartigen Habitus in den angrenzenden Individuen zu begründen und so zuletzt den Habitus des Individuums zur Gattungseigenschaft zu machen. Es geschieht auf zweierlei Weise: durch Anreizung zur *Nachahmung* und zur *Vergeltung*.

Die Macht des Beispiels, des guten wie des bösen, ist bekannt genug. Wie manche Pflanzen Keime hervorbringen, die durch die Luft herumgeführt werden, bis sie auf einen geeigneten Nährboden fallen und aufgehen, so bringen auch gute und böse Handlungen gleichsam Keime hervor, die in der moralischen Atmosphäre allenthalben herumschwärmen, bis sie, durch Augen und Ohren einfallend in Menschenseelen, geeigneten Boden finden und aufgehen.

Die andere Verbreitungsart ist besonders denjenigen Handlungen eigen, die mit ihren Folgen nicht zunächst das handelnde Subjekt,

sondern andere treffen: sie fordern auf zur Vergeltung, zunächst an dem, von dem zuerst Gutes oder Übles erwiesen wurde, sodann an beliebigen anderen. Darwin erzählt von einem Australier, dem seine Frau gestorben war; er hatte keine Ruhe, bis er eine Frau von einem fremden Stamm gleichsam zur Vergeltung für ihren Tod getötet hatte. Es scheint ein sehr irrationelles Verfahren, und doch üben es in gewisser Weise alle Menschen. Wer eine Schädigung, eine Unfreundlichkeit oder Gewaltthat erlitten hat, der pflegt, wenn er an dem Urheber sich nicht zu rächen vermag, sei es, daß er ihm nicht erreichbar oder unbekannt ist, an irgend einem, der ihm gerade in den Wurf kommt, seinen Zorn auszulassen. Wir wissen es alle und weichen einem Manne, der in solcher Gemütsverfassung ist, aus. Es ist jemand auf dem Markt, er weiß nicht von wem, mit einem falschen Zweimarkstück betrogen worden; man kann zehn gegen eins wetten, daß er, sonst ein rechtlicher Mann, es wieder anzubringen suchen wird. Das „Publikum" hat ihn betrogen, es ist erlaubte Notwehr, ihm sein falsches Geld zurückzugeben. — Nicht minder pflanzen sich aber auch Gefälligkeiten und Wohlthaten fort. Es wurde mir von einem Unbekannten eine Freundlichkeit erwiesen, er zahlte für mich den Groschen auf der Pferdebahn, da ich meinen Geldbeutel vergessen hatte: es treibt mich, nicht bloß jenem zu danken, sondern auch, die Freundlichkeit an Unbekannte weiter zu geben.

Am stärksten findet Fortpflanzung des Guten und Bösen innerhalb der Familie statt; nirgends ist das Beispiel wirksamer, nirgends Vergeltung sicherer: was von den Eltern empfangen wurde, wird an den eigenen Kindern vergolten. Gute Erziehung und böse Erziehung, beide sind erblich.

So wird die Betrachtung, die von dem moralischen Urteil über menschliche Handlungen und Eigenschaften ausgeht, von allen Seiten auf den Begriff der allgemeinen Wohlfahrt als das Prinzip geführt, das alle Wertbestimmung beherrscht.

6. Ich ergänze diese Betrachtung, indem ich kurz andeute, wie auch der andere Weg, den die Moralphilosophie einschlagen kann und eingeschlagen hat, zu demselben Ziel führt. Auch die Frage nach dem letzten Ziel des Wollens führt auf die Antwort: *die Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung.*

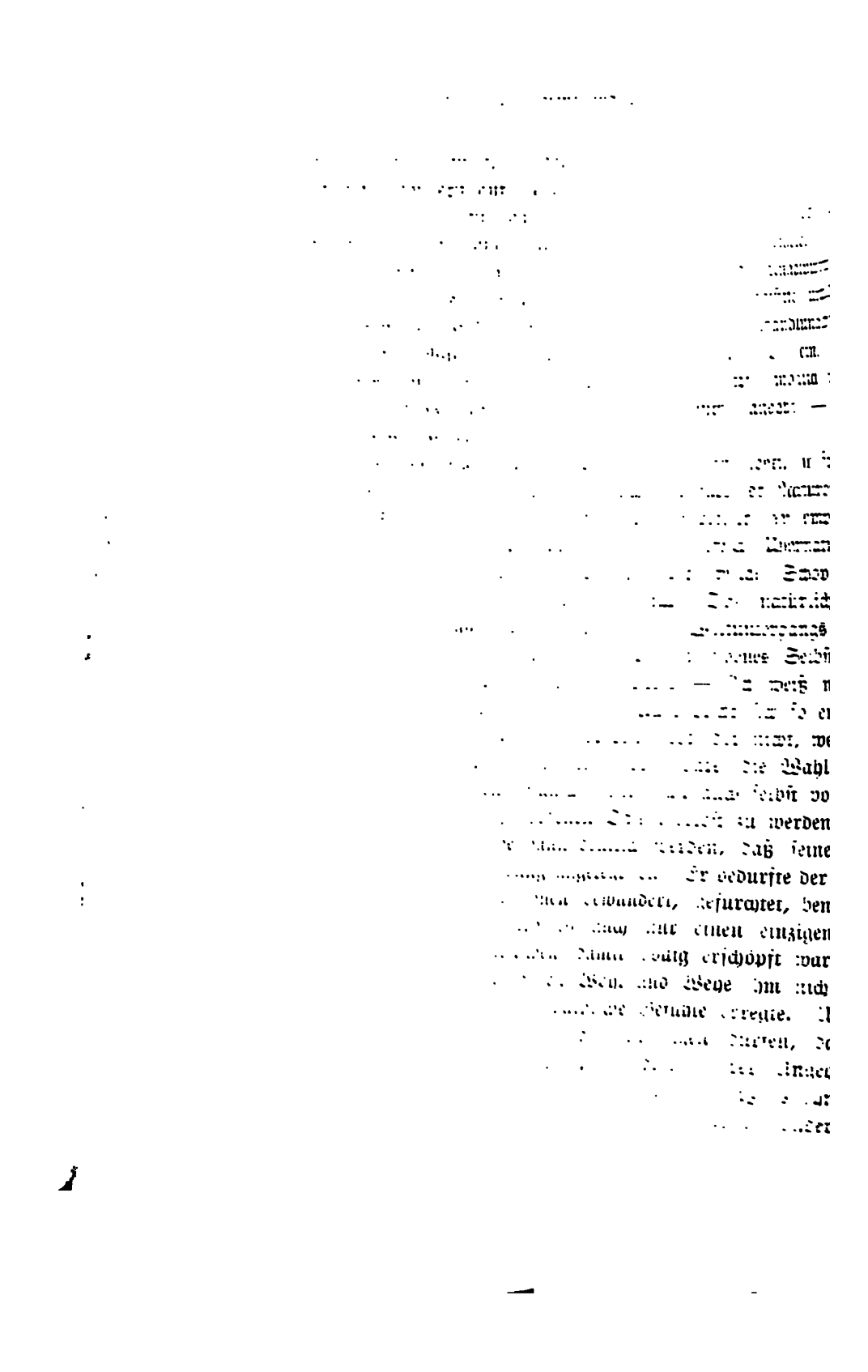
Es giebt eine Ansicht, die dem gegenüber behauptet: nicht auf die allgemeine, sondern auf die eigene, individuelle Wohlfahrt ist der Wille seiner Natur nach gerichtet; jeder strebt nach dem, was ihm angenehm oder nützlich ist, ohne Rücksicht darauf, ob anderer Wohlfahrt dadurch gehindert oder gefördert werde. Diese Ansicht, zu einer Theorie ausgebildet, ist der egoistische oder individualistische Utilitarismus. Hobbes vertritt ihn am Eingang der modernen Philosophie: der Wille jedes animalischen Wesens ist auf Selbsterhaltung gerichtet, das ist sein Naturgesetz; gut ist, was ihm selber förderlich ist. Was anderen gut ist, kann nur mittelbar unter die Dinge aufgenommen werden, die ihm gut sind, sofern es sich nämlich als Mittel auch für die eigene Erhaltung erweist.

Ich glaube nicht, daß diese Theorie ohne Gewalt gegen die Thatsachen durchgeführt werden kann. Gewiß spielt der egoistische Selbsterhaltungstrieb im Leben eine sehr wichtige Rolle, er bethätigt sich auch oft genug in der Form, daß die eigenen Interessen auf Kosten fremder verfolgt werden. Aber niemand ist in dem Sinne Egoist, daß er ausschließlich für das eigene Wohl und Wehe empfindlich, dagegen völlig unempfindlich gegen das Ergehen anderer wäre; mindestens giebt es eine kleine Anzahl von Personen, die seine nächste Lebensumgebung bilden, für deren Wohl er ähnlich wie für das eigene empfindet, das er zu fördern bereit ist, wenigstens wenn es ohne Einbuße an Eigenwohl geschehen kann; die meisten aber wird man auch noch bereit finden, in einem mehr oder minder weiten Umfange zu Gunsten jenes Kreises auf eigene Interessen zu verzichten, sich Opfer an Bequemlichkeit aufzuerlegen, um sich freundlich und hilfreich zu erweisen; endlich giebt es eine kleinere Zahl, denen fremdes Wohl und Wehe, und zwar nicht bloß einiger nächst verbundener, sondern auch beliebiger begegnender Personen so zu Herzen geht, daß sie in ihrem Handeln wesentlich hierdurch bestimmt werden. Hierzu kommt noch die direkte Empfindung für das Ergehen der Gesamtheit; kommt es vor, daß ein Einzelner um eines Privatvorteils willen sein Volk verrät, so zeigt schon die Entrüstung, mit der ein solcher Fall aufgenommen wird, wie sehr er gegen die Instinkte der Massen geht. Also im allgemeinen wird man sagen können: der Wille ist überall gerichtet auf Eigenwohl und fremdes Wohl, in sehr ver-

schiedener Mischung, aber doch so, daß an keinem Punkt das eine oder das andere ganz fehlte; selbstlos nennen wir Menschen, die in einem ungewöhnlichen Maße die eigenen Interessen hinter fremde zurücksetzen, egoistisch nennen wir solche, bei denen die Rücksichtnahme auf fremde Interessen bei der Verfolgung eigener erheblich unter dem Durchschnittsmaß bleibt.

Dies Nebeneinander selbstischer und sozialer Antriebe, idiopathischer und sympathischer Gefühle in dem einen Willen ist Ausdruck der biologischen Thatsache, daß das Individuum nicht als selbständiges Einzelwesen, sondern nur als Glied eines Ganzen Dasein und Leben hat, das objektive Verhältnis kommt in der Konstitution seines Willens und seiner Gefühle zu subjektiver Erscheinung. Schon in der Tierwelt hat der individualistische Selbsterhaltungstrieb überall neben sich den Gattungstrieb, den Trieb, Nachkommen zu erzeugen und zu erhalten, selbst auf Kosten des eigenen Lebens. Im Menschenleben ist die Wirksamkeit des Gattungstriebes, wenn wir alle Willenstriebe, die in dem Verhältnis des Einzelnen zur Gattung ihre Wurzel haben, mit diesem Namen bezeichnen wollen, erweitert und vertieft. Das Individuum setzt sich mit Bewußtsein als Glied der Gesamtheit, es weiß sich als Angehörigen einer Familie, eines Gemeinwesens, eines Volkes; es nimmt ihre Zwecke in den eigenen Willen auf, seine Interessen sind mit den Gesamtinteressen so verwachsen, daß sie für das eigene Bewußtsein ein untrennbares Ganzes bilden. Man kann demnach als das Ziel seines Willens bezeichnen: Gesamtwohl mit Einschluß des Eigenwohls oder Eigenwohl innerhalb des Gesamtwohls. Daß es einzelne Individuen giebt, bei denen die sozialen Triebe so mangelhaft entwickelt sind, daß sie fast ganz fehlen, Individuen, denen das Wohl und Wehe ihrer Umgebung gleichgültig ist, ja denen die Schädigung fremden Wohls an sich Lustgefühle verursacht, ist hiergegen kein Einwand, so wenig die Thatsache, daß es Blödsinnige giebt, die Wahrheit des Satzes aufhebt, daß der Mensch Vernunft und Sprache hat; daß ein Individuum ohne alle Anlage für sympathische Gefühlserregung eine Mißbildung ist, so gut wie ein Blödsinniger, darüber wird bei Ärzten oder Anthropologen kein Zweifel sein.

Dies mag hier zur Auseinandersetzung mit der Theorie des individualistischen Egoismus genügen. Ich werde später, nachdem der



[illegible]

[illegible] Wahl

[illegible] selbst vo

[illegible] zu werden

[illegible] daß seine

[illegible] Er bedurfte der

[illegible] gefürchtet, den

[illegible] einen einzigen

[illegible] erschöpft war

[illegible] Wehe ihm nich

[illegible] erregte. [illegible]

[illegible]

ſubjektiv und im Gefühl. Jene abſoluten Egoiſten kommen nur in der Theorie vor, nicht in der Wirklichkeit; ſie ſind ein bloßes Präparat der Moraltheoretiker, um dadurch eine Theorie, und zwar eine falſche, zu beweiſen.

In einem gewiſſen Sinne freilich iſt der Egoismus unentrinnbar. Auch der ſelbſtloſeſte Menſch will das Wohl anderer, weil es ihm ſelber nicht gleichgültig iſt; die Beförderung fremder Wohlfahrt oder die Linderung fremden Wehes verſchafft auch ihm ſelber Befriedigung oder Erleichterung. Natürlich, wäre das nicht der Fall, wäre ihm das Ergehen anderer durchaus gleichgültig, ſo könnte es auch nicht Gegenſtand ſeines Wollens werden; mein Wille kann nur durch meine Gefühle bewegt werden; ich kann nicht die Gefühle des andern haben und fühlen. In dieſem Sinne bleibt das Ich Mittelpunkt der Dinge. Es wird aber nicht notwendig ſein, zu zeigen, daß es nicht dieſes Verhalten iſt, welches wir meinen, wenn wir in der gewöhnlichen Rede von Selbſtſucht oder Egoismus ſprechen; hier bezeichnen die Wörter eben die Unfähigkeit, ſich fremdes Unglück zu Herzen zu nehmen mit eigenem Schmerz oder über fremdes Wohlergehen ſich ſelber zu freuen. Nur einem abſtrakten Moraltheoretiker, der den Widerſpruch des natürlichen Willens zum weſentlichen Merkmal der Pflichterfüllung oder die Ausſchließung aller Selbſtbefriedigung zur Bedingung moraliſchen Werts gemacht hätte, möchte es nun doch noch Bedenken erregen, wenn er ſähe, daß die Förderung fremder Wohlfahrt allemal auch von einem Gefühl eigener Befriedigung begleitet wäre. Doch das ſind unfruchtbare Klügeleien eines Verſtandes, der nicht mehr auf die Dinge, ſondern nur noch auf das eigene Syſtem gerichtet iſt. —

Noch eine Bemerkung füge ich hinzu. Man hat geſagt: die utilitariſche Moralphiloſophie vermöge die Thatſache der Aufopferung nicht zu erklären, ein Mann, wie der Regulus der römiſchen Legende, ſei ein Einwand gegen die Theorie.

Ich vermag hier keine Schwierigkeit zu ſehen, vorausgeſetzt nur, daß man nicht den abſoluten Egoismus als einen Beſtandteil der Theorie betrachtet. Regulus, der in die karthagiſche Gefangenſchaft zurückkehrt, nachdem er zu Hauſe vom Friedensſchluß, der ihm die Freiheit gebracht hätte, abgemahnt hat, kann mindeſtens ebenſo gut

von der teleologischen als von der formalistischen Moral konstruiert werden. Ohne Zweifel war sein Wille durch ein großes Ziel bestimmt, das ihn erhob und ihm Kraft gab; er wollte seinem Volk ein großes und unvergeßliches Beispiel heldenmütigen Vergessens der Privatinteressen gegen die öffentlichen geben und zugleich dem Feinde in seiner Person sein Volk in seiner ganzen stolzen Würde und Größe zeigen: solche Söhne zeugt Rom, die für den Ruhm der Stadt nicht bloß auf dem Schlachtfelde, sondern auch unter den Händen der Peiniger zu sterben wissen! Das Bewußtsein eines solchen Ziels, die Gewißheit solcher Wirkung bringt Helden hervor; ob das trockene Pflichtbewußtsein: ein gegebenes Wort darf man nicht brechen, ein Gleiches vermöchte, halte ich durchaus nicht für ausgemacht.

Übrigens könnte man hinzufügen: alle rechte Aufopferung ist zugleich Selbsterhaltung, nämlich Erhaltung des ideellen Selbst. Was wollte Regulus? worauf ist sein Wille eigentlich gerichtet? Auf Leben? ja freilich, das heißt aber nicht auf Erhaltung dieses physiologischen Prozesses, sondern auf Lebensbethätigung, kriegerische und friedliche, im Dienst seines Volkes; die Größe und den Ruhm des römischen Volkes mehren, das allein heißt leben, darin allein findet sein Wille zum Leben Erfüllung und Befriedigung. Und welche höhere Erfüllung hätte es nun finden können als die, welche ihm durch das Schicksal angeboten wurde: durch eine unerhört freie und stolze Entschließung zum Tode sein Volk und seinen eigenen Namen mit höchstem Ruhm krönen?

7. Ich fasse diese Betrachtung zusammen. Das Verhalten eines Menschen ist *sittlich gut*, sofern es objektiv im Sinne der Wohlfahrt oder der vollkommenen Lebensgestaltung des Handelnden und seiner Umgebung zu wirken die Tendenz hat, und zugleich subjektiv von dem Bewußtsein der Pflichtmäßigkeit begleitet ist. Es ist dagegen *sittlich verwerflich*, sofern ihm entweder die beiden Merkmale des Guten oder wenigstens eines derselben fehlt: fehlt es an der objektiven Richtigkeit, so wird es *schlecht* genannt, geschieht es dazu mit dem Bewußtsein der Pflichtwidrigkeit, so wird es *böse* genannt, im besonderen dann, wenn es zugleich als Angriff auf das Wohl anderer sich darstellt.

Den *Menschen selbst* aber nennen wir gut, sofern er sein Eigenleben im Sinne menschlicher Vollkommenheit gestaltet und zugleich

auf seine Umgebung förderlich im Sinne menschlicher Lebensbereicherung einwirkt. Schlecht dagegen wird genannt, wer weder den Willen noch die Kraft hat, aus sich etwas Rechtschaffenes zu machen, noch dem Leben anderer etwas zu leisten, vielmehr störend und herabziehend auf seine Umgebung wirkt.

Tugenden und Laster wären von hieraus zu erklären als die verschiedenen Seiten des guten und schlechten Menschen. Entsprechend den verschiedenen Aufgaben des Lebens unterscheiden wir eine Vielheit von Tüchtigkeiten oder Tugenden als so viel Willenskräfte zu ihrer rechtschaffenen Lösung; ihnen stehen die Laster als ebenso viel Untüchtigkeiten des Willens gegenüber.

Der Begriff gut wäre demnach ein Begriff, der überall einen Beziehungspunkt voraussetzt: gut zu etwas oder für etwas. Wie im allgemeinen Sprachgebrauch gut, von Dingen oder Wesen ausgesagt, immer bedeutet: tauglich, sein Werk, seine Aufgabe zu erfüllen, so bedeutet es auch, von Menschen ausgesagt, eine Tauglichkeit zur Verrichtung eines Werks: ein guter Haushalter, ein guter Soldat, ein guter Bürger, ein guter Freund, ein guter Vater ist der, der die Aufgaben eines Vaters, Bürgers, Freundes, Kriegers, Haushalters rechtschaffen löst. Und so bezeichnet gut auch in der Moral eine Tauglichkeit zu einem Werk: ein guter Mensch ist ein Mensch, der alle Aufgaben des Menschen, wie sie das Eigenleben und das Gesamtleben stellen, rechtschaffen löst. Nur an einem Punkt fände diese Beziehung ihr Ende: ein vollkommenes Leben der Gesamtheit, eine vollkommene Wirklichkeit überhaupt, die wäre nicht mehr gut zu etwas, sondern an und für sich selber gut. Aber jedes Einzelne ist gut zu etwas; jede einzelne Handlung, jede einzelne Tugend, jeder einzelne Mensch ist gut zu etwas: sie haben eine Aufgabe und Bestimmung im Ganzen und sind demnach gut, sofern sie diese Aufgabe lösen.

Hinzuzufügen wäre nun aber noch dieses: sofern in der sittlichen Welt das Einzelne nicht ein gleichgültiges Mittel zur Hervorbringung eines ihm fremden Zwecks ist, sofern der einzelne Mensch selbst ein Glied des sittlichen Ganzen ist, ist er auch ein Teil des höchsten Guts, und insofern ist er auch Selbstzweck, wie dieses. Und dasselbe kann man von den Tugenden sagen: sofern sie Seiten des guten Menschen sind, sind sie nicht bloß äußerliche Mittel für einen ihnen fremden

Zweck, sondern zugleich ein Stück des vollkommenen Lebens und des höchsten Guts selbst. Und ebenso die sittlichen Handlungen: als Bethätigungen der Tugenden sind sie zugleich Erfüllung des Zwecks und nicht bloß äußerliche Mittel.

Wie in einem Kunstwerk oder einer Dichtung alles zugleich Mittel und Zweck ist, so in der sittlichen Welt: so wenig wie dort, giebt es auch hier äußere Mittel, sondern nur Mittel, die zugleich Teile des Zwecks sind. Absoluter Zweck ist aber, hier wie dort, das Ganze, und der Wert des Einzelnen ist damit gegeben, daß es zum Ganzen notwendig ist. Wie wir die Notwendigkeit eines Verses oder einer Scene im Drama zeigen, indem wir seine Unentbehrlichkeit zum Ganzen darthun, so zeigen wir die Notwendigkeit einer Tugend oder einer Pflicht, indem wir ihre Unentbehrlichkeit für das Leben, ein vollkommenes Leben des Einzelnen und der Gesamtheit darthun.

Wobei denn noch zu bemerken ist, daß diese Beziehung auf das Ziel nicht eben notwendig im Bewußtsein des Einzelnen zu sein braucht, um seinem Verhalten sittlichen Wert zu verschaffen. Wenn jenes oben erwähnte alte Mütterchen den Diebstahl verabscheut, einfach, weil er gegen das siebente Gebot ist, so ist ihre Willensbestimmtheit darum ebenso moralisch wie die des Philosophen, der die teleologische Notwendigkeit der Eigentumsordnung für menschliche Lebensgestaltung einsieht. Schließlich ist ja, was ihn abhält zu stehlen, auch nicht jene Einsicht, sondern ererbte und anerzogene instinktive Scheu.

Zweites Kapitel.

Das höchste Gut. Hedonistische und energistische Auffassung.

1. Das vorstehende Kapitel hat uns auf den Begriff der Wohlfahrt geführt. Wir bezeichneten mit diesem Namen den letzten Zielpunkt des Willens und den letzten Beziehungspunkt des Werturteils über menschliches Verhalten. Er wird auch das höchste Gut genannt. Worin besteht die Wohlfahrt oder das höchste Gut?

Wir sagten schon: das höchste Gut besteht für ein Individuum

wie für eine Gesamtheit in einer vollkommenen Wesensgestaltung und Lebensbethätigung. Das ist natürlich eine rein formale Bestimmung, und es ist auch nicht möglich, ihr durch eine Definition einen Inhalt zu geben. Das vollkommene Leben kann man so wenig wie einen Tier- oder Pflanzentypus definieren. Es kann nur beschrieben werden; und zwar ist die ausgeführte Beschreibung eben die Aufgabe der Tugend- und Pflichtenlehre.

Ich halte es aber für zweckmäßig, der näheren Darlegung dieses Begriffs die Auseinandersetzung mit einer anderen Auffassung von dem Wesen des höchsten Gutes vorauszuschicken. Eine weit verbreitete moralphilosophische Richtung behauptet: die Wohlfahrt oder das höchste Gut bestehe nicht in dem objektiven Lebensinhalt, sondern in den Lustgefühlen, die das Leben bringe, Lust sei das an sich Wertvolle, und alles übrige habe Wert nur dadurch, daß es Lust bringe. Man pflegt diese Ansicht die hedonistische zu nennen; ihr gegenüber haben wir die andere Ansicht die energistische genannt.

Der Gegensatz dieser beiden Anschauungen ist alt. Er durchzieht die ganze griechische Philosophie; auf der einen Seite stehen die Cyrenaiker und Epikureer; auf der andern die von Plato und Aristoteles ausgehende Richtung, mit Einschluß der Stoiker. Er kehrt wieder in der neueren Philosophie: auf jener Seite stehen die empiristischen Psychologen, auf dieser sowohl die ältere rationalistische Schule des 17. und 18. Jahrhunderts, als die deutsche Philosophie, die sich an Kant anschließt. Gilt jenen die subjektive Gefühlserregung der Lust, ohne Rücksicht darauf, wodurch sie bewirkt wird, als das absolut Gute, so gilt diesen eine objektive Gestaltung des menschlichen Lebens, sowohl im Einzelnen als in der Gesamtheit, ohne Rücksicht darauf, ob sie Lust bringt, für das an sich Wertvolle; freilich, fügt sie hinzu, wird sie thatsächlich immer mit innerer Befriedigung erlebt und besessen.

Einer Prüfung der hedonistischen Ansicht halte ich nicht für überflüssig die Bemerkung vorauszuschicken, daß die Frage ist: ob die hedonistische Ansicht wahr oder unwahr, nicht aber: ob sie gut oder schlecht ist? Der Versuch, die Unwahrheit dieser Anschauung durch ihre Unwürdigkeit darzuthun ist alt; Hedonismus und Atheismus werden auf diese Weise schon in einem alten Spruch der stoischen

Schule mit einander abgethan.*) Das ist unzulässig. Theorien sind schlecht nur, sofern sie unwahr sind: ihre Unwahrheit aus ihrer Schlechtigkeit beweisen, ist ein Verfahren, welches die Beredsamkeit sich schwerlich jemals wird entreißen lassen, von welchem Gebrauch zu machen die Philosophie jedoch überall sich versagen muß. Ich füge hinzu, daß es an reinen, sittenstrengen Männern unter den Vertretern dieser Ansicht nie gefehlt hat; Epikur lebte tadellos, und Bentham und Mill waren so rüstige und thatkräftige Vorkämpfer für die Verwirklichung praktischer Ideen, daß man sie mit dem Namen von Idealisten, wenn es ein Ehrentitel ist, vor vielen zieren darf, die ihn selber sich beilegen.

Wie kann die Behauptung: Lust ist das absolut Wertvolle, bewiesen werden? Ich meine, nicht auf andere Weise als durch die Aufzeigung, daß sie von der menschlichen Natur thatsächlich so geschätzt wird. Der Moralist hat, wenigstens in diesem Stück, nicht die Aufgabe des Gesetzgebers, sondern des Auslegers der Natur; es wäre absurd zu sagen: die menschliche Natur schätzt zwar nicht die Lust als das absolut Wertvolle, aber sie sollte es thun. So verfahren denn auch in Wirklichkeit alle Hedonisten. Sie behaupten, alle Menschen, ja alle lebenden Wesen, streben stets und überall nach Lust. Lust (oder Befreiung von Schmerz) ist die einzige Sache, die absolut begehrt wird, alle übrigen Dinge werden nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zum Zweck der Erreichung von Lust oder der Befreiung von Schmerz erstrebt.

Ich glaube nicht, daß diese Ansicht den Thatsachen entspricht. Ich versuche zunächst zu zeigen, daß der Wille nicht auf Lust, sondern unmittelbar auf einen objektiven Lebensinhalt, im Menschen auf einen menschlichen, zuhöchst einen geistig-sittlichen Inhalt gerichtet ist.

Wie stellt sich im Selbstbewußtsein die Sache dar? Erscheint hier Lust als Zweck, alles andere als Mittel? — Machen wir uns zunächst das Verhältnis von Zweck und Mitteln deutlich. Mich friert, ich wünsche mich zu erwärmen. Ich kann diesen Zweck durch verschiedene Mittel erreichen: ich kann mir Bewegung machen, ich kann mich

*) *Ἡδονὴ τέλος, πόρνης δόγμα· οὐκ ἔστι προόνοια, οὐδὲ πόρνης δόγμα* (A. Gellius IX, 5).

wärmer anziehen, ich kann ein Feuer anzünden. Hierzu kann ich wieder Holz oder Torf oder Kohlen nehmen. Hier haben wir das Verhältnis von Zweck und Mitteln reinlich dargestellt: der Zweck ist die Erwärmung, ihn will ich selbst, die Mittel nur um seinetwillen; sie sind mir an sich ganz gleichgültig; ich wähle unter ihnen dasjenige, das mir am schnellsten und mit dem geringsten Aufwand zu meinem Zweck verhilft. — Besteht nun zwischen allen menschlichen Thätigkeiten und der Lust dieses selbe Verhältnis? Wir setzen uns hungrig zu Tisch. Ist Lust unser Zweck, zu dem sich das Essen, wie in jenem Beispiel die Kohlen, als ein an sich gleichgültiges Mittel verhält? Der Musikliebhaber geht in ein Konzert; ist Lust sein Zweck und Musik das Mittel? Hat Goethe — nach der Formel Benthams: daß jedes menschliche Wesen bei jeder Bethätigung jederzeit den Weg einschlägt, der nach seiner jedesmaligen Ansicht in dem Augenblick den größten Beitrag zu seinem Maximum von Lustgefühlen verspricht — als Mittel zu seinem Glücksmaximum gewählt: Dichtungen in gebundener und ungebundener Rede, Liebesverhältnisse mit Mädchen und Frauen, Geschäfte und Reisen, naturwissenschaftliche und geschichtliche Untersuchungen? — Nun, das ist ja absurd, und niemand wird es sagen wollen. Sondern, in seiner Natur lagen Triebe und Kräfte, die zur Entfaltung und Bethätigung drängten, nicht wesentlich anders, als Triebkräfte, die im Pflanzenkeim eingeschlossen liegen. Und bei der Entfaltung und Bethätigung trat Lust ein, aber diese Lust war nicht vorher in der Vorstellung als Zweck und jene anderen Dinge als Mittel. Der Trieb und das Verlangen der Bethätigung war vor aller Vorstellung von Lust, nicht umgekehrt die Vorstellung von Lust vor dem Trieb, ihn erst hervorbringend oder erweckend. Nur bei dem blasierten und ruinierten Müßiggänger mag so etwas vorkommen, daß er erst ein allgemeines Verlangen nach Lust empfindet und dann sich umsieht nach irgend welchen Mitteln, Lust zu erzeugen. Bei dem gesunden Menschen ist es nicht so.

Oder dürfen wir uns durch die anscheinende Absurdität nicht abschrecken lassen, müssen wir den Mut haben zu sagen: in Wahrheit ist es doch so, daß alles Verlangen nicht auf die Sache oder die Bethätigung, sondern auf die Lust gerichtet ist? James Mill, ein Mann

von Scharfsinn und Mut, will es so. Im neunzehnten Kapitel des oben (S. 173) erwähnten Werkes lehrt er: Verlangen (desire) ist lediglich ein anderer Name für „Vorstellung von Lust“ (idea of pleasure). Es mischt sich aber, so fährt er fort, durch einen Associationsprozeß eine Zweideutigkeit ein; der Ausdruck Verlangen wird auch auf die Ursachen von Lustgefühlen übertragen: wir haben ein Verlangen Wasser zu trinken; das ist, genau genommen, eine figürliche Redensart. Eigentlich geht das Verlangen nicht auf das Wasser oder das Trinken, sondern auf die Lust, von der das Wassertrinken bloß die Ursache ist. Die Illusion, daß wir zu trinken verlangten, entspringt lediglich aus der sehr genauen Association. — Mir fällt darüber eine Anekdote ein, die einmal in den fliegenden Blättern zu lesen war. Ein Engländer sitzt an einem Wasser und angelt. Ein Einheimischer tritt zu ihm und sagt: da sind keine Fische. Worauf der Engländer mit unbewegter Miene antwortet: ich angle nicht für Fische, sondern für Vergnügen. Dieser Mann hatte also die Association aufgelöst und stellte Fische, Angeln und Lust als Mittel und Zweck einander gegenüber. Ob auch andere Menschen dasselbe thun? Mir scheint das Gelächter, das er durch seine Antwort erregt, dagegen zu sprechen. In der That, so weit ich sehe, ist der Wille oder das Verlangen niemals auf ein Quantum Lust, sondern immer unmittelbar auf die Sache selbst, die Bethätigung, die Zustandsveränderung gerichtet. Eine Vorstellung der Sache geht dem Verlangen, wenigstens oft, vorher, aber eine Vorstellung der Lust als solcher, zu der die Sache als bloßes Mittel sich verhält, finde ich niemals im Bewußtsein. Übrigens wäre wohl noch zu sagen, daß in der Regel das Verlangen auch die Vorstellung der Sache erst hervortreibt.

Daß nicht die Vorstellung von Lust den Willen in Bewegung setzt, dafür scheint auch folgendes zu sprechen. Wenn es so wäre, so müßten wir erwarten, daß die Lust um so größeren Eindruck macht, je lebhafter und deutlicher sie in der Vorstellung ist. Das wird der Fall sein gleich nach dem Genuß. Also müßte das Verlangen nach der Lust dann am stärksten sein. Augenscheinlich liegt die Sache umgekehrt, nach der Mahlzeit erregt die Vorstellung von dem Genuß gar nicht den Willen; ein deutliches Anzeichen dafür, daß

der Trieb früher ist als die Lust; nicht die Vorstellung der Lust ist Ursache des Triebes oder Verlangens, sondern der vorhandene Trieb wird Ursache der Lust, indem er sein objektives Ziel erreicht.

Der Hedonismus müßte hiernach seine Behauptung wenigstens dahin abändern, daß er sagte: Lust ist, wenn denn auch nicht der vorgestellte Zweck, so doch das thatsächliche Ziel, das, dem Bewußtsein verdeckt, in Wahrheit doch, wie ein verborgenes Gewicht wirkend, die Maschine in Thätigkeit setzt. Die Dinge, die im Bewußtsein als letzte Ziele erscheinen, Speise, Ehre, Reichtum, wären dann gleichsam Vorwände, die dem Intellekt vorgespiegelt würden, während der Wille in Wirklichkeit immer nur dem Einen nachjagte, der Lust. — Einem Verliebten geschieht es, daß er, um irgend eines Geschäftes willen ausgehend, zu seiner eigenen Überraschung sich plötzlich an einem Ort findet, wo der Geliebten zu begegnen Aussicht ist. Und nun wird ihm selbst klar, jenes Geschäft ist im Grunde von dem Trieb der Vernunft nur vorgespiegelt worden, um ihrem Einspruch zuvorzukommen. — Liegt in unserem Fall die Sache ebenso? ist die Lust gleichsam die Geliebte des Willens, der zu begegnen unabläßig trachtend, er dem Verstand allerlei anderweite Geschäfte vorspiegelt?

Ich wüßte nicht, wie diese Behauptung bewiesen werden könnte, als durch die Thatsache, daß in allen Fällen der Wille zwar nicht bei dem vorgespiegelten, wohl aber bei dem eigentlichen Ziel anlangt; ebenso wie in dem obigen Beispiel der geheime Zug des Herzens dadurch an den Tag kam, daß der Verliebte an dem heimlich gewollten Ziel sich wirklich fand. Liegt die Sache so? Mir scheint nicht; eher könnte man wohl das Gegenteil behaupten: nicht das angeblich im Geheimen gewollte, sondern eben das ostensible Ziel wird erreicht. Der Habsüchtige kommt wohl zu Reichtümern, aber die Lust und Befriedigung, die er sich davon versprach, die kommt nicht; der Ehrgeizige bringt es wohl zu Rang und Stellung, zu Orden und Titeln, aber der Lustertrag ist spärlich, die Begierde bleibt der Befriedigung immer voraus; der Gattungstrieb führt wohl zur Fortpflanzung der Art, aber dem Individuum bringt die Erfüllung Enttäuschung und Sorge. —

Aber, so möchte nun jemand sagen, das alles mag sein; es bleibt

dennoch dabei, daß wir, was immer wir thun oder erstreben, darum thun oder erstreben, *weil es Befriedigung gewährt oder verspricht*. Wäre das nicht der Fall, würden wir es thun? Gäbe es Befriedigung und ihr Gegenteil überhaupt nicht, dann würde alles Streben überhaupt aufhören, es würde uns alles einerlei sein. Was heißt aber dies anders als: Lustgefühle sind es zuletzt, wodurch alle Wertunterschiede begründet werden?

In der That, daran ist kein Zweifel, gäbe es Gefühle der Befriedigung und des Gegenteils überhaupt nicht, dann gäbe es auch keine Wertunterschiede, dann würden gut und schlecht sinnlose Wörter sein, oder vielmehr, sie würden in unserer Rede überhaupt nicht vorkommen. Das ist ein so wahrer Satz, daß man ihn als einen identischen bezeichnen kann: gut ist, was einen Willen befriedigt. Aber hierfür scheint mir der Satz: Lust oder Befriedigung ist der Zweck, um dessen willen alle Dinge gewollt werden, kein geeigneter Ausdruck. Befriedigung oder Lust *ist* nicht das, was gewollt wird, sondern sie ist der *Ausdruck* dafür, daß der Wille erreicht hat, was er will. Auf die Frage, was ist das letzte Ziel des Willens? ist die Antwort: Befriedigung ist das Ziel, eine reine Tautologie; nicht anders als wenn man auf die Frage, wodurch wird der Wille zuletzt befriedigt? antwortete, durch Befriedigung. Freilich ist das wahr; aber schwerlich wird ein Fragender durch solche Auskunft sich belehrt finden; was er wissen will, ist: welcher *objektive Inhalt* ist es, der den Willen befriedigt. — Aristoteles hat längst das wirkliche Verhältnis, das zwischen der Lust und dem Willen besteht, bezeichnet: sie ist nicht das Ziel, sondern eine regelmäßige Begleiterscheinung der Durchsetzung des Willens und also ein Anzeichen, daß das Ziel erreicht ist. In der Lust wird der Wille seiner selbst und seiner Erfüllung inne; aber dies Innewerden das Gut selbst zu nennen, heißt eben in jene Tautologien fallen: wertvoll ist nicht das Ding, sondern der Wert, der in ihm ist, befriedigend ist nicht die Thätigkeit oder das Spiel, sondern die Befriedigung, die es gewährt. —

Es giebt eine andere Form, in der die hedonistische Ansicht auftritt, die negative: nicht vorgestellte Lust, aber *gefühlter Schmerz* oder *Unbehagen* sei den lebenden Wesen der regelmäßige Antrieb zur Bethätigung. Befreiung von Schmerz sei es also, worauf im Grunde das Streben immer und überall gerichtet sei.

Mir scheint, auch in dieser Form ist die Theorie nicht geeignet, die Thatsachen auszudrücken. Ohne Zweifel finden wir häufig Schmerz und Unbehagen als Motiv eines Strebens im Bewußtsein. Das Brennen der Wunde treibt Heilung zu suchen, die Langeweile peinigt den Müßiggänger und bewegt ihn, sich Unterhaltung oder Plage zu verschaffen. Aber gilt es in allen Fällen? Ist es immer ein Unbehagen, ein wirkliches oder ein drohendes, welches uns zur Arbeit treibt? War es ein Unbehagen, das Goethe zum Dichten und Dürer zum Zeichnen trieb? Ist es ein Schmerz, der das Kind zum Spielen nötigt? Mir scheint, das kann man doch nicht eigentlich sagen; sondern der Trieb ist zunächst ohne Schmerz, dieser kommt erst, wenn er nicht befriedigt wird; er ist sehr oft noch gar nicht in Sicht, wenn der Trieb schon zur Bethätigung führt. Der Bauer wartet den Hunger nicht ab, um sich durch ihn zur Bestellung seines Ackers antreiben zu lassen; er sieht die Sonne höher steigen, er atmet Frühlingsluft und kann es kaum erwarten hinauszuziehen. Ist das ein Schmerzgefühl? Es kann dazu werden, wenn sich Hindernisse zwischen den Drang und seine Befriedigung stellen, aber es ist es nicht, im Gegenteil: der hoffnungsvolle Trieb ist eine freudige Erregung; Lust zu etwas haben, das ist nicht Schmerz empfinden.

Also, ich glaube nicht, daß man sagen darf, ein Gefühl, sei es ein gefühlter Schmerz oder eine vorausgesehene Lust, ist allemal die Ursache eines Strebens und Handelns. Vielmehr ist das ursprüngliche Verhältnis das umgekehrte: Trieb oder Wille ist das Primäre, das Gefühl dagegen ein Sekundäres; als Begleiterscheinung tritt Lust bei der Erreichung des objektiven Ziels, Schmerz bei der Hemmung oder dem Fehlschlagen ein. So giebt es die Biologie an die Hand, worauf ich sogleich zurückkomme.

2. Mit einer kleinen Änderung formuliert die hedonistische Theorie ihre Ansicht so: zwar nicht Lust in abstracto ist es, die immer und überall erstrebt wird, wohl aber eine lustvolle Bethätigung oder ein genußbringendes Gut. In jedem Augenblick entscheidet sich ein Wesen, das zu erstreben und zu thun, dessen Vorstellung in diesem Augenblick ihm am lustvollsten ist. — Ohne Zweifel kommt sie mit dieser Wendung der Wahrheit beträchtlich näher. Doch kann ich auch diese Formel nicht für geeignet zur Bezeichnung der Thatsachen

anſehen. Zunächſt darum nicht, weil ſie der Vorſtellung eine zu große Rolle einräumt. Ich meine, Schopenhauer hat recht, daß der Wille urſprünglich Vorſtellung nicht vorausſetzt. Sicherlich im tieriſchen Leben nicht; hier beſtimmt urſprünglich blinder Drang die Lebensbethätigung. Aber auch im menſchlichen Leben ſpielt die Vorſtellung nicht eine ſo große Rolle; weder ſetzt ſie dem Willen urſprünglich das Ziel, noch leitet ſie ihn beſtändig in der Bethätigung. Vor allem iſt Gewohnheit die große Führerin der Lebensbethätigung. Vielleicht könnte man eher ſagen: der Menſch thut jederzeit das, was, überhaupt innerhalb der Sphäre ſeiner Zwecke und Wünſche liegend, in dieſem Augenblick in der Konſtitution ſeines Innenlebens und in den äußeren Verhältniſſen den geringſten Widerſtand findet. Es iſt damit gegeben, daß eben dies auch Befriedigung verſchafft, ob das in dem Augenblick mögliche Maximum von Befriedigung, iſt freilich durchaus nicht ausgemacht. Er mag ſich entſcheiden für träges Daliegen; daß er hierdurch das mögliche Maximum von Befriedigung erreicht, wird mindeſtens fraglich ſein.

Ferner, würde ich ſagen, jene Formel läuft Gefahr, den Unterſchied zwiſchen Wünſchen und Wollen zu verwiſchen: man kann wollen, was ſich in der Vorſtellung nicht als angenehm oder luſtvoll darſtellt, und umgekehrt verwerfen, was auf die Neigung im Augenblick mit größter Anziehungskraft wirkt. Ich will nicht leugnen, daß ſich die Sache auch von jenem Standpunkt aus konſtruieren läßt; doch iſt der Unterſchied zwiſchen ſinnlicher Furcht und Achtung vor der Pflicht, zwiſchen animaliſcher Begierde und ſittlichem Wollen, zwiſchen pathologiſchen Luſtgefühlen und dem Gefühl der Befriedigung über eine rechtſchaffene That ſo groß, daß es begreiflich iſt, wenn viele Moraliſten ihn für einen generiſchen anſahen, der die Zuſammenfaſſung jener Dinge unter einen gemeinſamen Begriff nicht geſtatte. Kant und Herbart urteilen ſo; und Steinthal ſchließt ſich mit der Unterſcheidung formeller und pathologiſcher Luſt ihnen an.

Endlich aber iſt noch Eines hinzuzufügen: dem menſchlichen Leben iſt auch *Schmerz* und *ſchmerzhafte Bethätigung* unentbehrlich. Man müßte alſo den Begriff des Luſtvollen oder Befriedigenden ſo erweitern, daß er das Schmerzhafte in gewiſſer Weiſe mit einſchließt. Die Thatſache, ſcheint mir, iſt nicht zweifelhaft.

Wenn uns von einem Gott angeboten würde, daß aus unserem Leben aller Schmerz und alles Schmerzbringende gänzlich ausgetilgt werden sollte, dann würden wir freilich wohl zunächst in große Versuchung kommen, das Anerbieten anzunehmen. Wenn harte Arbeit und Not drückt, wenn der Schmerz brennt, wenn die Angst das Herz zusammenschnürt, dann haben wir die Empfindung, es könne nichts Besseres geben, als ein Leben voll Ruhe und Sicherheit und Frieden. Aber ich glaube, daß wir nach gemachter Probe bald Reue empfinden und unser früheres Leben samt Mühe und Not und Schmerz und Furcht uns zurückerbitten würden: das absolut schmerz- und furchtlose Leben würde uns, so lange wir die Natur behielten, die wir haben, bald geschmacklos und zuletzt unerträglich vorkommen. Denn natürlich, mit den Ursachen des Schmerzes wäre aus dem Leben entfernt alle Gefahr, aller Widerstand, alles Mißlingen, damit alle Anstrengung und alles Ringen, die Aufregung vor dem Wagnis, der Drang des Kampfes, das Frohlocken des Sieges. Es gäbe nach der Voraussetzung nur Befriedigung ohne Hemmung, Gelingen ohne Widerstand. Wir würden seiner bald so satt sein als eines Spieles, in welchem wir von vornherein gewiß wären, jedes Mal zu gewinnen. Welcher Schachspieler mag mit einem Gegner spielen, den er sicher ist, jedesmal zu besiegen? Welcher Jäger möchte eine Jagd, auf der er bei jedem Schritt zum Schuß käme und mit jedem Schuß unfehlbar träfe? Die Ungewißheit, die Bedrängnis, das Mißlingen sind eben so notwendige Elemente eines Spiels, das uns fesseln und befriedigen soll, wie Glück und Sieg.

Nun, ebenso verhält es sich mit dem Leben selbst. Ein Löwe, der in der Wüste Hunger und Durst, Frost und Hitze leidet, möchte bei sich denken: wie gut hätte ich es, wenn ich, in sicherer Höhle liegend, täglich Wild genug hätte. Unversehens ist er in einem schönen Garten in der bequemsten Wohnung untergebracht, wo ihm jede Wartung und Pflege wird, die er sich nur wünschen mag. Selbst die Gefährtin fehlt nicht. Die Sache gefällt ihm zuerst. Aber bald findet er seinen schönen Käfig, der nach allen Regeln der Löwenhygiene gebaut ist, doch etwas eng und langweilig. Man sieht seine unzufriedene Miene und giebt ihm einen großen Park zum Aufenthalt, worin das schönste Wild zur eigenen Jagd stets bereit ist. Aber

bald wird er der leichten und sicheren Jagd überdrüssig. Er ist zufrieden, aber es ist ihm nicht wohl dabei. Was fehlt ihm denn? Ja, ihm fehlt eben das, dem er zu entrinnen begehrte, ihm fehlt das Schweifen und Hungern, die Aufregung der wirklichen Jagd und des Kampfes; ihm fehlt die Wüste. — Ob nicht die Söhne der Wüste, die in den Schlachten Muhammeds gefallen sind, wenn sie nun die Freuden des Paradieses drei Tage lang genossen hatten, mit Sehnsucht der Wüste und des Kampfes gedachten?

Die Dichtung ist ein Spiegel des menschlichen Lebens und des Willens, der in ihm sich offenbart. Welche Dichtungen gefallen uns? Sind es diejenigen, welche Ruhe und Frieden, sicheres Behagen und allgemeines Wohlwollen malen? Wielands Aristipp ist eine der wenigen Dichtungen von dieser Art. Aristipp und Lais, Kleonidas und Musarion und wie die Personen des Romans weiter heißen, haben alles, was das Herz begehrt: sie sind reich, sie leben in schönen Stadt- und Landhäusern, die mit allem, was Natur und Kunst hervorbringt, wohl versehen sind. Sie sind schön und gesund, sie haben Verstand und Witz, Beobachtungs- und Darstellungsgabe, so daß es ihnen an der besten Unterhaltung niemals einen Augenblick fehlt. Sie haben ein glückliches Temperament, gleich geneigt zu erfreuen und sich erfreuen zu lassen; sie lieben sich alle zärtlich, aber ohne heftige Leidenschaft, so daß sie, was andern die Qualen der Eifersucht verursachen würde, mit der Gleichmütigkeit des Weisen sehen, dem der Wechsel der Neigungen ein interessantes Naturspiel ist. Sie haben sich endlich, Lais nicht minder als Aristipp, auf ihr Leben eine Philosophie gemacht: ihr natürlicher Beruf sei, so philosophiert Lais in einem Brief an die Freunde (III. Bd., 26. Br.), die Männer glücklich zu machen, ohne ihre Ehefrau zu sein: „es wäre eine lächerliche Demut, wenn ich leugnen wollte, daß ich die Kunst, glücklich zu machen, wen ich will, ziemlich gut verstehe, und daß die Natur mich an den meisten Gaben, die dazu nötig sind, nicht verkürzt hat. Auch gestehe ich, einen Mann, der es wert ist, durch mich glücklich zu sehen, kann mich auf kurze Zeit in die angenehme Täuschung versetzen, als ob ich es gleichfalls sei. Aber daß beides, das Glück, was ich gebe und was ich dagegen zu empfangen scheine, im Grunde bloße Täuschung sei, davon sind die Wenigen, mit denen ich bisher den

Versuch gemacht habe, so gut überzeugt als ich selbst. Dies wird und muß euch anderen wackeren Hausfrauen unnatürlich vorkommen, aber es ist nun einmal so, und ich kann nicht wünschen, daß es anders sei. Die Natur, die wie eine gute Mutter dafür sorgt, daß keines ihrer Kinder gar zu sehr zu kurz kommt, hat es so eingerichtet, daß doch niemand sein Ich mit dem eines andern vertauschen möchte. So geht es auch mir; da ich einmal Lais bin, so ergeb ich mich mit guter Manier darein und danke Kleonis, daß sie mir die Sorge, in meinem Freund Aristipp den glücklichsten aller Männer zu sehen, abgenommen hat." Dem Brief ist ein Kästchen mit Perlen für die Freundinnen beigefügt: „Ihr werdet ein wenig erschrecken, aber ich bin so reich an solchem Spielzeug, daß Ihr Euch des Wertes halber kein Bedenken machen müßt. Die Perlen sind an Wasser, Größe und Rundung eine wie die andere. Ihr braucht sie also bloß zu zählen, um Euch schwesterlich darein zu teilen. Wem das Kästchen bleiben soll, laßt grade oder ungrade entscheiden*)."

Warum ist der Aristipp ein unerträgliches Buch? Weil es unwahr ist? Vielleicht ist es das. Aber warum freuen wir uns nicht an der Täuschung dieses vollkommenen Glücks, abgesehen von jenen kleinen sentimentalen Anwandlungen der Lais? Ich meine, darum nicht, weil uns ein solches Leben selbst unerträglich sein würde. Es blieben darin die tiefsten Triebe unserer Natur ganz ohne Bethätigung und

*) Es giebt Biographien, die an Wielands Aristipp erinnern; mir ist es mit J. C. Bluntschlis Selbstbiographie (Denkwürdiges aus meinem Leben, 3 Bde. 1882) so ergangen. B. war eine begabte und liebenswürdige Natur, ein temperamentvoller, optimistischer Politiker und Philosoph. Überall war er dabei: Großmeister der Freimaurer, Gründer des Protestantenvereins, Unternehmer bei der Kodifizierung des Völkerrechts, erster Sprecher und allverehrter Vorsitzender auf allen Versammlungen beider Gesellschaften, Präsident der Rheinischen Kreditbank, Mitglied der badischen ersten Kammer, ruhmvoller Professor an der Heidelberger Universität, berühmter Schriftsteller in der Jurisprudenz und Politik, Mitglied von sieben Akademien, Ehrendoktor von fünf Universitäten (Wien, Moskau, Oxford, Lahore und Mitglied der Petersburger Universität), Ritter von acht oder mehr Orden, beglänzt und beglückwünscht bei zahlreichen Jubiläen, seine Werke in acht Sprachen übersetzt, alles gelang ihm, nur eine kleine Enttäuschung erlebte er: daß er trotz wiederholter Anläufe dennoch Zeit seines Lebens nicht Minister wurde; doch trug er auch diese Enttäuschung mit Fassung. — Ein glückliches Leben fürwahr und ein begehrenswertes. Und doch —

darum ohne Befriedigung. Wer möchte denn leben ohne Widerstand und Kampf? Die Wahrheit selbst, wäre sie dem Menschen, was sie ihm ist, wenn sie ohne Mühe erlangt und ohne Kampf erhalten und durchgesetzt würde? Kampf und Opfer bringen für die Sache der eigenen Wahl, das ist ein notwendiges Element menschlichen Lebens. Carlyle spricht in einer schönen Stelle seines Buches über Helden und Heldenverehrung diese Wahrheit aus: „Es ist eine Verleumdung der Menschheit, zu sagen, daß sie zu heldenmütiger Thätigkeit geweckt werde durch Gemächlichkeit, Aussicht auf Vergnügen, Belohnung, durch Zuckerwerk, in dieser Welt oder in der andern. Im gemeinsten Sterblichen liegt etwas Edleres. Der arme fluchende Soldat, gemietet um erschossen zu werden, hat seine Soldatenehre, außer dem Drillkommando und den 5 Groschen täglich. Nicht Süßigkeiten zu kosten, sondern Edles und Tüchtiges zu leisten und sich unter Gottes Himmel als einen gottgeschaffenen Menschen zu bewähren, ist es, wonach den ärmsten Sohn Adams dunkel verlangt. Zeige ihm den Weg dazu, und der stumpfeste Handlanger wird zu einem Helden entflammt. Mühsal, Selbstverleugnung, Märtyrertum, Tod, das sind die Lockungen, die auf das menschliche Herz wirken."

Freilich nicht allein wirken, müssen wir wohl hinzufügen; aber doch wirken sie auf alle. Und das ist es, warum Wielands Roman unerträglich ist, warum Epos und Drama, die von Leidenschaft und Kampf, von Sieg und Tod handeln, die Herzen der Menschen unwiderstehlich anziehen und bewegen. Hier sehen sie ihr Lebensideal vor sich gemalt, nicht im Idyll und im Schäferspiel. Aristoteles erwägt die Frage, warum die Anschauung des Schmerzlichen und Schrecklichen in der Tragödie gefalle? Er meint, weil dadurch die Gefühle der Furcht und des Mitleids erregt werden: die menschliche Natur dränge zur Bethätigung auch dieser Gefühlsweisen, und indem die Tragödie dazu Gelegenheit gebe, verschaffe sie ihr mit der Entladung Erleichterung. Er hätte, um die ganze Wahrheit zu sagen, hinzufügen sollen: auch die übrigen mächtigen Gefühle erregt sie; Zorn und Entrüstung, Herrschsucht und Rachbegier, Reue und Verzweiflung, Liebesleidenschaft und Opferfreudigkeit, Großmut und Erbarmen, Siegesjubel und Todesmut, kurz alle die tiefsten Gefühle und Triebe, die in der Natur jedes Menschen schlafen. Die Natur,

die zur Bethätigung derselben im wirklichen Leben drängt, findet in ihrer sympathischen Erregung durch die Dichtung erleichternde Entladung.

Sollen wir nun sagen: also sind auch Furcht und Mitleid, wenigstens zuweilen und unter Umständen, Lustgefühle? Und die Trauer um einen lieben Toten, die das Herz nicht um alle Schätze der Welt eintauschte, ist nicht ein Schmerz-, sondern ein Lustgefühl? Ich denke, das wäre doch wunderlich genug. Sondern wir werden sagen: vom Standpunkt des Selbstbewußtseins stellt sich ein Maximum von Lustgefühlen oder ein Minimum von Schmerzgefühlen überhaupt nicht als das Ziel dar, von welchem der Wille eines Menschen angezogen wird; die Lebensbethätigung im Sinne seines Ideals ist es vielmehr, zu welcher er drängt. Lust und Schmerz stellen sich im Selbstbewußtsein nicht dar als der positive oder negative Zweck des Lebens, sondern als Bewußtseinsvorgänge, welche die Lebensbethätigung begleiten, und in denen der Wille seiner selbst und seiner Richtung inne wird.

3. Die Aussage des Selbstbewußtseins über die Bedeutung von Lust und Schmerz wird durch die biologische Betrachtung bestätigt. Dem Naturhistoriker wird die Rolle, welche Lust und Schmerz im Lebenshaushalt spielen, zu Zweifeln und Mißverständnissen kaum Veranlassung werden.

Was zunächst den Schmerz anlangt, so tritt er im tierischen Leben ursprünglich als begleitende Erscheinung bei beginnender Zerstörung des leiblichen Lebens auf, mag solche durch gewaltsame Verletzung oder durch innere Störung des Gleichgewichts herbeigeführt werden. Seine Bedeutung liegt auf der Hand: er dient der Lebenserhaltung, indem er zu Flucht oder Abwehr antreibt, ehe die Störung zur Vernichtung führt. Wenn zwei lebende Wesen in allen Stücken sich glichen, mit der einen Ausnahme, daß das eine schmerzempfindlich wäre, das andere nicht, so würde offenbar die Wahrscheinlichkeit der Lebenserhaltung unter gleichen Lebensbedingungen für das erstere ungleich größer sein. Das für Schmerz unempfindliche würde durch die Vernichtung überrascht werden, während das andere, durch den Schmerz gewarnt, sich der zerstörenden Einwirkung zu entziehen streben würde. Der Mangel der Empfänglichkeit für Schmerz hätte dieselbe Folge,

wie der Mangel eines Sinnes. — Die Luſt ſcheint urſprünglich als begleitender Bewußtſeinsvorgang bei zwei animaliſchen Funktionen ſich einzufinden, der Nahrungsaufnahme und der Fortpflanzung. Bei höher entwickelten Tieren breitet ſich die Luſtempfindung von beiden Punkten auf die angrenzenden Funktionen aus: auch die Thätigkeiten, welche der Nahrungsaufnahme vorhergehen, die Jagd im weiteſten Sinne des Wortes, einſchließend das Aufſpüren, Jagen, Ergreifen und Zerreißen der Beute, werden von Luſtgefühlen begleitet. Ebenſo breitet ſich die Luſt, welche die Funktion der Zeugung begleitet, auf die fürſorgende Pflege und Hegung der Nachkommen aus. Beide Funktionen nehmen in dem tieriſchen Lebenshaushalt eine leicht erkennbare Stellung ein; es beruht auf ihnen unmittelbar die Lebenserhaltung, im erſten Fall des Individuums, im zweiten Fall der Gattung. Das organiſche Leben beſteht in einem beſtändigen Zerſetzungs- und Wiederherſtellungsprozeß, es ſcheiden fortwährend verbrauchte Elemente aus; die notwendige Kehrſeite iſt die Aufnahme und Aſſimilierung neuer Elemente. Bleibt letztere aus, ſo tritt in kurzem der Tod ein. Das Geſamtleben der Art zeigt ein ähnliches Verhalten: beſtändig ſcheiden verbrauchte Elemente aus, es iſt der Tod der Individuen; der Erſatz findet ſtatt durch Erzeugung von Nachkommen; bliebe ſie aus, ſo träte in kurzem das Ausſterben der Gattung ein.

Was iſt alſo die Bedeutung der Luſt? Der Biolog wird nicht im Zweifel ſein: wie der Schmerz als Warnung, ſo dient die Luſt als Lockung; im Schmerz wird der Wille der Lebensbedrohung, in der Luſt der Lebensförderung inne; jener mahnt zu Umkehr und Flucht, dieſe ermuntert auf dem betretenen Wege fortzugehen. Schmerz und Luſt ſind, ſo könnte man ſagen, die urſprünglichſten Formen der Erkenntnis des Guten und Böſen.

An und für ſich ſetzt der Wille oder Trieb das Vorhandenſein von Gefühlen oder gar von Erkenntniſſen nicht voraus. Das eben aus dem Ei geſchlüpfte Hühnchen beginnt alsbald Körnchen aufzupicken. Es bringt doch wohl kein Gefühl ſchmerzlichen Hungers und noch weniger eine Vorſtellung von einem Luſtgefühl, das durch Nahrungsaufnahme hervorgerufen werden kann, in das neue Stadium ſeines Daſeins mit. Triebe beſtimmen die Bethätigung, wie andere

Naturkräfte das Fallen des Steines oder das Zusammenschießen des Krystalls oder das Wachstum der Pflanze. Und ebenso steht es mit dem Geschlechtstrieb: das eben geschlechtsreife Individuum wird ohne Voraussicht des Gefühls von dem blinden Trieb zur Ausübung der Funktionen geführt, welche die Erhaltung der Art zur Wirkung haben. Vielleicht bleibt auf der untersten Stufe des tierischen Lebens die Funktion so gut wie ohne Gefühl. Aber mit der aufsteigenden Entwickelung des Lebens findet zugleich aufsteigende Entwickelung der Sensibilität statt; bei den höheren Tieren und den Menschen wird jede Lebensbethätigung von einem spezifischen Gefühl begleitet. Dies Gefühl hat entweder Schmerz- oder Lustcharakter, je nachdem die Bethätigung gehemmt oder gefördert wird, hemmend oder förderlich für das Leben ist. Die Einteilung der Gefühle in Schmerz- und Lustgefühle muß dem Biologen so ungenügend erscheinen, wie die Einteilung der Pflanzen in Kräuter und Unkräuter. Lust und Schmerz sind bloß eigentümliche Betonungen der Gefühlsarten, die den Funktionsarten entsprechen, oder in denen die Funktionen ursprünglich zum Bewußtsein kommen.

Bei höherer Entwickelung des seelischen Lebens erhebt sich aus dem Gefühl und über das Gefühl die *Intelligenz*. Ihre Bedeutung ist ursprünglich keine andere als die, in vollkommnerer Weise zu leisten, was auch das Gefühl leistet: den Willen über das Zuträgliche und Unzuträgliche zu unterrichten. Die *Sinnesempfindungen* kann man als *Antizipationen von Gefühlen* bezeichnen. Das Berührungsgefühl ist Antizipation des Schmerzes der Verwundung. Der Geschmack ist eine Art Vorverdauung, er entscheidet über die Geeignetheit eines Gegenstandes zur Nahrung, bevor er in den Körper aufgenommen wird. Geschmack ist das spezifische Gefühl, welches die Funktion der Nahrungsaufnahme und zwar entsprechend der verschiedenen Natur der Nahrung oder genauer, des auf der Zunge eingeleiteten Assimilationsprozesses begleitet: er ist stets entweder angenehm oder unangenehm, und also zugleich impulsiver oder adversativer Willensantrieb. Der Geruch ist eine Art von Vorgeschmack, ein fernwirkender Geschmack, der an den geringsten Partikelchen, welche ein Gegenstand in die umgebende Atmosphäre ausströmt, erkennt, ob er assimilierbar ist oder nicht, und weiter ob er

zuträglich und freundlich überhaupt oder das Gegenteil ist. Auge und Ohr bedürfen überhaupt nicht mehr der Resorption der Materie, sie erkennen die Natur des fernen Gegenstandes aus bloßen geringfügigsten Bewegungen, welche von ihm ausgehen. Ursprünglich dienen auch sie der Erkenntnis des Zuträglichen und Unzuträglichen; daher auch ihren Empfindungen noch Gefühlscharakter, Lust und Schmerz anhaftet. Doch tritt derselbe hier noch mehr zurück; die Empfindungen der objektiven Sinne, wie man Auge und Ohr wohl genannt hat, sind kaum noch unmittelbar Willensantriebe, sie leiten den Willen dadurch, daß sie entferntere Anzeichen des Zuträglichen oder Bedrohlichen bieten. Die Bethätigung des Verstandes endlich, oder der Fähigkeit, aus dem in der Wahrnehmung Gegebenen das Nichtgegebene durch Kombination abzuleiten, verliert den Gefühlswert so gut wie ganz. Seine Bedeutung ist aber ursprünglich keine andere, als von ferne den Willen zu leiten, daß er das Zuträgliche erreiche und das Unzuträgliche vermeide.

Also der Biolog wird der Lust nicht die Stelle des absoluten Lebenszwecks geben, sondern ihr mit dem Schmerz die gleiche Rolle zuweisen, nämlich die eines Mittels zur Leitung des Willens. In dem Gefühl der Lust wird er der Lebensförderung inne, welche durch die Ausübung einer Funktion herbeigeführt wird; es ist also nicht selbst ein Gut, sondern ein Anzeichen eines erreichten Guten. — In der That, es ist schwer begreiflich, daß die hedonistische Ansicht von der Bedeutung der Lust nicht durch die Frage: was denn die Bedeutung des Schmerzes im Leben sei? verhindert worden ist. Offenbar gehören ja beide untrennbar zusammen. Wenn nun die Lust absoluter Zweck ist, was ist dann der Schmerz? Das absolut Zweckwidrige? Das ist ja so augenscheinlich nicht wahr, daß es niemand sagen wird; er ist offenbar ein höchst zweckmäßiges Mittel, vor dem Unzuträglichen zu warnen. Also wird die Lust formell keine andere Stellung haben können.

Endlich könnte die Biologie auch darauf hinweisen, wie entschieden die Natur es ablehne, in dem Sinne des Hedonismus verstanden zu werden. Wenn der Trieb befriedigt ist, hört auch die Lust auf. Nachdem die zur Lebenserhaltung erforderliche Nahrung aufgenommen worden, wird das Essen nicht mehr mit Lustgefühlen

begleitet, es treten bald Gefühle mit entgegengesetztem Charakter auf. Nur in gewissem Maße läßt sich noch durch Reizung der sekundär beteiligten Ernährungsorgane Lust oder Gaumenkitzel hervorbringen. Und ein ähnliches ist bei dem Trieb zu beobachten, dem die Erhaltung der Gattung anvertraut ist. Werden nun die Erhaltungsorgane in dieser Weise als Lustwerkzeuge verwendet, so straft die Natur dieses Mißverständnis mit Störungen und Übelbefinden, und wenn ihre Winke nicht beachtet werden, mit der Zerstörung der Organe und zuletzt des Individuums, das hartnäckig an jenem Mißverständnis festhält.

4. So wenig der Wille auf die Lust als absolutes Ziel gerichtet ist, ebenso wenig scheint mir auch das wertschätzende Urteil des unbeteiligten Zuschauers in die Lust als solche, ohne Rücksicht auf ihren Ursprung, den Wert des Lebens zu setzen. Nehmen wir an, es sei der Destillierkunst gelungen, ein Mittel herzustellen, das ähnlich dem Opium in einen Zustand lustvoller Träume versetzte, aber ohne alle schädlichen Folgen für den Berauschten und seine Umgebung, würden wir zum Gebrauch des Mittels raten und den Erfinder als Mehrer des Wertes des Lebens preisen? Vielleicht würde auch ein hedonistischer Moralphilosoph es nicht thun. Warum nicht? Weil die Lust auf Illusion beruhte? Aber Lust bleibt ja Lust, von welchen Ursachen sie bewirkt werden mag. Oder weil der Philosoph ausrechnete: die Lust des nüchtern-wachen Lebens wäre doch die größere? Das dürfte bei der gemachten Voraussetzung nicht leicht sein. Sondern doch wohl darum, weil eine solche Lust eine ‚unnatürliche' und ein Leben, das von ihr ganz erfüllt wäre, kein ‚menschliches' Leben mehr wäre. Es wäre, so lustreich immer es sein möchte, für einen menschlichen Willen und eine menschliche Wertschätzung ein ganz und gar unwertes Leben.

Der Philosoph möchte erwidern: nur darum, weil ein diesem Genuß Fröhnender sich damit der Pflicht gegen andere entzöge und dadurch doch, so sehr er seine eigene Lust mehrte, das mögliche Maximum der Lust minderte. — Nun, so ändern wir die Voraussetzung ein wenig; das Mittel soll von der Art sein, daß es, einmal erfunden kostenlos und mühelos ein ganzes Volk dauernd in die Stimmung lustvoller Träume versetzt. Werden wir nun den Erfinder und Ver-

reicher als Wohlthäter des Menschengeschlechts feiern? Vielleicht läßt es sich wahrscheinlich machen, daß ein Zustand dauernder Zufriedenheit für ein Volk am ersten dadurch zu erreichen wäre, daß es mit absolutem Vertrauen einer absolut wohlwollenden Regierung sich unterordnete. Setzen wir, es habe ein Mann, es sei der platonische Philosoph, das Geheimnis entdeckt, sich die absolute Folgsamkeit eines Volkes zu verschaffen, würden wir unser Volk in seine Hände geben wollen? Von den Jesuiten wird erzählt, daß sie für ihre eingebornen Unterthanen in Paraguay in jeder Hinsicht dachten und sorgten und sie nach allen Regeln der Diätetik täglich und stündlich zu Arbeit und Erholung, zu Wachen und Schlaf anleiteten. Setzen wir, der Erfolg sei, wie denn berichtet wird, die vollkommenste Befriedigung der Regierten gewesen: wird der hedonistische Philosoph nun anerkennen, daß dies Regiment die vollkommenste und wünschenswerteste Lösung aller sozialen und politischen Probleme sei, und daß das Leben dieser gutartigen und zufriedenen Indianer das höchste Ziel menschlichen Strebens erreicht habe? Dann würde er wohl auch sagen, das Ziel des deutschen Staatsmannes wäre erreicht, wenn es gelungen wäre, das ganze deutsche Volk in lauter gutartige und folgsame Philister zu verwandeln, die früh ihren Schoppen tränken und einen kleinen Skat spielten und abends einen Skat spielten und einen Schoppen dazu tränken, dazwischen aber ihre Büreau- oder Arbeitsstunden regelmäßig abmachten und nachts gut schliefen. Und am Ende würde er auch genötigt sein anzuerkennen, daß die Zauberin Circe, welche die Besucher ihrer Insel in Schweine verwandelte, natürlich in sehr wohlgepflegte und völlig befriedigte Schweine, für eine Wohlthäterin der Menschheit, und in ihr Reich verschlagen zu werden für das größte Glück angesehen werden müsse. Oder will er das nicht anerkennen, so scheint mir, muß er auch zugeben, daß Lust oder befriedigtes Bewußtsein nicht das unbedingt Wertvolle ist. Sie ist wertvoll nur, sofern sie als Folge tüchtiger Thätigkeit eintritt; sie erscheint uns schmachvoll, wenn sie durch Reizung der sinnlichen, niederen Seite unseres Wesens bei gleichzeitiger Unterdrückung der höheren, geistigen Anlagen erreicht wird.

5. Kehren wir nun, nachdem wir die hedonistische Theorie abgelehnt haben, zu der Aufgabe der positiven Bestimmung des höchsten

Gutes zurück, so sagen wir also: das Ziel, worauf der Wille jedes Lebewesens sich richtet, ist, mit allgemeinster Formel, die normale Ausübung der Lebensfunktionen, worauf seine Natur angelegt ist. Jedes Tier will das Leben, worauf es mit seiner ganzen Naturausstattung angelegt ist, leben; seine Anlagen treten als Triebe hervor und bestimmen seine Bethätigung. Die Formel gilt auch vom Menschen; er will ein menschliches Leben mit dem vollen Inhalt eines solchen, das heißt ein geistig-geschichtliches Leben leben, in dem für die Bethätigung aller menschlich-geistigen Kräfte und Tüchtigkeiten Raum ist. Er will spielen und lernen, arbeiten und erwerben, besitzen und genießen, bilden und schaffen, er will lieben und verehren, gehorchen und regieren, kämpfen und siegen, dichten und träumen, denken und forschen; und alles dies in der Reihenfolge von Entwickelungsstufen, wie das Leben sie in seiner natürlichen Entfaltung bietet; er will das Verhältnis des Kindes zu Eltern, des Schülers zum Lehrer, des Lehrlings zum Meister durchleben, sein Wille findet zeitweilig die höchste Befriedigung darin; er will als Bruder mit Brüdern, als Freund mit Freunden, als Genosse mit Genossen, als Bürger mit Bürgern leben und auch als Feind gegen Feinde sich bewähren; er will endlich erleben, was ein Geliebter, ein Gatte und Vater erlebt, er will Kinder aufziehen und bilden, die den Inhalt seines Lebens erhalten und fortpflanzen. Und wenn er alles dies durchlebt und erfüllt und in allem als ein rechtschaffener Mensch sich bethätigt und bewährt hat, dann hat er erreicht, was sein Wille war; sein Leben ist erfüllt, und befriedigt wendet er sich zum Ende, sein letzter Wille ist, in Frieden zu seinen Vätern versammelt zu werden. — Den konkreten Inhalt aber erhält dies Schema durch den geschichtlichen Lebensinhalt des Volks; und so kann man auch sagen: der Wille eines Menschen ist darauf gerichtet, das Leben seines Volks in einer individuellen Ausprägung darzustellen und dadurch zugleich das Leben des Volks zu erhalten und zu bereichern.

So stellt sich, meine ich, dem unbefangenen anthropologischen oder biologischen Blick die Sache dar. Der Wille eines Lebewesens ist nichts als ein System von Trieben, deren Bethätigung den Lebensinhalt der Gattung ausmacht. Jedes Individuum hat teil an der

Tendenz der Gattung, ihr Leben zu erhalten und zu steigern, oder vielmehr, die Gattung ist nur in den Individuen, doch so, daß diese als ihre Glieder leben und sich bethätigen. Nicht anders beim Menschen; nur daß hier aus dem primitiven, animalischen Selbsterhaltungstrieb ein ideeller Selsterhaltungstrieb sich entwickelt. Der Wille zum Leben, der in den untermenschlichen Lebewesen als blinder Trieb oder Drang die Lebensbethätigung bestimmt, kommt im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst. Der Mensch stellt sich das Leben, auf das sein Wille gerichtet ist, in einem vorgestellten Bild vor Augen; der Typus, dessen Darstellung und Bethätigung den Inhalt seines Lebens ausmacht, schwebt ihm als ein Ideal vor, nach dem er sich streckt, an dem er sich und seine Gestaltung und Bethätigung mißt und ihren Wert bestimmt. Das Bild der Vollkommenheit hat in verschiedenen Menschen verschiedene Gestalt. Andere Züge hat es im Griechen als im Römer oder im Hebräer, und wieder andere zu Athen als zu Sparta; andere im Mann als im Weib, im Krieger als im Gelehrten, im Schiffer als im Bauer. Nur ein gewisses Grundschema ist gleich in allen, ähnlich wie der anatomisch-physiologische Grundtypus der leiblichen Gestalt aller Menschen gemeinsam ist; je höher die Entwickelung des geistigen Lebens steigt, desto mehr differenziert und individualisiert sich das innere Bild, wie denn auch die äußere Erscheinung, entsprechend der inneren Entwickelung, sich immer mehr individualisiert. Auch die Klarheit, mit der das Ideal in der inneren Anschauung sich darstellt, ist verschieden; und nicht minder ist die Sicherheit und Kraft verschieden, mit der es in den einzelnen sich gegen die Schwankungen und Abweichungen, welchen es durch die Wirkung partikulärer augenblicklicher Begierden ausgesetzt ist, durchsetzt und die wirkliche Lebensgestaltung beherrscht. Aber irgendwie ist im Menschen ein solches Ideal überall vorhanden und wirksam; irgendwie steht dem Willen ein Bild dessen, worauf er mit seinem tiefsten Wesen angelegt ist, vor Augen und macht sich in der Gestaltung des Lebensinhalts und in der Selbstbeurteilung geltend.

Vor jedem steht ein Bild des, das er werden soll;
So lang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll. (Rückert.)

Und wie im Einzelnen, so ist auch in einem Volk ein solches Bild dessen, was es werden will, lebendig. In seiner Religion und Dichtung

prägt sich dies Bild aus. Die Götter und Heroen stellen die Typen der Vollkommenheit dar. Auf späterer Entwickelungsstufe tritt die wirkliche geschichtliche Erinnerung hinzu, ein Gesamtbild von der Vergangenheit des Volkes entwerfend, das doch im Volksbewußtsein wesentlich ein poetisches Idealbild bleibt. — Aber auch das geschichtliche Gesamtleben einer ganzen Kultur- und Völkerwelt wird durch Ideen beherrscht: Typen der Wesensgestaltung und des Lebensinhalts tauchen auf, erobern die Herzen, bewegen die Gedanken und formen zuletzt die Dinge. Man denke an die humanistische Bewegung des 15. Jahrhunderts und ihr neues Lebensideal, an die Reformation und den ihr vorschwebenden neuen Typus christlichen Glaubens und Lebens; oder an das Zeitalter Ludwigs XIV. und sein Ideal von Macht und Würde, an die französische Revolution und ihr neues Bild einer natur- und vernunftgemäßen Lebensgestaltung: es ist eine neue Idee menschlicher Bildung, die sich in diesen großen geschichtlichen Bewegungen durchsetzt und den Willen der einzelnen ergreift und zum Einklang zwingt.

Hier ist nun ganz deutlich, daß der Wille unbedingt auf die Verwirklichung der Idee oder des Typus gerichtet ist: ein Volk will Freiheit oder Macht oder Ehre oder mit welchem Stichwort die ihm vorschwebende Idee genannt werden mag, unbedingt, nicht aber um eines andern, der Lust oder Glückseligkeit willen. Allerdings, mit Befriedigung wird auch hier die Bethätigung im Sinne des Ideals empfunden. Aber ob diese Befriedigung das mögliche Lustmaximum der Gesamtheit darstellt, darnach wird auf keine Weise gefragt. Ein Volk rechnet nicht, wie teuer sein Ideal ihm zu stehen komme, es wägt nicht ab, wie viel Glück durch einen Krieg um seine Freiheit oder um seine Ehre oder auch um seine Machtstellung gewonnen oder verloren werden könne; es opfert der Durchsetzung seiner herrschenden Idee rücksichtslos Interessen und Leben der einzelnen. Und auch diese selbst wollen es; wenn sie auch als einzelne vor dem Opfer zurückscheuen, so wollen sie als Glieder des Volks doch, daß dieses sich selber und seiner Idee treu bleibe.

Und wie der geschichtliche Wille, so wird auch das geschichtliche Urteil durch dieses Ziel bestimmt. Ein Volk beurteilt seine eigene Vergangenheit nicht nach dem Maßstab des Lustwerts; es legt die

Idee seines Wesens, wie es sie eben jetzt erfaßt, an die geschichtlichen Personen und Vorgänge und bestimmt darnach ihren Wert. Das Urteil z. B. über Friedrich den Großen und seine Kriegsthaten stützt sich nicht auf eine Ermittelung der Schmerz- und Lustgefühle, welche sie mit sich gebracht haben, sondern darauf, ob das Leben des deutschen Volks dadurch an Ehre und Würde und Inhalt gewonnen habe und seinem objektiven Ziel näher geführt worden sei. Die Gegenwart bejaht diese Frage unbedingt; die herrschende Idee von dem objektiven Ziel ist das deutsche Reich auf preußischer Grundlage. Auch der wissenschaftliche Historiker verfährt nicht anders; er kennt ebenso wenig das hoffnungslose Unternehmen einer Lustbilance. Das spukt überhaupt lediglich in den Köpfen einiger Philosophen, aber bloß als ein Problema, denn an die Rechnung hat sich meines Wissens auch unter diesen noch keiner gemacht.

6. Die hier dargelegte Ansicht von dem letzten Zielpunkt des menschlichen Willens und dem letzten Maßstab des Werturteils ist nicht neu. Sie ist vielmehr schon von der griechischen Moralphilosophie gefunden und bestimmt formuliert worden. Ja man darf sagen, alle großen Moralsysteme, mit einziger Ausnahme des Hedonismus, treffen in ihr zusammen. Ganz ausdrücklich formulieren so Plato und Aristoteles: das höchste Gut ist die der Idee entsprechende Wesensgestaltung und Lebensbethätigung; die Eudämonie eines Menschen besteht in dem Besitz und der Übung aller menschlichen Tugenden und Tüchtigkeiten. So lehrt auch die Stoa: das naturgemäße Leben ist für jedes Wesen das Ziel seines Willens; für den Menschen ist also das der menschlichen Natur, d. h. das der Vernunft gemäße Leben das absolute Ziel; in ihm findet er seine Wohlfahrt (εὔροια βίου). So lehrt auch Thomas von Aquino: jedes Wesen erstrebt seine Vollkommenheit nach dem Maß seiner Natur, denkende Wesen durch den vernünftigen Willen, empfindende Wesen durch den sinnlichen Trieb, empfindungslose durch den Naturtrieb. Dieselbe Anschauung kehrt wieder bei Hobbes und Spinoza: sie bezeichnen Erhaltung des eigenen Wesens als das Ziel, ein lebendes Wesen erhält sich aber nur lebend und sich bethätigend und ein denkendes, betont Spinoza, nur denkend. Ebenso bei Shaftesbury und Leibniz: harmonische Entwickelung der Anlagen und Kräfte, das ist das Gesetz

des Menschen wie des Universums. Auch Kant ließe sich als Zeuge für diese Anschauung herbeiziehen: in dem durch die praktische Vernunft oder das Bewußtsein der Pflicht bestimmten Willen setzt sich das eigentlichste und innerste Wesen des Menschen durch und bethätigt sich seiner Natur gemäß. Und ebenso Hegel und Schleiermacher: das objektiv Wertvolle ist ihnen der große geschichtliche Inhalt des menschheitlichen Lebens; indem das Individuum an ihm teil hat, bringt es Bedeutung und Wert in das eigene Leben und erfüllt zugleich das tiefste Verlangen seiner eigenen Natur.

Vom biologischen Standpunkt kommt Darwin, der in gewissem Sinne den Versuch der spekulativen Philosophie zu einer geschichtlichen Auffassung der gesamten Wirklichkeit aufgenommen und mit neuen Mitteln durchgeführt hat, zu einer verwandten Anschauung. Im 4. Kapitel des Werks über die Abstammung des Menschen prüft er die Ansicht des Hedonismus; er kommt zum entschiedenen Widerspruch: weder sei das Motiv, noch das Ziel alles Handelns Lust und Unlust. Ich setze die Stelle her: „Was die niederen Tiere betrifft, so scheint es viel passender zu sagen, daß ihre sozialen Instinkte in Richtung auf das allgemeine Beste, als in Richtung auf das allgemeine Glück der Art sich entwickelt haben. Der Ausdruck allgemeines Beste kann definiert werden als die Bezeichnung für die Erzielung der größtmöglichen Zahl von Individuen in voller Kraft und Gesundheit und mit allen Fähigkeiten in vollkommener Ausbildung, und zwar unter den Lebensbedingungen, denen sie ausgesetzt sind. Da ohne allen Zweifel die sozialen Instinkte des Menschen in nahezu derselben Reihe entwickelt worden sind, so würde es wohl ratsam sein, in beiden Fällen dieselbe Definition zu benutzen und als Maßstab für die Moral eher das allgemeine Beste oder die Wohlfahrt als das allgemeine Glück anzunehmen." Endlich will ich nicht unerwähnt lassen, daß auch J. St. Mill unvermerkt der oben entwickelten Ansicht so sehr sich nähert, daß ein prinzipieller Unterschied eigentlich nicht mehr stattfindet. Indem er außer quantitativen auch qualitative Unterschiede der Lustgefühle annimmt, kommt er schließlich zu einer Formel wie der: besser ein unbefriedigter Mensch, als ein befriedigtes Schwein. Wie mir scheint, hat Mill damit das Prinzip, daß Lust und Befriedigung das einzige absolut Wertvolle

ſei, ſtillſchweigends aufgegeben. Der Wert liegt nun nicht mehr in der Luſt als ſolcher, ſondern in den Funktionen, an welche ſie geknüpft iſt. Wenn Mill von den verſchiedenen Arten von Vergnügungen ſpricht, ſo ſpricht er in Wirklichkeit von den verſchiedenen Funktionen, deren Ausübung für verſchiedene Weſen mit verſchiedenen Gefühlen begleitet wird.

So ſcheint auch heute noch die alte Ariſtoteliſche Erklärung zur Bezeichnung des letzten Ziels oder des höchſten Gutes ſich zu eignen: *Eudämonie oder Wohlfahrt beſteht in der Bethätigung aller Tugenden und Tüchtigkeiten, am meiſten der höchſten.*

7. Aber, ſo möchte nun jemand ſagen, ſind wir denn nicht durch dieſe ganze Betrachtung im Kreiſe herumgeführt worden? Zuerſt wurde geſagt: der Wert der Tugend beſteht darin, daß ſie günſtige Wirkungen für die Lebensentwickelung hat. Und nun wird geſagt: der Wert des Lebens beſteht in der normalen Ausübung aller Funktionen oder in der Bethätigung der Tüchtigkeiten und Tugenden. Wird damit nicht die Tugendübung, nachdem ſie zuerſt als Mittel konſtruiert worden, nunmehr wieder zum Endzwecke gemacht?

Ich wiederhole, was ſchon oben geſagt wurde: in der That, es iſt ſo. Aber im Organiſchen liegt die Sache überall nicht anders; hier iſt immer jedes zugleich Mittel und Zweck oder Teil des Zwecks. Herz und Gehirn, Hände und Augen, Muskeln und Knochen ſind Werkzeuge der Erhaltung des leiblichen Lebens; aber ſie ſind zugleich Teile des Leibes; der Leib beſteht nicht neben den Organen oder den Mitteln ſeiner Selbſterhaltung, ſondern ihre Geſamtheit macht ihn ſelbſt aus. Die Bethätigung jedes Organs dient als Mittel der Erhaltung des Lebens, aber zugleich beſteht das Leben nur in der Bethätigung aller Organe. Ebenſo verhält es ſich mit den Teilen eines Kunſtwerks, die einzelnen Scenen eines Dramas dienen dem Ganzen, ſonſt wären ſie überflüſſige Epiſoden, aber ſie ſind zugleich konſtituierende Teile des Ganzen, das nur in ihrer Geſamtheit da iſt. So dient nun auch im ſittlichen Leben jede Tüchtigkeit und Tugend dem Ganzen als Organ, aber zugleich macht ihre Bethätigung einen Teil des Lebensinhalts aus und hat inſofern teil an dem Ruhm des Ganzen, Selbſtzweck zu ſein. Das geiſtig-ſittliche Leben iſt ein Or-

ganismus, in dem jede Kraft und jede Funktion zugleich Mittel und Zweck ist; jedes ist für sich ein wertvoller Inhalt, aber jedes gewinnt an Bedeutung durch seine Beziehung zum Ganzen. Tapferkeit hat für das Leben Wert als Organ für die Lösung gewisser Aufgaben, sie ist ja als ein Isoliertes überhaupt nicht denkbar, so wenig das Auge für sich da sein kann, sondern nur als Organ eines lebenden Körpers. Aber wie das Sehen zugleich ein an sich bedeutsamer Lebensinhalt ist, so auch die Bethätigung der Tapferkeit im Kampf, der ja irgendwie in jedem Leben vorkommt, wie es der Dichter sagt: ein Mensch sein, heißt ein Kämpfer sein. Und so mit allen Tugenden, das heißt mit allen positiven Tugenden, denn die negativen Tugenden, wenn man sie so nennen will, das Nichtlügen und Nichtstehlen und Nichtehebrechen, die haben Wert lediglich als Mittel, die Enthaltung von diesem oder jenem Thun ist nicht etwas an sich Gutes, sondern lediglich um des Guten willen, das dadurch geschont und geschützt wird: die Wahrheit und das Eigentum und die Ehe. Dagegen die positiven Tugenden, der Wahrheitssinn und der Rechtssinn und der Familiensinn, die sind alle zugleich Mittel oder Werkzeuge des vollkommenen Lebens und Teile seines Inhalts. Die Bethätigung der Tugenden oder Tüchtigkeiten im Erkennen und im Wahrheitsdienst, in der Arbeit und im Erwerb und in der Ordnung der sozialen Verhältnisse, im Familienleben und in der Erziehung der Kinder, die dienen dem Leben und machen zugleich wichtige Stücke seines Inhalts aus.

Übrigens haben dies Verhältnis schon die Stoiker gesehen. Sie teilen die Güter in drei Gruppen: Güter, die absoluten Wert, Güter, die Wert als Mittel, und endlich Güter, die zugleich als Mittel und Zweck Wert haben (*τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ τελικὰ καὶ ποιητικά*). Wert als Mittel haben alle äußeren Güter, absoluten Wert jede Bethätigung der Tüchtigkeit und das sie begleitende Wohlgefühl; in beider Hinsicht, als Mittel und als Zweck, haben die Tugenden Wert: als Mittel, sofern sie die Eudämonie bewirken, als Endzwecke, sofern sie als Teile oder Glieder sie ausmachen (Diog. Laert. VII, 57).

Und nun kann man weiter sagen: zwar sind alle Tugenden und Thätigkeiten zugleich Mittel und Selbstzweck, aber nicht alle sind beides in gleichem Maße. Wie in einem lebenden Körper nicht alle

Glieder oder Organe gleich notwendig sind, wie in einem Drama einige Scenen dem Mittelpunkt oder der Idee des Stückes näher, andere ferner stehen, so haben auch im sittlichen Leben einige Funktionen eine mehr zentrale, andere eine mehr peripherische Stellung, einige sind mehr dienende Mittel, andere haben mehr ihren Zweck in sich selber. Auch hierauf hat schon *Aristoteles* geachtet. Der Zweckmittelpunkt für ein Wesen ist die Bethätigung seiner *spezifischen* Anlage oder Kraft: für den Menschen also die *Bethätigung der Vernunft*, die eben die ihm eigentümliche Begabung ausmacht. Und demnach ist die Funktion des wissenschaftlichen Erkennens der Zweckmittelpunkt in einem menschlichen Leben, das ist die Philosophie; die Bethätigung der ethischen Tugenden, die alle in der praktischen Vernunft begründet sind, steht jener am nächsten; in weiterem Abstand folgt die Ausübung der wirtschaftlichen und endlich der animalischen Funktionen; sie sind notwendige Voraussetzung oder Naturgrundlage jenes eigentlich menschlichen Lebensinhalts. Und die naturhistorische Betrachtung erhält ihre Bestätigung durch die unmittelbare Entscheidung des Gefühls: der Mensch findet in einem Leben, das in der Bethätigung der theoretischen und praktischen Vernunft seinen Inhalt hat, die größte Befriedigung oder die Eudämonie.

Die *entwickelungsgeschichtliche* Betrachtung mit ihrem Prinzip, wonach die spätere Bildung zugleich die höhere ist, führt auf eine ähnliche Anordnung. Auf der niedrigsten Stufe tierischen Lebens macht die Beschaffung der Nahrung und das Bestreben, ungünstigen Einwirkungen von außen sich zu entziehen, die ganze Lebensbethätigung aus. Mit der aufsteigenden Entwickelung tritt die Funktion der geschlechtlichen Fortpflanzung mit Anfängen einer Fürsorge für die Brut und anderseits die Ausbildung der Intelligenz, zunächst in Gestalt der Sinnesempfindung, hinzu. Damit sind die Grundlagen des *sozialen* und des *intellektuellen* Lebens gegeben. Sie erreichen im Menschen die höchste Ausbildung. Ihre Entwickelung bildet den eigentlichen Inhalt des einzigen Stücks der Entwickelungsgeschichte, das wir in einigem Umfang unmittelbar, nämlich durch geschichtliche Erinnerung, kennen: der Geschichte der Menschheit. Was in dem geschichtlichen Leben der Menschheit sich eigentlich zugetragen hat, was seinen wesentlichen Inhalt ausmacht, das ist einerseits die

Ausbildung der Erkenntnis zu immer ausgedehnterer und tieferer Erfassung der Wirklichkeit, andererseits die Ausbildung des Gemeinschaftslebens zu immer umfassenderer Ausdehnung und zu immer innigerer Wechselwirkung. Und der Entwickelung der Leistungen entspricht natürlich die Ausbildung der Kräfte: *Vernunft*, die Tüchtigkeit, wodurch die Erkenntnis der Dinge erlangt und dem Willen der Weg in dem Reich der Zwecke gewiesen wird, und *soziale Tugenden*, die Tüchtigkeiten, worauf das Gemeinschaftsleben in Familie, Staat und Gesellschaft beruht, machen die Substanz des Menschen als historischen Wesens aus.

Ein Menschenleben wird hiernach um so höheren Wert haben, je mehr in ihm diese höchsten Kräfte des Menschen entwickelt und die niederen zu ihrem Dienst erzogen sind. Dagegen wird ein Leben, in dem die vegetativen und animalischen Funktionen, sinnliche Begierden und blinde Leidenschaften, das Übergewicht haben, als eine niedere oder verkümmerte Bildung erscheinen. Ein vollkommenes menschliches Leben ist ein Leben, das den *Geist* zu voller und freier Entfaltung bringt und zu vielseitiger und reicher Bethätigung der *geistigen Kräfte im Denken, Schaffen und Handeln* führt. Das kann natürlich nur in einer menschlich-geschichtlichen Umgebung geschehen, und darum gehören zu den wesentlichen Tüchtigkeiten des Lebens auch die *sozialen Tugenden*, deren Aufgabe ist, das Verhältnis zur menschlichen Umgebung, der näheren und ferneren, im Sinne des Friedens und der gegenseitigen Förderung zu gestalten. *Weisheit und Güte*, so sagt der gemeine Verstand, sind die beiden Seiten der Vollkommenheit. — Dabei werden wir uns vor falscher Spiritualisierung hüten: auch die sinnliche und selbst die animalische Seite haben ihr Recht; die Freude an der Anschauung und am Spiel, die dem Kindesalter ihren Glanz geben, gehören auch zum Leben, und so werden wir selbst der Lust an Speise und Trank, und was dahin gehört, nicht die Aufnahme in das vollkommene Leben versagen, nur, daß sie nicht sich anmaßen es zu beherrschen.

Dieselbe Betrachtung über Mittel und Zweck können wir nun aber über das Einzelleben hinaus fortsetzen. Ein vollkommenes Menschenleben ist Selbstzweck; aber zugleich ist es Glied und also auch Mittel eines größeren Ganzen, eines Volkslebens, eines Kultur-

kreiſes. Als einen Menſchen im größeren Maßſtab ſtellt Plato in der Republik die Bürgerſchaft eines Staates dar und findet an ihr im großen dieſelben Funktionen und Kräfte. Zu dieſem Ganzen verhält ſich nun der Einzelne wieder wie ein Mittel zum Zweck, natürlich wie ein Mittel, das zugleich Teil des Zweckes iſt, denn das Ganze iſt ja nur in der Geſamtheit der Einzelnen. Und ſo gewinnen wir für den einzelnen einen neuen Maßſtab des Wertes: je größer und höher ſeine Leiſtung für die Geſamtheit iſt, je mehr er beiträgt, das geiſtig-geſchichtliche Leben des Volkes mit wohlthätigen Einrichtungen zu ordnen, mit großen Thaten zu zieren, mit wahren und guten Gedanken zu bereichern, mit ſchönen und erhebenden Schöpfungen und Symbolen zu ſchmücken, deſto größer iſt ſeine Bedeutung, deſto höher ſein Rang in der hiſtoriſchen Würdigung. Der moraliſche Wert im engeren Sinne iſt hiervon nicht abhängig; er beruht auf der Treue und Hingebung, mit der der einzelne ſeinen Kreis, er ſei groß oder klein, erfüllt; der gute Wille iſt hierfür der Maßſtab, und ihn kann auch der geiſtig Arme in vollem Sinne haben. Überhaupt werden wir uns auch hier vor falſcher Spiritualiſierung hüten. Wir werden nicht meinen, daß der Wert eines Volks ausſchließlich zu meſſen ſei an dem, was es an Wiſſenſchaft und Philoſophie, oder an Kunſt und Dichtung hervorbringt. Vielleicht iſt unſere Zeit zu einer einſeitigen Überſchätzung dieſer Dinge geneigt. Zum Volk und ſeiner Lebensbethätigung im ganzen gehören nicht minder ſeine Krieger und Staatsmänner, die ſein Leben ſchützen und ſeine Lebensintereſſen nach außen durchſetzen, ſeine Kaufleute und Seefahrer, die Länder und Meere aufſchließen und es mit der Fremde in fruchtbare Wechſelwirkung ſetzen, ſeine Erfinder und Handwerker, welche die tauſend Künſte erfinden und üben, ſeine Bauern und Tagelöhner, die den Acker pflügen und die Roſſe nähren, und die Mütter, die ihm mit Liebe und Treue ſeine Kinder aufziehen, und dieſe Kinder ſelbſt, die mit fröhlichem Spiel die Straßen und Plätze füllen. Und ſie gehören nicht bloß äußerlich dazu, als die Grundlage, ohne die jener geiſtige Inhalt nicht beſtehen kann, ſondern ſie ſind ein Teil ſeines Lebens, und jene Blüte geiſtigen Lebens wird, wie von ihnen, ſo auch für ſie hervorgebracht. Führende produktive Geiſter und ein aufnehmendes genießendes Volk ſind für einander da.

Endlich aber können wir auch die Völker selbst wieder als Glieder einer höheren Einheit betrachten: der Menschheit. Die Menschheit, die konkrete Darstellung der Idee der Humanität in dem unendlichen Reichtum eigentümlicher und schöner Bildungen, welche sie zuläßt, das ist der letzte Punkt, welchen wir, in empirischer Betrachtung der Frage nach dem höchsten Gut nachgehend, zu erreichen vermögen. Die vollkommene Menschheit, oder, mit christlicher Benennung, das Reich Gottes auf Erden, das ist das höchste Gut und das letzte Ziel, zu dem alle Völker und alle historischen Bildungen als Mittel sich verhalten, natürlich wieder nicht als an sich gleichgültige Mittel, sondern als organische Glieder, die zugleich Teile des Zwecks sind. An diesem Zweck hätten wir zugleich den höchsten Wertmaßstab für die Völkerindividuen und die Kulturstufen: ihr Rang wird dadurch bestimmt, in welchem Maße sie der Entfaltung und Darstellung der Idee der Menschheit dienen. Ist kein Volk und keine Entwickelungsstufe überhaupt wertlos, so ist doch Wert und Bedeutung der verschiedenen verschieden, je nachdem sie dem Mittelpunkt gleichsam jener Idee durch ihre Entwickelung des gesellschaftlich-staatlichen, des geistig-sittlichen, des künstlerischen und religiösen Lebens näher stehen.

Freilich ist nun leicht zu sehen, daß wir hier bei einem Begriff angelangt sind, den wir nicht mehr zu realisieren vermögen. Wir können die Idee der Humanität nicht in concreto darstellen, sondern nur mit jenen allgemeinen Begriffen eines geistig-geschichtlichen Lebens seine Umrisse schematisch entwerfen. Alle anthropologische und geschichtliche Forschung führt uns Material zu, aber wir vermögen es nicht zu konstruieren: wir können nicht eine Idee von dem Inhalt des Menschheitslebens entwerfen, in welcher der Inhalt des Lebens aller Rassen und Völker, der Griechen und Römer, der Ägypter und Babylonier, der Chinesen und Japaner, der ungezählten Neger- und Indianerstämme als teleologisch notwendig zur Erfüllung der Idee begriffen wäre. Die göttliche Dichtung, wie man die Geschichte der Menschheit genannt hat, übersteigt unser Fassungsvermögen; wir sehen einzelne Bruchstücke und vergleichen sie, aber wir fassen nicht die einheitliche Komposition, die Idee des Ganzen, aus der die Notwendigkeit der Glieder oder der Bruchstücke einleuchtete. Die sogenannte Philosophie der Geschichte hat sich daran versucht, die Fragmente

zu einem Ganzen zu sammeln und aus ihm zu deuten. In Wahrheit ist sie über eine schematisierende Anordnung nicht hinausgekommen; höchstens, daß sie innerhalb des engeren Kulturkreises, der Altertum und Mittelalter mit den Anfängen der Neuzeit umschließt, hin und wieder einen historischen Zusammenhang zu bezeichnen vermochte, den wir zugleich in gewissem Maße als einen teleologisch notwendigen verstehen können. Und offenbar ist die Hoffnung gering, daß diese Wissenschaft in Zukunft zu einer festeren Gestaltung gelangt. Schon die vergangene Geschichte ist uns höchst fragmentarisch überliefert; die Litteratur, welche Goethe einmal das Fragment der Fragmente nennt, ist offenbar noch das am besten erhaltene Stück der geschichtlichen Überlieferung. Aber, selbst wenn uns die ganze bisherige Geschichte des Menschengeschlechts klar und vollständig vor Augen stünde, dann würden wir darin doch erst ein vielleicht sehr geringfügiges Fragment des Ganzen erblicken dürfen: es fehlt die Zukunft. Vielleicht steckt die Menschheitsgeschichte erst in ihren ersten Anfängen; vielleicht ist das geschichtliche Leben der einzelnen Völker und Kulturkreise nur ein Vorspiel zu dem eigentlichen geschichtlichen Leben der Menschheit als Einheit, das sich seit dem Beginn der Neuzeit vorbereitet und eben in unserer Zeit mit der ungeheueren Entwickelung des Verkehrswesens in greifbare Nähe rückt; der einheitliche Weltmarkt, die einheitliche Weltpost wären Vorläufer der werdenden Einheit des geistig-geschichtlichen Menschheitslebens. Wie sollten wir, angesichts solcher Lage, uns vermessen, eine Einsicht in den Plan der Weltgeschichte zu besitzen, die uns befähigte, den einzelnen Momenten des geschichtlichen Lebens ihre Stellung innerhalb desselben anzuweisen, ähnlich wie wir imstande sind, in einer Dichtung die einzelnen Abteilungen und Verse aus ihrer Notwendigkeit für die Entfaltung der Idee des Ganzen zu verstehen und nachzuweisen?

Noch weiter entfernen wir uns von dem, was eine Realisierung in konkreter Vorstellung zuläßt, wenn wir auch das Menschheitsleben wieder einer größeren und umfassenderen Wirklichkeit einfügen und es bezeichnen als ein Glied eines *Gesamtlebens des Allwirklichen*. Wir befinden uns hier ganz auf dem Boden schematischer Begriffe, die eine Darstellung in der Anschauung völlig ausschließen. Es giebt nur noch *symbolische* Ausdrücke für das Unausdenkliche

und Unaussprechliche: wir nennen das Allwirkliche, sofern wir es als höchstes Gut bezeichnen wollen, Gott. Und seine Entfaltung in einer Welt geistig-geschichtlichen Lebens, das doch in der Einheit seines geistigen Wesens beschlossen bleibt, nennen wir Gottes Reich. Es sind Begriffe, die nicht, gleich den Begriffen der Wissenschaft, die Wirklichkeit, wie sie uns in der Anschauung gegeben ist, zusammenfassen. Sie gehören überhaupt nicht eigentlich der Erkenntnissphäre an; sie deuten nur die Richtung an, in der wir als fühlende und wollende Wesen unser Denken der Wirklichkeit zum Abschluß zu bringen trachten. Sie drücken den Glauben aus, daß alle Wirklichkeit zu einem höchsten Sinn zusammenstimmt. Übersteigt schon die Idee eines göttlichen Planes der Menschheitsgeschichte unser Fassungsvermögen, so gilt dies noch mehr von dem göttlichen Weltgedanken. Der Versuch, ihn theoretisch zu entwickeln, läuft entweder auf eine platte Aufzählung einiger empirischer Thatsachen hinaus mit Umkehrung der Kausalordnung, wie in der Teleologie des vorigen Jahrhunderts; oder auf ein ödes logisches Schematisieren allgemeiner Begriffe, wie in der Hegelschen Philosophie. Dem Verstand kann der Inhalt des höchsten Gutes überhaupt nicht faßbar gemacht werden; dem Gefühl streben die Symbole der Religion und der Kunst ihn zugänglich zu machen: sie weisen durch ein Endliches und Faßbares auf ein Unendliches und Unfaßbares hin.

Im Innern ist ein Universum auch;
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Daß jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja seinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erden übergiebt,
Ihn fürchtet und womöglich liebt.

8. Gegen die in dem vorstehenden Kapitel dargelegten Anschauungen ist von G. v. Gizycki im Namen der hedonistischen Theorie Einsprache erhoben worden*.) Ich gestehe, daß seine Bemerkungen mich von meiner Ansicht nicht zurückgebracht haben; ich wage auch nicht zu hoffen, daß meine Erwiderung jemand zur Aufgebung seiner Auffassung bestimmen wird. Es findet auch im Denken etwas wie

*) In einer eingehenden Besprechung dieses Buches in der Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung vom Februar 1889.

Einübung statt; wer sich gewöhnt hat, mit bestimmten Begriffen diese Dinge zu denken, dem kommen andere Begriffe, wie einem Handwerker ein ungewohntes Werkzeug, ungeschickt vor, und er verwirft sie als objektiv untauglich. Es geht mir hierin natürlich nicht anders. Mit der Formel: nicht der objektive Lebensinhalt, sondern das Gefühl der Befriedigung, mit dem er empfunden wird, ist das absolut Wertvolle, und jener ist nur das an sich gleichgültige Mittel, kann ich die Dinge nicht denken. Mir scheint der Wert in der Sache selbst, nicht aber in der Anerkennung des Werts durch das Gefühl der Befriedigung zu bestehen; wobei mir denn natürlich gänzlich fern liegt, unter dem objektiven Lebensinhalt die vegetativ-organischen Vorgänge zu verstehen, die das leibliche Leben ausmachen, wie ein anderer etwas allzu eiliger Kritiker angenommen hat. Vielmehr verstehe ich darunter vor allem das geistige Leben, wie es an Menschen als vernünftiges Denken und vernünftiges Wollen und Handeln erscheint mit Einschluß der Gefühlsbetonung, welche allen Bewußtseinsvorgängen anhängt. Ich bestreite nur, daß diese Gefühlsbetonung das an sich Wertvolle sei: sie gehört mit zu den Erscheinungen des Innenlebens, aber nicht als ihr absoluter Zweck.

Doch ich will nicht Gesagtes wiederholen, sondern nur auf einen Punkt noch mit einem Wort eingehen. v. Gizycki behauptet: die vorliegende Ethik habe keinen Maßstab für die Abschätzung des Werts von Handlungen und Eigenschaften, nachdem sie den einzig möglichen, Lust- oder Glücksgefühle, abgelehnt habe; sie dürfe daher auch nicht, wie geschehen, von höheren und niederen Kräften und Thätigkeiten reden.

Ich glaube allerdings, daß sie einen solchen Maßstab besitzt, nämlich in dem, was als normaler Typus oder als Idee menschlichen Lebens bezeichnet worden ist. Dieser Typus kann freilich nicht durch eine Definition, wie ein mathematischer Begriff, allseitig bestimmt werden. Dennoch ist er vorhanden und wirksam. Wie unserem Urteil über Ebenmaß und Schönheit der leiblichen Gestalt die unbewußte Vergleichung mit einem Normaltypus zu Grunde liegt, so dem Urteil über die geistig-sittliche Gestalt die Zusammenhaltung mit einem Normaltypus des inneren Menschen. Das Gewissen, das über das eigene Leben richtet, verfährt nicht anders; sein Urteil beruht auf

Vergleichung des wirklichen Lebens mit dem eigenen Lebensideal. Nirgends wird, soviel ich sehe, zur Bestimmung des Wertes eines Lebens, sei es eines Einzel- oder eines Gesamtlebens, ein Verfahren angewendet, das als Ermittelung der Lustbilanz bezeichnet werden könnte. Und dasselbe ist bei praktischen Erwägungen ersichtlich. Der Arzt zieht bei der Wahl seiner Mittel nicht die Lustbilanz zu Rate, sondern er fragt nach dem Einfluß auf die Lebensfunktionen: wie wirken körperliche Übungen, Bäder, Opiate u. s. w. auf die Lebensfunktionen und Organe? So fragt auch der Erzieher nicht, ob diese oder jene Mittel der Disziplin oder des Unterrichts geeignet sind, den Zögling zu dem ihm erreichbaren Lustmaximum zu führen, sondern ob sie dienlich sind, die Entwickelung seiner intellektuellen und Charakteranlagen zu fördern. Und ebenso fragt der Politiker; in einer parlamentarischen Versammlung wird über eine Maßregel verhandelt, die eine Partei spricht dafür, die andere dagegen; beide nehmen ihre Gründe nicht aus einer Lustrechnung, sondern aus der vermuteten förderlichen oder schädlichen Wirkung der Maßregel für die Entwickelung des Volks im Sinne ihres Idealbildes.

Ist das ein Mangel? ist jene Messung an dem Normaltypus bloß ein vorläufiges und rohes Verfahren, an dessen Stelle die Philosophie eben das vollkommnere der Lustbilanz zu setzen hat?

Mir will vorkommen, daß die Aufgabe der Moralphilosophie in diesem Fall eine ziemlich hoffnungslose wäre; unsere Mittel zur Aufstellung solcher Lustbilanz, scheint mir, lassen nicht weniger als alles zu wünschen übrig, und ich habe wenig Hoffnung, daß sie jemals beträchtlich vervollkommnet werden. Das Benthamsche Schema zur Abmessung der Lustquanta wartet noch immer auf jemanden, der es zu wirklichen Feststellungen benutzt, es wird, denke ich, noch lange vergeblich warten.

Was statt dessen die Ethik in Wirklichkeit überall versucht, das ist die Zergliederung und Beschreibung jenes Normaltypus. Die Tugendlehre, das eigentliche Hauptstück der Ethik, ist eine solche zergliedernde Darstellung, und die Pflichtenlehre ist davon bloß der Form nach verschieden, sofern sie die Bethätigung des tugendhaften Charakters in allgemeinen Formeln darstellt. Wie die Diätetik die verschiedenen Funktionen des leiblichen Lebens in ihrer Normalität beschreibt und

ihre Bedeutung für das Leben darlegt, so beschreibt die Moralphilosophie die normalen Funktionen des Menschen als vernünftig wollenden Wesens und legt ihre Bedeutung für das Leben des Einzelnen und der Gesamtheit dar, macht nicht minder auch auf Störungen und Abweichungen aufmerksam und zeigt, wie ihnen vorgebeugt und entgegengewirkt werden kann. Dabei wird sie auch zur Unterscheidung mehr und weniger wichtiger Seiten des Lebens, herrschender und dienender Funktionen geführt. Wie sich die Diätetik ohne Lustmessungen überzeugt, daß das Rückgrat ein wichtigerer Teil ist, als ein Finger oder ein Zahn, daß die Thätigkeit des Herzens größere Bedeutung für das Leben hat als die der Thränendrüse, daß die richtige Behandlung der Ernährung wichtiger ist als die des Haarschnitts: ebenso überzeugt sich auch die Ethik ohne Lustmessungen, durch Betrachtung der Bedingungen und Zusammenhänge menschlich-geschichtlichen Lebens, daß Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit wichtiger sind als feines Benehmen, daß für ein Volksleben die Funktionen eines Lehrers oder Richters größere Bedeutung haben, als die eines Opernsängers oder Bärenführers.

In seiner Moralphilosophie giebt v. Gizycki der hedonistischen Theorie folgende Wendung: das höchste subjektive Lebensziel sei die Befriedigung, die das Bewußtsein, recht gehandelt zu haben, bewirke, oder das Gefühl des guten Gewissens. A. Döring trifft damit zusammen, wenn er in seiner Güterlehre das höchste Gut in der begründeten Selbstschätzung oder in der Befriedigung des Bedürfnisses nach Eigenwert setzt. — Man sieht, der Unterschied zwischen den verschiedenen Konstruktionsweisen des Sittlichen kann praktisch gering sein oder ganz verschwinden. Die Frage ist eine rein theoretische. Aber eben in dieser Absicht scheint es mir angemessen zu sagen: das Leben selbst und sein Gehalt an gesunder, tüchtiger und schöner Thätigkeit ist das, was unbedingt zu erstreben und zu schätzen ist, nicht aber der losgelöste Gefühlsreflex, mit dem es empfunden wird. Freilich tritt dieser ein, und er gehört zum Leben, aber nicht als das für sich setzbare Gut; er ist weder für den Willen des Handelnden letztes Motiv, noch für den urteilenden Zuschauer der eigentlich wertvolle Gehalt.

Der letzte Grund des Unterschiedes in der Auffassung dieser Dinge

Vergleichung des wirklichen Lebens mit dem eigenen Lebensideal. Nirgends wird, soviel ich sehe, zur Bestimmung des Wertes eines Lebens, sei es eines Einzel- oder eines Gesamtlebens, ein Verfahren angewendet, das als Ermittelung der Lustbilanz bezeichnet werden könnte. Und dasselbe ist bei praktischen Erwägungen ersichtlich. Der Arzt zieht bei der Wahl seiner Mittel nicht die Lustbilanz zu Rate, sondern er fragt nach dem Einfluß auf die Lebensfunktionen: wie wirken körperliche Übungen, Bäder, Opiate u. s. w. auf die Lebensfunktionen und Organe? So fragt auch der Erzieher nicht, ob diese oder jene Mittel der Disziplin oder des Unterrichts geeignet sind, den Zögling zu dem ihm erreichbaren Lustmaximum zu führen, sondern ob sie dienlich sind, die Entwickelung seiner intellektuellen und Charakteranlagen zu fördern. Und ebenso fragt der Politiker; in einer parlamentarischen Versammlung wird über eine Maßregel verhandelt, die eine Partei spricht dafür, die andere dagegen; beide nehmen ihre Gründe nicht aus einer Lustrechnung, sondern aus der vermuteten förderlichen oder schädlichen Wirkung der Maßregel für die Entwickelung des Volks im Sinne ihres Idealbildes.

Ist das ein Mangel? ist jene Messung an dem Normaltypus bloß ein vorläufiges und rohes Verfahren, an dessen Stelle die Philosophie eben das vollkommnere der Lustbilanz zu setzen hat?

Mir will vorkommen, daß die Aufgabe der Moralphilosophie in diesem Fall eine ziemlich hoffnungslose wäre; unsere Mittel zur Aufstellung solcher Lustbilanz, scheint mir, lassen nicht weniger als alles zu wünschen übrig, und ich habe wenig Hoffnung, daß sie jemals beträchtlich vervollkommnet werden. Das Benthamsche Schema zur Abmessung der Lustquanta wartet noch immer auf jemanden, der es zu wirklichen Feststellungen benutzt, es wird, denke ich, noch lange vergeblich warten.

Was statt dessen die Ethik in Wirklichkeit überall versucht, das ist die Zergliederung und Beschreibung jenes Normaltypus. Die Tugendlehre, das eigentliche Hauptstück der Ethik, ist eine solche zergliedernde Darstellung, und die Pflichtenlehre ist davon bloß der Form nach verschieden, sofern sie die Bethätigung des tugendhaften Charakters in allgemeinen Formeln darstellt. Wie die Diätetik die verschiedenen Funktionen des leiblichen Lebens in ihrer Normalität beschreibt und

Glieder oder Organe gleich notwendig sind, wie in einem Drama einige Scenen dem Mittelpunkt oder der Idee des Stückes näher, andere ferner stehen, so haben auch im sittlichen Leben einige Funktionen eine mehr zentrale, andere eine mehr peripherische Stellung, einige sind mehr dienende Mittel, andere haben mehr ihren Zweck in sich selber. Auch hierauf hat schon Aristoteles geachtet. Der Zweckmittelpunkt für ein Wesen ist die Bethätigung seiner spezifischen Anlage oder Kraft: für den Menschen also die Bethätigung der Vernunft, die eben die ihm eigentümliche Begabung ausmacht. Und demnach ist die Funktion des wissenschaftlichen Erkennens der Zweckmittelpunkt in einem menschlichen Leben, das ist die Philosophie; die Bethätigung der ethischen Tugenden, die alle in der praktischen Vernunft begründet sind, steht jener am nächsten; in weiterem Abstand folgt die Ausübung der wirtschaftlichen und endlich der animalischen Funktionen; sie sind notwendige Voraussetzung oder Naturgrundlage jenes eigentlich menschlichen Lebensinhalts. Und die naturhistorische Betrachtung erhält ihre Bestätigung durch die unmittelbare Entscheidung des Gefühls: der Mensch findet in einem Leben, das in der Bethätigung der theoretischen und praktischen Vernunft seinen Inhalt hat, die größte Befriedigung oder die Eudämonie.

Die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung mit ihrem Prinzip, wonach die spätere Bildung zugleich die höhere ist, führt auf eine ähnliche Anordnung. Auf der niedrigsten Stufe tierischen Lebens macht die Beschaffung der Nahrung und das Bestreben, ungünstigen Einwirkungen von außen sich zu entziehen, die ganze Lebensbethätigung aus. Mit der aufsteigenden Entwickelung tritt die Funktion der geschlechtlichen Fortpflanzung mit Anfängen einer Fürsorge für die Brut und anderseits die Ausbildung der Intelligenz, zunächst in Gestalt der Sinnesempfindung, hinzu. Damit sind die Grundlagen des sozialen und des intellektuellen Lebens gegeben. Sie erreichen im Menschen die höchste Ausbildung. Ihre Entwickelung bildet den eigentlichen Inhalt des einzigen Stücks der Entwickelungsgeschichte, das wir in einigem Umfang unmittelbar, nämlich durch geschichtliche Erinnerung, kennen: der Geschichte der Menschheit. Was in dem geschichtlichen Leben der Menschheit sich eigentlich zugetragen hat, was seinen wesentlichen Inhalt ausmacht, das ist einerseits die

Ausbildung der Erkenntnis zu immer ausgedehnterer und tieferer Erfassung der Wirklichkeit, andererseits die Ausbildung des Gemeinschaftslebens zu immer umfassenderer Ausdehnung und zu immer innigerer Wechselwirkung. Und der Entwickelung der Leistungen entspricht natürlich die Ausbildung der Kräfte: *Vernunft*, die Tüchtigkeit, wodurch die Erkenntnis der Dinge erlangt und dem Willen der Weg in dem Reich der Zwecke gewiesen wird, und *soziale Tugenden*, die Tüchtigkeiten, worauf das Gemeinschaftsleben in Familie, Staat und Gesellschaft beruht, machen die Substanz des Menschen als historischen Wesens aus.

Ein Menschenleben wird hiernach um so höheren Wert haben, je mehr in ihm diese höchsten Kräfte des Menschen entwickelt und die niederen zu ihrem Dienst erzogen sind. Dagegen wird ein Leben, in dem die vegetativen und animalischen Funktionen, sinnliche Begierden und blinde Leidenschaften, das Übergewicht haben, als eine niedere oder verkümmerte Bildung erscheinen. Ein vollkommenes menschliches Leben ist ein Leben, das den *Geist* zu voller und freier Entfaltung bringt und zu vielseitiger und reicher Bethätigung der *geistigen Kräfte im Denken, Schaffen und Handeln* führt. Das kann natürlich nur in einer menschlich-geschichtlichen Umgebung geschehen, und darum gehören zu den wesentlichen Tüchtigkeiten des Lebens auch die *sozialen Tugenden*, deren Aufgabe ist, das Verhältnis zur menschlichen Umgebung, der näheren und ferneren, im Sinne des Friedens und der gegenseitigen Förderung zu gestalten. *Weisheit und Güte*, so sagt der gemeine Verstand, sind die beiden Seiten der Vollkommenheit. — Dabei werden wir uns vor falscher Spiritualisierung hüten: auch die sinnliche und selbst die animalische Seite haben ihr Recht; die Freude an der Anschauung und am Spiel, die dem Kindesalter ihren Glanz geben, gehören auch zum Leben, und so werden wir selbst der Lust an Speise und Trank, und was dahin gehört, nicht die Aufnahme in das vollkommene Leben versagen, nur, daß sie nicht sich anmaßen es zu beherrschen.

Dieselbe Betrachtung über Mittel und Zweck können wir nun aber über das Einzelleben hinaus fortsetzen. Ein vollkommenes Menschenleben ist Selbstzweck; aber zugleich ist es Glied und also auch Mittel eines größeren Ganzen, eines Volkslebens, eines Kultur-

kreises. Als einen Menschen im größeren Maßstab stellt Plato in der Republik die Bürgerschaft eines Staates dar und findet an ihr im großen dieselben Funktionen und Kräfte. Zu diesem Ganzen verhält sich nun der Einzelne wieder wie ein Mittel zum Zweck, natürlich wie ein Mittel, das zugleich Teil des Zweckes ist, denn das Ganze ist ja nur in der Gesamtheit der Einzelnen. Und so gewinnen wir für den einzelnen einen neuen Maßstab des Wertes: je größer und höher seine Leistung für die Gesamtheit ist, je mehr er beiträgt, das geistig-geschichtliche Leben des Volkes mit wohlthätigen Einrichtungen zu ordnen, mit großen Thaten zu zieren, mit wahren und guten Gedanken zu bereichern, mit schönen und erhebenden Schöpfungen und Symbolen zu schmücken, desto größer ist seine Bedeutung, desto höher sein Rang in der historischen Würdigung. Der moralische Wert im engeren Sinne ist hiervon nicht abhängig; er beruht auf der Treue und Hingebung, mit der der einzelne seinen Kreis, er sei groß oder klein, erfüllt; der gute Wille ist hierfür der Maßstab, und ihn kann auch der geistig Arme in vollem Sinne haben. Überhaupt werden wir uns auch hier vor falscher Spiritualisierung hüten. Wir werden nicht meinen, daß der Wert eines Volks ausschließlich zu messen sei an dem, was es an Wissenschaft und Philosophie, oder an Kunst und Dichtung hervorbringt. Vielleicht ist unsere Zeit zu einer einseitigen Überschätzung dieser Dinge geneigt. Zum Volk und seiner Lebensbethätigung im ganzen gehören nicht minder seine Krieger und Staatsmänner, die sein Leben schützen und seine Lebensinteressen nach außen durchsetzen, seine Kaufleute und Seefahrer, die Länder und Meere aufschließen und es mit der Fremde in fruchtbare Wechselwirkung setzen, seine Erfinder und Handwerker, welche die tausend Künste erfinden und üben, seine Bauern und Tagelöhner, die den Acker pflügen und die Rosse nähren, und die Mütter, die ihm mit Liebe und Treue seine Kinder aufziehen, und diese Kinder selbst, die mit fröhlichem Spiel die Straßen und Plätze füllen. Und sie gehören nicht bloß äußerlich dazu, als die Grundlage, ohne die jener geistige Inhalt nicht bestehen kann, sondern sie sind ein Teil seines Lebens, und jene Blüte geistigen Lebens wird, wie von ihnen, so auch für sie hervorgebracht. Führende produktive Geister und ein aufnehmendes genießendes Volk sind für einander da.

Endlich aber können wir auch die Völker selbst wieder als Glieder einer höheren Einheit betrachten: der Menschheit. Die Menschheit, die konkrete Darstellung der Idee der Humanität in dem unendlichen Reichtum eigentümlicher und schöner Bildungen, welche sie zuläßt, das ist der letzte Punkt, welchen wir, in empirischer Betrachtung der Frage nach dem höchsten Gut nachgehend, zu erreichen vermögen. Die vollkommene Menschheit, oder, mit christlicher Benennung, das Reich Gottes auf Erden, das ist das höchste Gut und das letzte Ziel, zu dem alle Völker und alle historischen Bildungen als Mittel sich verhalten, natürlich wieder nicht als an sich gleichgültige Mittel, sondern als organische Glieder, die zugleich Teile des Zwecks sind. An diesem Zweck hätten wir zugleich den höchsten Wertmaßstab für die Völkerindividuen und die Kulturstufen: ihr Rang wird dadurch bestimmt, in welchem Maße sie der Entfaltung und Darstellung der Idee der Menschheit dienen. Ist kein Volk und keine Entwickelungsstufe überhaupt wertlos, so ist doch Wert und Bedeutung der verschiedenen verschieden, je nachdem sie dem Mittelpunkt gleichsam jener Idee durch ihre Entwickelung des gesellschaftlich-staatlichen, des geistig-sittlichen, des künstlerischen und religiösen Lebens näher stehen.

Freilich ist nun leicht zu sehen, daß wir hier bei einem Begriff angelangt sind, den wir nicht mehr zu realisieren vermögen. Wir können die Idee der Humanität nicht in concreto darstellen, sondern nur mit jenen allgemeinen Begriffen eines geistig-geschichtlichen Lebens seine Umrisse schematisch entwerfen. Alle anthropologische und geschichtliche Forschung führt uns Material zu, aber wir vermögen es nicht zu konstruieren: wir können nicht eine Idee von dem Inhalt des Menschheitslebens entwerfen, in welcher der Inhalt des Lebens aller Rassen und Völker, der Griechen und Römer, der Ägypter und Babylonier, der Chinesen und Japaner, der ungezählten Neger- und Indianerstämme als teleologisch notwendig zur Erfüllung der Idee begriffen wäre. Die göttliche Dichtung, wie man die Geschichte der Menschheit genannt hat, übersteigt unser Fassungsvermögen; wir sehen einzelne Bruchstücke und vergleichen sie, aber wir fassen nicht die einheitliche Komposition, die Idee des Ganzen, aus der die Notwendigkeit der Glieder oder der Bruchstücke einleuchtete. Die sogenannte Philosophie der Geschichte hat sich daran versucht, die Fragmente

Kolumne Luſt in jener imaginären Buchführung bleibe im Grunde ganz unbeſchrieben; ein mehr oder minder von Schmerz ſei alles, was die Eintragungen der einen Stunde von denen der anderen unterſcheide. — Wenn es wirklich ſo wäre, daß uns als Luſt vorkäme, was im Grunde bloß Befreiung von Schmerz iſt, würde dadurch an der Thatſache etwas geändert, daß im Gefühl Luſt und Schmerz ganz in demſelben Sinn als poſitive Größen ſich darſtellen? Und hat nicht hier in Wahrheit das Gefühl doch das letzte und abſolute Urteil, wäre es nicht im Grunde eine leere Behauptung: Luſt iſt nichts als Befreiung von Schmerz? Man könnte alſo eigentlich doch nur ſagen: ſie entſteht nie, ohne daß vorher ein ſchmerzhaftes Bedürfnis da iſt. Aber das wäre denn augenſcheinlich eine falſche Behauptung. Iſt Appetit Schmerz? Iſt er nicht vielmehr und wird er nicht von dem geſunden Menſchen empfunden als eine Anweiſung, ein Vorgefühl der Luſt? Ein Kind ſchaut mit glühendem Geſicht der Mutter zu, die Kuchen backt; empfindet es dabei Schmerz, der erſt durch die Verzehrung des Kuchens geſtillt wird? Empfindet es, wenn es nach geſundem Schlaf aufwacht, alsbald ſchmerzhafte Langeweile, die erſt durch das hierdurch erzwungene Spiel ausgetrieben wird? Das ſind ja Vorſtellungen, die nur feſthalten kann, wer das Auge von der Wirklichkeit abwendet, entſchloſſen, nichts als die Sätze des Syſtems zu ſehen. — Übrigens kann man die Falſchheit dieſer Vorſtellung auch ſo zeigen: wäre Luſt nur Befreiung von dem Schmerz der Begierde, dann müßte ſie um ſo größer ſein, je größer die Begierde war. Das iſt nun durchaus nicht immer der Fall. Im Gegenteil, die Individuen, die am meiſten Gier haben, empfinden am wenigſten Freude, wenn ſie das Begehrte erreichen. Die Leute, die am gelaſſenſten abwarten, haben die reinſte und innigſte Freude, wenn ihnen zu teil wird, was ſie nicht verlangten und erwarteten. Man kann es bei Kindern beobachten; ich glaube es trifft immer zu: je größer die Begierde, deſto geringer die Befriedigung.

Schopenhauer begründet den Peſſimismus durch den Hinweis auf die Natur des Willens: an und für ſich intellektlos, ſei er zielloſes Streben. Da er nicht urſprünglich durch die Vorſtellung eines Zieles bewogen werde, ſondern als blinder Wille zum Leben ins Daſein trete, ſo könne es auch nicht irgend einen Zuſtand, irgend ein

Gut geben, worin er definitive Befriedigung fände. Hiermit ſei das Gefühlsleben gegeben: Schmerz und Not, Enttäuſchung und Langeweile müßten ſeinen Inhalt ausmachen. Der Schmerz, welchen das Bedürfnis verurſache, treibe zur Bethätigung; erreiche ſie ihr Ziel nicht, ſo werde der Schmerz zu peinvoller und töblicher Not. Erreiche ſie ihr Ziel, ſo werde einen Augenblick die Befreiung als Luſt empfunden; aber bald ſei dieſe dahin, der Beſitz, der in der Ferne dauernde Befriedigung vorſpiegelte, erweiſe ſich bald als unfähig, Luſtgefühle zu erregen, und ſo ſei das Ende aller Luſt die Enttäuſchung. Verſuche der Wille, dieſem Umgetriebenwerden ſich zu entziehen, ſo ſtachele ihn alsbald die Langeweile, lieber Not und Plage zu ſuchen, als in Ruhe zu bleiben. Das ſeien die Gefühle, zwiſchen denen der Wille hin- und herpendele. — Man könnte hiernach den Lebensweg einem Fußſteig vergleichen, der zwiſchen zwei ſtacheligen Dornhecken hinläuft, ſo ſchmal, daß der Wanderer, wenn er der einen Hecke auszuweichen ſich bemüht, allemal an der anderen ſich blutig reißt.

Das unbefangene Urteil wird dieſe Darſtellung doch ſehr einſeitig finden. Es wird kein Leben geben, dem die beiden Gefühle der Not und der Langenweile überhaupt fremd bleiben, aber manches wird ſie manchen Tag ſo gut wie ganz vermeiden. Der Steig zwiſchen jenen Hecken iſt nicht ſo ſchmal, daß nicht ein Menſch, der ſich zum Leben nicht allzu ungeſchickt anſtellt, leiblich ungeſchunden darauf einhergehen könnte. Ein geſundes Kind, das in einfachen, geſunden Verhältniſſen aufwächſt, wird, wenn es das Elternhaus verläßt, von Not und Langeweile noch nicht viel zu ſagen wiſſen; und wenn die Lebensbedingungen weiter leibliche bleiben, ſo mag noch manches Jahr vergehen, ehe es ſie ernſtlich kennen lernt. Der Bauer wartet die Not nicht ab, um dadurch zur Arbeit ſich treiben zu laſſen, er freut ſich am Tage ſeines Werkes und am Abend der Ruhe; daß jenes Schmerz und dieſe Langeweile ſei, würde man ihm vergeblich einzureden ſich Mühe geben. Und ſo mögen lange Jahre Werktag und Feiertag, Sommer und Winter wechſeln, ohne große Not zu bringen und ohne für Langeweile viel Raum zu laſſen. Es wird ohne Leid nicht abgehen, aber auch die Erfahrung wird gemacht, daß aus dem Leid Segen kommt. So mag denn am Ende von einem ſolchen Leben das Wort des Pſalmiſten mit etwas veränderter Wendung gelten:

des Menschen Leben währet siebenzig Jahre, und wenn es hoch kommt achtzig, und wenn es gleich Mühe und Arbeit gewesen ist, so ist es doch köstlich gewesen. Sind solche Leben verschwindende Ausnahmen? Da es eine Statistik der glücklichen und unglücklichen, der wohlgeratenen und verfehlten Leben noch nicht giebt, so bin ich einstweilen geneigt, dem Urteil eines einfachen Mannes ebenso viel, als der Beredsamkeit eines pessimistischen Philosophen zu glauben; vermutlich würde es etwa dahin gehen: wenn nicht rechtschaffenes und gesundes Leben Ausnahme sei, so sei auch glückliches Leben nicht vereinzelte Ausnahme. Der Wille freilich, wie ihn der Pessimismusphilosoph beschreibe, sei nicht der Wille eines gesunden Menschen, sondern der eines launischen und verzogenen Kindes, und dem möge es denn wohl auch so ergehen.

Aber, erwidert Schopenhauer, es mag sein, daß manches Leben einzelnen Anstößen mit leidlichem Glück ausweicht; wird dadurch etwas daran geändert, daß das Leben als Ganzes ein *zielloses Streben ins Leere ist*? Man könne, meint er, das Leben dem Ringen eines Schiffbrüchigen vergleichen, der mit Anstrengung aller Kräfte von einem Augenblick zum andern das Untersinken abwehrt, um schließlich ihm gewiß zu verfallen. So sei Leben ein stetes Ringen, den Tod abzuwehren, dem doch jeder Tag uns näher führe. Und zu der Trostlosigkeit dieses vergeblichen Geschäfts füge die Natur dann noch den grausamen Hohn der stets nachwachsenden Illusion: morgen werde es besser gehen. Wenn ich nur erst groß wäre, denkt der Knabe, der in der Schule seufzt; wenn ich nur erst Prüfungen und Lehrlingszeit hinter mir hätte und im Besitz einer selbständigen Stellung und eines eigenen Vermögens wäre, denkt der Jüngling, den die Abhängigkeit drückt; wenn ich nur erst Millionär oder Geheimrat wäre, denkt der Mann, den das Leben plagt, dann wollte ich das Leben genießen. Und alle diese Dinge kommen mit der Zeit, nur die Befriedigung kommt nie. Und dennoch schwinden die Illusionen nicht, bis der Greis die letzten mit ins Grab nimmt; aber längst hat in Kindern und Enkeln der Kreislauf von vorne begonnen. Ist es nicht ein unwürdiges Spiel, das der Wille zum Leben mit uns treibt? Jene Plagen, von denen die griechische Mythologie weiß, der Stein, den Sisyphus wälzt, das Faß der Danaiden, das Rad

des Ixion, ſie bedeuten das Leben ſelbſt, nicht das ausnahmsweis unglückliche, ſondern das gewöhnliche Leben aller Sterblichen in ſeiner abſoluten Erfolgloſigkeit, die täglich erfahren wird und doch täglich neu iſt. —

In der That, es iſt wahr, daß der Wille zum Leben ziellos iſt in dem Sinne, daß er nie einen Zuſtand erreicht, in welchem er definitive Befriedigung findet; es iſt wahr, daß er an jedem Tage nach dem nächſten ſich ſtreckt, von dieſem erwartend, was das Heute nicht brachte; es iſt auch wahr, daß das Ende der Tod iſt, und daß das Leben nicht als Ertrag ſeiner Mühen ein abſolut dauerhaftes Gut hervorbringt, das von ihm ſelbſt nun zu beſtändigem Genuß beſeſſen oder andern hinterlaſſen wird. — Iſt damit nicht das Urteil über den Wert des Lebens geſprochen? — Mir ſcheint, daß dabei doch eine Täuſchung mit unterläuft. Das Leben wird hier vorgeſtellt als eine Arbeit, die ihren Zweck nicht in ſich ſelbſt, ſondern außer ſich hat. Das iſt aber eine unangemeſſene Vorſtellung. Es iſt gewöhnlich, das Leben mit einer Reiſe zu vergleichen. Eine ſolche nennen wir vergeblich, wenn das Geſchäft, um deſſen willen ſie unternommen wurde, mißlang, und wir blicken mit Verdruß auf die erfolgloſe Bemühung zurück. Aber gleicht das Leben einer Geſchäftsreiſe? Mir ſcheint nicht, denn es hat nicht, wie jene, einen Zweck außer ſich ſelber, zu dem es ſich als Mittel verhielte. Das Leben iſt überhaupt nicht Mittel, ſondern Selbſtzweck. Eher wäre es, wenigſtens in dieſer Hinſicht, einer Luſtreiſe zu vergleichen. Auch von dieſer kann man ſagen, daß ſie ziellos iſt, daß ſie keinen Ertrag als dauernden Gewinn hinterläßt. Auch von ihr kann man ſagen, daß ſie an keinem Punkt ihres Verlaufs in dem Sinne befriedigt, daß irgendwo ein abſolutes Beharren auch nur erträglich wäre. Beſtändig eilt die Begierde dem Wanderer voraus und ſetzt ſich an einem in der Ferne vor ihm liegenden Punkt feſt, um, ſobald er ihn erreicht hat, wieder vorauszueilen. Schon beim Aufbruch ſchwebt ihm der ferne Berggipfel vor, und während er ſchweißtriefend und ſeufzend aufwärts klimmt, ſucht der ſehnſüchtige Blick, durch manchen vorliegenden Gipfel willig-unwillig getäuſcht, das Ziel. Aber kaum iſt es erreicht, ſo eilt die Begierde wieder neckend voraus zur Herberge, Ruhe und Erquickung und definitive Befriedigung dort zu finden vor-

gebend. Müde, erschöpft und wund kommt endlich der Wanderer dort an, und kaum genießt er wenige Augenblicke die ersehnte Ruhe, so beginnt er schon Pläne für morgen zu machen. So geht es einen Tag wie den andern, bis er endlich wieder in der Heimat anlangt und froh ist, sein Haupt auf dem eigenen Kissen zur Ruhe zu legen. War also die ganze Reise nicht eine einzige große Plage, und wird unser Wanderer nicht schwören, daß er nie wieder zu solcher nichtsnutzigen Plackerei sich werde verleiten lassen? O nein, sondern ganz vortrefflich hat er sich unterhalten, mit Freude verweilt er in der Erinnerung an jedem Punkt des Weges, nicht am wenigsten bei den gefährlichsten oder anstrengendsten Partieen, und mit Lust macht er Pläne für eine neue Reise im nächsten Jahr.

Nun, jene Bedenken gegen den Wert des Lebens beweisen nicht mehr, als dieselben Bedenken gegen den Wert einer Lustreise. Wie diese trotz ihrer Zielloſigkeit, trotz ihrer Illusionen und Täuschungen, trotz ihrer Schmerzen und Mühen, trotz der Thatsache endlich, daß sie an keinen Punkt führt, wo dauerndes Verweilen auch nur erträglich wäre, dennoch im ganzen höchst erfreulich sein kann, so kann es auch das Leben. Wenn es ihm nur nicht an reicher und mannigfaltiger Bethätigung in Spiel und Arbeit, in Sorge für sich und andere gefehlt hat, dann mag am Ende die Erinnerung mit Freude den ganzen Weg noch einmal durchlaufen, und nicht am wenigsten gern wird sie bei den gefährlichen und stürmischen, den mühevollen und kampfreichen Momenten der zurückgelegten Fahrt verweilen. Der Wille hat hierin eben das erreicht, worauf er gerichtet war: ein rechtschaffenes Menschenleben mit allen Erlebnissen eines solchen.

Alte Leute erzählen gern aus ihrem Leben, sei es mündlich im Kreis der Ihrigen, sei es der Welt in gedruckten Autobiographien. Würden sie dazu geneigt sein, wenn Sisyphusarbeit sein Inhalt wäre? Offenbar erblicken sie selbst etwas ganz anderes darin, ein bewegtes Drama etwa, das, stets zum Fortschritt drängend und Handelnde und Zuschauer mit spannendem Interesse erfüllend, durch manche Bedrängnisse und Kämpfe, durch manche glückliche und schwere Wendungen endlich doch zu einem friedvollen Ausgang geführt hat: die Spannung hat nachgelassen, der Handelnde atmet auf, als Zuschauer läßt er nun nochmals den Inhalt des Stückes an

ſich vorüberziehen. — Ob er bereit wäre, die Rolle noch einmal zu ſpielen? Schopenhauer meint, wenn man die Toten in den Gräbern fragen könnte, ob ſie noch einmal zu leben wünſchten, ſie würden mit den Köpfen ſchütteln. Vielleicht hat er recht: wer möchte, wenn er eben ein Schauſpiel hat aufführen ſehen, gleich einer Wiederholung beiwohnen? Aber offenbar iſt damit nichts gegen den Wert des Dramas bewieſen. Auch die ſchönſte Reiſe möchte man nicht, eben zu Hauſe angelangt, von vorne anfangen. — Übrigens, iſt es ſo ſelten, von alten Leuten den Wunſch äußern zu hören, wieder jung zu ſein? Der Mann wünſcht ſich nicht, wieder Jüngling, der Jüngling nicht Knabe, der Knabe nicht Kind zu ſein; aber mancher Greis wünſcht ſich, wieder jung zu ſein; iſt es, weil er ſchon die Ruhe geſchmeckt hat und daraus den Mut ſchöpft, die Fahrt von neuem anzutreten?

Alſo ich kann mich nicht überzeugen, daß die Behauptung: das Leben bringe regelmäßig mehr Schmerz als Luſt, mehr Enttäuſchung als Befriedigung, es werde alſo gleichſam durch die ſubjektive Stimme des Gefühls für unwert erklärt, durch ſolche Reflexionen der Peſſimismusphiloſophen bewieſen iſt.

3. Die moraliſtiſche Beweisführung. Ihr Gegenſtand iſt die Behauptung, daß das Leben ebenſo nichtswürdig als unglücklich ſei; es fehle ihm durchweg an einem Inhalt, der es, objektiv betrachtet, lebenswert machen könne. Tugend und Weisheit ſeien Ausnahme, Schlechtigkeit und Thorheit die Regel. Schopenhauer wird nicht müde, in dieſer Weiſe die Menſchen zu beſchimpfen: wie wertloſe Fabrikware würden ſie von der Natur maſſenhaft erzeugt und maſſenhaft weggeworfen, nach der Maxime der Maſſenproduktion, billig und ſchlecht. Bosheit und Dummheit ſeien die beiden charakteriſtiſchen Grundzüge des Durchſchnittsmenſchen. Bei der großen Maſſe trete die letztere am meiſten hervor; die Vielen ſeien armſelige Hungerleider, ohne höheres geiſtiges Leben, allein darauf erpicht, ihr kümmerliches Daſein, deſſen einziger Inhalt die Sorge um die Nahrung, ſo lange als möglich fortzuſchleppen, und etwa noch darauf, Nachkommen zu gleichem Glück ins Daſein zu rufen. Das Angeſicht zur Erde gebeugt, lebten ſie dahin, und wenn ſie ſtürben, ſei auch die Spur ihres Daſeins ſchon verweht. Eine Beimiſchung von Bosheit

fehle dabei nicht: mit Neid und Haß blickten sie auf diejenigen, welche durch geistige und leibliche Vorzüge oder durch Reichtum und Stellung etwas vor ihnen voraus haben. Nur mit Mühe würden sie durch die Polizei abgehalten, gegenseitig sich anzufallen. Wie wilde Bestien durch Käfige auseinander gehalten werden müßten, so müßten die Menschen durch Strafgesetze, als durch Käfige, deren Drahtgeflecht aus Furcht gewoben, gegen einander geschützt werden. Biete sich einmal Gelegenheit, straflos einen Leidensgenossen zu prellen oder gar einem Beneideten ein Bein zu stellen, so seien sie gleich dazu bereit. Was sie selbst als Tugenden sich anrechneten, sei bei Licht besehen von ähnlicher Art: sie seien gesellig aus Eitelkeit, mitleidig aus Eigenliebe, ehrlich aus Furcht, friedliebend aus Feigheit, wohlthätig aus Aberglauben. — Bei einer Minderzahl habe die Bosheit das Übergewicht über die Dummheit, und da mit dem stärkeren Willen zugleich größere Intelligenz verbunden zu sein pflege, so seien die Gesetze regelmäßig unvermögend sie abzuhalten, als Raubtiere sich auf die übrigen zu stürzen. Seien die Vielen wie Schafe voll Furcht, Eigensinn und Beschränktheit, so seien diese Wenigen wie Wölfe und Füchse voll Gewaltthat und Lüge. — Weisheit und Tugend dagegen seien seltene Früchte. Ein Genie hervorzubringen gelinge der Natur kaum zwei- oder dreimal in einem Jahrhundert, und die Heiligen seien nicht minder spärlich gesäet.

So schildert Schopenhauer, als ein Verächter und Ankläger der Menschheit, mit leidenschaftlicher Beredsamkeit ihre moralische und intellektuelle Nichtswürdigkeit. Er ist nicht der Einzige, der so denkt. Seitdem der alte griechische Weise sprach: „die Meisten taugen nichts," ist das Wort oft genug wiederholt worden; Hobbes dachte von den Menschen nicht viel anders, und La Rochefoucauld hat in seinen „Maximen und Gedanken" eine Art Handbuch der philosophischen Medisance geliefert, das in immer neuen Wendungen die Selbstsucht und Eitelkeit als die eigentlichen Triebkräfte der menschlichen Natur aufzeigt. Auch Kant hatte von den Menschen nicht eben eine vorteilhafte Meinung.

Ist das Urteil begründet? — Ich frage auch hier: wie kann seine Wahrheit bewiesen werden? und finde wiederum: im Grunde nicht anders als durch Statistik. Die Behauptung, daß es mehr

Böſe als Gute, mehr Thoren als Weiſe giebt, fordert als letztes, eigentliches Beweismittel eine Auszählung. Man braucht dieſe Forderung nur auszuſprechen, um der Unmöglichkeit inne zu werden. Die Kolumnen: gut und böſe, klug und dumm, werden, ſo großes Intereſſe eine derartige Ermittelung hätte, auf den Zählkarten der Volkszählungen niemals vorkommen; man kann Lebensalter, Körperlänge, Vermögensbeſtand meſſen, für moraliſche und intellektuelle Eigenſchaften giebt es keine Methode der Meſſung. Jedes Urteil über den Durchſchnittswert der Menſchen iſt daher ein rein individuelles und ſubjektives: es beruht auf den Erfahrungen, die der Urteilende an Menſchen gemacht hat, verglichen mit ſeinen Forderungen. Einen gewiſſen Anſpruch auf Allgemeingültigkeit könnte das Urteil nur dadurch gewinnen, daß er nachwieſe, er habe einerſeits normale Forderungen geſtellt, andererſeits einen ſo günſtigen Standpunkt für die Beobachtung inne gehabt, daß ſeinen perſönlichen Erfahrungen Durchſchnittswert zukomme. Entſprechen diejenigen, von denen die Behauptung des Unwerts der Maſſe der Menſchen ausgeht, dieſen Bedingungen?

Man kann die Ankläger der Menſchennatur in zwei Gruppen teilen: auf der einen Seite pflegen Hof- und Weltleute dazu zu neigen, auf der andern einſiedelnde Philoſophen.

Von Leuten, die am Hofe leben, pflegt man zu ſagen, daß ſie Welt und Menſchen kennen. Iſt ein Hof ein günſtiger Standort, um allgemeingültige Erfahrungen über die menſchliche Natur zu machen? Am Hof hat man Gelegenheit, die Menſchen, welche bei Hofe verkehren, kennen zu lernen. Sind die Menſchen hier in normaler Lebenslage, ſo daß von ihnen ein normales Verhalten erwartet werden kann? Mir ſcheint es mehr als zweifelhaft. La Rochefoucauld hat ſeine Beobachtungen am Hofe Ludwigs XIV. gemacht. Vielleicht hat es niemals Verhältniſſe gegeben, welche für Eitelkeit und Selbſtſucht günſtigere Entwickelungsbedingungen boten, als die des Verſailler Hofes. Man leſe H. Taines Schilderung: der ganze Adel Frankreichs war hier verſammelt, nicht um zu arbeiten, ſondern um die Größe und den Glanz des Königtums durch ſeine bloße Gegenwart darzuſtellen; das ganze Leben müßige Repräſentation; keiner lebte bei und für ſich, ſondern jeder beſtändig vor den Augen

aller andern; die Hauptsorge aller war, von dem überschüssigen Ertrag, welchen die arbeitenden Franzosen in die königlichen Kassen abführten, in Form von Pensionen und Dotationen so viel als möglich in die eigene Tasche zu leiten; die tägliche Beschäftigung eines jeden, sich mit Hülfe und auf Kosten der andern zu amüsieren. Daß unter solchen Lebensbedingungen Eitelkeit und Bosheit von allen menschlichen Naturanlagen am besten gediehen, ist nicht auffallend. — Von Friedrich dem Großen wird eine Äußerung gegen Sulzer berichtet: er, Sulzer, kenne nicht die verfluchte Rasse, zu der sie gehörten. Es war nicht ein vereinzelter Ausbruch einer augenblicklichen Stimmung, sondern der Ausbruch einer Menschenverachtung, welche bei dem König in seinem höheren Alter habituell war. War Friedrich ein Menschenkenner? Ohne Zweifel; aber welche Menschen hatte er Gelegenheit gehabt, kennen zu lernen? Nun, die sich um seinen Hof sammelten: Diplomaten, die dazu da waren, ihn und sich unter einander zu überlisten, Litteraten und Gelehrte, die Gunst und Brot suchten und das Empfangene sich gegenseitig beneideten, Streber, welche durch Unterwürfigkeit und Bettelhaftigkeit sich den besseren Platz streitig machten: eine Gesellschaft, deren Bestrebungen zu durchschauen dem geübten Auge nicht schwer fallen konnte. Es gab sicher auch bessere Leute in der Umgebung des Königs, brave Offiziere, ehrliche Beamte; aber jene waren es, welche sich am meisten Mühe gaben, seine Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Die vielen unter seinen Unterthanen, welche friedlich und ohne Ehrgeiz den Acker bauten oder Schuhe machten, die sah er nicht, sie standen bloß als Einer in den Listen der Volkszählung.

Auch die Philosophen gelten für Kenner, wenn nicht der Menschen, so doch des Menschen. Hatte Schopenhauer, hatten Kant oder Hobbes einen günstigen Standpunkt, um über die menschliche Natur Beobachtungen zu machen? Auch das scheint mir bezweifelt werden zu müssen; auch ihre Stellung war in mehr als einer Hinsicht eine abnorme. Vor allem fehlte es ihnen an derjenigen nächsten Umgebung, welche für den Menschen die wichtigsten Beziehungen zur Menschheit einschließt: sie hatten keine Familie. Umgeben von Fremden, denen sie mißtrauten, sahen sie als Hagestolze das hülflose Alter einsam und trostlos herankommen. Fürwahr, Frau Martha Schwerdtlein hat

recht: „es hat noch keinem wohlgethan!“ Man kann nicht ohne das tiefste Mitleid die Beschreibungen von Kants Alter lesen, von den Sorgen um den Haushalt, von der Not mit dem Diener, von Schopenhauers Bemühungen, sein Geld vor diebischen Nachstellungen zu verstecken, von seiner immer wieder getäuschten Hoffnung, an der Wirtstafel einmal eine menschenwürdige Unterhaltung zu finden. Und was ihnen noch mehr fehlte, als jemand, der für sie sorgte, war jemand, für den sie zu sorgen gehabt hätten. Der Mensch hängt noch mehr an denen, denen er Sorge und Liebe widmet, als an denen, von welchen er Sorge und Liebe empfängt. Was Wunder, daß jene kein Verhältnis zu den Menschen überhaupt finden konnten, da ihr Verhältnis zu den einzelnen Menschen so wenig erfreulich war. Das Vertrauen und die Liebe eines Menschen zur Menschheit steht auf gar wenig Augen. Jeder von uns, wenn ihm durch den Tod die fünf oder zehn nächsten Menschen genommen würden, stünde fremd in der Welt, und er würde ein Menschenfeind, wenn sich jene fünf oder zehn in Untreue von ihm lösten. — Auch daran darf man erinnern, daß sie Schriftsteller und Gelehrte waren und zunächst in der Schriftsteller- und Gelehrtenwelt ihre Erfahrungen über die menschliche Natur machten; in welchen Kreisen aber wäre Eitelkeit und Rechthaberei, Schmeichelei und Unfähigkeit zur Anerkennung fremder Verdienste mehr als hier zu Hause? Ich glaube auch, daß Schopenhauer von dem Verstande der Menschen nicht eine so schlechte Meinung sich gebildet hätte, wenn seine Aufmerksamkeit weniger auf die Bücher und Zeitungen schreibenden Menschen, als auf die Bethätigung des gesunden Menschenverstandes in Arbeit und Geschäft gerichtet gewesen wäre.

Hören wir nun dagegen das Urteil gesunder, nicht voreingenommener, mitten im Leben der breiten Volkskreise stehender Männer. Nehmen wir Goethe: eine gesunde und reiche Natur, hat er durch unmittelbare, persönliche Berührung das Leben des deutschen Volkes in einem Umfang und einer Tiefe kennen gelernt, wie es wenigen zu Teil wird; kaum ein Kreis desselben möchte ihm ganz fremd geblieben sein. Dazu hatte er die Gabe, die Eindrücke, welche sich ihm boten, mit seltener Objektivität aufzufassen und mit unvergleichlicher Kraft zu formen und darzustellen. Seine Briefe und autobiographischen

Schriften führen uns in die Menschenwelt, mit der ihn das Leben zusammenbrachte; wir treten in das Elternhaus und die Umgebung seiner Jugend in Frankfurt, wir werden in den Leipziger, in den Straßburger, in den Sesenheimer, in den Wetzlarer, endlich in den Weimarer Kreis eingeführt. Von welcher Art sind die Menschen, denen er begegnet? Wir finden da erfreuliche und weniger erfreuliche Gestalten; um ihre Moralität machen die meisten sich nicht viel Sorge; sie leben, wie Menschen zu thun pflegen, nach dem Drang ihrer Natur. Den Beschreibungen der moralischen Pessimisten gleichen doch wohl nur wenige; etwas Verkehrtheit und ein wenig Bosheit läuft wohl mit unter, aber häufiger begegnen wir doch natürlicher Liebenswürdigkeit, rechtschaffener Thätigkeit und gesunder Einsicht. Treten wir in die Welt der Goethischen Dichtungen, worin sich seine Anschauung von der menschlichen Natur in typischen Gestalten objektiviert hat, so empfangen wir einen ähnlichen Eindruck: im Götz, im Egmont, in Hermann und Dorothea, wo er am meisten breite Schichten des deutschen Volkes poetisch darstellt, überall sind es kräftige, ruhig schaffende und fröhlich genießende Menschen, die im Vordergrund stehen; es fehlt nicht an dürftigen, weichlichen, hinterhaltigen, gewaltthätigen Naturen, aber sie bilden doch nur die Folie für jene.

Hatte Goethe kein Auge für die Kehrseiten der menschlichen Natur? Entging ihm, was Schopenhauers Zorn und Verachtung beständig stachelte? Sicher war das nicht der Fall; wo Goethe mit seinen litterarischen Zeitgenossen abrechnet, in den Xenien, in den Sprüchen in Versen und Prosa, fällt über Eitelkeit und Nichtigkeit, über Verbohrtheit und Niederträchtigkeit manch hartes Wort. Man könnte einen ganzen Katechismus des Pessimismus aus einzelnen Stellen Goethes zusammenbringen, man denke nur an den einzigen Mephistopheles. Aber das alles hinderte ihn nicht, sich immer wieder mit Glauben und Liebe der Menschheit anzuschließen.

Wenn es nach einem solchen Zeugen noch weiterer bedarf, so denke man an Jeremias Gotthelf und seine herrlichen Erzählungen aus dem Schweizer Bauernleben, oder an Fritz Reuters unvergleichliche „Stromtid“: da fehlt nicht der nichtswürdige Schurke, der leichtsinnige Taugenichts, der eitle Thor, der sich ruiniert, aber nicht

minder begegnen wir der bescheidenen, stillen, fruchtbaren Arbeit, der soliden Tüchtigkeit, der gesunden natürlichen Einsicht, dem frischen, für alles Schöne empfänglichen Gefühl, der thätigen Hingebung für fremde Wohlfahrt, der ehrenfesten Rücksichtslosigkeit gegen Lüge und Schurkerei. Und wir haben nicht den Eindruck, daß diese in der Minderheit sind; sie geben keineswegs hoffnungslos den Kampf auf, sondern vereinigen sich zu tapferer und siegreicher Gegenwehr. Oder man blicke in die Welt der Menschen, welche Ludwig Richters Zeichenstift darstellt und versäume nicht, die Selbstbiographie des trefflichen Mannes, die liebenswürdigste aller Autobiographien, dazu zu lesen.

Ist das alles ein sich selbst und andere täuschender Optimismus? Ich glaube es nicht. Ich glaube, auch im wirklichen Leben sind die Tüchtigen und Gesunden nicht in der Minderheit. Von außen und in Masse gesehen, machen allerdings die Menschen keinen besonderen Eindruck; wer sie bloß sieht, wie sie auf der Eisenbahn und den Straßen der Großstadt, in Gesellschaften und im Theater, in öffentlichen Versammlungen und Sitzungen aller Art sich drängen und stoßen, sich schmeicheln und kratzen, sich blähen und neiden, der wird von diesem Geschlecht freilich nicht leicht eine gute Meinung fassen können. Folgt man dem einzelnen in den engen Lebenskreis, wo er zu Hause ist, in seine Familie, in seine Werkstatt, da wird man doch oft einen ganz andern Menschen finden, einen verständigen Arbeiter, einen umsichtigen Hauswirt, einen fürsorglichen Familienvater; da wird selbst der laute und anspruchsvolle Parteimann aus der Sitzung ein bescheidener Mitunterredner, die großen Phrasen kommen in seiner Rede kaum vor, er kann hören, erwägen, zweifeln: lauter Dinge, die ihm niemand, der ihn bloß aus seinem öffentlichen Auftreten kannte, zugetraut hätte. Ich glaube, je näher man dem wirklichen Leben des einzelnen tritt, desto mehr wird man in der Regel finden, daß man anerkennen und lieben, oder wenigstens verstehen und entschuldigen kann. So macht es der Dichter. Schopenhauer dagegen sah die Menschen nur von weitem und in Masse; wie Wagner im Faust, so hört auch er von ferne das Getöse des Jahrmarkts und der Gasse und wendet sich voll Widerwillen ab.

Freilich, es giebt auch Dichter, welchen die Sache anders sich

darstellt. Byron und Thackeray und so mancher unter den jüngsten französischen und nordischen Dichtern scheint zu sagen: je näher man herzutrete und das Leben sehe, wie es wirklich und bei sich selber sei, desto mehr schwinde der schöne Schein: Glanz und Glück, Liebenswürdigkeit und Herzlichkeit seien nur der Theateranzug des Lebens, hinter den Kouliſſen werde das Elend und die Brutalität offenbar. — Wer wollte leugnen, daß auch dieſe Erfahrung gemacht wird? Aber iſt es nicht doch ſo, daß ſie eben in den Kreiſen gemacht wird, für welche das Auftreten auf der Bühne der Öffentlichkeit, ſei es in dem Koſtüm des Politikers oder des Schauſpielers, des Künſtlers oder des Geſellſchaftsmenſchen, des Gründers oder des Schriftſtellers, der weſentliche Lebensinhalt iſt? Man hat geſagt, die Politik verderbe den Charakter; ich meine, man muß ſagen: jedes öffentliche Auftreten hat die Tendenz, den Charakter zu verderben; Oſtentation und Scheinweſen ſind von dem öffentlichen Auftreten faſt unzertrennlich. Aber dieſe Kreiſe, die freilich im Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerkſamkeit ſtehen, machen doch nicht die Subſtanz eines Volkes aus; ein Volk, das aus lauter ſolchen Schauſpielern beſtünde, vermöchte nicht zu leben.

Iſt dies Schauſpielertum in der Gegenwart beſonders hoch entwickelt? Wem erſchiene es nicht zu Zeiten ſo. Und doch, welche Zeit hätte nicht ihr Schauſpielertum gehabt? Auch hat es nie an ſolchen gefehlt, welche die Bühnenanſicht durch die Anſicht vom Standort hinter den Kouliſſen zu korrigieren ſich angelegen ſein ließen. Freilich, ob es jemals mit ſo viel Behagen geſchah wie, gegenwärtig, möchte zweifelhaft ſein; die Beſchimpfung des Menſchen, die Aufdeckung der weniger ſchönen Seiten unſerer Natur iſt ja gegenwärtig der beliebteſte litterariſche Stoff, in Proſa und Verſen wird das Geſchäft der Entlarvung der Lüge und Gemeinheit ſportsmäßig betrieben. Ob man hierin eine günſtige Wendung des öffentlichen Geiſtes erblicken darf, eine Hinwendung zur Wahrheit? Ich geſtehe, ich bin nicht ganz davon überzeugt. Es giebt außer dem Wahrheitsdrang noch einen anderen Trieb in unſerer Natur, der dadurch befriedigt werden könnte, es iſt derſelbe, der an Klatſch und Skandal ſich labt. Mir erſcheint es daher auch fraglich, ob die neue Kunſtrichtung, die ſich die realiſtiſche nennt, als eine heilſame zu begrüßen iſt. Gewiß, die

Lüge iſt nicht gut, und man ſoll die Augen vor dem Wirklichen nicht verſchließen. Kein Zweifel, es giebt Zuchthäuſer und Spitäler, und Narrenhäuſer dazu, und vielleicht ſind nicht alle drin, die hinein gehörten. Aber daß die meiſten hinein gehören, wie die Peſſimismuslitteraten durch die Auswahl der Perſonen, die ſie uns zum Studium der menſchlichen Natur darbieten, zu glauben anleiten, darf vielleicht doch bis auf weiteres für eine noch nicht ausgemachte Sache angeſehen werden. Und vielleicht iſt ſelbſt denen, die in jene Anſtalten hinein gehörten, nicht zuträglich, in ihnen herumgeführt zu werden, wie denn auch der Beſuch der Anatomie nicht jedermann anzuraten iſt. George Eliot ſagt einmal ſchön: „arme Umriſſe und Schatten von Seelen, die wir ſind, mit einem kleinen, ſchnell vorübergehenden Schimmer des Vollkommenen und Wahren, uns thäte wahrlich not, daß wir einander hülfen, das geſegnete Himmelslicht zu ſchauen, ſtatt daß wir uns gegenſeitig die Augen durchſuchen, um Splitter darin zu entdecken.“ Und ein Wort des alten A. H. Francke enthält nicht minder eine tiefe Wahrheit: „Gottes Werk mag man herrlich preiſen, aber von den Werken des Teufels muß man gar behutſam reden. Denn der Zunder dazu iſt in dem menſchlichen Herzen, da es leichtlich fänget.“

Überhaupt möchte die Hingebung an peſſimiſtiſche Reflexion eine nicht gefahrloſe Sache ſein — vorausgeſetzt natürlich, daß man nicht willens iſt, ſich den Willen zum Leben zu vertreiben, wozu denn Anleitung zu geben Schopenhauer eben vorhat. Es iſt ohne Zweifel weiſe, vom Leben nicht zu viel zu erwarten; es wird daher auch ratſam ſein, ſich mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß nicht alle Wünſche in Erfüllung gehen, und daß man nicht allen Menſchen trauen kann: man ſchützt ſich ſo vor Enttäuſchung. Andererſeits wird ſtetige Hinlenkung der Aufmerkſamkeit auf die Schattenſeiten des Lebens und der menſchlichen Natur beitragen können, den Gemütshabitus der Menſchenverachtung und des Lebensekels auch da hervorzubringen, wo er nicht notwendig eintreten mußte. Der thatkräftigen und geſunden Natur werden peſſimiſtiſche Betrachtungen wenig anhaben, aber wo eine Dispoſition vorhanden iſt, da kann ſie durch einſeitige Erfüllung der Vorſtellung mit dieſen Dingen zu krankhafter Verſtimmung geſteigert werden. Wenn jemand beſtändig

auf das Wetter acht gäbe, ob es auch nicht zu warm oder zu kalt, zu naß oder zu trocken für ihn sei, so würde er vermutlich bald dahin kommen, nicht drei Tage des Jahres zu einem Spaziergang geeignet zu finden. So würde auch, wer nach Schopenhauers Rat alle widrigen Begegnisse mit Menschen sorgfältig als alimenta misanthropiae aufhöbe und täglich betrachtete, sicherlich es dahin bringen können, in allen Menschen Schelme und Mißgeburten oder „Fabrikware der Natur" zu erblicken, und dadurch zugleich erreichen, das Leben sich unerträglich zu machen. Wer nicht entschlossen ist, dies zu thun, der wird sich lieber verordnen, seinen Blick auf die Lichtseiten des Lebens zu richten und aufzusuchen, was die Menschen zu heben oder doch zu entschuldigen geeignet ist. Besser als Schopenhauers Rat, stets auf die Nichtswürdigkeiten der Menschen zu achten, um sie als Nahrung des Menschenhasses zu verwenden, dürfte der folgende sein: rechne nicht darauf, daß die Menschen dir Freundliches erweisen, ohne etwas dafür zu wollen, aber freue dich um so mehr, wenn es dir doch begegnet, und glaube fest, es giebt wirklich auch heute Menschen, die ihren Nebenmenschen nicht nur kein Bein stellen, auch wo sie es ohne Furcht thun könnten, sondern sogar solche, die sich freuen, wenn sie ihnen unaufgefordert einen Stein aus dem Weg wälzen können. Ebenso, rechne nicht auf Dankbarkeit; aber freue dich, wenn dir ein Mensch begegnet, der fröhlich und unbefangen zu nehmen weiß und dir mit einem Blick der Augen sagt, daß er nicht bloß der Gabe, sondern auch des Gebers gern denkt, und glaube fest, es giebt auch heute noch solche Menschen, trotz Pessimismus und sozialdemokratischer Hochmutsgefühle. Und hierzu anzuleiten würde ich nun auch für eine der Aufgaben der Dichtung ansehen. Gewiß, sie soll die Menschen malen, wie sie sind, nicht schattenlose Lichtfiguren; die Zuckerpuppen sentimentaler Romane verderben den Geschmack an der Wirklichkeit und bringen moralische Dyspepsie hervor, mit völliger Umstimmung des Geschmacks. Wie es scheint, leidet die Gegenwart eben hieran; wir haben in den Zeiten von Auerbachs und Freytags Romanen der Selbstbewunderung des tugendhaften Bürger- und Professorentums zu viel gethan; nun kommt, unter dem Einfluß der sozialistischen Gesellschaftskritik, der Rückschlag. Auch hiervon werden wir uns erholen; und dann wird die Dichtung wieder erkennen, daß ihre Aufgabe doch

bleibt, geſundes, rüſtiges und tüchtiges Leben darzuſtellen, ſchlechtes und lügenhaftes und gemeines nur als Folie zu brauchen. Eine Dichtung, die das Gemeine um des Gemeinen willen betrachtet und zur Schau ſtellt, kann, wie ſie nur als Krankheitserſcheinung aufgefaßt werden kann, ſo nur als Krankheitsverbreiter wirken.*)

Doch kehren wir zur Sache zurück. Nach allem ſcheint mir nicht, daß der Peſſimismus den Anſpruch erheben kann, eine begründete wiſſenſchaftliche Theorie zu ſein. Er iſt im Grunde nirgends etwas anderes, als der in die Form eines allgemeingültigen Urteils gebrachte Ausdruck für die Summe der Erfahrungen, welche der einzelne mit dem Leben und den Menſchen gemacht hat. Das Urteil, das Leben taugt nichts, lautet, auf ſeinen eigentlichen Inhalt zurückgeführt: mir hat es nicht gebracht, was ich von ihm erwartete. Das Urteil, die Menſchen taugen nichts, bedeutet: mir iſt von den Menſchen ſchlecht mitgeſpielt worden, ich habe an ihnen keine Freude und für ihr Ergehen keine Teilnahme. Es iſt eine allgemeine Neigung, ſeine individuellen Erfahrungen in Form allgemeiner Sätze auszuſprechen. Jemand iſt in ſeinem Leben drei Engländern begegnet; ſie gefielen ihm nicht; er wird unfehlbar ſagen: die Engländer ſind unſchickliche oder verrückte Leute. Es iſt, wie Spinoza ſagt: et dum iram evomunt, sapientes videri volunt.

In dem obigen Fall kommt noch ein Umſtand hinzu, der die Verallgemeinerung der Urteils über die Schlechtigkeit des Lebens und der Menſchen begünſtigt: ſie hat in gewiſſem Sinn etwas Beruhigendes und Tröſtliches. Wenn ein Mann von ſeiner Frau betrogen worden iſt, ſo ſagt er: die Frauen taugen nichts. Wenn ein Schriftſteller von dem Publikum verſchmäht wird, ſo ſagt er: die Maſſe hat nie das Gute und Schlechte unterſcheiden können. Es verſchärft den

*) Shakeſpeares Hamlet iſt, wenn ich ihn richtig auffaſſe, geſtimmt zu zeigen, und jedenfalls zeigt er thatſächlich, wie eine bedeutend angelegte Natur durch die beſtändige Richtung des Blicks auf das Gemeine und Böſe innerlich zu Grunde geht. Hamlets ganzes Leben geht mehr und mehr auf in der Aufſpürung und Entlarvung des Böſen, in der Zergliederung und mikroſkopiſchen Unterſuchung des Gemeinen, in der rhetoriſchen Vergrößerung des Widrigen; die Paralyſe des eigenen Weſens iſt die Folge. Ich habe dieſen Geſichtspunkt in einem Artikel: Hamet, die Tragödie des Peſſimismus, in der deutſchen Rundſchau (Mai 1889) ausgeführt.

Schmerz, sich zu sagen: was du erduldest, ist Ausnahme und gleichsam gegen das Schicksal; er wird beschwichtigt durch die Betrachtung: es ist das gemeine Los. Schopenhauer hat auf alle seine Schmerzen eine Theorie gemacht, auf die, welche er von den Weibern und den Männern, von den Gassenjungen und den Professoren erlitten hat; sein Pessimismus ist die Generaltheorie zu den einzelnen Theorien. Ohne Zweifel hat er sich dadurch seine Schmerzen erträglicher gemacht. Der Pessimismus war sein Hausmittel gegen die üble Laune, welche aus seinem Temperamentsfehler, der Dyskolie, folgte. Das Mittel vermochte die Krankheit nicht zu heben, aber es wirkte, wie ein Opiat, schmerzstillend. Wer verwendete es nicht gelegentlich so? Denn es hat noch eine Eigenschaft: es stillt zugleich die Reue. Durch die Generalisation wird das eigene Ich entlastet: wenn es bloß mir schlecht ginge, wenn ich allein mit den Menschen kein gutes Verhältnis gewinnen könnte, dann wäre es schwer, die Vermutung ganz abzulehnen, daß die Sache nicht an den andern, sondern an mir liege. Geht es allen übrigen ebenso, nun dann liegt es eben in der Natur der Dinge, und mich trifft kein Vorwurf. Übrigens will mir vorkommen, daß über Egoismus am meisten die entschiedensten Egoisten klagen; sie werfen es den Menschen als Egoismus vor, wenn sie sich nicht zur Erreichung ihrer selbstsüchtigen Wünsche wollen brauchen lassen. Und Goethe scheint ähnliche Beobachtungen gemacht zu haben; er bedenkt die „Grillenfänger" mit dem Vers:

Fürchtet hinter diesen Launen,
Diesem ausstaffierten Schmerz,
Diesen trüben Augenbraunen
Leerheit oder schlechtes Herz.

4. Die geschichtsphilosophische Beweisführung. Sie will darthun, daß mit der Steigerung der Kultur die Menschen immer unglücklicher und immer schlechter werden. Schopenhauer kann uns den geschichtsphilosophischen Pessimismus nach der hedonistischen, Rousseau nach der moralistischen Seite repräsentieren; jener verweilt gern bei der Betrachtung, daß Kultur die Tendenz habe, den Schmerz zu steigern, dieser hebt die andere Seite hervor, daß Kultur die Tendenz habe, das moralische Verderben zu mehren.

Es ist bemerkenswert, daß die pessimistische Geschichtsbetrachtung

in gewiſſem Maße auf die gemeine Meinung ſich ſcheint berufen zu können. Die Anſchauung von dem Geſamtverlauf des geſchichtlichen Lebens, die mit dem Chriſtentum bei den europäiſchen Völkern herrſchend geworden iſt, verlegt mit dem jüdiſchen Mythus die Vollkommenheit an den Anfang der Dinge: der Urſtand des Menſchengeſchlechts war Glück und Unſchuld des Paradieſes. Die eigentliche Geſchichte beginnt mit dem Sündenfall, und das Ende, dem ſie entgegengeht, iſt das jüngſte Gericht; immer breiter wird der Strom der Sünde, des Elends und des Verderbens, bis er im Reich des Antichriſts ſeine größte Mächtigkeit erreicht und damit in den Weltuntergang einmündet. — Auch den Griechen iſt dieſe Anſicht von dem Verlauf der Menſchheitsgeſchichte nicht ganz fremd; ſie drückt ſich aus in jener Heſiodiſchen Folge der Weltalter vom goldenen bis herab auf das eiſerne, in welchem leben zu müſſen der Dichter klagt. — Vielleicht läßt dieſe Anſchauung eine pſychologiſche Erklärung zu. Der Lebensſtimmung des höheren Alters entſpricht ein rückwärts gewendeter Optimismus. Das Greiſenalter kann zur Gegenwart keine Beziehung gewinnen: kraftlos und unfähig zu wirken, ſucht es die Urſache nicht bei ſich, ſondern in der Zeit, die immer ſchlechter werde. Dagegen leuchtet die Vergangenheit im Glanz der Jugenderinnerung. Das Alter iſt der Träger der geſchichtlichen Erinnerung, von ihm empfängt die Jugend die Kunde von der Vorzeit und lernt ſie alſo in dieſer Beleuchtung ſehen. Die Neigung zu verehren, die der Jugend eigen iſt, kommt dem entgegen, nicht minder auch die Neigung, die eigene Abkunft groß und herrlich vorzuſtellen. Endlich wirkt die Neigung, die Geſchichte zur Moralpredigt zu benutzen, in demſelben Sinn: wer immer mit der Gegenwart aus irgend einer Urſache unzufrieden iſt, liebt es, ihr zur Beſchämung das Bild einer beſſeren Vergangenheit vorzuhalten.

Mit dem Beginn der hiſtoriſchen Forſchung verſchwindet der Glanz, welchen die Sage um die Anfänge gewoben hat. Seitdem mit dem Eintritt der modernen Zeit die wiſſenſchaftliche Forſchung die wirkliche Vergangenheit zu erhellen begann, vollzog ſich, unter dem Einfluß der mächtig aufſteigenden modernen Kultur, ein vollſtändiger Umſchwung der Geſchichtsanſchauung; ſchon die Führer des 17. Jahrhunderts verlegen das goldene Zeitalter aus der Vergangen-

heit in die Zukunft, und das 18. Jahrhundert arbeitet die neue Ansicht zu jener systematischen Geschichtskonstruktion aus, welche den Gang der Geschichte als einen stetigen Fortschritt von dürftigen Anfängen zu glorreicher Vollkommenheit darstellt und die Erreichung dieses Ziels in der Aufklärung erblickt.

Gegen diese optimistische Geschichtsbetrachtung erfolgt dann mit Rousseau der Rückschlag; die Romantik bringt die Anschauung von dem weisen und vollkommenen Urvolk hervor, das bei Schelling seinen Spuk treibt. Auch Schopenhauer ist als Geschichtsphilosoph ein echter Sohn der Romantik. Einen Fortschritt zum Besseren vermag er in der Geschichte auf keine Weise zu erblicken, ja er ist geneigt zu leugnen, daß überhaupt in der Geschichte ein innerer Zusammenhang stattfinde: Namen und Kostüme ändern sich, aber der Inhalt des Stückes, das aufgeführt wird, bleibt ewig derselbe. Nur in einer Hinsicht, meint Schopenhauer, findet zweifellos Entwickelung statt: der Schmerz steigert sich beständig. Am glücklichsten, oder also am wenigsten unglücklich ist das Tier; in dem Menschen entspringen in dem Maße, als die Erkenntnis wächst, neue Quellen des Schmerzes. Qui auget scientiam, auget dolorem.

Seine Gründe für diese Ansicht kann man etwa unter folgende Gesichtspunkte bringen. 1. Mit der steigenden Komplikation seiner Natur wird ein Wesen für den Schmerz immer angreifbarer. Aller Fortschritt der Kultur besteht nun in der Vermehrung der Bedürfnisse und der erforderlichen Befriedigungsmittel; also wächst in demselben Maße, als die Kultur sich steigert, Begierde, Not und Enttäuschung. 2. Durch die Entwickelung der Intelligenz wird dem Menschen die Zukunft durchsichtig. Das Tier lebt in der Gegenwart, es fühlt nur den Schmerz des Augenblicks; werden die Lebensbedingungen allzu ungünstig, dann stirbt es, ohne den Tod, den es nicht vorausseht, eigentlich zu erleben. Der Mensch sieht die Übel kommen, er sieht Alter und Tod voraus; zum Schmerz kommt Furcht und Sorge, peinigender als der Schmerz selbst. Führt doch Furcht vor dem Tode zum Selbstmord. 3. Im Menschen findet eine Verdoppelung seines Wesens statt; zu dem wirklichen Selbst kommt ein Selbst in der Vorstellung, ein ideelles Selbst. Das ideelle Ich ist nicht weniger verletzlich, und nicht minder tiefer Schmerzen fähig, als das wirkliche;

unbefriedigter Ehrgeiz, gekränkte Eitelkeit, verſchmähte Liebe ſind unerſchöpfliche Quellen der Qual, Verleumdung und Ehrabſchneidung treffen härter als Angriffe auf das leibliche Leben. Und auch dieſe Verwundbarkeit wird mit der ſteigenden Kultur beſtändig größer: je höher die Kultur, deſto intenſiver die Sozialiſierung, deſto mannigfaltiger und intenſiver die Abhängigkeitsverhältniſſe. Je höher jemand auf der Stufenleiter geſellſchaftlicher Rangordnung ſteht, deſto mehr iſt er dem Urteil anderer ausgeſetzt: wie unbekümmert lebt in dieſer Hinſicht der Bauer; wie viel Pein dagegen fließt aus dieſer Quelle in das Leben des Politikers, des Schriftſtellers! 4. Noch in einer anderen Hinſicht findet eine Erweiterung des Lebens und damit eine Steigerung der Verwundbarkeit des Menſchen ſtatt: durch die Entwickelung der ſympathiſchen Erregbarkeit wird er zu den eigenen auch der fremden Schmerzen teilhaftig. Das Tier bleibt gleichgültig bei Not und Tod des Nächſten. Der Menſch, und auch der rohe, leidet mit, was ſeiner Umgebung zuſtößt; indem er Krankheit und Tod derer, die er liebt, mit erleidet, erlebt er vielfältigen Tod. Und am meiſten leiden die Beſten, ſie fühlen außer ihrer beſonderen Not auch noch die allgemeine: große und gute Menſchen können wir uns kaum ohne einen Zug der Melancholie denken. —

Dieſe Betrachtungen ſind nicht unwahr; aber ſie ſind einſeitig. Nicht eine einſeitige Steigerung der Schmerzempfänglichkeit findet ſtatt, ſondern eine Steigerung der Senſibilität nach beiden Seiten: mit den Schmerzen werden auch die Freuden mannigfaltiger und intenſiver. Es iſt wohl nicht zweifelhaft, daß wir die Erſcheinungen des körperlichen Lebens richtig deuten, wenn wir annehmen, daß Wirbeltiere viel heftigerer Schmerzen fähig ſind als wirbelloſe; die Zerreißung des Körpers eines Wurmes wird auch Schmerzen verurſachen, doch ſchwerlich ſind ſie zu vergleichen mit denen, welche etwa ein Hund bei der Durchſchneidung eines einzigen Nervenſtranges erleidet. Ebenſo wenig dürfte es zweifelhaft ſein, daß die Luſtgefühle, welche die Jagd in einem Hunde erregt, unvergleichlich intenſiver ſind, als diejenigen, die der Regenwurm bei dem Aufſuchen ſeiner Nahrung empfinden mag.

Den obigen peſſimiſtiſchen Betrachtungen wäre, um ſie zur Wahrheit zu ergänzen, überall eine zweite Betrachtung hinzuzufügen.

Es wird gesagt: 1. mit der aufsteigenden Entwickelung des Lebens nehmen die Bedürfnisse, also die Schmerzen zu. — Gewiß, aber auch die Mittel, die Bedürfnisse zu befriedigen. Die Thätigkeit in dieser Absicht wird immer mannigfaltiger, immer größere und entwickeltere Kräfte und Fertigkeiten werden ins Spiel gesetzt; damit werden auch die begleitenden Lustgefühle immer reicher. Man halte das Leben und die Thätigkeit jener ehemaligen Bewohner unserer Küsten, die in den sogenannten „Kjökkenmöddingern" Spuren ihres Daseins zurückgelassen haben, neben das Leben und die Bethätigung der Bauern und Handwerker, der Fischer und Seeleute, welche gegenwärtig Bewohner dieser Gegenden sind; man wird doch sagen dürfen, daß dem Mehr von Mühe, Sorge und Not in ihrem Leben auch ein Mehr von Freude an der Arbeit und ihrem Erfolg entspricht. Ich will nicht behaupten, daß der Zuwachs an Freude den Zuwachs an Schmerz übersteigt; es mag sein, aber es läßt sich nicht beweisen. Aber sicherlich läßt sich die umgekehrte Behauptung ebenso wenig beweisen.

2. Es wird behauptet, daß die Vorausnahme künftiger Schmerzen in Furcht und Sorge den Schmerz vermehrt. In der That, alle Schmerzen, wenn sie bloß in der Empfindung des Augenblicks bestänben, wären leicht zu tragen; die erdrückende Wucht erhalten Entbehrungen, Kränkungen und selbst physische Schmerzen erst dadurch, daß sie als Anfang einer langen Reihe angesehen werden. Aber ebenso erhalten auch Freuden erst dadurch ihren eigentlich menschlichen Charakter und Wert, daß sie in Hoffnung vorausgenommen werden. Und man wird sagen dürfen, so unglücklich ist das menschliche Gemüt nicht angelegt, daß es der Furcht mehr als der Hoffnung zugänglich wäre. Die Naturanlage ist verschieden; vielleicht findet doch öfter eine Fälschung der Zukunftsaussicht durch Hoffnung, als durch Furcht statt. Noch gewöhnlicher als durch Hoffnung dürfte eine ähnliche Fälschung, wenn man denn so sagen will, zu Gunsten der heiteren Lebensansicht durch die Erinnerung stattfinden. Schöne und erfreuliche Tage, welche wir erlebten, bleiben auch in der Erinnerung eine Quelle der Freude, ja die Erinnerung verschönert sie, indem sie die kleinen Widrigkeiten und Störungen, die in der Wirklichkeit nicht leicht fehlen, fallen läßt, sie retouchiert das Bild. Dagegen verlieren

not- und kampfreiche, leid- und kummervolle Tage in der Erinnerung den Stachel; der Schmerz um den Verluſt eines Gutes wird zur milden, peinloſen Wehmut, die Erinnerung an beſtandene Not und Drangſal erfüllt mit Selbſtgefühl: „olim meminisse juvabit“, wird dem Bedrängten von dem römiſchen Dichter zugerufen. Sind nicht Autobiographien beinahe ſtets Biodiceen?

Die Freuden blühn mir noch, die Leiden ſind erblichen,
Und ins Gefühl des Danks iſt alles ausgeglichen. (Rückert.)

3. Was die Schmerzen anlangt, welche die Verwundung des ideellen Ich zur Folge hat, ſo wäre auch hier zu ſagen, daß ſie in der Freude, welche aus fremder Anerkennung und aus dem erfolgreichen Wettkampf um den Preis der Auszeichnung fließt, ihre Ergänzung haben. Und würden ohne die Empfänglichkeit für Auszeichnung und Ehre die höheren menſchlichen Funktionen überhaupt haben entwickelt werden können? Auch daran mag erinnert werden, daß die menſchliche Natur ein Heilmittel gegen Verletzungen des ideellen Ich beſitzt: Kränkung und Zurückſetzung macht ſtolz, und der Stolz heilt den Schmerz. Schopenhauer hatte Gelegenheit, hierüber an ſich ſelber Beobachtungen zu machen.

4. Dasſelbe gilt endlich von den Schmerzen, welche durch Miterregung entſtehen: auch ihnen ſtehen Freuden gegenüber, welche aus der Teilnahme an fremdem Wohlergehen entſpringen. Wenn wir einem alten Spruch glauben, ſo hat die Teilnahme an dem Schickſal anderer für das Glück der Beteiligten einen ſehr günſtigen Erfolg: geteilter Schmerz iſt halber Schmerz, geteilte Freude iſt doppelte Freude; ſo daß hiernach der Gewinn vierfältig wäre.

Alſo das wäre die Summe: mit der Steigerung der Kultur wächſt die Mannigfaltigkeit und Intenſität der Leiden, aber auch der Freuden. Ob in ſtärkerem Maße? das war die zuverſichtliche Behauptung des hiſtoriſchen Optimismus: der Fortſchritt der Geſchichte mehre das Glück. Ihr tritt der Peſſimismus mit der ebenſo zuverſichtlichen Behauptung gegenüber: er mehre die Leiden. Ich halte beide Behauptungen für gleich unerweislich; beiden läßt ſich durch rhetoriſche Ausführungen eine große Scheinbarkeit verſchaffen; in Wahrheit kann es kein Verfahren geben, wodurch die entſcheidenden Ermittelungen angeſtellt würden. Sicher ſcheint mir nur eines, daß

die Sensibilität wächst, und also wohl auch die Intensität der Leiden und Freuden. Ob in gleichem Verhältnis? Vielleicht ist es so, was denn nicht gleichbedeutend wäre mit der Behauptung, daß die Summe der Leiden und Freuden, wenn man sie als negative und positive Größen ansieht und addiert, immer gleich Null wäre. Ich neige vielmehr zu der Ansicht, daß wie Gesundheit und normale Körperbildung häufiger ist als Krankheit und Mißbildung, so auch Wohlbefinden häufiger als Übelbefinden. Übrigens wiederhole ich: eine Messung und Addierung der Gefühle oder der Intensität der Gefühlsbetonungen mit Lust- oder Schmerzcharakter ist unausführbar; ich möchte sogar behaupten, daß, wenn jemand umherginge und die einzelnen Menschen behufs statistischer Aufzeichnung fragte, ob sie in diesem Augenblick Schmerz oder Lust fühlten, er sehr häufig zur Antwort erhalten würde: darauf habe man gar nicht geachtet; und auf weitere Nachfrage: man könne es wirklich selbst nicht sagen — was denn übrigens eine sehr deutliche Erklärung der Natur wäre, daß in ihren Augen Lust und Schmerz nicht so wichtige Dinge sind, wie in den Augen der hedonistischen und pessimistischen Philosophen.

5. Mit einem Wort gehe ich noch auf den moralistischen Geschichtspessimismus ein, wie ihn Rousseaus leidenschaftliche Beredsamkeit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts so eindrucksvoll predigte. Der Urzustand des Menschen erschien ihm als ein Zustand der Unschuld und Tugend, von welchem die Kultur immer weiter abführe. So viel näher dem Urstand, so viel mehr Reinheit und Tugend: bei Hirten und Bauern meint Rousseau sie noch zu finden, in der Pariser Gesellschaft, am Hof zu Versailles werde man sie vergebens suchen. In seiner berühmten Erstlingsschrift über die Frage: ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen habe, die Sitten reiner zu machen? ist er geneigt, in der Entwickelung der Wissenschaften und Künste selbst die Ursache des moralischen Verderbens zu suchen. Eine zweite Frage der Dijoner Akademie, nach dem Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, gab ihm Gelegenheit, seine Behauptung dahin abzuändern, daß in der Entwickelung der gesellschaftlichen Unterschiede die nächste Ursache des moralischen Verfalls liege. Mit der Steigerung der Kultur, so können wir etwa seine Betrachtung summieren, [illegible]

ſtehen die Unterſchiede von reich und arm, vornehm und gering, Herren und Knechten; und von hier geht auf die an ſich gute menſchliche Natur ein verſchlechternder Einfluß aus. Auf der einen Seite entſtehen die Herrenlaſter: Hochmut, Übermut und Mißhandlung; auf der anderen Seite die Knechtslaſter: Feigheit, Niederträchtigkeit und Falſchheit. Dazu kommt noch ein anderes: die ſoziale Differenzierung hat die Tendenz, die natürliche Schätzung der Dinge zu zerſtören. Der natürliche Wert der Dinge beſteht darin, daß ſie wirkliche Bedürfniſſe befriedigen; in der Geſellſchaft tritt an die Stelle des natürlichen Werts ein konventioneller: die Dinge werden geſchätzt, ſofern ſie geſellſchaftliche Auszeichnung verleihen. Diamanten und Perlen haben gar keinen, oder, als Zieraten, doch nur einen geringen natürlichen Wert; in der Geſellſchaft dagegen erhalten ſie ſehr großen Wert als Zeichen von Reichtum und Vornehmheit; ihr Wert beſteht darin, daß andere ſie nicht haben. So erhalten in der Geſellſchaft Kenntniſſe einen konventionellen Wert, unter dem Namen der Bildung verleihen ſie ſoziale Auszeichnung. Aber die Kenntniſſe, die hierzu dienen, ſind nicht dieſelben, welche für das Leben wirklichen Wert haben; wirklichen Wert haben diejenigen Kenntniſſe, die ihren Inhaber klüger oder weiſer machen; Bildung und Gelehrſamkeit thun oft das Gegenteil von beidem; ſie unterdrücken den geſunden Menſchenverſtand und das natürliche Urteil. Und auf ähnliche Weiſe erobert in der Geſellſchaft das feine Benehmen und der gute Ton die Stellung, welche der Tugend allein zukommt. So zerfrißt Lüge und Schein das Leben der Geſellſchaft. Nous avons de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur: ſo faßt Rouſſeau im Contrat social ſein Urteil über dieſe letzten Zeiten der Bildung und Aufklärung in einen jener Sprüche, die ſich ſo wirkſam dem Gedächtnis einprägen. —

Auch dieſe Betrachtungen ſind nicht unwahr, aber auch ſie ſind einſeitig. Ohne Zweifel bringt die Kultur und im beſonderen die ſie begleitende geſellſchaftliche Differenzierung neue Verkehrtheiten und Laſter hervor, aber auch neue Tugenden. Es giebt Herrſchertugenden ſo gut wie Laſter: Tapferkeit, Großmut, Selbſtbeherrſchung, Würde, Umſicht, Fürſorge; und ebenſo giebt es, wie Laſter, ſo auch Tugenden der Dienenden: Anhänglichkeit, Hingebung, Treue. Wenn die geſell-

schaftliche Stellung den natürlichen Anlagen entspricht, wenn jeder auf die Seite kommt, wohin er nach seiner Naturanlage gehört, dann kann es günstigere Bedingungen für die Entwickelung des Charakters nicht geben, dann wird das Verhältnis auch auf beiden Seiten als Glück empfunden. Und ebenso wenig werden wir Ursache haben zu glauben, daß die Güter, welche die Kultur hervorbringt, lediglich Differenzwert haben: Wissenschaft und Kunst haben doch auch natürlichen und wirklichen Wert, wenn auch jene Verkümmerung in Gelehrsamkeit und Prunkbildung nicht selten ist; und auch die Güter, die durch Gewerbe und Handel hervorgebracht und zugänglich gemacht werden, haben nicht bloß Differenzwert. — Doch, Rousseaus Traum von einem glückseligen und unschuldigen Naturzustand gehört ja wohl überhaupt einer vergangenen Zeit an; es ist der Traum des Zeitalters Ludwigs XV., in ihm spiegelt sich nicht irgend eine auf den Südseeinseln oder bei den Indianern vorhandene Wirklichkeit, sondern das Leben eben jener Gesellschaft, das ihn träumte, doch in vollständiger Umkehrung. Die wirkliche Bekanntschaft mit den unkultivierten Völkern hat nirgends jene stolzen und aufrichtigen, jene tugendhaften und glücklichen Wilden, die in den Romanen des 18. Jahrhunderts ihr Wesen treiben, entdecken lassen. J. St. Mill meint (in einem Aufsatz über Natur), daß jede achtungswerte Eigenschaft der Menschheit nicht Ausstattung der Natur, sondern Ergebnis der Kultur sei: Tapferkeit, Wahrhaftigkeit, Reinlichkeit, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Wohlwollen sind erworbene Eigenschaften; Furcht, Lüge, Schmutz, Unmäßigkeit, Roheit, Selbstsucht, das sind die Züge, die unbefangene Beobachter in der Physiognomie der Wilden erblicken.

Wächst also mit der Kultur die Moralität? Ich möchte es nicht leugnen, aber der Geschichtspessimismus könnte doch eine furchtbare Gegenrechnung zu dieser Betrachtung Mills aufstellen. Es mag sein, daß die unkultivierten Menschen jene Tugenden nicht haben; dafür fehlen ihnen auch die Laster der Civilisation. Man steige in die Gaunerwelt einer europäischen Großstadt herab, oder man blicke in die Geheimnisse, welche der Name der guten Gesellschaft bedeckt, und welche die von ihr gelesenen Schriftsteller jetzt so fleißig enthüllen, und man wird gestehen müssen: gegenüber dem Raffinement widerwärtigen Genießens, verlogener Bosheit, nichtswürdiger Niederträch-

tigkeit sind die Laster der Wilden Kinderunarten. — Kann man sagen, das sind unglückliche Ausnahmefälle? numerisch betrachtet, weist die Kultur doch ein stärkeres Wachstum auf der Seite der Tugend als auf der des Lasters auf? Wie hoffnungslos es wäre, für eine solche Behauptung den Beweis anzutreten, wird vielleicht durch eine konkrete Fragestellung am ehesten klar: sind die Deutschen des neuen Reichs bessere oder schlechtere Menschen, moralisch betrachtet, als die Deutschen der Aufklärung, der Reformation, der Kreuzzüge, der Zeit der Varusschlacht? — Was auch hier mit Sicherheit sich sagen läßt, ist dies, daß die moralische Differenzierung zunimmt. Wie die Leiden und Freuden an Intensität gewinnen, so gewinnen auch die Tugenden und Laster an Größe und Entschiedenheit. Die Tiere, so ließe sich diese Ansicht ausführen, stehen auf dem Nullpunkt, sie sind weder gut noch böse. Mit der Menschwerdung beginnt die moralische Differenzierung; auf den ersten Stufen sind die Unterschiede noch gering, die einzelnen gleichen einander, sie sind Exemplare, die den Gattungstypus im ganzen gleichartig darstellen. Mit der aufsteigenden Kultur findet fortschreitende Individualisierung statt, das Gute und Böse tritt in schärferen Zügen hervor; die Masse bleibt freilich auch hier in einer unentschiedenen Mitte, den Regungen des Guten, doch auch denen des Bösen zugänglich; aber in einzelnen Persönlichkeiten tritt nunmehr das Gute und Böse mit voller Entschiedenheit hervor; auf der einen Seite heilige Liebe, aufopferungsfreudige Treue, leidenschaftliche Hingebung für Wahrheit und Recht, und auf der andern Seite die volle und ganze Verworfenheit. Wobei denn auch hier nichts hindert, zu glauben, daß in der quantitativen Ausbreitung das Gute das Böse überwiegt: das Böse als das Abnorme wäre auch das Seltenere; nur die stärkere Zuspitzung des Gegensatzes scheint zweifellos zu sein. Und vielleicht wird diese auch in der Folge fortschreiten. Wie nach dem hebräischen Mythus die natürliche Welt damit begann, daß Gott Licht und Finsternis schied, so begann, nach demselben tiefsinnigen Mythus, die geschichtliche Welt mit der Unterscheidung des Guten und Bösen. Und nach der christlichen Anschauung, welche an jenen Mythus sich anschließt, ist der Inhalt der Geschichte die Durchführung jenes Scheidungsprozesses. Im Reich Gottes und im Reich des Teufels ist der Gegensatz des Guten

und Böſen zu voller Reinheit und Klarheit entwickelt. Zwiſchen beide geſtellt, trennt ſich die Menſchheit allmählich in zwei Gruppen, indem von dem Reich Gottes die einen, von dem Reich des Teufels die andern angezogen und völlig angeeignet werden, bis das jüngſte Gericht die abſolute und definitive Trennung und Ausſtoßung des Böſen herbeibringt.

6. Aber, ſo möchte nun jemand ſagen, wenn es ſo iſt, wenn das allein gewiß iſt, daß mit der aufſteigenden Kulturentwickelung die Senſibilität und alſo die Intenſität der Leiden und Freuden, und ebenſo die moraliſche Differenzierung und alſo gleichſam die Intenſität des Guten und Böſen zunimmt, wenn es dagegen ungewiß bleibt, ob die Zunahme auf Seiten der Tugend und des Glücks größer iſt, als auf Seiten des Laſters und Unglücks, wenn der natürliche Lauf der geſchichtlichen Entwickelung nicht zur Ausſtoßung des Böſen und des Übels führt, ſondern dieſe erſt vom jüngſten Tage, d. h. vom Ende des zeitlich-irdiſchen Lebens erwartet werden kann: hat dann nicht der Peſſimismus recht? Gilt dann nicht jene Rede Schopenhauers von der Zielloſigkeit und alſo Wertloſigkeit des Lebens? Iſt dann nicht alle Arbeit und Mühſal, aller Kampf und alle Aufopferung vergeblich?

Ich meine doch nicht; es wäre ſelbſt dann nicht der Fall, wenn wir einräumten, daß gut und böſe, Luſt und Leid in gleichem Maß vorhanden ſind und wachſen, ſo daß ihre Summierung als poſitiver und negativer Größen ſtets Null ergäbe. Noch weniger werden wir natürlich dem Peſſimismus dann recht geben, wenn wir vorausſetzen, was zwar nicht erweislich iſt, was zu glauben aber nichts hindert, daß von vornherein und ſo beſtändig das Gute und die Wohlfahrt gegenüber dem Böſen und dem Mißlingen im Übergewicht ſind und dies Übergewicht ſich in gleichem Verhältnis erhält.

Es wird bei jener peſſimiſtiſchen Argumentation eine falſche Vorausſetzung gemacht, als beſtehe der Wert des geſchichtlichen Lebens darin, daß es zu einem Endzuſtand abſoluten Glücks und abſoluter Vollkommenheit führe. Aber erſtens kann es einen ſolchen Endzuſtand überhaupt nicht geben; Leben, geſchichtliches Leben iſt nicht ohne Widerſtände denkbar; abſolutes Glück und abſolute Vollkommenheit hebt das Streben und alſo das Leben auf. Sodann aber, der Wert des Lebens

liegt überhaupt nicht in einem Endzuſtand, zu dem es führt, ſondern in ſeinem ganzen Verlauf. So im Einzelleben; die Knaben- und Jünglingsjahre haben nicht allein dadurch Wert, daß ſie zu einem ſolchen Mannesalter führen, ſondern ſie haben an ſich Wert, ganz ebenſo wie das Mannes- und das Greiſenalter. So ſteht es auch mit dem geſchichtlichen Leben; daß die ſpäteren Geſchlechter glücklicher und tugendhafter ſeien als die früheren, wir mögen es ihnen von Herzen wünſchen, aber es iſt kein Vorwurf gegen die Geſchichte, wenn es nicht ſo kommt. Die vorangehenden Geſchlechter ſind nicht bloß Mittel zum Zweck, ſind nicht bloß ſo viele Stufen, über welche das letzte zur Vollkommenheit und zum Glück ſteigt: ſie haben ihr eigenes Leben gelebt, und es hat ſeinen Wert in ſich. Die Griechen und Römer haben nicht gelebt, um uns einige Reſte ihrer Kultur zu hinterlaſſen, ſondern um ihrer ſelbſt willen, und es iſt nur ein Zuwachs zu dem Wert dieſes Lebens, daß es in ſolcher Weiſe als Glied in das größere Leben der Menſchheit ſich einfügt. Wäre die Geſchichte, nach der Erwartung des Urchriſtentums, mit dem erſten Jahrhundert unſerer Zeitrechnung überhaupt abgeſchloſſen worden, ſo wäre damit nicht der Wert des bisherigen geſchichtlichen Lebens gleichſam vernichtet und annulliert worden; wie jeder Tag des geſchichtlichen Lebens ſeine eigene Plage hat, ſo hat er auch ſeinen eigenen Wert, der ihm durch kein nachträgliches Ereignis genommen werden kann. Nur geſteigert werden kann er durch ſinnvolle Anknüpfung des folgenden. — Das geſchichtliche Leben iſt oft mit einem Drama verglichen worden; in der That, es iſt das große Drama, von dem alle Dramen der Dichter bloß kleine Nachbildungen ſind. Von dem Drama auf der Bühne meint niemand, daß ſein Wert in der Schlußſcene oder dem Endzuſtand, dem die Perſonen zugeführt worden ſind, liegt: er liegt im ganzen Verlauf, jede Scene hat daran teil. Allerdings, das verlangen wir von dem Drama, daß ſeine Scenen nicht iſolierte Bruchſtücke bleiben, ſondern zu einem ſinnvollen Ganzen ſich zuſammenſchließen, in dem jedes einzelne als ein teleologiſch notwendiges Glied ſeinen Ort habe. In dieſem Sinne fordern wir auch von der Geſchichte Zuſammenhang und Fortſchritt: die einzelnen Ereigniſſe und die einzelnen Mitſpieler ſollen nicht in einem beziehungsloſen Neben- und Nacheinander bleiben, ſondern ſich zu einem ſinnvollen Ganzen zu-

sammenordnen. Freilich, diesen zusammenhangenden Sinn der Menschheitsgeschichte können wir, wie ich schon wiederholt sagte, nicht darstellen, wie wir die Idee eines Dramas darstellen und aus ihm das einzelne in seiner Notwendigkeit ableiten können. Es wäre die Aufgabe der Philosophie der Geschichte, aber von ihr gilt im besonderen jenes pythagoreische Wort von der Philosophie, daß nur Gott sie habe. Uns Menschen geht es mit der Geschichte, wie es nach Goethes Urteil den vielen mit einem Schauspiel geht: sie sehen das einzelne und ergötzen sich an dem bunten Wechsel der Scenen, aber den Sinn des Ganzen erreichen sie nicht. So bringt unsere Geschichtsforschung von allen Seiten Bruchstücke herbei, aber der Meister, der sie zum Ganzen formt, der den göttlichen Gedanken der Menschheitsgeschichte noch einmal denkt und ihn uns darlegt, der ist noch nicht da, und vielleicht kommt er nie. Nur hin und wieder meinen wir sinnvolle Zusammenhänge zu sehen. Daran mag der Glaube sich aufrichten, daß ein allburchwaltender Sinn vorhanden ist, der die Elemente des geschichtlichen Lebens mit innerer Notwendigkeit zusammenbindet. Ich sagte oben: Autobiographien pflegten Biodiceen zu sein. Wenn einmal die Menschheit gegen das Ende ihrer Tage ihre Autobiographie schreiben wird, dann wird, so vertrauen wir, auch diese, so viel sie von Arbeit und Kampf und auch von Not und Mißlingen zu berichten haben mag, doch im Tone der Biodicee und Theodicee gehalten sein.

Die Menschheit selbst in ihrem dunklen Drange
War sich des rechten Weges wohl bewußt.

Viertes Kapitel.

Das Übel, das Böse und die Theodicee.

1. Die Versuche der Theodicee stehen bei unserer Zeit nicht in Gunst; mehr Freude macht ihr die zergliedernde Betrachtung des Übels und die Beschimpfung der Natur, die es hervorbringt. Dennoch mag der unzeitgemäße Versuch gewagt sein, die Welt wegen des Übels zu rechtfertigen. Natürlich kann es sich hierbei nicht um eine Nachweisung handeln, daß die Wirklichkeit, wie sie ist, absolut gut

oder auch nur die beste unter den möglichen Welten ist; von dem Absoluten und dem Möglichen wissen wir nicht viel; dagegen können wir zu sagen versuchen, was sie *für uns* ist. Und da, scheint mir, läßt sich zeigen, daß sie so wie sie ist, für uns im wesentlichen angemessen ist: sie bietet unserer Natur angemessene Entwickelungsbedingungen, unseren Kräften bildende Aufgaben, unserem Leben, wenn wir nur selbst wollen, reiche und schöne Erfüllung. Wir könnten, wie wir sind, eine wesentlich anders geartete Welt weder brauchen noch ertragen. Sollte jemand dies selbstverständlich finden, indem unsere Natur ihrer Umgebung natürlich angepaßt sei, so gut wie die Organisation einer Tierspecies der ihrigen, nun, so hindert ihn nichts, jeder Erörterung über das Übel als einer überflüssigen aus dem Wege zu gehen. — Ich bemerke aber noch, daß es sich nur um eine Rechtfertigung der Welt wegen des Übels im *allgemeinen* handeln kann. Es wird jederzeit unmöglich bleiben, die teleologische Notwendigkeit dieses bestimmten Übels im einzelnen Fall nachzuweisen; wie denn auch die Physik nicht imstande ist, die kausale Notwendigkeit jeder einzelnen Bewegung zu konstruieren. Möglich aber ist zu zeigen, daß das menschlich, geschichtliche Leben mit all dem, was uns als sein eigentlich wertvoller Inhalt sich darstellt, im allgemeinen eben die Lebensbedingungen voraussetzt, unter denen es thatsächlich stattfindet: man nehme alles Übel weg, und man hat das Leben selbst aufgehoben. Dabei bleibt das Übel übel und das Böse böse, aber es ist nicht etwas, das schlechterdings und in jedem Sinne nicht sein sollte. Es muß sein, aber nicht um seiner selbst, sondern um des Guten willen. — Daß dabei, wie man immer die Sache wendet, eine eigentümliche Schwierigkeit für unser Denken zurückbleibt, soll nicht geleugnet werden. Wir bilden mit einer gewissen Notwendigkeit die Vorstellung von einem gänzlich übel-freien Leben; aber jeder Versuch, die Vorstellung konkret auszuführen, scheitert. Das Reich Gottes und die ewige Seligkeit sind transscendente Begriffe.

2. Es ist hergebracht, physische und moralische Übel zu unterscheiden. Unter den ersteren kann man wieder unterscheiden solche, die in der Natur außer uns, und solche, die in der eigenen Natur ihre Ursache haben.

Zu der ersten Gruppe gehört alle Sprödigkeit der Natur gegen die Bedürfnisse und Wünsche des Menschen, die Dürftigkeit des Bodens, die ein Volk zu kümmerlicher Armut verurteilt, die Ungunst des Klimas, die mit drückender Hitze oder Kälte die Lebenskräfte niederhält; ebenso alle die unglücklichen Zufälle, wodurch die Frucht der Arbeit zerstört und das Leben bedroht wird, die Überschwemmung oder Dürre, die die Ernte vernichtet, der Blitzstrahl, der das Haus anzündet, das Erdbeben, das eine Stadt umstürzt.

Alle Übel von dieser Art lassen sich unter einen gemeinsamen Begriff bringen: es sind Widerstände gegen unsere Zwecke. Nehmen wir zunächst jene normalen Widerstände, so ist leicht zu sehen, daß ohne sie Thätigkeiten und Zwecke selbst nicht stattfinden könnten. Alle Arbeit, alle Kultur besteht in der fortschreitenden Überwindung solcher Widerstände. Trüge der Acker von selbst Getreide, brächte der Wald alle Früchte in Fülle, so gäbe es keinen Acker- und Gartenbau; wäre das Klima überall dem Behagen des Menschen vollkommen angepaßt, so bedürfte er nicht der Behausung; wüchsen Geräte aller Art auf den Bäumen oder regnete es einen Tag im Jahr Schuhe vom Himmel, so brauchten wir keine Handwerke, so wären wir im Schlaraffenlande. Was die wirkliche Welt von diesem unterscheidet, das sind eben die Widerstände und die dadurch notwendig gemachte Arbeit. Es wird nun niemand im Zweifel sein, daß unserer Naturanlage, wie sie nun einmal ist, zuletzt doch unser Land dienlicher und zusagender ist als das Schlaraffenland. — Und was die ungewöhnlichen Unglücksfälle anlangt, so ist leicht zu sehen, daß sie in demselben Sinne wirken: die Überschwemmung lehrt den Deichbau, der Hagelschlag die Versicherung, das Erdbeben die gemeine Hülfe. Freilich, es ist unmöglich, dem einzelnen im einzelnen Fall zu beweisen, daß dieses Unglück für ihn notwendig und heilsam ist, auch würde der Versuch schwerlich auf guten Boden fallen. Dagegen ist ein anderes möglich: ihm zu raten und zu helfen, aus diesem Übel das Beste zu machen. Und vielleicht wird dann auch ihm, wenn einmal später der Blick sich darauf zurückwendet, das Übel in anderm Lichte erscheinen. Ein Übel, das mit eigener Kraft und fremder Hülfe überwunden ist, ist nun nicht nur kein Übel mehr, sondern hat sich in ein wirkliches Gut verwandelt, zu dem die Erinnerung gern

zurückkehrt. Wer hätte es nicht auf die eine oder andere Weise erlebt, wie die Zeit aus dem Übel ihm ein Gut machte?

Zu derselben Betrachtung geben auch die Übel Veranlassung, die in der menschlichen Natur selbst liegen, alle Schwäche und Gebrechlichkeit des Leibes und des Geistes. Wir können uns einen Leib einbilden, dessen Widerstandsfähigkeit gegen allerlei schädliche Einflüsse, dessen Kraft und Ausdauer die unseres Leibes um ein beliebiges übertrifft. So können wir uns auch eine Intelligenz einbilden, die den menschlichen Verstand beliebig weit übertrifft, die nicht jeden Fortschritt in der Erkenntnis mit Mühe dem Irrtum, dem Vorurteil, dem Aberglauben abzuringen braucht. Aber es ist leicht zu sehen, daß wir damit wieder auf dieselbe Folge kommen, wie oben: die Vermehrung der Kräfte hat dieselbe Wirkung, wie die Verminderung der Widerstände; auch durch jene kommen wir zum Schlaraffenleben. Uns ist die Frucht des Ackers, was sie uns ist, dadurch, daß wir sie im Schweiß des Angesichts erwerben; uns wäre die Wahrheit nicht, was sie uns ist, wenn sie uns mühelos in den Schoß fiele. Der Pater seraphicus am Schluß des Faust spricht von seinen Augen als „welt- und erdgemäßen Organen." Es gilt von unserer ganzen Natur: sie ist der Welt und Erde gemäß, und eben darum sind diese auch unserem Wollen und Fühlen gemäß. Für andere Wesen mögen Organe nach anderem Maß sich schicken: unsere stimmen zu unseren Aufgaben. — Und ebenso gilt, was oben von den zufälligen Unglücksfällen gesagt wurde, auch von denen, die unsere Natur und Kräfte verkürzen, von Krankheit und Schwäche und Blindheit und anderen organischen Mißbildungen. Die Krankheit hat die Heilkunst und mit ihr die Kunde vom Leibe und Leben ursprünglich hervorgetrieben; sie erzieht den Kranken und seine Umgebung, sie mahnt und treibt zu vernünftigem Haushalt mit den Lebenskräften, sie ist die große Schule der Geduld, der Ergebung, der schonenden Liebe, der Barmherzigkeit, Eigenschaften, die doch nicht bloß in der Krankheit Wert haben.*) So stellt Blindheit oder Taubheit eine Lebensaufgabe

*) Wie wichtige Antriebe die Chirurgie, die Krankenpflege, die humanitäre Fürsorge für das Leben den letzten großen Kriegen verdankt, so daß man vielleicht sagen darf: es ist durch sie in den seitdem verflossenen 25 Friedensjahren schon mehr Menschen das Leben gerettet, als den Kriegen zum Opfer gefallen sind: das

voll besonderer Schwierigkeiten; sie weckt aber damit besondere Kräfte und erfindet neue Hülfen; dem Homer hat sinnvolle Sage das Augenlicht genommen, um das innere Licht ihm so viel heller leuchten zu lassen. Wir können auch hier nicht von jedem Übel in jedem Fall zeigen, daß es zur Entwickelung und Erziehung notwendig ist; aber wieder können wir sagen: seiner Natur nach ist es dazu geeignet, und dem ist es gut, der es zum Guten sich dienen läßt. Jedenfalls ist es weise, die Sache so zu nehmen, in dem Übel, mit dem religiösen Glauben, Prüfungen zu sehen, die zu unserem Heil zu dienen bestimmt sind. Wobei wir denn auch von dem Glauben die Bescheidenheit lernen mögen, daß wir den Zusammenhang zwischen dem Übel und dem Heil im einzelnen nicht einzusehen behaupten. Nur im allgemeinen können wir einsehen, daß Übel nicht bloß ein Wirkliches, sondern auch ein Notwendiges, ein Zwecknotwendiges sind.

„Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde." So erläutert Kant die Notwendigkeit der Erfahrungsthatsachen für die Thätigkeit unseres Verstandes. Dieselbe Notwendigkeit hat für den Willen der Widerstand des Objekts, das Übel: es giebt für uns keine Thätigkeit ohne Widerstand, kein Glück ohne Hindernisse. Das ‚reine' Glück ist, wie die reine Wahrheit, für Gott allein. Wir bedürfen des Zusatzes, wie von Unkunde und Irrtum, so von Hemmung und Übel.

3. Aber das moralische Übel, das Böse, könnte und sollte nicht wenigstens dieses fehlen?

Ich meine, man muß, so wunderlich es klingt, auch dies verneinen: auch das Böse ist auf gewisse Weise teleologisch notwendig; wäre es ganz weggenommen, so fehlte dem menschlich-geschichtlichen Leben ein unentbehrliches Element. Das moralische Übel erscheint in zwei Grundformen: als Sinnlichkeit und als Selbstsucht. Erstere umfaßt alle Schwächen und Laster, die daraus entspringen, daß Vernunft und Sitte die Leitung des Lebens an einzelne sinnliche Triebe

zeigt Dr. Brinkmann in einem schönen Aufsatz des von Lic. Weber herausgegebenen Sammelwerks Geschichte der sittlichen, religiösen und sozialen Entwickelung Deutschlands in den letzten 35 Jahren (1895).

verlieren, Unmäßigkeit, Ausschweifung, Trägheit, Leichtsinn, Feigheit. Selbstsucht ist die Wurzel der Untugenden und Laster, die ihre Spitze bedrohend gegen die Umgebung kehren, Habsucht, Ungerechtigkeit, Bosheit, Hochmut. In beider Gestalt kann das Übel nicht überhaupt weggedacht werden, ohne daß das Gute mit getroffen wird. Die Tugenden der ersten Reihe, Besonnenheit, Beharrlichkeit, Tapferkeit, sie setzen alle das Dasein der Sinnlichkeit als eines Widerstand Leistenden voraus: ohne die Scheu des sinnlichen Menschen vor dem sinnlichen Schmerz oder Übel gäbe es keine Tapferkeit, ohne den Reiz der Lust keine Mäßigkeit, also ohne das potentielle Böse keine Tugend, d. h. keine menschliche Tugend. Die Tugenden der Engel mögen von anderer Art sein, aber wir können uns von ihnen keine Vorstellung machen. Und ganz ebenso setzen die sozialen Tugenden die natürliche Selbstsucht des sinnlichen Menschen voraus: ohne diese gäbe es nicht die Tugenden der Gerechtigkeit und des Wohlwollens in ihrer eigentümlich menschlichen Gestalt; es haftet auch ihnen ein Moment der Selbstüberwindung an.

Aber nicht nur das potentielle Böse in der eigenen Natur, sondern auch das aktuelle Böse draußen ist ein unentbehrliches Moment zur Vollendung des Guten: im Kampf mit ihm wächst und bewährt sich die Tugend. Die Ungerechtigkeit treibt bei dem, der sie sieht oder erleidet, den Gedanken des Rechts und den Rechtssinn hervor, die Lüge und Hinterlist machen die Wahrheit und die Wahrhaftigkeit wert, Härte und Bosheit bilden den Hintergrund, von dem sich Güte und Edelmut leuchtend abheben. R. Hamerling führt in einem Gedicht, „Meine Lehrer" überschrieben, den Gedanken aus, daß an dem Bösen erst der volle Wert des Guten uns aufgeht.*)

*) Ich entnehme dem Gedicht, das in der Monatsschrift „Deutsche Dichtung" (1889) abgedruckt ist, einige Zeilen:

Von wem ich wahr sein lernte? Von den Lügnern,
Den Heuchlern, Schmeichlern, Doppelzüngigen,
Klatschbrüdern und Skandalgeschichtenjägern,
Nicht minder von Phantasten, Phrasendrechslern,
Schönfärbern, geckenhaften Faselhänsen.
Bis in den Grund der Seele so zuwider
Ward mir die Unwahrheit durch alle diese,
Selbst die geringste, daß ich hassen sie

Alle größten Heldengestalten der Menschheit sind erst im Kampf mit dem Bösen das ganz geworden, was sie sind. Das Bild des Sokrates hat erst durch seine Verurteilung und Hinrichtung seine rechte Fassung erhalten. Durch den Tod mußte Jesus erhöht werden. So sagt er selbst: mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen? Es giebt kein Bild, das die Menschheit mehr bewegt, das mehr Verehrung gewonnen und Trost gespendet hat, als das Bild des Gekreuzigten; aber es kann nicht dargestellt werden ohne seine geschichtliche Umgebung, ohne Pharisäer und Schriftgelehrte, ohne den pfäffischen Hohenpriester und den feigen Prokurator, ohne den fanatischen Pöbel und die brutalen Kriegsknechte, sie bilden die notwendige Folie für jene lichte Gestalt. Von einer glücklichen Schuld, einer felix culpa, spricht das alte Kirchenlied, die solchen Erlöser uns brachte.

Also, tilgen wir aus der Geschichte alles Böse, so tilgen wir zugleich den Kampf des Guten mit ihm, und damit fällt das Höchste und Größte, was die Menschheit aufzuweisen hat: das moralische Heldentum.

Aber nicht bloß dieses; es fällt damit der ganze Inhalt geschichtlichen Lebens hinweg. Alle geschichtlichen Lebensformen sind als Streitkräfte des Guten im Kampf mit dem Bösen erwachsen. Ohne Raubsucht und Kriegsgelüst der Nachbarn gäbe es keine Wehrgemeinschaft; ohne Unrecht und Gewaltthat unter den Genossen gäbe es keine Rechtsgemeinschaft; in beiden besteht ursprünglich der Staat,

---

Und meiden lernte für mein ganzes Leben.
Von wem ich *Milde* lernte? Von den Splitterrichtern,
Von rücksichtslosen Spöttern, bösen Zungen,
Meinungstyrannen und Parteiwütrichen.
Von wem ich *lieben* lernte? Von den Hassern,
Von Egoisten, Menschenfeinden, Neidern,
Von Seelenmäklern, Tier- und Menschenquälern,
Vivisektoren, seelenlosen Weibern.
Von wem ich *schweigen* lernte? Von den Schwätzern!
Von wem ich *treu* sein lernte? Von Flatterseelen!
Charakterfest? Von Wind- und Wetterfahnen.
Habt Dank, ihr meine Lehrer! Was als Lehrgeld
Ich euch entrichtet, nicht zu teuer acht' ich's.

eine Kampfgenossenschaft gegen Unrecht und Gewalt. Man tilge letztere völlig aus, man lasse Gerechtigkeit und Frieden, Einsicht und Wohlwollen auf Erden vollkommen werden, so giebt es keine Thätigkeit mehr für Heer und Diplomatie, für Gericht und Polizei, für Regierung und Verwaltung. Der vollkommene Staat hebt sich selbst auf. Wie der Staat, so ist auch die Kirche als Macht des Guten zum Kampf mit der Sünde errichtet. Auch sie würde aufhören, wenn sie ihr Werk ganz vollendet, die Menschheit völlig geheiligt hätte: ohne Sünde keine Kirche, keine Sündenvergebung, keine Seelsorge, keine Mission. Auf Erden kann es nur eine streitende Kirche geben, die triumphierende gehört dem Himmel an.

Also nur im Kampf ums Dasein mit dem Bösen vermag auf Erden das Gute Gestalt und Kraft zu gewinnen. Eine Geschichte ohne diesen Gegensatz vermögen wir uns nicht einmal einzubilden.*) —

Aber sollen wir denn das Böse, indem wir seine teleologische Notwendigkeit anerkennen, zugleich als einen legitimen und gleichwertigen Bestandteil der Wirklichkeit anerkennen?

Das ist nun freilich gar nicht meine Meinung. Das Böse hat an und für sich selber gar keinen Wert und gar kein Recht da zu sein; es ist allein um des Guten willen, um ihm Gelegenheit zur Bethätigung und Verwirklichung seiner selbst zu geben. Es ist dasselbe Verhältnis wie zwischen Licht und Finsternis. Der Maler kann nicht ohne Schatten malen, aber der Schatten ist nicht das, was er zeigen will, sondern das Licht und die Farben. So kann auch der Dichter nicht ohne Schatten malen, er braucht das Häßliche und das Gemeine und das Böse: aber nicht das ist es, was er zeigen will, sondern das Gute und Schöne und Große, aber um uns die Augen dafür recht zu öffnen, stellt er jenes daneben, ihm selber zur Schande, dem Guten zu Ehren. So ist auch im Leben und in der Geschichte

*) Es ist das der Kern von Wahrheit in den Ausführungen des wunderlichen Mandeville über das Thema: private vices public benefits. In einem interessanten Aufsatz in Schmollers Jahrbuch (1890) hat Hasbach auf die Bedeutung dieses Mannes wieder hingewiesen und zugleich gezeigt, wie ihm gerade in diesem Hauptpunkt der große Liebhaber der Wahrheit nnd der Paradoxie, P. Bayle, vorangegangen ist.

das Gute um seiner selbst, das Böse um des Guten willen, als Reiz, als Widerstand, als Folie. Es ist ein Negatives, ein an sich Nichtiges; nur durch den Gegensatz, das Gute, hat es überhaupt eine Art Wirklichkeit und Wirksamkeit. Aber seine Wirksamkeit kommt nicht ihm selber zu Gute, denn es ist ihm eigen, daß es keine aufbauende Kraft hat, weil es mit sich selber uneins ist. Es hat, wie Kant einmal sagt, „die von seiner Natur unabtrennbare Eigenschaft, sich selbst zuwider und zerstörend zu sein." Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß es keine positive Antimoral giebt; das Unsittliche ist, wie der Irrtum, gesetzlos. Alle Wahrheiten fügen sich zur Einheit des Systems, es giebt aber kein System der Irrtümer. Für das Vorbeischießen, sagt Epiktet, ist kein Ziel gesetzt.

So faßt auch Goethe die Aufgabe des Bösen in der Welt: es ist das Prinzip der Verneinung und Zerstörung, das Nichts, das sich dem Etwas, der Wirklichkeit, immer wieder entgegenstellt; aber, bekennt Mephistopheles,

So viel als ich schon unternommen,
Ich wußte nicht ihr beizukommen.

Im Gegenteil: der Geist, der stets verneint, will zwar stets das Böse, aber stets muß er das Gute schaffen. Und im Prolog spricht der Herr ebenso sich aus:

Des Menschen Thätigkeit kann allzu leicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.

Diese innere Nichtigkeit und Erfolglosigkeit des Bösen stellt sich auch in seinem Selbstgefühl dar: das Selbstbewußtsein des Guten ist Friede und Freude, das Selbstbewußtsein des Bösen ist Unfriede und Unseligkeit. So erlebt es Mephistopheles. Von seiner ersten Begegnung mit Faust, wo er bitter klagt, daß alles bisher ihm fehlgeschlagen: so geht es fort, man möchte rasend werden! bis zum Abgang am Ende des zweiten Teils, wo er sich fühlt

Hiobsartig, Beul' an Beule,
Der ganze Kerl, dem's vor sich selber graut
Und triumphiert zugleich, wenn er sich ganz durchschaut —

bleibt er in der gleichen Stimmung: Mißmut und Selbstverhöhnung sind die Gefühle gegen sich selbst. Was immer er unternimmt, es

schlägt zuletzt, nachdem es erst trefflich Fortgang genommen, gegen ihn selbst aus. Beide Teile der Dichtung enden mit der Rettung der Seele, die er schon im Netz hatte. Das letzte Wort, das er spricht ist:

Du bist getäuscht in deinen alten Tagen,
Du hast's verdient, es geht dir grimmig schlecht.

Goethe deutet in seiner Dichtung die Geschichte der Menschheit. Ihre eigene Erinnerung kommt dieser Deutung entgegen. Die Geschichte bringt das Gute und das Böse, die in der Gegenwart so oft die Rollen getauscht zu haben scheinen, zurecht, indem sie das Gute und Große, das in seiner Zeit in Knechtsgestalt einherging und auf der Anklagebank saß, erhebt und aller Welt erkennbar macht, das Böse und Gemeine, mit so großem Pomp es einst in der Welt einherzog, mit so lautem Getöse es von seinen Trabanten als das Große und Wirkliche ausgerufen wurde, zu nichte macht und in seiner Nichtigkeit enthüllt. So gewinnt sie aus dem Bösen das Gute. Ihr gedachtet es böse zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, das ist die große Lehre der Geschichte. Das lehrt vor allem die größte Geschichte, die sich auf Erden zugetragen, die Geschichte Jesu. Es giebt keine erhebendere und tröstlichere Geschichte als die Passionsgeschichte. Wie groß kam sich Pilatus vor, als er über Jesum zu Gericht saß: siehest du nicht, daß ich Macht habe dich zu verdammen und dich loszulassen? Der arme hirnverbrannte Narr, der ihm als jüdischer Kronprätendent vorgeführt wird, er kommt ihm wahrlich nicht vor als ein gefährlicher Mann, als ein Mann, der in die Weltgeschichte einzugreifen berufen ist. Es wäre wahrhaftig nicht notwendig ihn umzubringen, er wird die Ruhe des römischen Reiches nicht erschüttern. Aber — es ist ein recht ärgerlicher Handel. Lasse ich ihn laufen, dann behalte ich diese Pfaffengesellschaft mit ihren lästigen Querelen auf dem Halse, die Meute läßt nicht von der Spur ihres Wildes. Und am Ende, ob der Narr einen Tag länger lebt oder nicht, was thut's? Also — nehmt ihn hin, damit die Sache aus der Welt kommt; ich will mir dadurch nicht noch einmal die Laune verderben lassen. — Und jetzt, wie sind die Rollen vertauscht! Längst wäre Pilatus in das große Meer der ewigen Vergessenheit versunken, welches so viele Prokuratoren und Hohepriester verschlungen hat, wenn sich nicht sein Name an das

Gedächtnis des Mannes gehängt hätte, den er damals ans Kreuz schlagen ließ: die Geschichte von dieser Kreuzigung kann nicht recht erzählt werden ohne den Namen des Pilatus. Und so wird denn die Geschichte von dem Urteil, das der ein wenig bequeme, nach oben so zweifellos korrekte, nach unten so gern gefällige, endlich, wenn möglich, auch gern gerechte Prokurator über Jesum fand, erzählt werden, so lange und so weit es auf Erden geschichtliche Erinnerung geben wird; und so wird auch bis ans Ende der Tage erzählt werden die Geschichte von dem höchst umsichtigen Hohenpriester, der sich selber und dem würdigen Ratskollegium so einleuchtend darzuthun wußte, daß es besser sei, ein Mensch sterbe, denn daß das ganze Volk verderbe. Nicht um ihres Verdienstes willen und nicht zu ihrer Ehre wird diese Geschichte erzählt, sondern um allen Hohenpriestern und Prokuratoren der Gerechtigkeit an allen Enden der Welt eindringlich vorzustellen, daß ihr Spruch nicht der letzte Spruch über den Wert der Menschen und Dinge ist, und umgekehrt, um allen um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen Angeklagten und Verurteilten die tröstliche Gewißheit zu geben, daß ihre Sache noch vor einem höheren Gericht als dem ihrer gegenwärtigen Richter ausgemacht wird.*)

So wird das Böse in der Erinnerung, welche die Menschheit von ihrem eigenen Leben bewahrt, fortwährend vernichtet, das heißt, herabgesetzt zu einem für sich Unwerten und Nichtseienden, das nur da ist, einem anderen zur Folie zu dienen.

Ist es ungereimt zu denken, diese Erinnerung sei ein Fragment einer absoluten Erinnerung im göttlichen Bewußtsein, und das Bestehen in diesem ewigen Bewußtsein sei das eigentliche Sein für geistige Dinge, nicht jenes Vorüberziehen in dem zeitlichen Bewußtsein

*) Th. Carlyle, der große Dichter-Historiker, führt in seinen Geschichtsdramen überall diese Idee durch: das Wirkliche und Wahre und Rechtschaffene wird durch die Geschichte, nicht bloß die geschriebene, sondern durch die geschehende Geschichte zu Ehren gebracht; dagegen wird die Lüge und die Selbstsucht und die Eitelkeit in das Nichts hinabgestoßen, dem sie angehören. Die Wirklichkeit selbst ist gleichsam beständig bestrebt, das Nichtige auszustoßen: Lebensformen, die nicht mehr lebendig sind, eine Monarchie, eine Aristokratie, die nicht mehr arbeitet, sondern nur noch genießt, wird abgestoßen, nur was wirkt, ist; was nicht wirkt, verdient auch nicht wirklich zu sein.

der Individuen? Und in diesem absoluten Bewußtsein stelle sich das Gute allein als das Wirkliche und das Böse lediglich als ein Nichtseiendes dar, wie die Finsternis vor dem Licht nicht als ein Seiendes, sondern als sein eigenes Nichtsein sich darstellt?

Wir würden uns damit einer alten Rede nähern, die, in Anlehnung an Aristoteles, Augustinus gegen die Manichäer richtet: das Böse hat kein eigenes Wesen, sondern der Verlust oder die Abwesenheit des Guten hat den Namen des Bösen erhalten (de civ. Dei XI, 9). Und eben dahin zielt auch Spinoza und ihm folgend Leibniz: in Gott ist nur das Vollkommene und das Wirkliche; der Unterschied, den wir zwischen Gutem und Bösem machen, liegt nur in unserer zufälligen und unzulänglichen Betrachtungsweise, wenn wir die Dinge allein an ihrer Beziehung zu einem peripherischen Punkt, unserem Selbst nämlich, messen. In Beziehung auf die Einheit der Wirklichkeit, auf Gott, ist alles notwendig und vollkommen. — Freilich, so wäre hinzuzufügen, wir bleiben peripherische Punkte und können nicht aus uns selbst heraus. Doch können wir sehen, daß dem so ist, daß unsere Vorstellung der Dinge auch hier nicht eine absolute ist. Und auf alle Weise werden wir daran festhalten, daß das Böse zuletzt nicht ein gleichwertiges Element der Wirklichkeit ist, auch nicht ihr gegenüber die Kraft einer negativen Größe hat, so daß durch Addition des Guten und des Bösen Wertlosigkeit oder Nichtigkeit der Welt herauskäme.

4. Macht diese Ansicht von dem Wesen und der Bedeutung des Übels und des Bösen quietistisch? Es ist ihr der Vorwurf gemacht worden. Ich glaube nicht mit Recht. Sie ermuntert nicht, die Hände in den Schoß zu legen, das Übel und das Böse anzuerkennen und gewähren zu lassen, sondern vielmehr es anzugreifen und zu bekämpfen, wo immer es sich findet; sein einziger Zweck in der Welt ist eben der, angegriffen und bekämpft zu werden. Nur dadurch kann sein Dasein gerechtfertigt werden, nicht aber, wenn man es gewähren läßt: ein Übel, das man gewähren läßt, hat seinen Zweck verfehlt. Eine Krankheit, die nicht die Heilkunst herausfordert, die nicht zur Übung in der Geduld, in der Barmherzigkeit gebraucht, eine Armut, die stumpfsinnig ertragen, eine Lüge, der nicht mit der Wahrheit entgegengetreten, eine Bosheit, die nicht zu Schanden gemacht, die nicht

von dem Guten mit dem Guten überwunden wird: die sind wirklich vom Übel; du machst sie dazu, der du sie zum Guten wenden und brauchen solltest und statt dessen dich drein ergiebst und sie gewähren lässest.

Aber, sagt man, wenn das Übel und das Böse selbst bleiben wird und also in gewisser Weise auch bleiben muß, so lange die Erde steht und Menschen geschichtliche Aufgaben zu lösen haben sollen, ist nicht dann der Kampf im Grunde doch vergeblich? Was hilft es der Hydra einige Köpfe abschlagen, wenn stets neue nachwachsen? Wird nicht, wer dies einsieht, notwendig des Spiels müde werden, und die Dinge gehen lassen?

Ich antworte: der Trieb zur Bekämpfung des Übels kommt nicht aus der Vorstellung von einem vollkommenen Zustande, der dadurch herbeigeführt werden könne, sondern aus dem gefühlten Druck dieses bestimmten einzelnen Übels. Die allgemeine Einsicht, daß nach der Befriedigung eines Bedürfnisses, der Beseitigung eines Übels, jederzeit neue aufkommen, wird weder die Bethätigung hemmen, noch ihren Erfolg mindern. Auch wer überzeugt ist, daß es, so lange die Welt steht, Not und Elend, Ungerechtigkeit und Lüge geben wird, wird darum nicht aufhören, dort, wo sie ihm eben entgegentreten, sie zu bekämpfen. Und er thut wohl daran; der Kampf kann nie ganz erfolglos sein. Ein Erfolg ist ihm unter allen Umständen gewiß, er stellt ihn unter die Reihe der Streiter für das Gute und Rechte. Für jeden Menschen ist die nächste und eigentliche Aufgabe, nicht dem Menschengeschlecht die Glückseligkeit und Vollkommenheit zu verschaffen, sondern sein eigenes Leben würdig zu erfüllen, und dieses Ziel kann er unter allen Umständen erreichen. „Dem thätigen Menschen kommt es darauf an, daß *er* das Rechte *thue*, ob das Rechte geschehe, soll ihn nicht kümmern" (Goethe, Sprüche in Prosa 99). Wer so denkt, der erreicht dazu ein anderes; wer wehrlos und unthätig vor dem Übel, als einem doch nicht zu bewältigenden, die Hände in den Schoß legt, den bewältigt es innerlich gewiß; aus der Unthätigkeit kommt Mutlosigkeit und Mattheit. Sobald dagegen jemand sich zu wehren beginnt, so hat er mit dem Gefühl der eigenen Thätigkeit und Kraft auch das Gefühl, daß das Übel oder Böse, gegen das er sich wehrt, zurückweicht. Die Befriedigung hierüber wird nicht vernichtet

durch die Vorstellung, daß ein anderes Übel kommen mag, wenn jenes gegangen ist. Mögen die kommenden Geschlechter mit den kommenden, noch unbekannten Übeln sich abfinden. Das ist nicht unsere Sorge, es ist genug, daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe.

Nur in einem gewissen Sinn kann jene Betrachtung nicht quietistisch, aber ruhig und duldsam machen. Sie macht ruhig über den Enderfolg; das Gute wird siegen, denn es ist Gottes Sache, es ist eben in Wahrheit allein wirklich. Und sie beschwichtigt den Zorn, sie wandelt ihn um in tiefstes Mitleid. Wären die Bösen wirklich und definitiv erfolgreich in der Welt, dann wäre es ja schwer oder unmöglich, sie zu ertragen oder ihnen zu vergeben. Aber das Böse ist ja nicht sich selber gut, es ist eigentlich dem Guten gut, es dient ihm, wenn auch wider Willen, zu seiner Vollkommenheit. Jesus scheidet nicht mit einem Fluch auf den Lippen, sondern mit einem Gebet: vergieb ihnen, sie wissen nicht, was sie thun. Was sie wollen, mich umbringen, das erreichen sie nicht; sondern was sie nicht wollen, daran arbeiten sie, der Fluch wird über sie kommen, nicht mein Fluch, aber die Folge der eigenen That nach der ewigen Ordnung der Dinge. Es muß ja Ärgernis kommen, aber wehe dem Menschen, durch welchen es kommt.

So läßt auch der große Dichter vorzüglich gute Menschen, nach den tiefsten und grausamsten Leiden ohne Haß und Bitterkeit aus der Welt gehen: Cordelia, Desdemona sterben in Frieden, ohne Haß. So haben sie das Böse überwunden mit dem Guten, es hat keine Macht über sie, es vermag ihre innere Ruhe nicht zu stören, es hat ihnen zur Bewährung und Vollendung gedient; dem Bösen selber aber wird es zum Falle und zur Vernichtung.

Das also ist der rechte Gebrauch des Übels und des Bösen: es ehrlich und rüstig bekämpfen und so es dir zum Guten zu wenden und, so viel du vermagst, auch andern.

Es giebt auch einen unrechten Gebrauch. Der erste ist: es stumpfsinnig und mißmutig dulden und dich von ihm innerlich bewältigen lassen; der andere: es zur Betrachtung und Zergliederung aufheben, um Witz und Scharfsinn daran zu üben. Das ist die Kunst Hamlets, und daran geht er zu Grunde.

5. Ich füge hier noch eine Bemerkung über ein Erlebnis ein, das der natürlichen Empfindung als das größte aller Übel sich darstellt, den Tod. Der Einzelne stirbt, die Völker sterben, die Menschheit wird sterben: ist es nicht wie ein Urteilsspruch der Wirklichkeit selbst über das Leben, durch die That, nicht durch Worte, seine Eitelkeit und Nichtigkeit ausdrückend?

Ich meine, das wäre doch eine falsche Deutung. Allerdings tritt der Tod zunächst als eine äußerliche Notwendigkeit an den einzelnen heran. Aber es ist doch nicht schwer sich zu überzeugen, daß seine Notwendigkeit nicht bloß eine äußere, sondern auch eine innere, teleologische ist. Von Goethe wird ein Wort angeführt: der Tod sei ein Kunstgriff der Natur, viel Leben zu haben. Sicherlich ist er der Kunstgriff der Natur, *geschichtliches* Leben zu haben. Ohne den Wechsel der Generationen gäbe es keine Geschichte. Unsterbliche Menschen würden ein ungeschichtliches Leben führen, ein Leben, von dessen Inhalt keine Phantasie sich eine Vorstellung machen kann. Und ferner, ohne das Verhältnis von Eltern und Kindern gäbe es nicht, was dem menschlichen Leben seinen tiefsten Inhalt giebt: Liebe, Fürsorge, Ehrfurcht, Pietät. Wer also Leben, geschichtliches, menschliches Leben will, der will auch seine Bedingung, den Tod.

Und noch eines: ein Menschenleben ist seiner Natur nach nicht unendlich, es erschöpft seine Kräfte und seinen Inhalt. Jede Bethätigung, so zeigen Physiologie und Psychologie, hinterläßt eine Prädisposition für die gleichartige Wiederholung, so entstehen feste Formen des Handelns und des Denkens, die Bedingung wirksamer Thätigkeit. Aber das Fortwirken desselben Prinzips, das zur Entwickelung führt, führt auch zur Involution und zuletzt zur Erstarrung; Wille und Verstand verlieren mehr und mehr die Biegsamkeit, den immer veränderten Aufgaben und Verhältnissen sich anzupassen. Beim Greise stirbt zuletzt die Fähigkeit, neue Einwirkungen von der Außenwelt aufzunehmen und damit die Kraft, auf sie zu wirken, völlig ab. Er ist der Welt fremd geworden, gleichsam aus ihr herausgelebt, sein Austritt ist der letzte notwendige Schritt einer langen Bahn. Der rechtzeitige Tod erscheint nicht als Überwältigung des Lebens durch äußere Gewalt, sondern als sein innerlich notwendiger Abschluß. So wird er von der Umgebung, so doch nicht ganz selten auch von dem

Sterbenden empfunden; sein Wille ist, nun nach vollendetem Leben zu den Vätern versammelt zu werden, er scheidet vom Leben mit Dank gegen seinen Geber. Wäre dieser Tod die Regel, so würde niemand im Tode ein Übel sehen, die Überlebenden nicht und der Sterbende nicht; was er gewollt hat, das hat er erlebt, und wofür er gelebt hat, das bleibt: seine Nachkommen, sein Volk, die Wahrheit, die Schönheit, das Rechte und das Gute, alles, wofür er gelebt hat, das bleibt.

Anders, wenn der Tod vorzeitig ein Leben abreißt, ehe es erfüllt ist, ja vielleicht ehe es recht begonnen. Hier stehen wir wie vor einem unlösbaren Rätsel. Eine ansteckende Krankheit kommt über eine Stadt, wie das blinde Schicksal tappt sie unter die Menge und ergreift bald diesen, bald jenen, wie es der Zufall fügt. Auch die sonst zuversichtlichsten Deuter der Wege der Vorsehung pflegen hier einzugestehen, daß Gottes Ratschlüsse unerforschlich seien. — In der That, es wäre augenscheinliche Vermessenheit, wenn menschliche Einsicht versuchen wollte, den einzelnen Fall aus teleologischer Notwendigkeit zu begreifen. Hier ziemt allein demütige Ergebung. Und sie ist möglich. Weiß doch niemand, was des nach unserer Vorstellung zur Unzeit Gestorbenen gewartet hätte. Wie mancher Mann wäre glücklich zu schätzen gewesen, wenn ein früherer Tod ihm erspart hätte, zu überleben, was die Freude seines Lebens war. Ein schöner Tod in der blühenden Jugend erschien auch den Griechen, nach jener Rede Solons, nicht notwendig als Unglück. Und noch durch eine andere Betrachtung läßt sich die allgemeine Lebensordnung, daß der Tod nicht bloß Alte und Ausgelebte, sondern auch jugendlich Werdende, fröhlich Genießende und rüstig Wirkende abruft, in gewissem Maße teleologisch verständlich machen. Von dem griechischen Weisen Bias von Priene wird ein sinnreiches Wort überliefert: so suche zu leben, als ob du eine kurze, zugleich aber, als ob du eine lange Lebenszeit vor dir habest.*) Eben dies ist es, was jene Lebensordnung verständlich und eindringlich predigt: du weißt nicht, wann das Ende da ist, darum richte dich ein, daß du morgen getrost sterben kannst, zugleich aber so, daß dir Kraft und Mut für ein langes Leben reicht. Bereit sein ist

*) Ich finde das Wort in einer der gehaltreichen Reden Franz Kerns (Schulreden bei der Entlassung von Abiturienten, 2. Aufl. 1887): *οὕτω πειρῶ ζῆν ὡς καὶ ὀλίγον καὶ πολὺν χρόνον βιωσόμενος.*

alles, das ist deine Sache, zum Leben wie zum Sterben. Dann wirst du auch glauben können, daß zum Sterben, wie es in dem Kirchenliede heißt, Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit. —

Wenn der einzelne stirbt, so hebt und trägt ihn der Gedanke, daß, was er gelebt und geleistet hat, den nach ihm Lebenden wert bleiben und zu gute kommen werde; in dem Leben seiner Nachkommen, seines Volkes bleibt er selbst erhalten. Wie nun aber, wenn wir anzunehmen genötigt wären, daß auch unser Volk einmal sterben wird; ja, daß die Zeit kommt, wo auf der Erde für Leben überhaupt kein Raum mehr sein wird? Sinkt damit nicht die letzte Stütze, der letzte Ort gleichsam, in dem alle Werte ruhen? Und es scheint ja, daß wir dieser Vorstellung kaum entgehen können. Daß die Völker die Lebensstufen des Individuums im Großen wiederholen, oder vielmehr, daß dieses im Kleinen die Gesamtentwickelung wiederholt, ist eine Thatsache, die sich immer aufgedrängt hat. Die Geschichte zeigt uns ein Altwerden und Erstarren auch der Völker; der Bestand an festen Gewohnheiten des Denkens und Handelns, an geschichtlich überlieferten Gedanken, Einrichtungen, Rechten und Gewohnheiten wird immer größer; die Tradition hemmt Kraft und Mut sich an den Dingen zu versuchen, die Vergangenheit erdrückt die Gegenwart. Die Unfähigkeit, den neuen Aufgaben sich anzupassen, führt den Tod der geschichtlichen Lebewesen herbei, wobei denn die Individuen, etwa mit neuem Blut aufgefrischt, sich fortpflanzen und mit den Elementen der alten Kultur zur Bildung eines neuen geschichtlichen Wesens dienen können. — Daß auch die Menschheit als Ganzes etwas derartiges erleben, daß auch sie sich ausleben wird, können wir zwar nicht geschichtlich sehen, hat sie doch kaum erst angefangen als ein um sich wissendes Ganzes zu leben; doch weist die Analogie unsere Vorstellung in diese Richtung. Und von anderer Seite her scheint die physikalische Betrachtung eben dahin zu führen. Auch ein Weltkörper, ein Sonnensystem erlebt etwas, wie Geburt, Entwickelung, Tod. Er entsteht durch Ablösung von einem Mutterkörper, er entwickelt sich, reift, blüht auf in tausend Formen des Lebens; dann kommt auch für ihn Altern und Erstarren. Mit der Erde erlebt die gesamte Lebewelt, die Menschheit eingeschlossen, diesen Prozeß.

Ist mit dieser Betrachtung, wenn sie unabweisbar wäre, der

Menschheit und dem Leben überhaupt das Urteil gesprochen? Ist mit ihrer zeitlichen Vergänglichkeit zugleich ihre Nichtigkeit gegeben? Ich meine nicht. Die Blume blüht nur einen Augenblick, wir machen es ihr nicht zum Vorwurf; ein Schauspiel, ein Tonwerk hat ein Ende; wir meinen nicht, daß ihrem Wert dadurch Eintrag gethan wird; ein endlicher Inhalt kann nicht seine Wirklichkeit gleichsam ins Unendliche ausbreiten. Dasselbe gilt von dem Leben eines Menschen; es wird auch von dem Leben eines Volkes, ja der Menschheit gelten; auch ihr Wesensgehalt ist endlich, er erschöpft sich in einer begrenzten Entwickelung. Alles Endliche ist vergänglich; Gott allein, der Unendliche, erfüllt alle Zeiten mit seiner Gegenwart. — Aber wäre nicht der Untergang der Menschheit zugleich der Untergang aller Güter und Werte? Wofür hätten denn die unzähligen Geschlechter gearbeitet, gekämpft, gelitten? — Nun, doch sicherlich nicht für ein letztes Geschlecht, das erst am Ende der Dinge ins Dasein träte. Hat das Leben eines Geschlechts für sich keinen Wert, hat es keinen Wert durch die Beziehung zu seinen nächsten Vorfahren und Nachkommen, so wird es durch die Beziehung zu jenen fernsten Nachfahren keinen Wert erhalten. Der Wert unserer Wissenschaft und Philosophie, unserer Kunst und Dichtung besteht in dem, was sie *uns* leisten; ob eine ferne Zukunft sie noch nutzen wird, mag sehr fraglich sein. Die scholastische Philosophie ist vergangen, wir schätzen sie nicht mehr; das ist kein Beweis gegen ihren Wert; hat sie die Geschlechter, die in der zweiten Hälfte des Mittelalters lebten, einsichtiger und weiser gemacht, hat sie noch die Kräfte erzogen, die fähig waren über sie hinauszugehen, dann hat sie alles geleistet, was von ihr erwartet werden darf; dann durfte sie, nachdem sie ihr Werk verrichtet hatte, zu den Toten gelegt werden; es giebt keine Philosophie von ewiger Gültigkeit. Und ganz ebenso steht es mit Kunst und Dichtung, mit Staat und Recht; Unvergänglichkeit kommt keinem Irdischen zu, ist aber auch nicht Bedingung seines Werts. Das Leben ist, wie im Ganzen, so an jedem Punkt Selbstzweck.

Oder hat man Sorge, daß der Tod das Leben und seinen Inhalt dadurch vernichtet, daß er es in die *Vergangenheit* und damit ins Nichtsein hinabstößt? Aber das thut ja nicht der Tod, sondern das thut der Ablauf der Zeit in jedem Augenblick. In demselben

Alle größten Heldengestalten der Menschheit sind erst im Kampf mit dem Bösen das ganz geworden, was sie sind. Das Bild des Sokrates hat erst durch seine Verurteilung und Hinrichtung seine rechte Fassung erhalten. Durch den Tod mußte Jesus erhöht werden. So sagt er selbst: mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen? Es giebt kein Bild, das die Menschheit mehr bewegt, das mehr Verehrung gewonnen und Trost gespendet hat, als das Bild des Gekreuzigten; aber es kann nicht dargestellt werden ohne seine geschichtliche Umgebung, ohne Pharisäer und Schriftgelehrte, ohne den pfäffischen Hohenpriester und den feigen Prokurator, ohne den fanatischen Pöbel und die brutalen Kriegsknechte, sie bilden die notwendige Folie für jene lichte Gestalt. Von einer glücklichen Schuld, einer felix culpa, spricht das alte Kirchenlied, die solchen Erlöser uns brachte.

Also, tilgen wir aus der Geschichte alles Böse, so tilgen wir zugleich den Kampf des Guten mit ihm, und damit fällt das Höchste und Größte, was die Menschheit aufzuweisen hat: das moralische Heldentum.

Aber nicht bloß dieses; es fällt damit der ganze Inhalt geschichtlichen Lebens hinweg. Alle geschichtlichen Lebensformen sind als Streitkräfte des Guten im Kampf mit dem Bösen erwachsen. Ohne Raubsucht und Kriegsgelüst der Nachbarn gäbe es keine Wehrgemeinschaft; ohne Unrecht und Gewaltthat unter den Genossen gäbe es keine Rechtsgemeinschaft; in beiden besteht ursprünglich der Staat,

---

Und meiden lernte für mein ganzes Leben.
Von wem ich *Milde* lernte? Von den Splitterrichtern,
Von rücksichtslosen Spöttern, bösen Zungen,
Meinungstyrannen und Parteiwütrichen.
Von wem ich *lieben* lernte? Von den Hassern,
Von Egoisten, Menschenfeinden, Neidern,
Von Seelenmäklern, Tier- und Menschenquälern,
Vivisektoren, seelenlosen Weibern.
Von wem ich *schweigen* lernte? Von den Schwätzern!
Von wem ich *treu* sein lernte? Von Flatterseelen!
Charakterfest? Von Wind- und Wetterfahnen.
Habt Dank, ihr meine Lehrer! Was als Lehrgeld
Ich euch entrichtet, nicht zu teuer acht' ich's.

Hiergegen scheint nun ein Widerspruch sich zu erheben: gut ist, so kann man auch im Sinne des Sprachgebrauchs erklären, nicht thun, was man will, sondern thun, was man soll. Gut handeln heißt seine Pflicht thun, und die Pflicht scheint nicht eben in der Richtung des natürlichen Willens zu liegen, zwischen Pflicht und Neigung ist Widerstreit. Vor der That tritt das Pflichtgefühl der Neigung abmahnend entgegen, nach der That, wenn sich die Neigung trotzdem durchsetzt, strafend: es war schlecht zu thun, was die Neigung als gut bezeichnete. Wir nennen diese der Neigung entgegentretende, im Gefühl des Sollens und der Pflicht sich offenbarende Seite unseres Wesens das Gewissen.

Was bedeutet diese Erscheinung? und wie läßt sich die Antinomie: gut ist, was ich will, gut ist, was ich soll, auflösen? Oder ist unsere ganze bisherige Betrachtung falsch? Ist das eigentlich moralisch Gute von jenem ersten Guten, dem Ziel des natürlichen Willens, doch am Ende vollständig verschieden und nur durch Namensgleichheit mit ihm verbunden?

Zur Beantwortung dieser Frage mag eine Untersuchung über den Ursprung des Pflichtgefühls Anleitung geben.

Wie kommt das Sollen in das wollende Wesen? Woher jener Zwiespalt zwischen natürlicher Neigung und Pflicht? Ist es etwas Übernatürliches, das von außen her in die Einheit des wollenden Wesens einbricht? So sagt die religiöse Auffassung: sie meint im Gewissen die Stimme Gottes zu vernehmen.

Die Wendung wird ihren guten Sinn haben, aber als Erklärung kann sie freilich nicht gelten. So wenig Gott als Ursache in der Physik vorkommen kann, so wenig in der Moral. Natur- und Sittengesetz mögen beide über sich hinausweisen auf ein Transcendentes. Aber wir können uns nicht auf den Standpunkt des Transcendenten stellen, um aus ihm die Erfahrungsthatsachen abzuleiten; wir müssen die Erklärung innerhalb der empirischen Welt suchen; und ich meine, sie ist hier zu finden.

Einen Ansatz zu einer immanenten Erklärung macht Darwin im vierten Kapitel des Werkes über die Abstammung des Menschen. Er weist auf Spuren ähnlicher Vorgänge bei Tieren hin. Eine Hündin liegt bei ihren Jungen; sie erblickt ihren Herrn, der sich bereit macht

auf die Jagd zu gehen; sie schwankt eine Weile, um endlich zu den Jungen zurückzuschleichen. Als der Herr von der Jagd heimkehrt, kommt sie ihm mit allen Zeichen der Beschämung entgegen; sie fühlt Reue, daß sie dem Herrn die Treue nicht gehalten hat. Haustiere bieten täglich Gelegenheit, ein derartiges Schwanken zwischen Antrieben, von denen der eine in einem Naturtrieb, der andere in einer anerzogenen Gewohnheit wurzelt, zu beobachten. Hier haben wir, meint Darwin, die Erscheinung in ihrer primitivsten Form; die Bedingung ihres Eintretens ist der Gegensatz zwischen einer erworbenen, anerzogenen Willensbestimmtheit und einem ursprünglichen Naturtrieb. Das Gefühl der inneren Nötigung, auf Kosten des Naturtriebs der erworbenen Willensbestimmtheit zu folgen, ist Pflichtgefühl in primitivster Form; das Gefühl der Beklemmung und Beschämung, welches entsteht, nachdem der ursprüngliche Naturtrieb trotz jenes Widerstrebens sich durchgesetzt hat, ist die primitivste Form der Gewissensunruhe. Die letztere könnte man hiernach erklären als die Reaktion eines permanent wirksamen sozialen oder künstlichen Instinkts gegen die Überwältigung durch einen seiner Natur nach nicht permanenten, aber im Augenblick sehr kräftig wirkenden ursprünglichen Trieb. Bedingung ihrer Entstehung ist ein hinlänglich entwickeltes Gedächtnis, um lebhafte Bilder vergangener Handlungen festzuhalten. — Im Menschen nun mußten diese Gefühle sich zu besonderer Stärke entwickeln. Sein Gedächtnis hält die Vergangenheit länger und treuer fest, und zugleich hat sein Wille in den Sitten dauernde Bestimmtheiten von bedeutender Stärke, die das Handeln von den augenblicklich wirkenden Trieben in hohem Maße unabhängig machen.

Man wendet ein: auf diese Weise kann nicht erklärt werden, was dem menschlichen Pflichtgefühl seine Eigentümlichkeit giebt: sein autoritativer Charakter. Die eigentümliche Nötigung, die das Sollen ausdrückt, stammt nicht aus dem eigenen Triebleben; Gewissensreaktionen sind grundverschieden von den Gefühlen, die durch Nichtbefriedigung von Trieben erzeugt werden. Die Pflicht tritt dem Eigenwillen mit einer Autorität gegenüber, die nicht aus dem natürlichen Triebleben abgeleitet werden kann.

Ich meine, es ist nicht unmöglich, auch diese Thatsache auf dem Boden der evolutionistischen Anschauung zu erklären. Die Autorität

der Pflicht stammt aus dem Verhältnis des Willens zur Sitte, oder, was dasselbe ist, des Individuums zur Gesamtheit.

Ich bezeichne mit dem Wort Sitte die gleichförmigen Willensbethätigungen aller Individuen eines Stammes, die den Instinkten im Tierleben entsprechen. Die Lebensbethätigung eines Tieres wird durch drei Prinzipien geregelt: Trieb, Instinkt, individuelle Erfahrung. Durch Trieb wird die Ausübung der vegetativ-animalischen Funktionen, Ernährung, Atmung, Fortpflanzung reguliert. Mit dem Namen des Instinkts bezeichnen wir gleichförmige Verfahrungsweisen zur Lösung komplizierterer animalischer Lebensaufgaben, wie Nestbau, Wanderung u. ä., die, von der Gattung im Lauf ihres Lebens erworben, auf die Individuen durch Vererbung übergehen und von ihnen ohne Einsicht in ihre Zweckmäßigkeit geübt werden. Man hat sie als organisch gewordene Gattungsintelligenz bezeichnet. Daneben findet in kleinem Umfang auch Erwerbung individueller Intelligenz durch eigene Erfahrung statt.

Dieselben drei Prinzipien finden wir wieder beim Menschen. Am eigentümlichsten ist das Gebiet der Instinkte umgebildet, sie erscheinen als Sitten. Diese gleichen den Instinkten darin, daß sie stereotypierte Verfahrungsweisen zur zweckmäßigen Lösung komplizierter Lebensaufgaben sind; ebenso darin, daß sie ohne Einsicht in ihre Zweckmäßigkeit geübt werden: sie bilden eine Gattungsintelligenz, an der das Individuum teil hat. Sie unterscheiden sich aber von den Instinkten dadurch, daß das Individuum um sie weiß, daß es sie mit dem Bewußtsein, zwar nicht ihrer Zweckmäßigkeit, aber ihres Daseins und ihrer Verbindlichkeit übt; es hält sie anderen und sich selber in jenen allgemeinen Formeln, die mit einem „du sollst" oder „du sollst nicht" beginnen, zur Befolgung vor. Man kann hiernach Sitten erklären als zum Bewußtsein gekommene Instinkte. Der Unterschied beruht darauf, daß Sitten nicht wie Instinkte auf organischem Wege als Naturbestimmtheit vererbt, sondern durch bewußte Thätigkeit übertragen werden; es geschieht durch die Erziehung. Ferner darauf, daß Sitten durch bewußte Thätigkeit der Gesamtheit aufrecht erhalten werden: ein Tier, das dem Instinkt nicht folgt, bleibt den natürlichen Folgen seines Verhaltens überlassen; ein Mensch, der wider die Sitte handelt, erfährt von seiner Umgebung eine Reaktion,

die von der kaum ausgedrückten Mißbilligung bis zur Ausmerzung sich steigert.*)

Nehmen wir ein Beispiel. Bei manchen höheren Tieren wird die geschlechtliche Funktion durch einen eigentümlich entwickelten Instinkt geregelt; es findet nicht vager Geschlechtsverkehr statt, sondern ein Männchen lebt mit einem oder mehreren Weibchen wenigstens während einer Paarungszeit, andere Männchen mit Eifersucht ausschließend. Diese Lebensordnung wird unter anderem bei den anthropoiden Affen beobachtet; sie leben entweder monogam oder polygam, und zwar entweder familien- oder herdenweise, aber immer schließt das Männchen Nebenbuhler von seiner Geschlechtsgemeinschaft mit Eifersucht aus (Darwin, Abstammung des Menschen, 20. Kap.). Der Instinkt regelt also die Lebensaufgabe der Fortpflanzung so, daß vage Geschlechtsgemeinschaft nach Möglichkeit verhindert wird, ohne Zweifel eine Ordnung, die in der Richtung der Lebenserhaltung wirksam ist. — Beim Menschen finden wir diese Ordnung des Geschlechtslebens als Sitte monogamer oder polygamer Ehe wieder. Der nachwachsenden Generation wird die Sitte durch die Erziehung eingebildet, namentlich dem weiblichen Geschlecht; Sittsamkeit und Schamhaftigkeit ist der individuelle Habitus, wodurch die Sitte im Individuum befestigt wird. Alles, was dagegen verstößt, wird ferngehalten und, wo es sich zeigt, als abscheulich und verächtlich behandelt. — Die Einwirkung der Erziehung wird fortgesetzt durch die gesellschaftliche Umgebung: Abweichungen von den Vorschriften der Sittsamkeit werden, besonders an Frauen und von Frauen, scharf getadelt und durch Veränderungen im Verhalten fühlbar gestraft. Kommt es zur Übertretung der Sitte selbst, so findet strengere Rückwirkung statt: die Unverheiratete wird von der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft ausgeschlossen, ein Mann, der sie zur Ehe nimmt und dadurch die Strafe aufhebt, wird selbst mit Verachtung gestraft; ist sie aber verheiratet, so verlangt die Sitte, besonders streng bei polygam lebenden Völkern, die Bestrafung beider Schuldigen.

*) Die Zusammenstellung von Instinkt und Sitte auch bei Wundt, Ethik, S. 88 ff., wo man über die Beziehung der Sitte zu Recht, Brauch, Gewohnheit, Mode, sowie zum Kult eine Reihe interessanter Betrachtungen findet.

Vielleicht ist es möglich, in ähnlicher Weise auch für andere Sitten eine Grundlage in ursprünglichen Instinkten zu finden. So könnte z. B. die Sitte, welche überall den Stoff für die ältesten Rechtssatzungen gegeben hat, die Sitte nämlich, welche Tötung, Verletzung, Beraubung des Stammesgenossen untersagt, in dem Instinkt, der die Glieder einer Herde abhält, einander anzufallen, ihre Wurzel haben. Auch das Verhältnis von Autorität und Gehorsam, das in der Staatsbildung seine vollendete Ausbildung erreicht, ist in der tierischen Herde in keimhafter Anlage vorhanden.

Von hier aus fällt nun Licht auf die Thatsache, daß die Pflicht nicht als im Willen des Individuums begründet, sondern als außer ihm seiend und ihm gegenüber mit absoluter Autorität ausgestattet sich darstellt. *Der ursprüngliche Inhalt der Pflicht ist die Sitte.* Auf höherer Entwickelungsstufe verändert sich das Verhältnis von Pflicht und Sitte, die Pflicht gewinnt immer mehr einen persönlichen und individuellen Charakter; ich komme hierauf später zurück. Aber ursprünglich gebietet die Pflicht eben dies: der Sitte gemäß zu leben. Unser Sprachgebrauch hält diese Anschauung fest, wenn er das pflichtmäßige Verhalten *sittlich* und das pflichtwidrige *unsittlich* nennt. Und nun können wir also sagen: die Pflicht ist bekleidet mit der *Autorität der Sitte.* Es spricht in ihr der Wille der Eltern und Erzieher, der Wille der Vorfahren, der Wille des Volkes zu dem Einzelwillen. Und zu diesen höchsten menschlichen Autoritäten kommt endlich regelmäßig noch eine höhere und letzte: *die Autorität der Götter.* Die Götter, nach dem Bilde der Menschen gemacht, nehmen den Willen des Volkes, das sie schafft, in sich auf, sie werden bei höherer Entwickelung der Religion überall Schützer der Sitte und des Rechts. Diese dreifache Autorität, der Eltern, des Volkes, der Götter, wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt: es ist ein Gefühl der Gebundenheit durch einen höheren Willen, welcher den Neigungen Grenzen setzt. Allerdings, dieser höhere Wille ist nicht bloß übermächtig, wie einer, der durch Zwang oder Furcht herrscht, sondern er wird innerlich von dem eigenen Willen anerkannt als einer, der absolut Recht hat zu gebieten, und dem unter allen Umständen gehorcht werden sollte, auch da, wo ihm keine Zwangsgewalt zu Gebote steht.

2. Verhältnis von Pflicht und Neigung. Wir kehren nun zu der am Eingang gestellten Frage zurück: wie verhält sich das Gute im Sinne des Pflichtmäßigen zu dem Guten im Sinne des der natürlichen Neigung Entsprechenden und der Wohlfahrt Förderlichen?

Auf Grund der obigen Erörterungen werden wir nunmehr sagen: durch den Mittelbegriff der Sitte wird zwischen den beiden Bedeutungen des Guten die Eintracht hergestellt. Sitten sind, wie die Instinkte, als deren Analogon im menschlichen Leben sie uns sich darstellten, zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung der verschiedenen Lebensaufgaben; sie bestimmen das Handeln im Sinne der Erhaltung des sozialen Ganzen, das sie hervorbringt, und der normalen Entwickelung der Individuen, in denen das Ganze allein Dasein hat. Sofern nun die Pflicht von dem Individuum eben dies verlangt, daß es seine Handlungen nach der Sitte richte, so wird pflichtmäßiges Handeln im Sinne der Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu wirken tendieren. Und da eben hierauf der Wille jedes Individuums ursprünglich gerichtet ist, so wird auch gelten, daß der Wille im Grunde auf dasselbe gerichtet ist, was ihm die Pflicht gebietet. Neigung und Sitte, Einzelwille und Gesamtwille streben im ganzen und großen das Handeln in demselben Sinne zu bestimmen. — In unserem obigen Beispiel gebietet die Sitte, das geschlechtliche Leben in Form des dauernden Familienlebens, sei es des polygamen oder des monogamen, zu ordnen. Im Grunde ist der Wille des einzelnen von Natur eben hierauf gerichtet; nur als Ausnahmefälle kommen Abweichungen der Neigung von dem Normalen vor. Die Sitte verbietet, Stammesgenossen zu töten, zu berauben oder überhaupt zu verletzen. Im Grunde ist das auch gegen den Willen des einzelnen, er will Leben und Wohlfahrt seines Stammes, er will auch mit den Stammesgenossen in Frieden und Freundschaft leben; das ist der gute Sinn jener alten Formel, der Mensch sei von Natur ein animal sociale; nur als zufällige Ausnahme kommt die Verletzung des Volksgenossen vor, wenn der Wille irgend ein Sonderinteresse auf anderem Wege nicht erreichen kann. — Die Sitte als solche geht auf die Erhaltung und Wohlfahrt der Gesamtheit; festes, wohlgeordnetes Familienleben, gesicherter innerer Friede sind augenscheinlich wesentliche Bedingungen der Wohlfahrt einer Gesamtheit als solcher; ein Stamm oder Volk, dem sie ganz fehlten, oder

bei dem Abweichungen Regel wären, müßte Nachbarstämmen, bei denen feste sittliche Ordnungen das Leben der Einzelnen beherrschten, im Kampf ums Dasein unterliegen. Aber die Wohlfahrt der Gesamtheit schließt die Wohlfahrt der Einzelnen ein, sie besteht ja nicht außerhalb derselben; und so kann man also sagen: die Sitte will auch Erhaltung und Wohlfahrt des Einzelnen. Und sofern der Einzelne die Erhaltung und Wohlfahrt seines Eigenlebens will, will er also ganz dasselbe, was die Sitte will. Und er kann es auch gar nicht anders erreichen, als auf dem Wege, den die Sitte vorschreibt, einerseits weil dieser Weg zur Lösung einer bestimmten Lebensaufgabe an sich der zweckmäßigste ist, andererseits weil Abweichung von der Sitte ihn in einen Konflikt mit der Gesamtheit bringen würde, der notwendig ungünstige Rückwirkungen für seine individuelle Wohlfahrt haben müßte. Also bestimmen Sitte und Eigenwille, Pflicht und Neigung im Grunde das Handeln in demselben Sinn. Es kann nur zufällig und ausnahmsweise ein Zwiespalt zwischen beiden vorkommen.

Wie sehr die Sitte wirklich in den Willen des Einzelnen aufgenommen ist, das zeigt sich, sobald die Sitte von einem andern gebrochen wird, dann erheben sich die übrigen sogleich zum Schutz der Sitte: alle wollen also, daß die Sitte überhaupt bestehe und herrsche. Nur in gelegentlichen Einzelfällen wünscht der Einzelne für sich eine Ausnahme. Eine Sitte, die niemand hielte und für die niemand einträte, wäre ja überhaupt keine Sitte mehr. Das Sittengesetz ist also auch in dem Sinne Naturgesetz, daß die Formel ein wirkliches, allgemeines Geschehen, nicht bloß ein leeres Sollen ausdrückt. —

Aber wie kommt es denn, daß im Bewußtsein des Einzelnen Pflicht und Neigung, wenn nicht regelmäßig, so doch häufig genug als Gegensätze sich darstellen? — Ich meine, die Sache erklärt sich so. Die Sitte kommt dem Einzelnen nur da lebhaft zum Bewußtsein, wo seine Neigung auf etwas gerichtet ist, was der Sitte widerstreitet. So lange sie auf Bethätigung innerhalb der Sitte gerichtet ist, so lange hat das Gewissen ihm nichts zu sagen, und auch hier gilt: Schweigen ist Zustimmung. Die Neigung der Gatten wird nicht als Pflicht empfunden; nimmt aber der Trieb eine andere Richtung, dann tritt die Sitte ins Bewußtsein und bezeichnet seine Befriedigung als pflichtwidrig. Die Begründung einer Familie ist Sache der Neigung und wird nicht als

Pflicht empfunden; erst da, wo der Trieb nicht mehr diese Richtung hat, wie in den Zeiten des Niedergangs der alten Völker, wird die Ehe als Pflicht von der Gesamtheit angesehen und vom Einzelnen empfunden. Man spricht nicht von der Pflicht zu leben, weil der Wille von selbst darauf gerichtet ist; wenn aber der Fall eintritt, daß jemand Neigung fühlt auf sein Leben zu verzichten, dann tritt ihm ins Bewußtsein, daß Selbstmord unsittlich und leben Pflicht ist. Die Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses wird nicht als Pflicht empfunden, doch ist sie es offenbar, wenn leben Pflicht ist; findet sie in den durch Sitte und Brauch gegebenen Formen statt, so spricht die Pflicht nicht mit, dagegen tritt sie ins Bewußtsein, z. B. mit dem Verbot dieser Speise oder der Unmäßigkeit, wo die Neigung abweicht. So wird die Erwerbung und Erhaltung von Eigentum als Pflicht erst empfunden, wo der natürliche Erwerbs- und Besitztrieb fehlt; in der Regel wird nur seine Begrenzung als Pflicht empfunden: du sollst nicht stehlen, betrügen, habsüchtig, geizig, verschwenderisch sein. Reden wird nicht als Pflicht empfunden, die Neigung treibt dazu; die Pflicht wird als Begrenzung empfunden: du sollst nicht geschwätzig, nicht indiskret sein, nicht lügen. — Man kann demnach sagen: die Pflicht erscheint regelmäßig als *Begrenzung der Triebe*, deren Dasein sie voraussetzt; ohne Triebe gäbe es überhaupt keine Pflicht. Sie ist in ihrem Ursprung wesentlich *negativ*: *du sollst nicht*, ist die Formel, in der Sitte, Gesetz, Pflicht sich ursprünglich dem Einzelnen als Hemmung ankündigen, wenn der Trieb die Grenzen überschreitet. Die positive Formel heißt nicht: du sollst, sondern: ich will. Erst da, wo der natürliche Trieb oder Wille fehlt, tritt auch hier die Pflichtformel ein und verwandelt das: ich will, in ein: du sollst.

Der Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung ist demnach als Ausnahme zu konstruieren. Die Pflichtgebote oder Sittengesetze sind Formeln, durch welche die Natur und Richtung des *wirklichen* Willens einer Gesamtheit, wie er in allen Einzelnen in der Regel erscheint, ausgedrückt wird. Daß Ausnahmen von den Regeln vorkommen, ist hier so wenig wie bei den Gesetzen der Physiologie befremdlich; es sind empirische Gesetze sehr komplexer Erscheinungen. Wie Blinde und Taubstumme vorkommen, ohne daß dadurch die Regel, daß Menschen Gesicht, Gehör, Sprache besitzen, aufhörte Regel zu sein, so wird auch

durch das Vorkommen von Ehebruch, Diebstahl und Lüge die Regel nicht aufgehoben, daß die Menschen in dauernden Familienverbänden, mit gesondertem Eigentum leben und ihr Innenleben einander durch die Sprache offenbaren. Wenn wir ein Volk als Ganzes ins Auge fassen, so liegt die Sache völlig auf der Hand: Sollen und Wollen fällt hier zusammen, das Volk will seine Sitten und Gesetze; sie kommen ja nicht von außen über es, sie sind eben der Ausdruck seines so gestalteten, eigentümlichen Willens. Für das Individuum fallen Wollen und Sollen nicht durchaus zusammen, es kommen Fälle vor, wo es will, was es nicht soll, und umgekehrt: dann empfindet es das Gesetz als außer ihm, seinen Willen begrenzend. Im allgemeinen will es doch auch selbst, was die Sitte will, und ist stets bereit, Abweichungen anderer unterdrücken zu helfen, wenn nicht mit Thaten, so doch mit Worten oder Gedanken.

3. Kritik der Kantischen Ansicht. Nach Kant ist der Widerstreit zwischen Neigung und Pflichtgefühl konstitutiv für die Moralität; ein Handeln erhält nach ihm moralischen Wert erst dadurch, daß das Pflichtgefühl in Abwesenheit aller Neigung oder im Gegensatz zu vorhandener Neigung den Willen bestimmt. So ist Wohlthun aus Neigung nach ihm gar nicht verdienstlich. Dem Vikar von Wakefield machte, nach seinem eigenen Bekenntnis, nichts im Leben größere Freude, als fröhliche Gesichter zu machen; auch hatte er, wie seinen Freunden bekannt ist, ein nicht geringes Geschick hierin. Nach Kant müßte der Moralist dazu sagen, daß dergleichen Handlungsart, „so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe: denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun. Gesetzt, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre von Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Notleidenden wohl zu thun, aber fremde Not rührt ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist: und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst echten moralischen Wert" (Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, Ausg. Hartenstein IV, 246). Das

Gleiche gilt von der Erhaltung des eigenen Lebens und der Beförderung der eigenen Glückseligkeit: der Eifer, welchen die Menschen daran setzen, hat gar keinen moralischen Wert; „dagegen wenn Widerwärtigkeiten den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche den Tod wünscht und doch sein Leben erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Wert."

Kant hat sich durch diese Aufstellungen den Hohn der bekannten Schillerschen Verse zugezogen; ein Schüler der kritizistischen Moral klagt dem Meister seine Gewissensnot:

> Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
> Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Worauf dem Bedenklichen der Rat erteilt wird:

> Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen sie zu verachten,
> Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut.

Man wird nicht sagen können, daß dieser Hohn unverdient ist; Kants Ausführungen neigen dahin, den Wert eines Menschen ausschließlich darein zu setzen, daß er Neigungen und Trieben den Zugang zu seinem Willen völlig versperre und ihn allein durch Pflichtgefühl bestimme; welcher die Pflicht allein um der Pflicht willen erfüllende Mensch denn freilich die hölzernste Gliederpuppe ist, die je ein Systembauer gezimmert hat. Dennoch ist die Sache nicht ganz ohne Sinn. Freilich, Widerspruch zwischen Pflicht und Neigung ist nicht Regel und Überwindung der Neigung durch Pflichtgefühl nicht Bedingung moralischen Werts überhaupt. Doch kann man allerdings sagen, erst hierin tritt der eigentlich moralische Charakter unzweideutig zu Tage. Wenn ein reicher Mann eine Börse auf der Straße findet und sie dem Eigentümer wieder zustellt, so finden wir das in der Ordnung, ohne darin einen Beweis für hervorragende Ehrlichkeit zu erblicken; der Mann ist vielleicht auf dem Wege zur Börse und wird hier ohne Bedenken durch eine geschickte Manipulation ein ganzes Vermögen aus der Hand seines Nächsten in die seinige bringen. Wenn dagegen ein armer Mann in gleicher Lage der Begierde widersteht und durch das Pflichtgefühl bewogen wird, den Fund zurückzugeben, dann erkennen wir darin einen

starken Beweis seiner Redlichkeit, ja seiner Moralität überhaupt. So liegt die Sache überall: wo ein Gegensatz von Neigung und Pflicht niemals vorgekommen, wo sich dem Willen nie Gelegenheit bot, gegen die Neigung und für die Pflicht sich zu entscheiden, da ist die Probe des Charakters nicht gemacht; mit Sicherheit urteilen wir über die moralische Zuverlässigkeit erst da, wo sich der Wille in Versuchungen bewährt hat.

Dagegen werden wir nicht zugeben, daß ein Wille, der durch seine Naturanlage überall auf das Rechte gerichtet ist, darum an Wert zurückstehe hinter einem anderen, der seine Rechtschaffenheit erst einem spröden oder gefährlichen Temperament hat abkämpfen müssen. Zu dieser Behauptung aber neigt Kant. „Wenn die Natur," heißt es an derselben Stelle, „diesem oder jenem wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte: würde er dann nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings, gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich, daß er wohlthue nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht". Sicherlich wäre ein solcher Mann schätzenswert, viel mehr als ein weichlicher, willenloser, den Wallungen eines mitleidigen Herzens nachgebender Mensch; es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß Kant bei dieser Charakteristik an sich selbst gedacht hat; dennoch wäre es ja wohl nicht der höchste und vollkommenste Typus der menschlichen Natur, den wir uns denken könnten. Ein Engel vom Himmel würde nach der Kantischen Formel des „ohne alle Vergleichung höchsten" Wertes notwendig entbehren, sofern sein „Temperament" einer Verbesserung durch den Willen nicht bedürftig und nicht fähig wäre. Und doch, wer würde ihm den Mangel der Perfektibilität zum Vorwurf machen?

In dem Gedicht „das Glück" stellt Schiller zwei Menschen einander gegenüber, einen, der durch seinen eigenen Willen etwas Rechtschaffenes aus sich gemacht, und einen andern, der durch die Gunst

Augenblick, in dem das Leben erlebt wird, geht es auch in die Vergangenheit über, wird es vernichtet, wenn in die Vergangenheit übergehen gleichbedeutend ist mit dem zunichte werden. Ist das vergangene Leben nichts, so braucht der Tod es nicht erst zu vernichten. Ist es aber, trotzdem es vergangen ist, doch nicht vernichtet und nichts, hat es noch Wirklichkeit und Bedeutung, so kann der Tod es auch nicht mehr vernichten. Er hat ja keine rückwirkende Kraft; er ist ja überhaupt nichts als das Aufhören, das Fehlen einer Fortsetzung. Oder ist das Vergangene wirklich nichtig und nichts? ist nur das wirklich, was in diesem Augenblick ist, hat von mir und meinem Leben nur das Wirklichkeit, was in diesem Augenblick in meinem Bewußtsein ist? Wer so denkt, der möge dann zusehen, daß ihm nicht die Wirklichkeit überhaupt unter den Händen zergehe. Der Augenblick hat keine Breite, er ist ein Punkt, in dem kein Leben sich ausbreiten kann; das Leben kann nur in einem Zeitverlauf sein, der Vergangenheit und Zukunft einschließt, nicht in einem Augenblick des Jetzt. Bedeutet Vergangensein für das Leben Unwirklichsein, dann giebt es für das Leben überhaupt keine Möglichkeit des Wirklichseins. Doch hierauf wird uns eine folgende Betrachtung (im achten Kapitel) zurückführen.

Fünftes Kapitel.

Pflicht und Gewissen.

1. Der Ursprung des Pflichtgefühls. Die bisherige Betrachtung führte uns auf die Erklärung: gut ist, was den Willen befriedigt, worauf er seiner Natur nach gerichtet ist. Wir fanden ihn gerichtet auf Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung. Dem entsprach das Ergebnis einer Analyse des in der Sprache sich ausdrückenden Werturteils: gut werden menschliche Handlungen und Eigenschaften genannt, sofern sie die Tendenz haben, die Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu fördern.

Hiergegen scheint nun ein Widerspruch sich zu erheben: gut ist, so kann man auch im Sinne des Sprachgebrauchs erklären, nicht thun, was man *will*, sondern thun, was man *soll*. Gut handeln heißt seine *Pflicht* thun, und die Pflicht scheint nicht eben in der Richtung des natürlichen Willens zu liegen, zwischen *Pflicht* und *Neigung* ist Widerstreit. Vor der That tritt das Pflichtgefühl der Neigung abmahnend entgegen, nach der That, wenn sich die Neigung trotzdem durchsetzt, strafend: es war *schlecht* zu thun, was die Neigung als gut bezeichnete. Wir nennen diese der Neigung entgegentretende, im Gefühl des Sollens und der Pflicht sich offenbarende Seite unseres Wesens das *Gewissen*.

Was bedeutet diese Erscheinung? und wie läßt sich die Antinomie: gut ist, was ich will, gut ist, was ich soll, auflösen? Oder ist unsere ganze bisherige Betrachtung falsch? Ist das eigentlich *moralisch* Gute von jenem ersten Guten, dem Ziel des natürlichen Willens, doch am Ende vollständig verschieden und nur durch Namensgleichheit mit ihm verbunden?

Zur Beantwortung dieser Frage mag eine Untersuchung über den *Ursprung des Pflichtgefühls* Anleitung geben.

Wie kommt das Sollen in das wollende Wesen? Woher jener Zwiespalt zwischen natürlicher Neigung und Pflicht? Ist es etwas Übernatürliches, das von außen her in die Einheit des wollenden Wesens einbricht? So sagt die religiöse Auffassung: sie meint im Gewissen die Stimme Gottes zu vernehmen.

Die Wendung wird ihren guten Sinn haben, aber als Erklärung kann sie freilich nicht gelten. So wenig Gott als Ursache in der Physik vorkommen kann, so wenig in der Moral. Natur- und Sittengesetz mögen beide über sich hinausweisen auf ein Transcendentes. Aber wir können uns nicht auf den Standpunkt des Transcendenten stellen, um aus ihm die Erfahrungsthatsachen abzuleiten; wir müssen die Erklärung innerhalb der empirischen Welt suchen; und ich meine, sie ist hier zu finden.

Einen Ansatz zu einer immanenten Erklärung macht *Darwin* im vierten Kapitel des Werkes über die Abstammung des Menschen. Er weist auf Spuren ähnlicher Vorgänge bei Tieren hin. Eine Hündin liegt bei ihren Jungen; sie erblickt ihren Herrn, der sich bereit macht

Uhrwerks mit der Pflicht als Triebfeder gewesen ist; aber ich gestehe, erbaulich sind mir diese Beschreibungen nie gewesen. Pflichtgefühl mag in der Welt viel Schlimmes verhindert haben, aber das Schöne und Große ist nie aus dem Pflichtgefühl gekommen, sondern aus den Trieben des lebendigen Herzens. Den schaffenden Künstlern ist diese Anschauung überall geläufig; von den Dichtern wird sie immer wieder ausgesprochen, wie von Goethe und Schiller, so von Rückert:

Mein Herz, sieh an den Baum in seiner Blütenpracht;
Es wird ihm gar nicht schwer, was ihn so herrlich macht.
Aus seinem Innern scheint, er braucht sich nicht zu zwingen,
Ein Strom von Lust und Licht und Liebe zu entspringen.

Mit Mühe ringt er nicht, das Einzle zu gebären,
Das Ganze lebt und wirkt, er lässet es gewähren;
Du solltest deine Pflicht, wie er die seine thun,
Dann wärest du so licht, und bist so trübe nun.

4. Ich knüpfe hier noch über ein paar andere Irrtümer der aprioristisch-intuitiven Moralphilosophie eine Bemerkung an. Sie behauptet: die Pflichtgebote sind *axiomatische* Formeln, die mit unmittelbarer und gleichsam *intuitiver* Gewißheit, ähnlich wie die mathematischen Axiome, erkannt werden; gerecht und redlich handeln ist gut, lügen und betrügen ist böse, das wird, sowie der Satz verstanden wird, sogleich auch als absolut wahr anerkannt; ein Grund oder ein Beweis für die Wahrheit wird weder gefordert, noch ist er möglich.

Wir werden sagen: in der That, es ist so, daß die Sittengesetze von jedermann als gültige Sätze ohne weiteres anerkannt werden. Ihr Inhalt ist ja kein anderer, als die in positiver oder negativer Formel ausgesprochene Sitte; diese ist aber im Bewußtsein jedes Gliedes der Gesamtheit, sofern es überhaupt an dem Gesamtleben Anteil hat. Es weiß um die Sitte durch die unzähligen Einzelurteile, in welchen über Handlungen von anderen und von ihm selber Lob und Tadel ausgesprochen worden ist; auf der Übung beruht die Sicherheit, womit es im Einzelfall sogleich entscheidet. Ebenso weiß es um die Sitte auch in der allgemeinen Formel, in Geboten und Verboten ist sie ihm von klein auf eingeprägt worden, und nicht mit Unrecht sagt Schopenhauer, daß Wahrheiten, die man sich nicht erinnert gelernt zu haben, für angeborene gehalten werden. Dazu kommt, daß die Sprache in die Bedeutungen der Wörter, womit die

Handlungsweisen bezeichnet werden, die moralischen Urteile als Bestandteile eingefügt hat: Lüge und Geiz schließt das verwerfende Urteil ein, ebenso wie Aufrichtigkeit und Sparsamkeit das billigende, so daß also der Satz: lügen ist böse, ein „analytisches Urteil" ist, das „a priori" gebildet wird. Endlich ist nicht minder unzweifelhaft, daß die Sittengesetze im Bewußtsein als „kategorische Imperative" auftreten; sie erscheinen nicht als Ratschläge, die individuelle oder die allgemeine Glückseligkeit zu fördern, sondern als unbedingte Gebote und Verbote. — Insoweit spricht also die intuitive Moralphilosophie unzweifelhafte Thatsachen aus.

Ein Irrtum dagegen ist es, wenn sie nun weiter behauptet, diese Imperative seien auch objektiv grundlos, und die Aufgabe der Ethik bestehe lediglich darin, die einzelnen Gebote und Verbote in systematischer Ordnung zusammenzustellen und etwa noch sie unter ein allgemeines Prinzip zu bringen, z. B. das der Tauglichkeit, zu einer allgemeinen Naturgesetzgebung zu gehören. Die Sitten, die im Bewußtsein der Individuen in Gestalt von absoluten Geboten und Verboten erscheinen, haben allerdings einen objektiven Grund ihres Daseins und ihrer Gültigkeit; er liegt darin, daß ihre Innehaltung Bedingung der Wohlfahrt des Einzelnen und der Gesamtheit ist. Und die Aufgabe der Moralphilosophie besteht eben darin, diesen Grund darzulegen, ganz ebenso wie die Aufgabe einer Rechtsphilosophie darin besteht, das Recht nach Inhalt und Form zu begründen, d. h. seine teleologische Notwendigkeit durch Darlegung der aus dem menschlichen Gemeinschaftsleben entspringenden Aufgaben, die es löst, aufzuzeigen. Inventur und Kodifikation machen überall keine Wissenschaft aus, am wenigsten eine philosophische. —

Ein weiterer Irrtum, zu dem die intuitive Ethik neigt, ist der, daß das Gewissen jedermann in jedem Fall mit subjektiver Gewißheit und objektiver Unfehlbarkeit kund gebe, was die Pflicht von ihm fordere. So behauptet Kant (Kr. d. pr. Vern. § 8): was das Sittengesetz zu thun gebietet, „ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen"; oder „was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel gehüllt."

Das letztere ist gewiß wahr; aber ebenso gewiß ist es nicht wahr, daß über das, was die Pflicht gebiete, nie jemand in Zweifel sei. Freilich, in vielen Fällen tritt die Pflicht gleich ganz unzweideutig hervor, aber durchaus nicht in allen. Ja, ich würde sagen, jeder Fall kann durch geringe Komplikationen so verändert werden, daß die Sache durchaus zweifelhaft wird.

Ein Beamter einer Versicherungsgesellschaft verschafft sich durch statutenwidrige Nachsicht mit einem Versicherten einen Vermögensvorteil. Das ist Diebstahl, sagt das Gewissen. Er thut dasselbe, aber ohne eigenen Vorteil, aus Gefälligkeit gegen einen Kollegen, aus Freundschaft für einen Nachbar. Das ist pflichtwidrig, sagt sein Gewissen; du bist angestellt, nach bestem Wissen den Nutzen der Gesellschaft zu suchen und Schaden abzuwehren. Aber verändern wir den Fall weiter: der Versicherte hat alle seine Verpflichtungen gegen die Gesellschaft erfüllt, bis auf irgend eine ihm entgangene, ganz unerhebliche Formsache, deren Nichterfüllung aber die rechtliche Verbindlichkeit zur Zahlung aufhebt. Nun tritt der Zahlungsfall ein. Der Beamte bemerkt jetzt zufällig den Formfehler, er sieht, die Gesellschaft kann der Zahlung entgehen. Er sieht auch, der Versicherte oder seine Hinterbliebenen kommen in die äußerste Not ohne die Zahlung; die Gesellschaft aber verteilt 80 Prozent Dividende. Was soll er thun? Darf er die Sache übersehen? Oder soll er etwa an die Billigkeit der Gesellschaft sich wenden? Als ob er nicht wüßte, daß eine Aktiengesellschaft kein Herz hat. Sein Gewissen sagt ihm nicht, was er thun soll; kann ein Kantianer es mit jener Zauberformel von der Tauglichkeit der Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung zu einem unzweideutigen Spruch bringen?

Den Besitz meines Nachbars durch Einbruch oder Diebstahl an mich bringen, ist zweifellos pflichtwidrig. Aber es giebt ja auch andere Wege: er ist in Verlegenheit, ich kann ihm borgen und, wenn ich geschickt operiere, auf dem Wege Rechtens seinen Besitz erwerben. Das ist Wucher, sagt das Gewissen. Einem andern sagt vielleicht schon hier das Gewissen ein anderes: was nicht verboten ist, ist erlaubt; Geschäft ist Geschäft, da muß jeder für sich selbst zusehen. Aber verändern wir den Fall weiter: darf ich überhaupt einem andern auf Zinsen leihen, wenn ich sehe, daß es zwar mein Vorteil

bei dem Abweichungen Regel wären, müßte Nachbarſtämmen, bei denen feſte ſittliche Ordnungen das Leben der Einzelnen beherrſchten, im Kampf ums Daſein unterliegen. Aber die Wohlfahrt der Geſamtheit ſchließt die Wohlfahrt der Einzelnen ein, ſie beſteht ja nicht außerhalb derſelben; und ſo kann man alſo ſagen: die Sitte will auch Erhaltung und Wohlfahrt des Einzelnen. Und ſofern der Einzelne die Erhaltung und Wohlfahrt ſeines Eigenlebens will, will er alſo ganz dasſelbe, was die Sitte will. Und er kann es auch gar nicht anders erreichen, als auf dem Wege, den die Sitte vorſchreibt, einerſeits weil dieſer Weg zur Löſung einer beſtimmten Lebensaufgabe an ſich der zweckmäßigſte iſt, andererſeits weil Abweichung von der Sitte ihn in einen Konflikt mit der Geſamtheit bringen würde, der notwendig ungünſtige Rückwirkungen für ſeine individuelle Wohlfahrt haben müßte. Alſo beſtimmen Sitte und Eigenwille, Pflicht und Neigung im Grunde das Handeln in demſelben Sinn. Es kann nur zufällig und ausnahmsweiſe ein Zwieſpalt zwiſchen beiden vorkommen.

Wie ſehr die Sitte wirklich in den Willen des Einzelnen aufgenommen iſt, das zeigt ſich, ſobald die Sitte von einem andern gebrochen wird, dann erheben ſich die übrigen ſogleich zum Schutz der Sitte: alle wollen alſo, daß die Sitte überhaupt beſtehe und herrſche. Nur in gelegentlichen Einzelfällen wünſcht der Einzelne für ſich eine Ausnahme. Eine Sitte, die niemand hielte und für die niemand einträte, wäre ja überhaupt keine Sitte mehr. Das Sittengeſetz iſt alſo auch in dem Sinne Naturgeſetz, daß die Formel ein wirkliches, allgemeines Geſchehen, nicht bloß ein leeres Sollen ausdrückt. —

Aber wie kommt es denn, daß im Bewußtſein des Einzelnen Pflicht und Neigung, wenn nicht regelmäßig, ſo doch häufig genug als Gegenſätze ſich darſtellen? — Ich meine, die Sache erklärt ſich ſo. Die Sitte kommt dem Einzelnen nur da lebhaft zum Bewußtſein, wo ſeine Neigung auf etwas gerichtet iſt, was der Sitte widerſtreitet. So lange ſie auf Bethätigung innerhalb der Sitte gerichtet iſt, ſo lange hat das Gewiſſen ihm nichts zu ſagen, und auch hier gilt: Schweigen iſt Zuſtimmung. Die Neigung der Gatten wird nicht als Pflicht empfunden; nimmt aber der Trieb eine andere Richtung, dann tritt die Sitte ins Bewußtſein und bezeichnet ſeine Befriedigung als pflichtwidrig. Die Begründung einer Familie iſt Sache der Neigung und wird nicht als

nicht los, soll er sie nehmen? oder von Jahr zu Jahr die Sache hinausziehen? oder sich eine Kugel durch den Kopf schießen? Oder ist es nun Recht und Pflicht zu sagen: ich kann und will nicht?

Ein Politiker, ein Staatsmann ist in irgend einem Stück seiner Partei oder der Regierung gegenüber, der er angehört, abweichender Ansicht. Ein Programm, eine Erklärung wird abgefaßt, worin der fragliche Punkt als eine Großthat der Partei gepriesen, als ein Ziel der Regierung hingestellt wird. Das Papier wird ihm zur Unterschrift vorgelegt. Was soll er thun? Es unterschreiben? Aber dann lügt ja sein Name unter der Schrift. Also ausscheiden? Damit würde er nicht nur sich selber die öffentliche Wirksamkeit abschneiden, sondern auch vielleicht der Sache, der er dient, einen harten Stoß versetzen. Was soll er thun? Wird die Appellation an die Kantische Pflichtformel es ihm sagen? Ich glaube nicht; sondern er wird sich fragen: ist die Sache von wesentlicher Bedeutung? wenn nicht, dann ist Anbequemung möglich; wie könnte denn ohne Anbequemung überhaupt gemeinsame Arbeit stattfinden? Ist sie dagegen von wesentlicher Bedeutung, dann wird er sich sagen: es ist besser, ich trenne mich von den Genossen, als daß ich ohne Aufrichtigkeit und mit halbem Herzen dabei bleibe. — Aber wo fangen die wesentlichen Dinge an? — Als die deutschen Bischöfe, die gegen die Infallibilität gewesen waren, nach der Entscheidung das Dogma annahmen, entgingen sie nicht den bittersten Vorwürfen. Hätten sie beim Widerspruch beharren und aus der Kirche ausscheiden sollen? Aber werden sie nicht mit Recht sagen: die Kirche ist mehr als ein Stück der Kirchenverfassung? Ob andererseits die Erinnerung an jene Tage einem unter ihnen erfreulich ist? Und ob einer von denen, deren Entschluß nach der andern Seite ausfiel, sich darum Vorwürfe macht?

Aber damit werden ja alle moralischen Dinge schwankend gemacht und einer zügellosen Kasuistik preisgegeben. — Ich denke, nicht gemacht, sondern sie sind es in Wirklichkeit und werden es immer bleiben. Die Sache ist dem Menschen wirklich nicht so einfach gemacht, daß ein ihm innewohnendes Vermögen, praktische Vernunft oder Gewissen genannt, mit einer einfachen, mechanischen Operation, der Subsumtion des Falles unter die Regel, sein Leben unfehlbar leitete. Es ist ihm wirklich eine schwierigere Aufgabe gestellt, als gegebene Fälle nach einem fertigen Schema zu erledigen. —

durch das Vorkommen von Ehebruch, Diebstahl und Lüge die Regel nicht aufgehoben, daß die Menschen in dauernden Familienverbänden, mit gesondertem Eigentum leben und ihr Innenleben einander durch die Sprache offenbaren. Wenn wir ein Volk als Ganzes ins Auge fassen, so liegt die Sache völlig auf der Hand: Sollen und Wollen fällt hier zusammen, das Volk will seine Sitten und Gesetze; sie kommen ja nicht von außen über es, sie sind eben der Ausdruck seines so gestalteten, eigentümlichen Willens. Für das Individuum fallen Wollen und Sollen nicht durchaus zusammen, es kommen Fälle vor, wo es will, was es nicht soll, und umgekehrt: dann empfindet es das Gesetz als außer ihm, seinen Willen begrenzend. Im allgemeinen will es doch auch selbst, was die Sitte will, und ist stets bereit, Abweichungen anderer unterdrücken zu helfen, wenn nicht mit Thaten, so doch mit Worten oder Gedanken.

3. Kritik der Kantischen Ansicht. Nach Kant ist der Widerstreit zwischen Neigung und Pflichtgefühl konstitutiv für die Moralität; ein Handeln erhält nach ihm moralischen Wert erst dadurch, daß das Pflichtgefühl in Abwesenheit aller Neigung oder im Gegensatz zu vorhandener Neigung den Willen bestimmt. So ist Wohlthun aus Neigung nach ihm gar nicht verdienstlich. Dem Vikar von Wakefield machte, nach seinem eigenen Bekenntnis, nichts im Leben größere Freude, als fröhliche Gesichter zu machen; auch hatte er, wie seinen Freunden bekannt ist, ein nicht geringes Geschick hierin. Nach Kant müßte der Moralist dazu sagen, daß dergleichen Handlungsart, „so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe: denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun. Gesetzt, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre von Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Notleidenden wohl zu thun, aber fremde Not rührt ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist: und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst echten moralischen Wert" (Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, Ausg. Hartenstein IV, 246). Das

politischen Lage, mit dem Feinde eine Übereinkunft, in offenbarem Widerspruch mit dem Befehl des Königs, mit offenbarem Bruch also des militärischen Gehorsams. War der Akt pflichtwidrig und also sittlich unzulässig? Nach der Kantischen Formel augenscheinlich. Sicherlich hätte York nicht wollen können, daß die Maxime seiner Handlung als ein allgemeines Naturgesetz die Handlungen des preußischen Soldaten bestimme: wann die Lage des Landes ein anderes als das vom obersten Kriegsherrn befohlene Verhalten dir zu erfordern scheint, so handle nach deiner eigenen Einsicht gegen den Befehl. Dennoch entschloß sich York so zu handeln, nach schwerem Zweifel; und freilich war die Sache nicht zweifellos: sie konnte, ganz abgesehen von dem Bruch des Gehorsams und dem unerhörten Beispiel, den Untergang des Staates zur Folge haben. Und doch handelte er so. Die Rettung des Landes aus unwürdiger und unhaltbarer Lage schien ihm jetzt, vielleicht nur jetzt und nur durch sein selbständiges Handeln möglich. Die Folge hat ihm recht gegeben; der König selbst hat es, nachdem er anfänglich anders geurteilt hatte, anerkannt, und Yorks Entschluß wird ihm jetzt von der Geschichte als Verdienst angerechnet; selbst ein französischer Historiker wird ihn kaum tadeln. Damit ist anerkannt, daß Fälle eintreten können, wo die Rettung des Landes von dem Offizier fordert, was das Grundgesetz des Dienstes untersagt: selbständige Entscheidung in politischen Fragen gegen den ausdrücklichen Befehl der Staatsregierung. Wann ein solcher Fall vorliegt, darüber kann es keine allgemeine Regel geben. Die einzig mögliche allgemeine Regel ist: der Soldat soll gehorchen und unter keinen Umständen durch selbständige politische Erwägungen sich bestimmen lassen, gegen seinen Auftrag zu handeln. Aber stillschweigend gilt doch eine Bedingung: wenn nicht die Wohlfahrt des Landes ein anderes Verhalten unbedingt notwendig macht. Salus populi suprema lex; eine furchtbar gefährliche und doch niemals aufzuhebende Bedingung aller, auch der unverbrüchlichsten Einzelgesetze. Mit Recht steht der Tod auf der irrtümlichen Berufung des Soldaten auf dieses Gesetz.

Es giebt kein Sittengesetz, das nicht unter dieser Bedingung stände, keines daher, das nicht Ausnahmen zuließe. Wie der Sabbat, so sind auch die Moralgesetze um des Menschen willen, nicht der Mensch um der Moralgesetze willen. Die Juristen haben einen alten Spruch:

fiat justitia, pereat mundus. Dem entsprechend sagt die Kantische Moralphilosophie: fiat lex, pereat vita. Jene Formel hat ihren guten Sinn: das Bestehen des Rechts ist wichtiger, als dieser oder jener einzelne Zweck; aber zuletzt liegt das Verhältnis doch so, daß das Recht um des Volkes willen ist, und zwar um seiner Erhaltung willen, nicht zu seiner Vernichtung. Und dasselbe Verhältnis besteht zwischen dem Sittengesetz und dem Menschenleben: seine Bedeutung stammt zuletzt allein daher, daß es die Tendenz hat, im Sinne der Lebenserhaltung und nicht der Lebenszerstörung zu wirken. Liegt der Fall vor, daß die Haltung des Gesetzes unheilbar zerstörend wirken würde, so weicht die Form dem Inhalt, das Mittel dem Zweck. — Es wird später Gelegenheit sein, für die einzelnen Sittengesetze zu zeigen, daß sie unter dieser Bedingung stehen; Notlüge, Notunrecht, das die Juristen Notrecht nennen, bezeichnen solche Ausnahmefälle.

5. Das Gewissen. Wir erklärten das Gewissen in seinem Ursprung als das Bewußtsein von der Sitte oder das Dasein der Sitte im Bewußtsein des Individuums. Die Autorität, mit der es spricht, ist die Autorität aller derer, die die Sitte und das Recht gegenüber dem abweichenden Einzelwillen aufrecht erhalten und schützen: zuerst die Autorität der Eltern und Erzieher, die der Seele des Kindes die Sitte oder die objektive Moralität einbilden, sodann die Autorität der weiteren Umgebung, die durch Lob und Tadel, durch Ehre und Schande ihr Urteil über Verhalten und Handeln des einzelnen zum Ausdruck bringt, ferner die Autorität des Gesetzes und der Obrigkeit, die durch Bedrohung und Strafe dem Abweichenden wehren, endlich und zuletzt die Autorität der Götter, die mit religiöser Scheu Sitte und Gesetz umgiebt. Indem der einzelne an dieser so sanktionierten und geschützten Norm sein Handeln mißt, indem er sein Einzelwollen durch den allgemeinen Willen, der doch auch sein eigener allgemeiner oder Grundwille ist, kontrolliert, entstehen jene Gefühlserregungen, die vor der That als abmahnendes oder antreibendes Gewissen, nach der That als Gewissensunruhe oder innere Billigung empfunden werden. Der Inhalt des Gewissens ist mannigfaltig, so mannigfaltig wie die Sitten selbst, welche die verschiedenen Stämme und Völker, entsprechend verschiedener Wesensgestaltung und verschiedenen Lebensbedingungen hervorbringen; die Form aber ist überall

dieſelbe: ein Wiſſen um einen höheren Willen, durch den ſich der Eigenwille des Individuums innerlich gebunden fühlt. Überall wird zuletzt dieſer höhere Wille als der Wille einer übermenſchlichen, einer göttlichen Macht gedeutet.

Von denjenigen, die in der Deutung des Gewiſſens als einer Stimme von oben zugleich eine Erklärung ſeines Urſprungs erblicken, wird die hiſtoriſch-pſychologiſche Erklärung nicht bloß als unzulänglich, ſondern auch als gefährlich verworfen: ſie nehme dem Gewiſſen ſeine Heiligkeit und damit zugleich ſeine Wirkſamkeit. Und dieſe Folgerung iſt nicht ſelten auch von denen, gegen die ſie ſich richtet, ausdrücklich anerkannt worden. So bezeichnet P. Rée in ſeiner ſcharfſinnigen Unterſuchung über den Urſprung des Gewiſſens als die praktiſche Folge der hiſtoriſch-pſychologiſchen Unterſuchung: daß die Gebote des Gewiſſens ihre Heiligkeit verlieren; wer da wiſſe, wie menſchlich es bei der Entſtehung des Gewiſſens zugegangen ſei, bei dem verliere ſich die abſolute Scheu vor der Übertretung ſeiner Gebote.

Ich vermag dieſe Anſicht nicht zu teilen. Die Aufhebung der Verbindlichkeit der Gebote des Gewiſſens ſcheint mir weder eine logiſche Konſequenz, noch eine notwendig eintretende pſychologiſche Wirkung der anthropologiſchen Erklärung zu ſein. Nicht eine logiſche Konſequenz: wie ſollten die Moralgeſetze dadurch ihre Gültigkeit verlieren, daß man ſich davon überzeugt, ſie ſeien Ausdruck einer allmählich von dem Volk erworbenen Erfahrung über das, was heilſam und verderblich iſt? Im Gegenteil, was kann es für einen ſtärkeren Beweis in ſolchen Dingen geben, als die Erbweisheit eines Volkes? Im Gewiſſen hätten wir den ſubjektiven Reflex der objektiven Naturordnung des ſittlichen Lebens, wie ſie in der Sitte und dem Recht ſich durchgeſetzt hat: dieſe Erkenntnis kann doch nicht die Gültigkeit oder die teleologiſche Notwendigkeit dieſer Ordnung aufheben? Und ebenſo wenig muß ſie die Gleichgültigkeit gegen die Sitte pſychologiſch zur Wirkung haben. Nicht einmal dann, wenn man ſich von der Falſchheit oder Sinnloſigkeit ererbter oder durch Erziehung erworbener Elemente des Seelenlebens überzeugt, hören ſie zugleich auch auf wirkſam zu ſein. Ich möchte wohl wiſſen, wie viele unſerer aufgeklärteſten Naturforſcher von abergläubiſcher Furcht abſolut frei ſind; Leute, die

bei Tage an Gespenster nicht glauben, sind zahlreich, aber bei Nacht? Und hier liegt nun die Sache ja nicht so, daß es falsche oder sinnlose Elemente des Vorstellungs- und Gefühlslebens sind, sondern höchst wesentliche und wichtige. Es ist doch wohl niemand im Zweifel darüber, daß ein Volk, welchem das, was wir Sitte und Gewissen nennen, völlig abhanden käme, so daß nur Rechnung und Furcht den einzelnen im Handeln bestimmten, auch nicht einen Tag leben könnte. Auch der aufgeklärteste Philosoph wird in seinem täglichen Handeln nicht durch Moralphilosophie, sondern durch Triebe und Gefühle, durch Sitte und Gewissen, durch Freude und Liebe zum Guten, durch Abscheu vor dem Gemeinen und Schlechten geleitet. Die Chemie ist gut und nützlich, aber sie macht Geschmack und Geruch nicht überflüssig, im täglichen Gebrauch werden diese zur Unterscheidung der Substanzen ihren Platz behaupten, und schließlich erweisen sie sich in vielen Stücken den Reagenzien des Chemikers an Feinheit der Unterscheidung auch noch sehr überlegen. Und wer wollte lieber seine Küchenrezepte aus einer Chemie der Nahrungsmittel sich zusammenstellen, als sich der von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzten und gemehrten Erbweisheit über das Zuträgliche und Schmackhafte anvertrauen? Die Aufgabe der Chemie wird in diesen feinen Dingen nicht so sehr das Erfinden, als das Erklären sein; wobei denn nichts hindert, daß sie doch auch einmal Pfadfinderin zum Besseren wird. Wer aber Appetit und Erbweisheit wegwerfen wollte, um sich ihr allein anzuvertrauen, den würden wir für sehr thöricht halten. Nicht minder wäre der ein Thor, der Gewissen und Sitte wegwerfen wollte, um allein durch Moralphilosophie sein Leben zu regeln.*)

Aber die transcendente Sanktion würde doch wegfallen. — Ich erwidere an dieser Stelle nur: nach meiner Überzeugung wird die Zeit nie kommen, wo die Menschheit überhaupt aufhören wird, das, was sie selbst als Sittlichkeit und Heiligkeit aus sich hervor-

*) „Die Unlustempfindungen der Scham oder des bösen Gewissens stehen im Dienst praktischer Zwecke der Natur. Sie sind gleichsam Schutzmittel, welche uns abhalten, das für die Gesamtheit unseres Organismus Schädliche zu thun, ähnlich wie die Tiere vermöge ihrer feiner ausgebildeten Geschmacksnerven die ihnen zuträgliche Nahrung von der schädlichen unterscheiden können. Ist ein Individuum oder ein Volk der instinktiven Schamgefühle beraubt, so folgt die Auflösung." Zöllner, Über die Natur der Kometen (3. A. 1883) S. 4.

bringt, als abgeleitet aus dem Wesen Gottes oder der Natur des Allwirklichen zu empfinden. Wie sollte es in die Herzen der Menschen kommen, wenn es nicht in der Natur der Dinge selbst seinen tiefsten und letzten Grund hätte? Ist denn der Mensch eine Anomalie in der Welt? Steht er bloß zufällig und äußerlich darin, ist er nicht selbst mit seinem ganzen Wesen in dem Allwirklichen gegründet? Das Wort des Hippokrates, das Steinthal seiner Abhandlung über den Ursprung der Sprache vorgesetzt hat, wird für jede historisch-psychologische Betrachtung menschlicher Dinge gelten: göttlich ist alles und alles zugleich menschlich (*πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα*).

Allerdings, die „Aufklärung" über den Ursprung des Gewissens *kann* in dem einzelnen zu der Meinung umschlagen: es sei nunmehr alles erlaubt, was man ohne Besorgnis, der Polizei in die Hände zu fallen, thun könne. Wem die Sittengesetze immer nur als willkürliche Gebote eines mächtigen Wesens, das Übertretungen eines Tages bestrafen zu wollen verkündigt habe, vorgestellt worden wären, dem müßte freilich, wenn ihm die Existenz dieses Wesens zweifelhaft oder die Nichtexistenz unzweifelhaft würde, der Gedanke kommen: nun hätten auch jene Gebote keine Bedeutung mehr. Ich wüßte auch nicht, wie auf Grund jener Voraussetzung dieser Folgerung zu begegnen wäre. Ich wüßte überhaupt nicht, wie ihr zu begegnen ist, als durch die Nachweisung, daß diese Gesetze nicht zufällige Verordnungen einer Willkür, sondern in der Natur der Dinge, in der Natur des Menschen selbst gegründet sind. So stellt die teleologische Ethik sie dar; und das Gewissen stellt sich ihr dar als der Reflex der objektiven Naturgesetzmäßigkeit des sittlichen Lebens im Bewußtsein des Individuums. Und eben darum erscheint ihr das Gewissen als ein für die Lebenserhaltung höchst wichtiges Organ, dessen Bedeutung durch keine Spekulation über seine Entstehung aufgehoben werden kann, so wenig als etwa die Sprache durch Aufgebung alter Träume über ihren Ursprung aus einer fertig vom Himmel mitgeteilten Ursprache ihren Wert verliert. Oder verlieren die Regeln der Grammatik ihre Gültigkeit für den, der sich überzeugt, daß es auch bei ihrer Entstehung menschlich zugegangen sei? Nun, so wenig können die Sittengesetze auf diese Weise ihre Gültigkeit einbüßen: wer am intellektuellen Leben des Volkes teil haben will, der muß seine Sprache reden und ihre Gesetze anerkennen,

wer am moralischen Leben eines Volkes teil haben will, der muß seine Sitten befolgen und die Gebote seines Gewissens anerkennen; und er muß nicht bloß, als ob er es auch lassen könnte, sondern muß, weil die Sprache des Volks eben auch seine Sprache, das Gewissen des Volks auch sein Gewissen ist, weil er mit seinem ganzen Wollen und Fühlen aus der Substanz des Volksgeistes abgeleitet ist. — Ein Aufklärer im Stil Voltaires, dem die „Ecrasierung des infamen Aberglaubens" als die einzige große Aufgabe der Wissenschaft erschien, der mochte, wenn er die Falschheit der theologischen Ableitung des Gewissens dargethan zu haben glaubte, triumphierend ausrufen: also ist es mit dem Gewissen nichts, es ist nichts als eine schlaue Erfindung nichtsnutziger Priester, um die Menschen innerlich zu knechten. Für eine Geschichtsbetrachtung, die von der Voraussetzung ausgeht, daß alle menschlichen Dinge sich auf natürlichem Wege entwickelt haben, für die evolutionistische Anthropologie des 19. Jahrhunderts hat dieser Jubel einen wunderlichen Klang: als ob die falsche Theorie gleichsam die Sache selbst zu einer falschen und nichtigen gemacht habe, so daß mit jener nun auch diese verschwinde. Sie wird vielmehr a priori überzeugt sein, daß ein so allgemein sich findendes Organ eine für die Lebenserhaltung notwendige Funktion habe; wie sollte es sonst entstanden sein? Und als die Aufgabe der Wissenschaft wird sie eben die Darlegung der Bedeutung dieses Organs für menschliche Lebensentwickelung ansehen.

Sollte aber die Wissenschaft hier auch eine praktische Aufgabe haben, so würde diese auf keinen Fall in der Zerstörung des Organs bestehen können, sondern nur in seiner Erhaltung und Ausbildung. Das Gewissen zerstören, und das kann allerdings bis zu einem gewissen Grade nicht nur durch falsche Erziehung, sondern auch durch falsche Theorien geschehen, nämlich eben durch die einer falschen theologischen Begründung nachfolgende halbe Aufklärung, ist die schwerste Schädigung, die einem Einzelleben und einem Volksleben zugefügt werden kann. Selbst ein mangelhaftes, in einzelnen Punkten irrendes Gewissen ist immer besser als gar keines. Vortrefflich sagt hierüber Sidgwick (Methods of Ethics, S. 470): „Wenn wir, wie in allen menschlichen Dingen, so auch in der geltenden Moral Unvollkommenheiten finden, so ist dennoch ihre Berichtigung und

Verbesserung weniger wichtig, als ihre Durchführung und Einprägung. Der Utilitarier muß die Neigung zur Empörung gegen die geltende Moral, als gegen ein äußerliches und konventionelles Gesetz, welche bei der Wahrnehmung, daß nicht alle ihre Gebote auf vernünftiger Notwendigkeit beruhen, zunächst leicht entsteht, durchaus abweisen. Natürlich muß er ebenso die abergläubische Scheu abweisen, welche die intuitionistischen Moralisten zu erzeugen streben, als ob die geltende Moral ein absolutes oder göttliches Gesetzbuch sei. Doch wird er sie mit Achtung und Bewunderung als eine erstaunliche Hervorbringung der Natur betrachten, die, durch Jahrhunderte langes Wachstum entstanden, in vielen Stücken dieselbe fein durchgeführte Anpassung von Mitteln zu komplizierten Zwecken zeigt, wie die künstlichsten Einrichtungen des physischen Organismus. Er wird sie mit zarter Achtsamkeit als einen Mechanismus behandeln, der, gebaut aus dem flüssigen Element von Meinungen und Neigungen, das vorhandene Maß menschlichen Glücks zu erzeugen unentbehrliche Mitwirkung übt; als einen Mechanismus, den kein Politiker oder Philosoph hervorbringen, und ohne den doch die härtere und gröbere Maschine des positiven Gesetzes nicht in Wirksamkeit erhalten werden könnte, und ohne den daher das menschliche Leben — mit den kräftigen Ausdrücken des Hobbes — einsam, arm, schmutzig, tierisch und kurz sein würde."

6. Individualisierung des Gewissens. Das Gewissen ist ursprünglich die Darstellung der Sitte oder der objektiven Moralität im Bewußtsein des einzelnen; es wirkt insoweit wesentlich als Hemmung gegen vereinzelte vom Normalen abweichende Willensantriebe. Doch ist das nicht seine letzte und höchste Gestalt. Eine mehr positive Wirkung erreicht es schon, indem es ein Bild des vollkommenen Lebens in sich aufnimmt. Die Züge des Ideals gewinnt es zunächst aus der objektiven Moralität des Volkes. In seinen religiösen und poetischen Schöpfungen bringt jedes Volk konkrete Bilder des Vollkommenen hervor; indem das Bewußtsein des Individuums mit ihnen sich erfüllt, werden sie zugleich zu Gestaltungskräften seines Wesens und Willens. Es mißt sich selbst und sein Verhalten an dem Ideal und sieht nun das Zurückbleiben mit Unruhe und Pein, während die Annäherung mit freudiger Genugthuung empfunden wird.

Auf höherer Entwickelungsstufe des geistig-geschichtlichen Lebens nimmt dieses Lebensideal immer mehr einen besonderen und individuellen Charakter an. Alle geschichtliche Entwickelung geschieht durch Differenzierung. Aus einer vorauszusetzenden Ureinheit der menschlichen Gattung haben sich durch allmähliche Differenzierung die verschiedenen Rassen- und Völkertypen gebildet; verschiedene Religion und verschiedene Sitten machen ihre geistige Individualität aus. Im weiteren Fortschritt lösen sich auch die Individuen aus der geistigen Substanz des Volkes zu geistigem Sonderdasein los. Auf niederer Kulturstufe finden wir die einzelnen Glieder eines Volkes durchaus gleichartig; dieselben Vorstellungen, Gedanken, Urteile, Gewohnheiten, Handlungsweisen, kurz der eine geistige Lebensinhalt, wie er durch Religion und Sitte gegeben ist, kehrt bei allen wieder. Mit der aufsteigenden Entwickelung wird der Lebensinhalt reicher und mannigfaltiger und zugleich der Unterschied in der Bildung der einzelnen größer. Das Individuum beginnt sich eigene Gedanken über die Dinge zu machen, die allgemeinen Gedanken über Welt und Leben, die ihm durch Religion und Mythologie zugeführt werden, genügen ihm nicht mehr: es beginnt zu philosophieren; alle Philosophie hebt mit der Losreißung des Individuums von den allgemeinen Gedanken an. Und ebenso beginnt sich das Verhältnis zur Sitte und dem Urteil der Umgebung zu lockern; der einzelne beginnt besondere Wege zu gehen und ein besonderes Lebensideal sich zu gestalten. Der Kreis der freien, individuellen Lebensbethätigung wächst auf Kosten der gebundenen. Je reicher und mannigfaltiger die Thätigkeiten und Beziehungen des einzelnen werden, desto weniger vermag die Sitte ihre autoritative Regelung festzuhalten; je persönlicher das Leben des einzelnen und seine Beziehung zu andern wird, man denke an das Verhältnis der Gatten, der Eltern und Kinder zu einander, desto weniger erträgt es die schematisierende Regel, desto mehr fordert es sein besonderes Gesetz.

Damit erhält nun zugleich das Gewissen eine veränderte Bedeutung. Mißt es ursprünglich den Wert des eigenen Lebens lediglich der Sitte, so mißt es jetzt das wirkliche Leben an seinem besonderen Ideal. Dies individuelle Ideal wird, als erwachsen auf dem Grunde eines bestimmten Volkslebens, dessen Züge an sich tragen,

es ist nicht beziehungslos zur Sitte; aber dennoch kann es sich weit von dem allgemeinen Lebensinhalt und der allgemeinen Lebensauffassung entfernen, so weit, daß es seinen Träger selbst zum Konflikt mit der Sitte führt, und daß dieser Konflikt nun nicht mit Gewissensvorwürfen, sondern als sittliche Notwendigkeit empfunden wird. Der objektiven Moralität tritt eine subjektive als die höhere mit einer neuen Wertung der Dinge gegenüber.

Ist es eine mit bedeutender Kraft des Geistes und Willens ausgestattete Persönlichkeit, die durch ihr individuelles Lebensideal zum Konflikt mit der objektiven Moralität der Zeit, zur Neuprägung sittlicher Werte geführt wird, dann entstehen jene Kämpfe, die sich in der Geschichte als die dramatischen Höhepunkte darstellen. Die eigentlichen Heldengestalten der Menschheit haben diesen Kampf geführt; sie empören sich gegen die konventionellen Werte, gegen die unwirksam und gleichsam unecht gewordenen Ideale, gegen den Schein und die Lüge, gegen das Salz, das dumm geworden ist; sie predigen eine neue Wahrheit, zeigen neue Ziele und neue Ideale, die mit frischer Kraft das Leben durchdringen und zu höherer Stufe emporheben. Jesus hat diesen Kampf gekämpft. Er hatte sich erhoben über die Religion und die Sitte seines Volkes; ein anderes und höheres Verhältnis zu Gott hatte in ihm Gestalt gewonnen, als sein Volk es kannte; und darum genügte ihm auch nicht die Gerechtigkeit seines Volkes, jene zugleich ängstliche und dürftige und selbstgenügsame Gesetzeserfüllung. So löste er sich und seine Jünger von dem Gesetz seines Volkes; er brach den Sabbat, er fastete nicht und lehrte seine Jünger also thun; dafür gab er ihnen ein neues Gebot: „daß ihr euch unter einander liebet." Und da das bestehende System, die objektive Gerechtigkeit, gegen die Auflehnung sich wehrte, trat er in jenen Vernichtungskampf gegen dasselbe ein, der zu seinem Tode führte. Was ihn in allem Kampf und Schmerz hielt und trug und siegreich machte, das war die unmittelbare Gewißheit seiner besonderen Bestimmung: daß er vom Vater gesandt sei, das neue Reich der Liebe und Barmherzigkeit zu predigen. „Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen thue, der mich gesandt hat." So ist Jesus das ewige Vorbild aller nach dem Reich Gottes, nach Wahrheit und Gerechtigkeit dürstenden und ringenden Seelen geworden, aller derer, denen das Leben, wie es ist, zu wenig an Kraft und Geist, an Liebe

und Freiheit enthält, aller derer, die aus der Fülle ihres Herzens dieses ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten und dann vom Pöbel, dem feinen und dem groben, gekreuzigt und verbrannt wurden.*)

Das Gegenstück zu diesen höchsten Heldengestalten der Menschheit bilden jene ungeheuren Verbrecher, wie sie Plato in der Republik mit poetischer Freiheit, doch offenbar nach wirklichen Mustern, in dem Tyrannen schildert, wie sie mit historischer Treue J. Burckhardt in seiner Geschichte der Renaissancekultur in Italien beschreibt: jene furchtbaren Menschen, die Sforza, die Borgia, welche, aller Scheu vor Gott und Menschen ledig, mit ungeheurer Kraft und vollendeter Ruchlosigkeit ihre gewaltigen Gelüste und Begierden durchsetzen.

Vielleicht kann man sagen, in jeder dieser gewaltigen Naturen ist der Stoff, wie zum verbrecherischen Tyrannen, so auch zum echten Helden. In Goethes Faust wäre die Verwandlung des einen in

*) In einer bemerkenswerten Weise tritt uns dies individuelle Gewissen auch bei jener Persönlichkeit entgegen, die in der moralischen Geschichte des griechischen Volkes eine so eigentümliche Stellung einnimmt, bei Sokrates. Das sokratische Dämonion ist seinem eigentlichen Wesen nach nichts anderes als das Bewußtsein um eine ganz besondere, individuelle Aufgabe, die seine Bestimmung ausmache Vortrefflich sagt darüber L. Schmidt (die Ethik der alten Griechen I, 224): „Das Unterlassen des der individuellen Anlage Widerstreitenden nimmt für Naturen von scharf ausgeprägter Eigentümlichkeit und klar bewußter Lebensbestimmung die Notwendigkeit eines sittlichen Gebots an: ich kann nicht und darf nicht, während ein anderer an meiner Stelle es ganz wohl dürfte, wogegen das Verbot des allgemeinen Gewissens die Form hat: ich darf nicht und jeder andere an meiner Stelle dürfte es ebensowenig.“ Und er führt dazu eine treffende Äußerung Vilmars an: „Es ist (das Dämonion) nichts mehr und nichts weniger, als das, was Goethe die Fortifikationslinien seines Daseins nannte, eine Gabe, welche jeder edlern und tiefer angelegten Natur eigen ist: zu wissen und sich dessen stets genau bewußt zu bleiben, was man nicht darf, ohne aus seinen besonderen Anlagen und Kräften heraus und über dieselben hinweg zu schreiten. In der That hat diese Gabe eine nahe Verwandtschaft mit dem Gewissen, nicht allein um dessen ursprünglich negativer und prohibitiver Natur willen, sondern auch deshalb, weil ein Mißachten oder auch selbst ein nur temporäres Vergessen derselben eine der ethischen Gewissensunruhe ganz ähnliche geistige Disposition erzeugt: hat man sich mit Dingen befaßt, welche (ohne an sich bedenklich oder gar sittlich verwerflich zu sein) über unsere Anlagen hinaus liegen oder unter dem Niveau unserer geistigen Beanlagung stehen, so ist ein nicht zu unterdrückendes Mißvergnügen mit uns selbst, welches fast einem Widerwillen gegen uns selbst gleicht, die Folge.“

den andern dargestellt. Faust tritt uns im ersten Teile entgegen als das gewaltige Individuum, das vom Glauben und der Sitte des Volks sich losgerissen hat und nun für ungeheure Begierde ungeheure Sättigung sucht: was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, will er in seinem eigenen Selbst genießen, um dann, wie jene, zu zerscheitern. Er bricht zerstörend in den Frieden einer Familie ein; Glück und Seelenfrieden eines unschuldigen und liebenswürdigen Geschöpfs opfert er seiner Begierde, Gretchen wird durch ihn zur Mörderin ihrer Mutter, ihres Bruders, ihres Kindes. Er aber fährt vorüber und gesellt sich zu dem Heer, das zum Blocksberg zieht. Ohne Zweifel ist von Goethes eigener Empfindungsweise etwas darin, in den Prometheusdichtungen klingen ähnliche Töne an. Der zweite Teil des Faust hätte dann zu zeigen, wie der „Übermensch" sich selber Maß und Gesetz wiederfand. Die Ausführung dieser Idee ist freilich hinter der Aufgabe weit zurückgeblieben. Faust hätte gereinigt, „gerettet" werden können nur durch großes Leiden oder großen Kampf für ein hohes Ziel. Die Rettung durch das „ewig Weibliche" ist wirklich, man möchte sagen allzu wohlfeil, und mit den wunderlichen Wasserbauten des Greises wird's auch nicht gethan sein. Freilich, das große Leiden und der große Kampf ist Goethes Leben selbst fremd geblieben, und er war zu ehrlich oder zu subjektiv, um in der Dichtung zu bringen, was ihm nicht ein Stück seines Lebens war.

Unterschieden aber sind die beiden Typen, die äußerlich sich darin gleichen, daß sie über Sitte und Gesetz sich hinwegsetzen, durch ihr inneres Verhältnis zur Sitte und zum Volk. Der Tyrann kündigt sich dadurch an, daß er die Sitten verachtet und zerreißt, um für sich und seine Begierden Raum zu gewinnen; er will genießen und herrschen. Jesus kündigt als seine Bestimmung an: nicht das „Gesetz" aufzulösen, sondern es zu erfüllen, zu erfüllen nämlich mit einem höheren Gehalt, als es die berufenen Ausleger zu thun wissen. Für ihn selber aber, so sieht er, wird dabei nicht Glanz und Herrschaft, sondern Erniedrigung und Tod der Erfolg sein: des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und sein Leben zur Erlösung gebe.

7. Der moralische Nihilismus. Er ist in konkret-persönlicher Erscheinung charakterisiert durch die vollständige Abwesen-

heit des Gewiſſens in jeder Geſtalt, ſowohl der des Pflichtbewußtſeins als der eines Lebensideals. Als Theorie oder Räſonnement verneint er die Gültigkeit irgendwelcher Pflichtgebote oder Sittengeſetze. Er ſagt: Pflicht iſt ein leerer Name; das Leben iſt Kampf ums Daſein, und im Kampf ums Daſein iſt jedes Mittel recht; Mord, Lüge, Gewaltthat ſind gut, vorausgeſetzt, daß ſie erfolgreich ſind; ſie ſind bloß von den Schwächeren, von den Herdentieren als ſchlecht verſchrieen, weil ſie nicht mit können; oder auch: Recht und Geſetz und Religion iſt von den Gewaltherrſchern erfunden, um die Gemüter der Unterworfenen innerlich zu knechten, der Aufgeklärte weiß, daß ihn nichts bindet. Und ebenſo wenig, wie es Pflichten gegen andere giebt, kann auch von Pflichten gegen das Eigenleben die Rede ſein. Sogenannte Ideale ſind Seifenblaſen, an denen ſich Kinder ergötzen, oder mit denen liſtige Leute die Thoren täuſchen. Gut iſt: thun und rückſichtslos durchſetzen, worauf eben gegenwärtig die Begierde gerichtet iſt. Irgendwo war als das Symbol eines vornehmen Ruſſen angeführt: je ne crois rien, je ne crains rien, je n'aime rien: mich bindet nichts, keine Sitte und keine Pflicht, keine Furcht und keine Hoffnung, keine Liebe und kein Ideal; das freie, ſouveräne Individuum lebt im Augenblick, unbekümmert um die Zukunft, wie um die Vergangenheit.

Iſt es möglich, den Nihilismus zu widerlegen, kann, wer ſo räſonniert, durch Gründe genötigt werden, einzugeſtehen, daß er unrecht hat? — Ich glaube nicht. Man kann ihm ſagen und zeigen, daß andere anders empfinden; er wird erwidern, was geht mich das an? Mögt ihr in euch Pflichtgefühle und Ideale entdecken, in mir giebt es ſo etwas nicht, und ich habe auch kein Verlangen darnach. Sagt man: das iſt ein Mangel; ein Menſch, der nur für den augenblicklichen Genuß zugänglich iſt, iſt ein verächtliches Geſchöpf, ſo wird er erwidern: das finde ich nicht, im Gegenteil: verächtlich iſt, wer nicht den Mut hat, zu thun, was ihm gefällt, ſondern ſich durch allerlei eingebildete Grillen um den Genuß des Augenblicks bel
läßt. — Logiſch läßt ſich dieſer Standpunkt durchaus feſthal
kann ihn nicht zum Eingeſtändnis der Falſchheit zwing
nur geſchehen, wenn irgend ein Punkt der Übereinſtim
wäre, eine gemeinſame Empfindung für das, was

bei Tage an Gespenster nicht glauben, sind zahlreich, aber bei Nacht? Und hier liegt nun die Sache ja nicht so, daß es falsche oder sinnlose Elemente des Vorstellungs- und Gefühlslebens sind, sondern höchst wesentliche und wichtige. Es ist doch wohl niemand im Zweifel darüber, daß ein Volk, welchem das, was wir Sitte und Gewissen nennen, völlig abhanden käme, so daß nur Rechnung und Furcht den einzelnen im Handeln bestimmten, auch nicht einen Tag leben könnte. Auch der aufgeklärteste Philosoph wird in seinem täglichen Handeln nicht durch Moralphilosophie, sondern durch Triebe und Gefühle, durch Sitte und Gewissen, durch Freude und Liebe zum Guten, durch Abscheu vor dem Gemeinen und Schlechten geleitet. Die Chemie ist gut und nützlich, aber sie macht Geschmack und Geruch nicht überflüssig, im täglichen Gebrauch werden diese zur Unterscheidung der Substanzen ihren Platz behaupten, und schließlich erweisen sie sich in vielen Stücken den Reagenzien des Chemikers an Feinheit der Unterscheidung auch noch sehr überlegen. Und wer wollte lieber seine Küchenrezepte aus einer Chemie der Nahrungsmittel sich zusammenstellen, als sich der von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzten und gemehrten Erbweisheit über das Zuträgliche und Schmackhafte anvertrauen? Die Aufgabe der Chemie wird in diesen feinen Dingen nicht so sehr das Erfinden, als das Erklären sein; wobei denn nichts hindert, daß sie doch auch einmal Pfadfinderin zum Besseren wird. Wer aber Appetit und Erbweisheit wegwerfen wollte, um sich ihr allein anzuvertrauen, den würden wir für sehr thöricht halten. Nicht minder wäre der ein Thor, der Gewissen und Sitte wegwerfen wollte, um allein durch Moralphilosophie sein Leben zu regeln.*)

Aber die transcendente Sanktion würde doch wegfallen. — Ich erwidere an dieser Stelle nur: nach meiner Überzeugung wird die Zeit nie kommen, wo die Menschheit überhaupt aufhören wird, das, was sie selbst als Sittlichkeit und Heiligkeit aus sich hervor-

*) „Die Unlustempfindungen der Scham oder des bösen Gewissens stehen im Dienst praktischer Zwecke der Natur. Sie sind gleichsam Schutzmittel, welche abhalten, das für die Gesamtheit unseres Organismus Schädliche zu thun, wie die Tiere vermöge ihrer feiner ausgebildeten Geschmacksnerven die tägliche Nahrung von der schädlichen unterscheiden können. Ist ein oder ein Volk der instinktiven Schamgefühle beraubt, so folgt die

Zöllner, Über die Natur der Kometen (3. A. 1883) S. 4.

bringt, als abgeleitet aus dem Wesen Gottes oder der Natur des Allwirklichen zu empfinden. Wie sollte es in die Herzen der Menschen kommen, wenn es nicht in der Natur der Dinge selbst seinen tiefsten und letzten Grund hätte? Ist denn der Mensch eine Anomalie in der Welt? Steht er bloß zufällig und äußerlich darin, ist er nicht selbst mit seinem ganzen Wesen in dem Allwirklichen gegründet? Das Wort des Hippokrates, das Steinthal seiner Abhandlung über den Ursprung der Sprache vorgesetzt hat, wird für jede historisch-psychologische Betrachtung menschlicher Dinge gelten: göttlich ist alles und alles zugleich menschlich (πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα).

Allerdings, die „Aufklärung" über den Ursprung des Gewissens kann in dem einzelnen zu der Meinung umschlagen: es sei nunmehr alles erlaubt, was man ohne Besorgnis, der Polizei in die Hände zu fallen, thun könne. Wem die Sittengesetze immer nur als willkürliche Gebote eines mächtigen Wesens, das Übertretungen eines Tages bestrafen zu wollen verkündigt habe, vorgestellt worden wären, dem müßte freilich, wenn ihm die Existenz dieses Wesens zweifelhaft oder die Nichtexistenz unzweifelhaft würde, der Gedanke kommen: nun hätten auch jene Gebote keine Bedeutung mehr. Ich wüßte auch nicht, wie auf Grund jener Voraussetzung dieser Folgerung zu begegnen wäre. Ich wüßte überhaupt nicht, wie ihr zu begegnen ist, als durch die Nachweisung, daß diese Gesetze nicht zufällige Verordnungen einer Willkür, sondern in der Natur der Dinge, in der Natur des Menschen selbst gegründet sind. So stellt die teleologische Ethik sie dar; und das Gewissen stellt sich ihr dar als der Reflex der objektiven Naturgesetzmäßigkeit des sittlichen Lebens im Bewußtsein des Individuums. Und eben darum erscheint ihr das Gewissen als ein für die Lebenserhaltung höchst wichtiges Organ, dessen Bedeutung durch keine Spekulation über seine Entstehung aufgehoben werden kann, so wenig als etwa die Sprache durch Aufgebung alter Träume über ihren Ursprung aus einer fertig vom Himmel mitgeteilten Ursprache ihren Wert verliert. Oder verlieren die Regeln der Grammatik ihre Gültigkeit für den, der sich überzeugt, daß es auch bei ihrer Entstehung menschlich zugegangen sei? Nun, so wenig können die Sittengesetze auf diese Weise ihre Gültigkeit einbüßen, wer am intellektuellen Leben des Volkes sei, haben will, der muß seine Sprache reden und ihre Gesetze anerkennen.

wer am moralischen Leben eines Volkes teil haben will, der muß seine Sitten befolgen und die Gebote seines Gewissens anerkennen; und er muß nicht bloß, als ob er es auch lassen könnte, sondern muß, weil die Sprache des Volks eben auch seine Sprache, das Gewissen des Volks auch sein Gewissen ist, weil er mit seinem ganzen Wollen und Fühlen aus der Substanz des Volksgeistes abgeleitet ist. — Ein Aufklärer im Stil Voltaires, dem die „Ecrasierung des infamen Aberglaubens" als die einzige große Aufgabe der Wissenschaft erschien, der mochte, wenn er die Falschheit der theologischen Ableitung des Gewissens dargethan zu haben glaubte, triumphierend ausrufen: also ist es mit dem Gewissen nichts, es ist nichts als eine schlaue Erfindung nichtsnutziger Priester, um die Menschen innerlich zu knechten. Für eine Geschichtsbetrachtung, die von der Voraussetzung ausgeht, daß alle menschlichen Dinge sich auf natürlichem Wege entwickelt haben, für die evolutionistische Anthropologie des 19. Jahrhunderts hat dieser Jubel einen wunderlichen Klang: als ob die falsche Theorie gleichsam die Sache selbst zu einer falschen und nichtigen gemacht habe, so daß mit jener nun auch diese verschwinde. Sie wird vielmehr a priori überzeugt sein, daß ein so allgemein sich findendes Organ eine für die Lebenserhaltung notwendige Funktion habe; wie sollte es sonst entstanden sein? Und als die Aufgabe der Wissenschaft wird sie eben die Darlegung der Bedeutung dieses Organs für menschliche Lebensentwickelung ansehen.

Sollte aber die Wissenschaft hier auch eine praktische Aufgabe haben, so würde diese auf keinen Fall in der Zerstörung des Organs bestehen können, sondern nur in seiner Erhaltung und Ausbildung. Das Gewissen zerstören, und das kann allerdings bis zu einem gewissen Grade nicht nur durch falsche Erziehung, sondern auch durch falsche Theorien geschehen, nämlich eben durch die einer falschen theologischen Begründung nachfolgende halbe Aufklärung, ist die schwerste Schädigung, die einem Einzelleben und einem Volksleben zugefügt werden kann. Selbst ein mangelhaftes, in einzelnen Punkten irrendes Gewissen ist immer besser als gar keines. Vortrefflich sagt hierüber Sidgwick (Methods of Ethics, S. 470): „Wenn wir, wie in allen menschlichen Dingen, so auch in der geltenden Moral Unvollkommenheiten finden, so ist dennoch ihre Berichtigung und

Verbesserung weniger wichtig, als ihre Durchführung und Einprägung. Der Utilitarier muß die Neigung zur Empörung gegen die geltende Moral, als gegen ein äußerliches und konventionelles Gesetz, welche bei der Wahrnehmung, daß nicht alle ihre Gebote auf vernünftiger Notwendigkeit beruhen, zunächst leicht entsteht, durchaus abweisen. Natürlich muß er ebenso die abergläubische Scheu abweisen, welche die intuitionistischen Moralisten zu erzeugen streben, als ob die geltende Moral ein absolutes oder göttliches Gesetzbuch sei. Doch wird er sie mit Achtung und Bewunderung als eine erstaunliche Hervorbringung der Natur betrachten, die, durch Jahrhunderte langes Wachstum entstanden, in vielen Stücken dieselbe fein durchgeführte Anpassung von Mitteln zu komplizierten Zwecken zeigt, wie die künstlichsten Einrichtungen des physischen Organismus. Er wird sie mit zarter Achtsamkeit als einen Mechanismus behandeln, der, gebaut aus dem flüssigen Element von Meinungen und Neigungen, das vorhandene Maß menschlichen Glücks zu erzeugen unentbehrliche Mitwirkung übt; als einen Mechanismus, den kein Politiker oder Philosoph hervorbringen, und ohne den doch die härtere und gröbere Maschine des positiven Gesetzes nicht in Wirksamkeit erhalten werden könnte, und ohne den daher das menschliche Leben — mit den kräftigen Ausdrücken des Hobbes — einsam, arm, schmutzig, tierisch und kurz sein würde."

6. Individualisierung des Gewissens. Das Gewissen ist ursprünglich die Darstellung der Sitte oder der objektiven Moralität im Bewußtsein des einzelnen; es wirkt insoweit wesentlich als Hemmung gegen vereinzelte vom Normalen abweichende Willensantriebe. Doch ist das nicht seine letzte und höchste Gestalt. Eine mehr positive Wirkung erreicht es schon, indem es ein Bild des vollkommenen Lebens in sich aufnimmt. Die Züge des Ideals gewinnt es zunächst aus der objektiven Moralität des Volkes. In seinen religiösen und poetischen Schöpfungen bringt jedes Volk konkrete Bilder des Vollkommenen hervor; indem das Bewußtsein des Individuums mit ihnen sich erfüllt, werden sie zugleich zu Gestaltungskräften seines Wesens und Willens. Es mißt sich selbst und sein Verhalten an dem Ideal und sieht nun das Zurückbleiben mit Unruhe und Pein, während die Annäherung mit freudiger Genugthuung empfunden wird.

Auf höherer Entwickelungsstufe des geistig-geschichtlichen Lebens nimmt dieses Lebensideal immer mehr einen besonderen und individuellen Charakter an. Alle geschichtliche Entwickelung geschieht durch Differenzierung. Aus einer vorauszusetzenden Ureinheit der menschlichen Gattung haben sich durch allmähliche Differenzierung die verschiedenen Rassen- und Völkertypen gebildet; verschiedene Religion und verschiedene Sitten machen ihre geistige Individualität aus. Im weiteren Fortschritt lösen sich auch die Individuen aus der geistigen Substanz des Volkes zu geistigem Sonderdasein los. Auf niederer Kulturstufe finden wir die einzelnen Glieder eines Volkes durchaus gleichartig; dieselben Vorstellungen, Gedanken, Urteile, Gewohnheiten, Handlungsweisen, kurz der eine geistige Lebensinhalt, wie er durch Religion und Sitte gegeben ist, kehrt bei allen wieder. Mit der aufsteigenden Entwickelung wird der Lebensinhalt reicher und mannigfaltiger und zugleich der Unterschied in der Bildung der einzelnen größer. Das Individuum beginnt sich eigene Gedanken über die Dinge zu machen, die allgemeinen Gedanken über Welt und Leben, die ihm durch Religion und Mythologie zugeführt werden, genügen ihm nicht mehr: es beginnt zu philosophieren; alle Philosophie hebt mit der Losreißung des Individuums von den allgemeinen Gedanken an. Und ebenso beginnt sich das Verhältnis zur Sitte und dem Urteil der Umgebung zu lockern; der einzelne beginnt besondere Wege zu gehen und ein besonderes Lebensideal sich zu gestalten. Der Kreis der freien, individuellen Lebensbethätigung wächst auf Kosten der gebundenen. Je reicher und mannigfaltiger die Thätigkeiten und Beziehungen des einzelnen werden, desto weniger vermag die Sitte ihre autoritative Regelung festzuhalten; je persönlicher das Leben des einzelnen und seine Beziehung zu andern wird, man denke an das Verhältnis der Gatten, der Eltern und Kinder zu einander, desto weniger erträgt es die schematisierende Regel, desto mehr fordert es sein besonderes Gesetz.

Damit erhält nun zugleich das Gewissen eine veränderte Bedeutung. Mißt es ursprünglich den Wert des eigenen Lebens lediglich an der Sitte, so mißt es jetzt das wirkliche Leben an seinem besonderen Ideal. Dies individuelle Ideal wird, als erwachsen auf dem Boden eines bestimmten Volkslebens, dessen Züge an sich tragen,

es ist nicht beziehungslos zur Sitte; aber dennoch kann es sich weit von dem allgemeinen Lebensinhalt und der allgemeinen Lebensauffassung entfernen, so weit, daß es seinen Träger selbst zum Konflikt mit der Sitte führt, und daß dieser Konflikt nun nicht mit Gewissensvorwürfen, sondern als sittliche Notwendigkeit empfunden wird. Der objektiven Moralität tritt eine subjektive als die höhere mit einer neuen Wertung der Dinge gegenüber.

Ist es eine mit bedeutender Kraft des Geistes und Willens ausgestattete Persönlichkeit, die durch ihr individuelles Lebensideal zum Konflikt mit der objektiven Moralität der Zeit, zur Neuprägung sittlicher Werte geführt wird, dann entstehen jene Kämpfe, die sich in der Geschichte als die dramatischen Höhepunkte darstellen. Die eigentlichen Heldengestalten der Menschheit haben diesen Kampf geführt; sie empören sich gegen die konventionellen Werte, gegen die unwirksam und gleichsam unecht gewordenen Ideale, gegen den Schein und die Lüge, gegen das Salz, das dumm geworden ist; sie predigen eine neue Wahrheit, zeigen neue Ziele und neue Ideale, die mit frischer Kraft das Leben durchdringen und zu höherer Stufe emporheben. Jesus hat diesen Kampf gekämpft. Er hatte sich erhoben über die Religion und die Sitte seines Volkes; ein anderes und höheres Verhältnis zu Gott hatte in ihm Gestalt gewonnen, als sein Volk es kannte; und darum genügte ihm auch nicht die Gerechtigkeit seines Volkes, jene zugleich ängstliche und dürftige und selbstgenügsame Gesetzeserfüllung. So löste er sich und seine Jünger von dem Gesetz seines Volkes; er brach den Sabbat, er fastete nicht und lehrte seine Jünger also thun; dafür gab er ihnen ein neues Gebot: „daß ihr euch unter einander liebet.“ Und da das bestehende System, die objektive Gerechtigkeit, gegen die Auflehnung sich wehrte, trat er in jenen Vernichtungskampf gegen dasselbe ein, der zu seinem Tode führte. Was ihn in allem Kampf und Schmerz hielt und trug und siegreich machte, das war die unmittelbare Gewißheit seiner besonderen Bestimmung: daß er vom Vater gesandt sei, das neue Reich der Liebe und Barmherzigkeit zu predigen. „Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen thue, der mich gesandt hat.“ So ist Jesus das ewige Vorbild aller nach dem Reich Gottes, nach Wahrheit und Gerechtigkeit dürstenden und ringenden Seelen geworden, aller derer, denen das Leben, wie es ist, zu wenig an Kraft und Geist, an Liebe

und Freiheit enthält, aller derer, die aus der Fülle ihres Herzens dieses ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten und dann vom Pöbel, dem feinen und dem groben, gekreuzigt und verbrannt wurden.*)

Das Gegenstück zu diesen höchsten Heldengestalten der Menschheit bilden jene ungeheuren Verbrecher, wie sie Plato in der Republik mit poetischer Freiheit, doch offenbar nach wirklichen Mustern, in dem Tyrannen schildert, wie sie mit historischer Treue J. Burckhardt in seiner Geschichte der Renaissancekultur in Italien beschreibt: jene furchtbaren Menschen, die Sforza, die Borgia, welche, aller Scheu vor Gott und Menschen ledig, mit ungeheurer Kraft und vollendeter Ruchlosigkeit ihre gewaltigen Gelüste und Begierden durchsetzen.

Vielleicht kann man sagen, in jeder dieser gewaltigen Naturen ist der Stoff, wie zum verbrecherischen Tyrannen, so auch zum echten Helden. In Goethes Faust wäre die Verwandlung des einen in

*) In einer bemerkenswerten Weise tritt uns dies individuelle Gewissen auch bei jener Persönlichkeit entgegen, die in der moralischen Geschichte des griechischen Volkes eine so eigentümliche Stellung einnimmt, bei Sokrates. Das sokratische Dämonion ist seinem eigentlichen Wesen nach nichts anderes als das Bewußtsein um eine ganz besondere, individuelle Aufgabe, die seine Bestimmung ausmache Vortrefflich sagt darüber L. Schmidt (die Ethik der alten Griechen I, 224): „Das Unterlassen des der individuellen Anlage Widerstreitenden nimmt für Naturen von scharf ausgeprägter Eigentümlichkeit und klar bewußter Lebensbestimmung die Notwendigkeit eines sittlichen Gebots an: ich kann nicht und darf nicht, während ein anderer an meiner Stelle es ganz wohl dürfte, wogegen das Verbot des allgemeinen Gewissens die Form hat: ich darf nicht und jeder andere an meiner Stelle dürfte es ebensowenig.“ Und er führt dazu eine treffende Äußerung Vilmars an: „Es ist (das Dämonion) nichts mehr und nichts weniger, als das, was Goethe die Fortifikationslinien seines Daseins nannte, eine Gabe, welche jeder edlern und tiefer angelegten Natur eigen ist: zu wissen und sich dessen stets genau bewußt zu bleiben, was man nicht darf, ohne aus seinen besonderen Anlagen und Kräften heraus und über dieselben hinweg zu schreiten. In der That hat diese Gabe eine nahe Verwandtschaft mit dem Gewissen, nicht allein um dessen ursprünglich negativer und prohibitiver Natur willen, sondern auch deshalb, weil ein Mißachten oder auch selbst ein nur temporäres Vergessen derselben eine der ethischen Gewissensunruhe ganz ähnliche geistige Disposition erzeugt: hat man sich mit Dingen befaßt, welche (ohne an sich bedenklich oder gar sittlich verwerflich zu sein) über unsere Anlagen hinaus liegen oder unter dem Niveau unserer geistigen Beanlagung stehen, so ist ein nicht zu unterdrückendes Mißvergnügen mit uns selbst, welches fast einem Widerwillen gegen uns selbst gleicht, die Folge.“

gut auch eine demokratisch-egoistische Moral denkbar; der individualistische Utilitarismus von Hobbes oder Spinoza nähert sich ihr: jeder verfolgt allein seine eigene Selbsterhaltung, das ist die Naturordnung, aber zugleich die sittliche Ordnung; wenn jeder allein auf sein eigenes, wahres Beste gerichtet ist, dann thut er darin recht, es ist alles, was von ihm die Moral fordert. Und schließlich thut er damit auch noch das Beste, was er für andere thun kann; durch eine Art prästabilierter Harmonie stimmen die wahren Interessen aller einzelnen zusammen.

In der That läßt sich der Standpunkt des absoluten Egoismus logisch durchführen, es läßt sich eine Gesellschaft denken, in der jeder nach der Maxime des reinen Egoismus handelt, während eine Gesellschaft, in der jeder beständig nach der Maxime des reinen Altruismus handelt, gar nicht einmal denkbar ist. Ja, in der wirtschaftlichen Gesellschaft, soweit sie auf Vertrag und Handel gebaut ist, haben wir eine annähernde Verwirklichung des Prinzips des Egoismus: eine Vielheit von einzelnen, deren jeder allein sein Interesse im Auge hat, und wobei doch eine gewisse Zusammenstimmung der Interessen aller herauskommt. Setzen wir dagegen das Prinzip des reinen Altruismus als herrschendes: jeder nur auf die Interessen anderer, niemals aber auf seine eigenen bedacht, so haben wir offenbar eine so unsinnige Austauschung der Angelegenheiten, daß ein Zusammenleben aufhört, denkbar zu sein. — Andererseits ist nun freilich der reine Egoismus thatsächlich ebenso unmöglich. Eine Gesellschaft, die rein auf Berechnung egoistischer Interessen beruht, ist zwar denkbar, aber psychologisch nicht möglich. Schon im wirtschaftlichen Leben kommen neben dem rechnenden Eigeninteresse andere Motive mit ins Spiel, gefühlsmäßige Einflüsse aller Art, Empfindung für das Anständige und Unanständige, Rücksicht auf die Lage des andern, Hemmungen der egoistischen Triebe durch Scham und Gewissen. Und man darf wohl daran zweifeln, ob der völlige Wegfall dieser Motive ertragen werden könnte, ob die richtige Berechnung überall stark genug wäre, das eigene wahre Interesse dem scheinbaren vorzuziehen, ob nicht oft der Augenblicksvorteil den wahren Vorteil aus dem Felde schlüge, und der Krieg aller gegen alle dem Leben der Gesellschaft ein Ende machte. Noch weniger wären die mehr persönlichen Gemeinschaften, wie das Verhältnis der Gatten oder der Eltern und Kinder ohne die Naturgrundlage sympathischer

Empfindung möglich. Denkbar mag eine Mutter sein, die lediglich durch Berechnung eigener Interessen zur Pflege und Aufziehung ihrer Kinder bestimmt wird: für thatsächlich möglich wird sie doch niemand halten, er müßte denn eben das Wohl des Kindes unter die selbstischen Interessen der Mutter aufnehmen, womit freilich die Sache auf einen Wortstreit zurückgeführt wäre. Denn natürlich, die Empfindung des Wohls und Wehes anderer Individuen nannten wir oben altruistische oder sympathische Empfindung, im Gegensatz zur egoistischen oder idiopathischen. Sagt man nun: aber die sympathische Empfindung ist doch auch *meine* Empfindung und also ein egoistisches Motiv, so kann es freilich überhaupt keine anderen als egoistische Motive geben: ich kann zum Handeln nur durch *meine* Willens- und Gefühlserregungen, nicht durch die eines andern bestimmt werden. Womit aber der Unterschied doch nicht beseitigt wäre: wir hätten dann direkt-egoistische und indirekt-egoistische Willenserregungen; die letzteren aber wären eben dieselben, welche man sonst sympathische oder altruistische nennt. Und nun wäre zu sagen: ohne diese sympathisch-altruistischen Willensantriebe ist ein menschliches Leben ganz ebenso unmöglich, wie ohne die egoistischen. Beide zusammen sind notwendig, um das Leben des Einzelnen und das Leben der Gesamtheit möglich zu machen.

Der Ursprung der beiden falschen Moralprinzipien des reinen Altruismus und des reinen Egoismus liegt zuletzt in einer falschen Anthropologie; ihre Voraussetzung ist der alte rationalistische Individualismus: jedes Individuum ist ein absolut selbständiges Wesen, das nur gelegentlich und zufällig mit andern Individuen in Berührung tritt; in diesen Berührungen, über die man besonders Buch führen kann, erweist es sich nun entweder als egoistisch oder als altruistisch. Ist letzteres der Fall, sagt der Altruismus, so ist sein Handeln moralisch, sonst ist es indifferent oder böse, wogegen der Egoismus auch bei diesen gelegentlichen Beziehungen zu andern die Durchführung des eigenen Interesses fordert. — Zu Grunde liegt in beiden Fällen eine Anschauung, wie sie J. Bentham im Eingang der Principles of legislation entwickelt: eine Gemeinschaft (community) ist ein *fingierter* Körper, zusammengesetzt aus einzelnen Personen, die betrachtet werden, *als ob* sie seine Glieder seien. Diese Anschauung ist seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wenigstens in Deutschland aus-

gestorben: ein Volk ist nicht ein fingierter Körper, dessen fingierte Glieder die Individuen sind, sondern es ist wirklich ein einheitliches Wesen, zu dem sich die Individuen in der That wie Glieder zum Leibe verhalten. Wie die Glieder vom Ganzen hervorgebracht werden und nur in ihm Leben haben, so werden die Individuen vom Volk hervorgebracht und haben nur in ihm Leben und Bethätigung, sie fungieren als seine Glieder, sie sprechen seine Sprache, sie denken seine Gedanken, sie fühlen sein Ergehen, sie wollen sein Leben; indem sie Kinder zeugen und aufziehen, erhält sich das Volk durch ihre Funktion im Dasein. Und dieses objektive Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen kommt nun subjektiv zur Erscheinung in seinem Willens- und Gefühlsleben, es greift über den Unterschied von Ich und Nichtich überall über. Das wissen und sehen wir überall, nur in der Moralphilosophie giebt es immer noch Leute, die es nicht sehen, die noch immer den Gegensatz von Altruismus und Egoismus für einen absoluten halten. Ich möchte zeigen, wie wenig die Wirklichkeit hierzu stimmt; im wirklichen Leben und Handeln kommt jene Isolierung der Einzelnen eigentlich gar nicht vor; beständig greifen die Motive und die Wirkungen des Handelns über die Grenzen von Egoismus und Altruismus über.

2. Ich zeige es zunächst für die Wirkungen. Es giebt keine Handlung, die nicht wie für das Eigenleben, so auch für das Leben der Umgebung Wirkungen hätte, und daher sowohl aus der Rücksicht auf fremde als auf eigene Wohlfahrt betrachtet und beurteilt werden könnte und müßte. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen Pflichten gegen das eigene Selbst und gegen andere darf durchaus nicht als eine reale Trennung angesehen werden; es giebt keine Pflicht gegen das Eigenleben, die nicht auch als Pflicht gegen andere, und ebenso wenig eine Pflicht gegen andere, die nicht auch als Pflicht gegen sich selbst konstruiert werden könnte.

Die Fürsorge für die eigene Gesundheit stellt sich auf den ersten Blick als eine rein selbstische dar. Sobald man sich besinnt, ist offenbar, daß das Interesse an der Gesundheit keineswegs auf ihren Inhaber beschränkt ist. Jede Störung breitet sich mit ihren Folgen von dem Ort ihrer Entstehung unaufhaltsam auf die Umgebung aus. Die Verstimmung, welche infolge unzweckmäßiger Lebensweise oder

ungenügender Lebensfürsorge entsteht, trägt nicht der allein, der sie sich zugezogen; verdrießlich und reizbar, plagt er das ganze Haus mit übler Laune und mürrischem Wesen. Tritt ernstliche Erkrankung ein, so hat die Familie Unruhe und Sorge und leidet mit unter der Minderung des Einkommens und der Vermehrung der Ausgaben. Ist er Beamter, so werden die Berufsgenossen in Mitleidenschaft gezogen, indem sein Arbeitspensum ihnen zur Last fällt, hat er sich ruiniert, so vergrößert er als Staats- oder Gemeindepensionär die öffentlichen Lasten. Umgekehrt, wer sich gesund und leistungsfähig erhält, der erweist seiner Umgebung ungefähr den größten Dienst, den er ihr zu leisten überhaupt imstande ist; daher mit Spinoza: conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum. In der That ein wenig mehr vernünftige Selbstliebe, und der größte Teil des menschlichen Jammers verschwände, man nehme Trunksucht und Ausschweifung fort, und neun Zehntel des Elends wären hinweggenommen. Nicht anders steht die Sache auf dem wirtschaftlichen Gebiet. Der eigene Erwerb scheint recht eigentlich in der Mitte der egoistischen Bestrebungen zu stehen. Aber ebenso gut lassen sich Fleiß, Betriebsamkeit, haushälterischer Sinn als Pflichten gegen andere konstruieren. Ganz unmittelbar kommen die wohlthätigen Wirkungen der Familie und der Erziehung des heranwachsenden Geschlechts zu gute. Aber auch die Gemeinde und schließlich das Volk, ja zuletzt die ganze Wirtschaftsgemeinschaft hat ein Interesse daran; der Wohlstand einer Gemeinde, eines Volkes besteht in dem Wohlstand der einzelnen Familien. Umgekehrt schädigt der Tagedieb, der Verschwender zunächst sich selbst, sodann seine Familie, vielleicht bis in ferne Generationen, Verlumptheit und Bettelhaftigkeit sind erblich so gut wie leibliche Gebrechen; endlich das Land und Volk, es sei indem er der öffentlichen Versorgung anheimfällt, oder indem er die Produktion, so viel an ihm ist, in falsche Bahnen lenkt und durch böses Beispiel gute Sitten verdirbt.

Und so kann man nun allgemein sagen: alle Eigenschaften und Handlungen, welche die gesunde Entwickelung des Eigenlebens fördern oder stören, haben zugleich die Tendenz, auf die Entwickelung des Gesamtlebens wohlthätig oder nachteilig einzuwirken. Oder mit Spinoza: Quum maxime unusquisque suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi in vicem utiles.

Aber ebenso gilt umgekehrt: soziale Tugenden haben die Tendenz, auch für die eigene Wohlfahrt günstige Folgen hervorzubringen, ihr Mangel wirkt verderblich auf das Eigenleben zurück.

Das wichtigste Gebiet für die Entfaltung sozialer Tugenden ist das Familienleben; für weitaus die meisten Menschen sind alle ernstesten Pflichten gegen andere in diesem Kreis beschlossen. Es bedarf keiner Ausführung, daß alle Handlungen und Eigenschaften, welche das Wohl der Familie fördern, wohlthätige Wirkungen auf das Individuum zurückfließen lassen. Eine gute Erziehung der Kinder ist die sicherste und größte, im Alter fast die einzige Quelle des Glücks der Eltern; eine schlechte Erziehung rächt sich so sicher und so empfindlich, wie kaum irgend eine andere Pflichtversäumnis. — Ehrlichkeit im wirtschaftlichen Leben pflegen wir als Pflicht gegen andere anzusehen. Sie ist nicht minder eine Pflicht des einzelnen gegen sich selbst. Eine große Menge von Sprüchwörtern spricht die Gesamterfahrung hierüber aus: ehrlich währt am längsten; Untreue schlägt den eigenen Herrn; unrecht Gut gedeihet nicht; wie gewonnen, so zerronnen u. s. w. Ein statistischer Beweis für die Wahrheit dieser Beobachtungen ist nicht möglich, ein psychologischer leicht. Unehrlicher Erwerb tötet die Neigung zu ehrlichem Erwerb; von der Gaunerei leben ist aber unter allen Umständen ein unsicheres und ängstliches Brot. Das ehrlich Erarbeitete bringt Segen, gestohlenes Gut wird wenig geachtet. Und wenn alles dies nicht wäre, wenn der Ertrag eines einmaligen Diebstahls als sicherer Reichtum dauernd genossen würde, giebt es jemanden, der vor der Erinnerung sicher ist? In jedem sind die Urteile und Gefühle der Gesamtheit angelegt; sie mögen zeitweilig zurücktreten, niemand ist sicher, daß sie nicht eines Tages hervorbrechen; es hat noch niemand wohl gethan, mit einem dunklen Geheimnis sich zu beladen. — Ein bescheidenes, offenes, verträgliches Benehmen sehen wir als Pflicht gegen andere an. Es giebt kein sichereres Mittel, das Eigenleben erfreulich zu gestalten. Es gewinnt Freunde, es verbreitet Frieden und Heiterkeit über die Umgebung, die auf den Ausgangspunkt zurückstrahlt. Umgekehrt ist ein hochmütiges, neidisches, zänkisches, tückisches, gehässiges Wesen eine sichere Anweisung auf ein unerfreuliches, peinvolles Leben.

Also Pflichten gegen andere und Pflichten gegen sich selbst sind

nicht gegen einander isoliert; eigene Wohlfahrt und die Wohlfahrt der Gemeinschaften, denen jeder als Glied eingefügt ist, der Familie, des geselligen und wirtschaftlichen Kreises, der Gemeinde, des Staates, sind so in einander geschlungen, daß, wer für seine eigene wahre Wohlfahrt sorgt, die jener Gemeinschaften zugleich fördert; und umgekehrt, wer die Aufgaben treu erfüllt, die ihm aus der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft erwachsen, damit an seiner eigenen Wohlfahrt arbeitet.

3. So wenig die Trennung der Handlungen in egoistische und altruistische nach ihren Wirkungen möglich ist, so wenig auch nach den Motiven. Es ist überhaupt eine seltsame Vorstellung, daß jede Handlung ein Motiv habe. Vielmehr, wie zu jeder Bewegung in der physischen Welt viele Ursachen konkurrieren, so zu jeder Willensbestimmung viele Motive. Der Regel nach erfolgt die einzelne Handlung, indem eine dauernde Willensrichtung, die selbst wieder durch die individuelle Natur und Lebenslage gegeben ist, mit einer durch die Umstände herbeigeführten Veranlassung zusammentrifft. Zu der Bildung der Willensrichtung hat regelmäßig die Rücksicht auf andere mitgewirkt, und zu den Umständen gehören häufig wieder in erster Linie Personen, die bittend, fordernd, ermutigend, abmahnend, lobend, tadelnd, sei es ausdrücklich mit Worten, sei es durch ihr bloßes, wenn auch nicht einmal gegenwärtiges Dasein Einfluß üben. Ist es ein egoistisches oder ein altruistisches Motiv, das den Bauer bestimmt, seinen Acker zu bestellen, sein Feld zu verbessern, Jahr aus, Jahr ein, Tag für Tag fleißig und thätig zu sein? Es ist eine unsinnige Alternative. Der Bauer selbst, wenn man ihn fragte: thust du das um deinetwillen oder um anderer willen, würde den Frager fragend ansehen, ob er nicht recht gescheit sei? Und wenn er doch antwortete, würde er sagen: er thue es, weil es so sein müsse, sonst könne der Hof nicht bestehen. — Und warum muß der Hof bestehen? — Nun, es wäre doch eine Schande, ihn abzuwirtschaften. Auch lebe er mit seiner Familie darauf. Und wenn der Moralist genauer zusähe, würde er vielleicht finden, daß dieser selbe Bauer für seine Gemeinde rüstig thätig ist, für sein Land Söhne erzieht und zum Heer stellt, und daß er alles dies auch will, und daß auch hierfür jene wirtschaftliche Thätigkeit die Grundlage abgiebt. Er arbeitet gar nicht so, man

möchte sagen pfennigweis für sich und dann wieder pfennigweis für andere; sondern das geht alles im großen zusammen; die Summe seiner Zwecke, bewußter und unbewußter, bestimmt seine Thätigkeit, und eine besondere Buchführung: das ist für mich, das ist für meine Familie, das ist für die Gemeinde, findet überhaupt nicht statt. Solche Pfennigsrechnung findet sich, wie die Lustbilanz, nur bei Moraltheoretikern, die vor Begriffsspalterei die Dinge nicht sehen.

Liegt die Sache anders bei einem Künstler, einem Gelehrten, einem Staatsmann? Vielleicht wird diesem bei seinem siebzigsten Geburtstage oder bei einer anderen Gelegenheit bescheinigt, daß er allein für das Wohl des Volkes oder für die Sache der Menschheit gelebt und gearbeitet habe. Zuweilen stellt sich einer auch selbst ein solches Zeugnis aus, wie Chr. Wolff in einer seiner Vorreden: er habe von jeher eine große Liebe zum menschlichen Geschlecht bei sich verspüret und ihm zu Nutz seine sämtlichen Werke verfaßt. Ich bin fern davon, dem alten Wolff zu mißtrauen; aber ein wenig zweifelhaft ist mir doch, ob die Sache ganz so vor sich ging, daß er also zunächst den Nutzen des Menschengeschlechts ins Auge faßte, dann überschlug, womit er ihm dienen könne, und, nachdem er gefunden, daß nichts nützlicher sei als „vernünftige Gedanken", an die Abfassung seiner Schriften ging. Sondern es war doch wohl so, daß es ihn zuerst trieb, über die Sachen zu denken, um für sich selbst Klarheit zu gewinnen; daß dann, nachdem er dies erreicht zu haben glaubte, es ihm keine Ruhe ließ, bis er seine Gedanken deutlich und ausführlich zu Papier gebracht; daß er hierbei gelegentlich einmal mit einiger Genugthuung dachte, wie einleuchtend die Sache gesagt, wie vortrefflich seine Leser sie finden, wie die gelehrten Zeitungen voll Anerkennung davon reden, wie seine Gegner über manchen gut gegebenen Stich sich ärgern würden; daß er je zuweilen auch einmal an die Menschheit und den Wert der Erkenntnis für ihr Leben und die dauernde Förderung der Wahrheit durch seine Arbeit dachte. Und wenn diese Werke so auf sehr menschliche Weise entstanden, so wird das ihrem Wert nicht Eintrag gethan haben. Im Gegenteil, der Wert der Werke, welche „für andere" gemacht werden, dürfte viel zweifelhafter sein, als der Wert derjenigen, bei denen lediglich an die Sache selbst und vielleicht auch hin und wieder an den Nachruhm des Ersten

gedacht wurde. Schopenhauer pflegte nicht viel an Wohl und Wehe anderer zu denken; was er gedacht und geschrieben hat, hat er um seiner selbst willen geschrieben, um sich das große Rätsel des Daseins zu lösen, um sich Gedanken, die im frohen Augenblick ihrer Geburt ihm gefielen, am Leben zu erhalten und sich in ihnen eine beglückende Umgebung zu schaffen. Er schrieb nicht für andere, keine Lehrbücher, keine Systeme, keine gelehrten Werke, sondern er schrieb für sich, wie der wahre Dichter für sich dichtet, und der wahre Künstler für sich schafft und gegenständlich macht, was er innerlich sieht. Freilich, wenn es nicht jene andern gäbe, dann würde nichts geschaffen, kein Redner redet ohne eine Versammlung, die ihn hört, kein Dichter dichtet ohne ein Volk, das ihn singt oder liest, kein Schriftsteller schreibt, es gäbe denn, wenigstens in seiner Einbildung, Leute, die lesen, was er schreibt. Aber dennoch, wem nicht die Sache selbst vor allem auf der Seele liegt, so daß er nicht anders kann, als davon reden, wem die Triebkraft erst aus dem Gedanken an die anderen und ihren Nutzen kommen müßte, der dürfte seine Mühe wohl ohne Schaden für die anderen sparen. Höffding führt eine Äußerung Goethes gegen Eckermann an: „Ich habe in meinem Beruf als Schriftsteller nie gefragt: was will die große Masse und wie nütze ich dem Ganzen? Sondern ich habe immer nur getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte."

Und selbst bei der eigentlichen *Aufopferung* liegt die Sache nicht anders. War bei Leonidas und seiner Schar das Motiv ein egoistisches oder ein altruistisches? Die Frage ist ja unsinnig und will spalten, was gar nicht getrennt werden kann; gewiß, sie kämpfen für ihr Land; aber natürlich, das Land ist eben *ihr* Land und nicht ein fremdes; andererseits, sie kämpfen und fallen für den eigenen Ruhm, aber ihr Ruhm ist zugleich der Ruhm Spartas; wie könnte man hier Eigenes und Fremdes unterscheiden wollen? Und so kann man nun sagen: jede Selbstaufopferung ist zugleich Selbsterhaltung, nämlich Erhaltung des *ideellen* Selbst: daß ich selbst mich opfere, daß ich mein Leben im Kampf als Einsatz wagen kann für ein Gut, das ich für größer achte als mein Leben, das ist ja die stolzeste Selbstbejahung. Eine Aufopferung aber, die ich rein passiv erlitte, die wäre nicht meine

That und also auch nicht Selbstaufopferung. Nun ist immer auch ein „selbstisches“ Moment darin, ein „selbstloses“ Handeln ist ein innerer Widerspruch. Das Selbst ist immer dabei beteiligt, es setzt ein Gut nur für ein größeres Gut, den Besitz für die Ehre, den guten Namen für das gute Gewissen, das Leben für die Freiheit und Ehre seines Volks. Umgekehrt, der Verräter opfert den Freund oder die Ehre oder das Volk um dreißig Silberlinge; er hätte die Silberlinge ja auch lieber ohne das Opfer. Der Unterschied liegt bloß in der Wertordnung der Güter; und dadurch wird also der Wert des Menschen zugleich bestimmt: in der Wertordnung, die er den Gütern giebt, kommt sein eigener Wert, seine tiefste Willensrichtung zur Erscheinung.

Von den Physikern wird behauptet, es gebe im Universum keinen isolierten Punkt; jedes Element der körperlichen Welt stehe mit jedem andern in Wechselwirkung. Auch in der moralischen Welt giebt es keinen isolierten Punkt. Jede Handlung jedes Menschen wirkt auf das ganze sittliche Universum, wie andererseits jeder Vorgang in diesem auf jeden einzelnen zurückwirkt. Wir können die Wirkungen nicht in dieser Weise verfolgen und nachweisen; das können wir auch in der physischen Welt nicht: das Fallen eines Steines verrückt nicht merklich den Schwerpunkt der Erde, aber es verrückt ihn doch. So verschiebt die Neigung oder Abneigung eines Individuums gegen Tabak oder Kaffee den Marktwert dieser Dinge zwar nicht merklich, aber verschiebt ihn doch, und übt damit auf die Bebauung der Erdoberfläche und die wirtschaftliche Bethätigung der Menschheit Einfluß. Die Neigung oder Abneigung des einzelnen für eine Handlungsweise, eine Kunstform, einen Gedanken, ein Wort verändert nicht merklich, aber verändert doch Sitte, Kunst, Denkweise, Sprache seiner Umgebung, seines Volks, der Menschheit. Diese thatsächliche Verbindung aller mit allen erscheint subjektiv darin, daß keinem Menschen das, was irgend ein anderer thut, völlig gleichgültig ist: er urteilt darüber, billigend oder mißbilligend, sobald er Zeuge ist; und jedes Urteil ist der Anfang einer Einmischung, welche jenes Thun fördert oder hindert. Es ist, als ob jeder das Gefühl hätte: was jener thut, es geht dich an, es wirkt im Sinne deiner letzten Zwecke oder ihnen entgegen. — —

Ist also der ganze Gegensatz von Egoismus und Altruismus

überhaupt sinnlos? Kommt ein Unterschied in den Handlungen und in den Motiven, der zu dieser Unterscheidung Anlaß giebt, überhaupt nicht vor?

Das behaupte ich natürlich nicht. Es kommen allerdings Fälle vor, wo das Eigeninteresse mit fremden Interessen in Konflikt ist oder zu sein scheint. Es kommen zweifellos Handlungen vor, bei denen eigener Vorteil auf Kosten fremder Wohlfahrt gesucht, und umgekehrt Handlungen, bei denen fremder Wohlfahrt eigene Interessen und Neigungen zum Opfer gebracht werden; wobei dahingestellt bleiben kann, ob in dem ersten Fall die eigene Wohlfahrt, das Wort in seinem tiefsten Sinn genommen, gewinnt, im andern verliert. Und zweifellos sind dies Vorkommnisse von großer moralischer Bedeutsamkeit. Was die obigen Ausführungen zeigen wollten, war nur dies: daß Widerspruch zwischen eigener und fremder Wohlfahrt, selbstischen und altruistischen Motiven, nicht die Regel, sondern die Ausnahme bilden. Die Regel ist Zusammenstimmung sowohl in den Wirkungen als in den Motiven. Das Leben ist nicht ein so friedloses Ding, wie es in den Darstellungen mancher Moralisten erscheint, als ob es ein beständiger Prozeß um Mein und Dein wäre. Es giebt wohl kein Menschenleben, dem dieser Kampf ganz erspart bliebe, aber es giebt viele Leben, in denen er gar keine hervorragende Rolle spielt. Alle diejenigen, die, in einem gesunden Familienleben, in einem wohlgeordneten Gemeinschaftsleben stehend, ihr Leben mit rechtschaffener und regelmäßiger Berufsthätigkeit erfüllen, werden von solchen Konflikten nicht allzu viel erfahren, und keineswegs wird ihre altruistische Lösung ihnen als der eigentliche Inhalt ihres Lebens, der für seinen moralischen Wert maßgebend ist, erscheinen.

4. Und wie steht es nun mit der moralischen Beurteilung solcher Fälle? Ist die Aufopferung der eigenen Interessen zu Gunsten fremder unter allen Umständen Pflicht oder, wenn nicht eigentliche Pflicht, so doch löblich und gut? Schopenhauer meint es, und die gemeine Vorstellung scheint ihm recht zu geben: der Sprachgebrauch, der die Wörter Güte und Bosheit, Eigennutz und Selbstsucht geprägt hat, weist darauf hin. Einer genaueren Betrachtung wird die Sache nicht so einfach erscheinen. Zunächst wird sie bemerken, nicht jede Handlung, welche aus dem Trieb anderen m

thätig: die altruistische Absicht sichert nicht die wohlthätige Wirkung. Es giebt viel „Wohlthätigkeit", die lauter Übel hervorbringt; ja es giebt Leute, die so unendlich „gut" sind, daß niemand davon gut hat und niemand dabei wohl wird, sondern wer unter ihren Einfluß kommt, wird dadurch verzogen und verdorben. „Güte" ohne Weisheit ist nicht gut, sondern verderblich, so verderblich als irgend ein undisziplinierter Naturtrieb; Shakespeare hat im Timon die Wirkung der nicht durch Vernunft regierten „Güte" mit grausamer Treue gezeichnet. Also die bloße altruistische Richtung der Neigungen ist an sich noch keineswegs moralisch gut, geschweige denn das einzige moralisch Gute.

Aber ferner, können wir zugeben, daß ein Opfer eigener Interessen, auch wenn es wirklich fremde Wohlfahrt fördert, unter allen Umständen verdienstlich und löblich oder gar Pflicht sei? Ich glaube nicht. Soll ich, um einem andern eine kleine Freude zu machen, wichtige und wesentliche Interessen meines Lebens hintansetzen? Soll ich Vermögen, Gesundheit und Leben einsetzen, um irgend einem Kranken einen harmlosen Wunsch zu erfüllen, eine kleine Erleichterung zu verschaffen? Ist das Pflicht, oder wenn nicht Pflicht, so doch allemal löblich oder verdienstlich? Soll ich mein Eigenwohl auch noch in meinen Angehörigen verfolgen, soll ich meinem Bruder, meinem Kinde versagen, was diesem von großem Wert, aber nicht ohne mäßige Beeinträchtigung der Wünsche eines Dritten zu erlangen ist? Das unbefangene Urteil wird keinen Augenblick schwanken zu sagen: im Gegenteil, die Meinigen sind mir näher als der Fremde, und ihre Wohlfahrt um der Erfüllung fremder Wünsche willen hintansetzen ist nicht Pflicht, sondern Pflichtverletzung. Also, das Opfer der eigenen Neigungen und Interessen ist nicht an und für sich gut, sondern nur, sofern wesentliche Interessen anderer es fordern: wer einem andern das Leben zu retten sein Leben einsetzt, wer es im Dienst seines Volkes hingiebt, der wird bewundert und gepriesen; umgekehrt, wer einen andern in Not und Elend verkommen läßt, ehe er sich entschließt auf eine gewohnte Bequemlichkeit oder einen Genuß zu verzichten, der wird als selbstsüchtig und hart gescholten.

Es scheint also, daß das Urteil von einer Abwägung der objektiven Bedeutung der Zwecke geleitet wird. Kann man nun, von dieser Thatsache ausgehend, für die Entscheidung zwischen

und fremden Interessen als allgemeine Norm aufstellen: das größere Interesse geht jederzeit dem kleineren voran, ohne Rücksicht darauf, ob das eigene oder das fremde das größere ist? Der kollektivistische Utilitarismus scheint auf diese Norm geführt zu werden: ist das größte Glück der größten Zahl das absolute Ziel, und wird der objektive Wert von Handlungen daran gemessen, in welchem Maß sie glückerzeugend sind, so wäre also Verzicht auf eigenes Glück notwendig, wenn dadurch ein größeres, unzulässig, wenn dadurch ein geringeres oder gar kein fremdes Glück erzeugt wird.

Vielleicht kann die allgemeine Formel als solche gelten. Um sie vor Mißverständnissen zu schützen, wird es aber notwendig sein, sie mit näheren Bestimmungen zu umgeben. Vor allem ist daran zu erinnern, daß Glück oder Wohlfahrt nicht wie eine Münze aus einer Hand in die andere gehen kann. Glück ist Wirkung gelingender Thätigkeit, es kann also nicht geschenkt, sondern nur erarbeitet werden. Ein anderer kann dazu nur äußere Mittel und gelegentliche Beihilfe geben. Damit ist denn schon gesagt, daß jene Formel nicht zur Auflösung von einfachen Rechenexempeln dienen kann. Und niemals wird sich ausrechnen lassen, auf welchen Punkt in einem gegebenen Augenblick gerichtet, meine hilfreiche Thätigkeit den größten Beitrag zum Glücksmaximum liefern würde. Hier wird immer der sittliche Takt unmittelbar entscheiden. Dieser aber läßt sich nicht so sehr durch eine Abwägung der objektiven Größe der Interessen, als durch eine Art Naturordnung der Zwecke leiten: erst kommen die mir durch Lebensberuf und Stellung auferlegten Pflichten, sodann die Pflichten, welche mir durch besondere Verhältnisse zu andern auferlegt sind; in dritter Reihe erst kommen gelegentliche Beziehungen zu Beliebigen. Mögen an und für sich die Interessen der letzteren größer sein, für die Bestimmung meiner Thätigkeit ist die Entfernung von dem Ich, dem Mittelpunkt meiner Thätigkeit, immer mitentscheidend, und in der Regel maßgebend. Daß wir thatsächlich im Handeln hierdurch geleitet werden, ist offenbar: jedes Ich, so könnte man sagen, ordnet alle andern um sich in konzentrischen Kreisen; nach dem Abstand von diesem Mittelpunkt verlieren ihm die Interessen der anderen an Gewicht oder Bewegkraft. Das ist ein Gesetz der psychischen Mechanik. Seine keit liegt aber auf der Hand: wirkten die ver-

ſchiedenen Intereſſen auf uns lediglich nach ihrer objektiven Größe, ſo müßte die wunderlichſte Zerſtreuung unſeres Weſens die Folge ſein. Eine entſprechende Zerſtreuung des Thuns würde dieſes ſelbſt völlig unfruchtbar machen; die Wirkſamkeit aller Hilfe nimmt im allgemeinen in gleichem Verhältnis mit der Entfernung ab, die zwiſchen dem Helfenden und dem Hilfsbedürftigen liegt.

Natürlich will dieſe Betrachtung nicht ausſchließen, daß unter Umſtänden fernere Intereſſen das Opfer der näheren fordern können. Für die Erhaltung des Lebens und der Freiheit eines Volkes gilt mit Recht kein Leben als zu koſtbar. Der Dienſt der Gerechtigkeit und Wahrheit kann das Opfer des Familienglücks fordern und rechtfertigen. Und wir werden auch die Barmherzigkeit des Samariters preiſen, der, ohne an ſeine Intereſſen und ſeine Sicherheit zu denken, dem unter die Mörder Gefallenen zu Hilfe eilte: in dieſem Augenblick war dieſer wirklich ſein Nächſter; er konnte ihm helfen, und nur er konnte ihm helfen. Aber die Regel wird doch bleiben, daß die Nächſten eben die nächſten ſind. Charity begins at home, ſagt ein gutes engliſches Sprichwort.

5. Ich füge ein paar Anmerkungen über das Verhältnis der *evolutioniſtiſchen Theorie* zu dem Gegenſatz von Egoismus und Altruismus hinzu.

Es wird behauptet: die von der Evolutionstheorie ausgehende Moralphiloſophie vermöge die *ſozialen* Tugenden nicht zu konſtruieren; Stärke und Klugheit und Energie in der Verfolgung der eigenen Intereſſen möge die natürliche Zuchtwahl hervorbringen, aber nimmermehr Selbſtbeſchränkung und gar Aufopferungsfähigkeit; vielmehr, je rückſichtsloſer ein Individuum ſeine eigenen Intereſſen durchſetze, um ſo ſtärker müſſe es unter ſonſt gleichen Umſtänden ſein; und dieſen Typus müßte alſo die natürliche Zuchtwahl entwickeln. Auch müßte ihn die evolutioniſtiſche Moral als den beſtangepaßten anſehen und ſeine Entwickelung gutheißen: der rückſichtsloſeſte Egoismus giebt die größte Kraft der Selbſtdurchſetzung und alſo die größte Vollkommenheit.

Hierauf iſt zu ſagen: dies würde ſo ſein, wenn die Menſchen als iſolierte Weſen lebten. Sie leben aber und vermögen *als Menſchen* zu leben nur in Gemeinſchaften und Verbänden, in Stämmen und Völkern. Das Raubtier lebt iſoliert, wenigſtens die meiſten, und

hier ist jener Typus wirklich entwickelt. Was aber dem Menschen die ungeheure Überlegenheit über alle übrigen Lebewesen, auch über die stärksten und wildesten Tiere, gegeben hat, das ist die besondere Begabung für das Gemeinschaftsleben und gemeinschaftliches Wirken, womit auch die Entwickelung der Sprache und des Verstandes und wieder die Erfindung von Werkzeugen zusammenhangen. Die Vereinigung vieler Individuen zu konzentrischem Angriff des Ziels ergiebt die gewaltigen Wirkungen. Unter diesen Umständen wird die Sozia bilität zur lebenerhaltenden Eigenschaft; und darum sind es auch die Eigenschaften, worauf sie beruht: Zuverlässigkeit und Treue gegen die Genossen, Anhänglichkeit und Gehorsam gegen die Führer der Kampfgenossenschaft, bis zur Aufopferung partikulärer Interessen, ja des Lebens selbst. Diese Eigenschaften haben aber wieder in der Anhänglichkeit und Pietät gegen das soziale Ganze und in der Zuneigung gegen alle seine Glieder ihre sichersten und tiefsten Wurzeln. Und somit sind alle diese Eigenschaften für ein soziales Wesen lebenerhaltend und können demnach durch die natürliche Auslese hervorgebracht werden. Vorzüglich werden sie im Kampf ums Dasein, den die Stämme beständig unter einander führen, zur Bethätigung und Entwickelung kommen; der Mensch ist dem Menschen der gefährlichste Feind. Je mehr daher das Leben als Kampf der Stämme um Interessen, Herrschaft und Dasein sich gestaltet, je stärker der Druck von außen ist, desto notwendiger und desto fester wird die Einheit nach innen; Unbotmäßigkeit, Selbstsucht, Unzuverlässigkeit, Feigheit wird am härtesten beurteilt und am entschiedensten ausgemerzt vor dem Feinde; hingegen hat der Friede gegen außen in einigem Maß die Tendenz, die innere Einheit zu lockern; im Frieden kommt das Verlangen nach Freiheit des Individuums, die Neigung zu selbstsüchtiger Wahrnehmung eigener Interessen, zur Übervorteilung der Genossen, kurz der rechnende Handelsgeist zur Entwickelung. So lange der Stamm vor allem als Kampfgenossenschaft dasteht und sich fühlt, wird er derartige Neigungen nicht aufkommen lassen und sie, wo sie auftreten sollten, rücksichtslos unterdrücken. Daher finden wir auf ursprünglicher Kulturstufe die Gemeinschaftsinstinkte überaus stark entwickelt; der einzelne lebt nur als Glied des Stammes, der Stadt, außerhalb kann und mag er nicht leben; Pietät, Treue und Tapferkeit sind die hochgepriesenen Tugenden des heroischen Zeitalters.

Spencer gründet seine Erwartung hinsichtlich der Zukunft, wie es denn allein möglich ist, auf den Verlauf der Entwickelung in der Vergangenheit. Die Darstellung, die er von dieser giebt, scheint mir aber an dem Mangel einseitiger Betrachtung zu leiden. Er übersieht hierbei, was ihm natürlich sonst nicht unbekannt ist, eine wie starke sozialisierende Kraft der Krieg hat; bringt er gegen außen die feindseligen Instinkte zur Entwickelung, so entwickelt er gleichzeitig nach innen die sozialen Instinkte. Die Civilisation, die den Krieg seltener macht, schwächt so einerseits die kriegerischen Instinkte, andererseits aber führt sie auch zur Auflockerung der inneren Einheit. Spencer beschreibt die geschichtliche Entwickelung als fortschreitende Sozialisierung mit beständiger Zurückdrängung des Kriegs. Sicherlich findet so etwas statt; wir leben nicht mehr, wie der Indianer, beständig mit den Waffen in der Hand; und das Ineinandergreifen der wirtschaftlichen Arbeit wird immer intensiver. Auch wird man mit Recht annehmen, daß diese Umbildung der Lebensbedingungen eine Anpassung der menschlichen Natur nach sich ziehen wird; sie wird geschickter und fügsamer zu gemeinsamer Arbeit; die Germanen, die vor zwei Jahrtausenden mit Marius und Cäsar kämpften, wären schwerlich, wie ihre heutigen Nachkommen, in einer Fabrik oder einem Büreau zu verwenden gewesen. Aber man darf diese Anpassung nicht altruistischer Empfindungsweise gleichsetzen; regelmäßiges Zusammenarbeiten kann stattfinden ohne Nächstenliebe, bei starker Spannung egoistischer Gefühle. Ich denke, es unterliegt keinem Zweifel, daß in unserer industriellen Gesellschaft Gefühle des Mißtrauens, des Hasses, des Neides sehr viel häufiger sind, als bei den alten germanischen Bauern: da gab es keine Konkurrenz, keine Fälschung, keinen Betrug, keine Spekulation, keine Reibungen zwischen Besitzern und Arbeitern; jeder Haushalt bildete ein im wesentlichen in sich geschlossenes Wirtschaftsgebiet. Je komplizierter die Kooperation, desto zahlreicher die Punkte, an denen Reibung stattfindet. Wo sind heutzutage die Reibungen stärker, in einem Kollegium von Beamten, Lehrern, Geistlichen, oder in einer Bauernschaft oder einer Kompagnie Soldaten? Es wird niemand darüber in Zweifel sein. Wobei ich denn nicht leugne, daß andererseits auch Achtung, Zuneigung, Freundschaft dort, wenn nicht häufiger, [illegible] Fällen intensiver sind; die persönlichen Verhält-

möchte sagen pfennigweis für sich und dann wieder pfennigweis für andere; sondern das geht alles im großen zusammen; die Summe seiner Zwecke, bewußter und unbewußter, bestimmt seine Thätigkeit, und eine besondere Buchführung: das ist für mich, das ist für meine Familie, das ist für die Gemeinde, findet überhaupt nicht statt. Solche Pfennigsrechnung findet sich, wie die Lustbilanz, nur bei Moraltheoretikern, die vor Begriffsspalterei die Dinge nicht sehen.

Liegt die Sache anders bei einem Künstler, einem Gelehrten, einem Staatsmann? Vielleicht wird diesem bei seinem siebzigsten Geburtstage oder bei einer anderen Gelegenheit bescheinigt, daß er allein für das Wohl des Volkes oder für die Sache der Menschheit gelebt und gearbeitet habe. Zuweilen stellt sich einer auch selbst ein solches Zeugnis aus, wie Chr. Wolff in einer seiner Vorreden: er habe von jeher eine große Liebe zum menschlichen Geschlecht bei sich verspüret und ihm zu Nutz seine sämtlichen Werke verfaßt. Ich bin fern davon, dem alten Wolff zu mißtrauen; aber ein wenig zweifelhaft ist mir doch, ob die Sache ganz so vor sich ging, daß er also zunächst den Nutzen des Menschengeschlechts ins Auge faßte, dann überschlug, womit er ihm dienen könne, und, nachdem er gefunden, daß nichts nützlicher sei als „vernünftige Gedanken", an die Abfassung seiner Schriften ging. Sondern es war doch wohl so, daß es ihn zuerst trieb, über die Sachen zu denken, um für sich selbst Klarheit zu gewinnen; daß dann, nachdem er dies erreicht zu haben glaubte, es ihm keine Ruhe ließ, bis er seine Gedanken deutlich und ausführlich zu Papier gebracht; daß er hierbei gelegentlich einmal mit einiger Genugthuung dachte, wie einleuchtend die Sache gesagt, wie vortrefflich seine Leser sie finden, wie die gelehrten Zeitungen voll Anerkennung davon reden, wie seine Gegner über manchen gut gegebenen Stich sich ärgern würden; daß er je zuweilen auch einmal an die Menschheit und den Wert der Erkenntnis für ihr Leben und die dauernde Förderung der Wahrheit durch seine Arbeit dachte. Und wenn diese Werke so auf sehr menschliche Weise entstanden, so wird das ihrem Wert nicht Eintrag gethan haben. Im Gegenteil, der Wert der Werke, welche „für andere" gemacht werden, dürfte viel zweifelhafter sein, als der Wert derjenigen, bei denen lediglich an die Sache selbst und vielleicht auch hin und wieder an den Nachruhm des Erfinders

gedacht wurde. Schopenhauer pflegte nicht viel an Wohl und Wehe anderer zu denken; was er gedacht und geschrieben hat, hat er um seiner selbst willen geschrieben, um sich das große Rätsel des Daseins zu lösen, um sich Gedanken, die im frohen Augenblick ihrer Geburt ihm gefielen, am Leben zu erhalten und sich in ihnen eine beglückende Umgebung zu schaffen. Er schrieb nicht für andere, keine Lehrbücher, keine Systeme, keine gelehrten Werke, sondern er schrieb für sich, wie der wahre Dichter für sich dichtet, und der wahre Künstler für sich schafft und gegenständlich macht, was er innerlich sieht. Freilich, wenn es nicht jene andern gäbe, dann würde nichts geschaffen, kein Redner redet ohne eine Versammlung, die ihn hört, kein Dichter dichtet ohne ein Volk, das ihn singt oder liest, kein Schriftsteller schreibt, es gäbe denn, wenigstens in seiner Einbildung, Leute, die lesen, was er schreibt. Aber dennoch, wem nicht die Sache selbst vor allem auf der Seele liegt, so daß er nicht anders kann, als davon reden, wem die Triebkraft erst aus dem Gedanken an die anderen und ihren Nutzen kommen müßte, der dürfte seine Mühe wohl ohne Schaden für die anderen sparen. Höffding führt eine Äußerung Goethes gegen Eckermann an: „Ich habe in meinem Beruf als Schriftsteller nie gefragt: was will die große Masse und wie nütze ich dem Ganzen? Sondern ich habe immer nur getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte."

Und selbst bei der eigentlichen *Aufopferung* liegt die Sache nicht anders. War bei Leonidas und seiner Schar das Motiv ein egoistisches oder ein altruistisches? Die Frage ist ja unsinnig und will spalten, was gar nicht getrennt werden kann; gewiß, sie kämpfen für ihr Land; aber natürlich, das Land ist eben *ihr* Land und nicht ein fremdes; andererseits, sie kämpfen und fallen für den eigenen Ruhm, aber ihr Ruhm ist zugleich der Ruhm Spartas; wie könnte man hier Eigenes und Fremdes unterscheiden wollen? Und so kann man nun sagen: jede Selbstaufopferung ist zugleich Selbsterhaltung, nämlich Erhaltung des *ideellen* Selbst: daß ich selbst mich opfere, daß ich mein Leben im Kampf als Einsatz wagen kann für ein Gut, das ich für größer achte als mein Leben, das ist ja die stolzeste Selbstbejahung. Eine Aufopferung aber, die ich rein passiv erlitte, die wäre nicht meine

That und also auch nicht Selbstaufopferung. Also ist immer auch ein „selbstisches" Moment darin, ein „selbstloses" Handeln ist ein innerer Widerspruch. Das Selbst ist immer dabei beteiligt, es opfert ein Gut nur für ein größeres Gut, den Besitz für die Ehre, den guten Namen für das gute Gewissen, das Leben für die Freiheit und Ehre seines Volks. Umgekehrt, der Verräter opfert den Freund oder die Ehre oder das Volk um dreißig Silberlinge; er hätte die Silberlinge ja auch lieber ohne das Opfer. Der Unterschied liegt bloß in der Wertordnung der Güter; und dadurch wird also der Wert des Menschen zugleich bestimmt: in der Wertordnung, die er den Gütern giebt, kommt sein eigener Wert, seine tiefste Willensrichtung zur Erscheinung.

Von den Physikern wird behauptet, es gebe im Universum keinen isolierten Punkt; jedes Element der körperlichen Welt stehe mit jedem andern in Wechselwirkung. Auch in der moralischen Welt giebt es keinen isolierten Punkt. Jede Handlung jedes Menschen wirkt auf das ganze sittliche Universum, wie andererseits jeder Vorgang in diesem auf jeden einzelnen zurückwirkt. Wir können die Wirkungen nicht in dieser Weise verfolgen und nachweisen; das können wir auch in der physischen Welt nicht: das Fallen eines Steines verrückt nicht merklich den Schwerpunkt der Erde, aber es verrückt ihn doch. So verschiebt die Neigung oder Abneigung eines Individuums gegen Tabak oder Kaffee den Marktwert dieser Dinge zwar nicht merklich, aber verschiebt ihn doch, und übt damit auf die Bebauung der Erdoberfläche und die wirtschaftliche Bethätigung der Menschheit Einfluß. Die Neigung oder Abneigung des einzelnen für eine Handlungsweise, eine Kunstform, einen Gedanken, ein Wort verändert nicht merklich, aber verändert doch Sitte, Kunst, Denkweise, Sprache seiner Umgebung, seines Volks, der Menschheit. Diese thatsächliche Verbindung aller mit allen erscheint subjektiv darin, daß keinem Menschen das, was irgend ein anderer thut, völlig gleichgültig ist: er urteilt darüber, billigend oder mißbilligend, sobald er Zeuge ist; und jedes Urteil ist der Anfang einer Einmischung, welche jenes Thun fördert oder hindert. Es ist, als ob jeder das Gefühl hätte: was jener thut, es geht dich an, es wirkt im Sinne deiner letzten Zwecke oder ihnen entgegen. —

Ist also der ganze Gegensatz von Egoismus und Altruismus

überhaupt sinnlos? Kommt ein Unterschied in den Handlungen und in den Motiven, der zu dieser Unterscheidung Anlaß giebt, überhaupt nicht vor?

Das behaupte ich natürlich nicht. Es kommen allerdings Fälle vor, wo das Eigeninteresse mit fremden Interessen in Konflikt ist oder zu sein scheint. Es kommen zweifellos Handlungen vor, bei denen eigener Vorteil auf Kosten fremder Wohlfahrt gesucht, und umgekehrt Handlungen, bei denen fremder Wohlfahrt eigene Interessen und Neigungen zum Opfer gebracht werden; wobei dahingestellt bleiben kann, ob in dem ersten Fall die eigene Wohlfahrt, das Wort in seinem tiefsten Sinn genommen, gewinnt, im andern verliert. Und zweifellos sind dies Vorkommnisse von großer moralischer Bedeutsamkeit. Was die obigen Ausführungen zeigen wollten, war nur dies: daß Widerspruch zwischen eigener und fremder Wohlfahrt, selbstischen und altruistischen Motiven, nicht die Regel, sondern die Ausnahme bilden. Die Regel ist Zusammenstimmung sowohl in den Wirkungen als in den Motiven. Das Leben ist nicht ein so friedloses Ding, wie es in den Darstellungen mancher Moralisten erscheint, als ob es ein beständiger Prozeß um Mein und Dein wäre. Es giebt wohl kein Menschenleben, dem dieser Kampf ganz erspart bliebe, aber es giebt viele Leben, in denen er gar keine hervorragende Rolle spielt. Alle diejenigen, die, in einem gesunden Familienleben, in einem wohlgeordneten Gemeinschaftsleben stehend, ihr Leben mit rechtschaffener und regelmäßiger Berufsthätigkeit erfüllen, werden von solchen Konflikten nicht allzu viel erfahren, und keineswegs wird ihre altruistische Lösung ihnen als der eigentliche Inhalt ihres Lebens, der für seinen moralischen Wert maßgebend ist, erscheinen.

4. Und wie steht es nun mit der moralischen Beurteilung solcher Fälle? Ist die Aufopferung der eigenen Interessen zu Gunsten fremder unter allen Umständen Pflicht oder, wenn nicht eigentliche Pflicht, so doch löblich und gut? Schopenhauer meint es, und die gemeine Vorstellung scheint ihm recht zu geben: der Sprachgebrauch, der die Wörter Güte und Bosheit, Eigennutz und Selbstsucht geprägt hat, weist darauf hin. Einer genaueren Betrachtung wird die Sache nicht so einfach erscheinen. Zunächst wird sie bemerken, nicht jede Handlung, welche aus dem Trieb anderen wohlzuthun fließt, ist wirklich wohl-

thätig; die altruistische Absicht sichert nicht die wohlthätige Wirkung. Es giebt viel „Wohlthätigkeit", die lauter Übel hervorbringt; ja es giebt Leute, die so unendlich „gut" sind, daß niemand davon gut hat und niemand dabei wohl wird, sondern wer unter ihren Einfluß kommt, wird dadurch verzogen und verdorben. „Güte" ohne Weisheit ist nicht gut, sondern verderblich, so verderblich als irgend ein undisziplinierter Naturtrieb; Shakespeare hat im Timon die Wirkung der nicht durch Vernunft regierten „Güte" mit grausamer Treue gezeichnet. Also die bloße altruistische Richtung der Neigungen ist an sich noch keineswegs moralisch gut, geschweige denn das einzige moralisch Gute.

Aber ferner, können wir zugeben, daß ein Opfer eigener Interessen, auch wenn es wirklich fremde Wohlfahrt fördert, unter allen Umständen verdienstlich und löblich oder gar Pflicht sei? Ich glaube nicht. Soll ich, um einem andern eine kleine Freude zu machen, wichtige und wesentliche Interessen meines Lebens hintansetzen? Soll ich Vermögen, Gesundheit und Leben einsetzen, um irgend einem Kranken einen harmlosen Wunsch zu erfüllen, eine kleine Erleichterung zu verschaffen? Ist das Pflicht, oder wenn nicht Pflicht, so doch allemal löblich oder verdienstlich? Soll ich mein Eigenwohl auch noch in meinen Angehörigen verfolgen, soll ich meinem Bruder, meinem Kinde versagen, was diesem von großem Wert, aber nicht ohne mäßige Beeinträchtigung der Wünsche eines Dritten zu erlangen ist? Das unbefangene Urteil wird keinen Augenblick schwanken zu sagen: im Gegenteil, die Meinigen sind mir näher als der Fremde, und ihre Wohlfahrt um der Erfüllung fremder Wünsche willen hintansetzen ist nicht Pflicht, sondern Pflichtverletzung. Also, das Opfer der eigenen Neigungen und Interessen ist nicht an und für sich gut, sondern nur, sofern wesentliche Interessen anderer es fordern: wer einem andern das Leben zu retten sein Leben einsetzt, wer es im Dienst seines Volkes hingiebt, der wird bewundert und gepriesen; umgekehrt, wer einen andern in Not und Elend verkommen läßt, ehe er sich entschließt auf eine gewohnte Bequemlichkeit oder einen Genuß zu verzichten, der wird als selbstsüchtig und hart gescholten.

Es scheint also, daß das Urteil von einer Abwägung der objektiven Bedeutung der Zwecke geleitet wird. Kann man nun, von dieser Thatsache ausgehend, für die Entscheidung zwischen eigenen

und fremden Interessen als allgemeine Norm aufstellen: das größere Interesse geht jederzeit dem kleineren voran, ohne Rücksicht darauf, ob das eigene oder das fremde das größere ist? Der kollektivistische Utilitarismus scheint auf diese Norm geführt zu werden: ist das größte Glück der größten Zahl das absolute Ziel, und wird der objektive Wert von Handlungen daran gemessen, in welchem Maß sie glückerzeugend sind, so wäre also Verzicht auf eigenes Glück notwendig, wenn dadurch ein größeres, unzulässig, wenn dadurch ein geringeres oder gar kein fremdes Glück erzeugt wird.

Vielleicht kann die allgemeine Formel als solche gelten. Um sie vor Mißverständnissen zu schützen, wird es aber notwendig sein, sie mit näheren Bestimmungen zu umgeben. Vor allem ist daran zu erinnern, daß Glück oder Wohlfahrt nicht wie eine Münze aus einer Hand in die andere gehen kann. Glück ist Wirkung gelingender Thätigkeit, es kann also nicht geschenkt, sondern nur erarbeitet werden. Ein anderer kann dazu nur äußere Mittel und gelegentliche Beihilfe geben. Damit ist denn schon gesagt, daß jene Formel nicht zur Auflösung von einfachen Rechenexempeln dienen kann. Und niemals wird sich ausrechnen lassen, auf welchen Punkt in einem gegebenen Augenblick gerichtet, meine hilfreiche Thätigkeit den größten Beitrag zum Glücksmaximum liefern würde. Hier wird immer der sittliche Takt unmittelbar entscheiden. Dieser aber läßt sich nicht so sehr durch eine Abwägung der objektiven Größe der Interessen, als durch eine Art Naturordnung der Zwecke leiten: erst kommen die mir durch Lebensberuf und Stellung auferlegten Pflichten, sodann die Pflichten, welche mir durch besondere Verhältnisse zu andern auferlegt sind; in dritter Reihe erst kommen gelegentliche Beziehungen zu Beliebigen. Mögen an und für sich die Interessen der letzteren größer sein, für die Bestimmung meiner Thätigkeit ist die Entfernung von dem Ich, dem Mittelpunkt meiner Thätigkeit, immer mitentscheidend, und in der Regel maßgebend. Daß wir thatsächlich im Handeln hierdurch geleitet werden, ist offenbar: jedes Ich, so könnte man sagen, ordnet alle andern um sich in konzentrischen Kreisen; nach dem Abstand von diesem Mittelpunkt verlieren ihm die Interessen der anderen an Gewicht oder Bewegkraft. Das ist ein Gesetz der psychischen Mechanik. Seine teleologische Notwendigkeit liegt aber auf der Hand: wirkten die ver-

schiedenen Interessen auf uns lediglich nach ihrer objektiven Größe, so müßte die wunderlichste Zerstreuung unseres Wesens die Folge sein. Eine entsprechende Zerstreuung des Thuns würde dieses selbst völlig unfruchtbar machen; die Wirksamkeit aller Hilfe nimmt im allgemeinen in gleichem Verhältnis mit der Entfernung ab, die zwischen dem Helfenden und dem Hilfsbedürftigen liegt.

Natürlich will diese Betrachtung nicht ausschließen, daß unter Umständen fernere Interessen das Opfer der näheren fordern können. Für die Erhaltung des Lebens und der Freiheit eines Volkes gilt mit Recht kein Leben als zu kostbar. Der Dienst der Gerechtigkeit und Wahrheit kann das Opfer des Familienglücks fordern und rechtfertigen. Und wir werden auch die Barmherzigkeit des Samariters preisen, der, ohne an seine Interessen und seine Sicherheit zu denken, dem unter die Mörder Gefallenen zu Hilfe eilte: in diesem Augenblick war dieser wirklich sein Nächster; er konnte ihm helfen, und nur er konnte ihm helfen. Aber die Regel wird doch bleiben, daß die Nächsten eben die nächsten sind. Charity begins at home, sagt ein gutes englisches Sprichwort.

5. Ich füge ein paar Anmerkungen über das Verhältnis der evolutionistischen Theorie zu dem Gegensatz von Egoismus und Altruismus hinzu.

Es wird behauptet: die von der Evolutionstheorie ausgehende Moralphilosophie vermöge die sozialen Tugenden nicht zu konstruieren; Stärke und Klugheit und Energie in der Verfolgung der eigenen Interessen möge die natürliche Zuchtwahl hervorbringen, aber nimmermehr Selbstbeschränkung und gar Aufopferungsfähigkeit; vielmehr, je rücksichtsloser ein Individuum seine eigenen Interessen durchsetze, um so stärker müsse es unter sonst gleichen Umständen sein; und diesen Typus müßte also die natürliche Zuchtwahl entwickeln. Auch müßte ihn die evolutionistische Moral als den bestangepaßten ansehen und seine Entwickelung gutheißen: der rücksichtsloseste Egoismus giebt die größte Kraft der Selbstdurchsetzung und also die größte Vollkommenheit.

Hierauf ist zu sagen: dies würde so sein, wenn die Menschen als isolierte Wesen lebten. Sie leben aber und vermögen als Menschen zu leben nur in Gemeinschaften und Verbänden, in Stämmen und Völkern. Das Raubtier lebt isoliert, wenigstens die meisten, und

hier ist jener Typus wirklich entwickelt. Was aber dem Menschen die ungeheure Überlegenheit über alle übrigen Lebewesen, auch über die stärksten und wildesten Tiere, gegeben hat, das ist die besondere Begabung für das Gemeinschaftsleben und gemeinschaftliches Wirken, womit auch die Entwickelung der Sprache und des Verstandes und wieder die Erfindung von Werkzeugen zusammenhangen. Die Vereinigung vieler Individuen zu konzentrischem Angriff des Ziels ergiebt die gewaltigen Wirkungen. Unter diesen Umständen wird die Sozia bilität zur lebenerhaltenden Eigenschaft; und darum sind es auch die Eigenschaften, worauf sie beruht: Zuverlässigkeit und Treue gegen die Genossen, Anhänglichkeit und Gehorsam gegen die Führer der Kampfgenossenschaft, bis zur Aufopferung partikulärer Interessen, ja des Lebens selbst. Diese Eigenschaften haben aber wieder in der Anhänglichkeit und Pietät gegen das soziale Ganze und in der Zuneigung gegen alle seine Glieder ihre sichersten und tiefsten Wurzeln. Und somit sind alle diese Eigenschaften für ein soziales Wesen lebenerhaltend und können demnach durch die natürliche Auslese hervorgebracht werden. Vorzüglich werden sie im Kampf ums Dasein, den die Stämme beständig unter einander führen, zur Bethätigung und Entwickelung kommen; der Mensch ist dem Menschen der gefährlichste Feind. Je mehr daher das Leben als Kampf der Stämme um Interessen, Herrschaft und Dasein sich gestaltet, je stärker der Druck von außen ist, desto notwendiger und desto fester wird die Einheit nach innen; Unbotmäßigkeit, Selbstsucht, Unzuverlässigkeit, Feigheit wird am härtesten beurteilt und am entschiedensten ausgemerzt vor dem Feinde; hingegen hat der Friede gegen außen in einigem Maß die Tendenz, die innere Einheit zu lockern; im Frieden kommt das Verlangen nach Freiheit des Individuums, die Neigung zu selbstsüchtiger Wahrnehmung eigener Interessen, zur Übervorteilung der Genossen, kurz der rechnende Handelsgeist zur Entwickelung. So lange der Stamm vor allem als Kampfgenossenschaft dasteht und sich fühlt, wird er derartige Neigungen nicht aufkommen lassen und sie, wo sie auftreten sollten, rücksichtslos unterdrücken. Daher finden wir auf ursprünglicher Kulturstufe die Gemeinschaftsinstinkte überaus stark entwickelt; der einzelne lebt nur als Glied des Stammes, der Stadt, außerhalb kann und mag er nicht leben; Pietät, Treue und Tapferkeit sind die hochgepriesenen Tugenden des heroischen Zeitalters.

Hier können wir einen Blick auf H. Spencers Ansicht, daß die kriegerischen oder staatlichen Willensäußerungen auf Kosten der gewerblichen und privaten Thätigkeit [illegible] Thatsachen der Geschichte [illegible] Natur muß für den Bedingungen des staatlichen Lebens immer vollkommener und der Krieg wird seltener, und [illegible] die kriegerischen Instinkte, die dem Naturzustand des Kriegs allein gemäß sind, allmählich ab, soziale Instinkte treten an ihre Stelle und der militärische Typus weicht dem industriellen, dem Typus, der durch die friedliche Kooperation erzeugt wird. Spencer weist auf eine große moralische Generalisation hin, nach welcher die Fürsorge für die nachkommende Generation immer ausgedehnter und intensiver, die Fürsorgeverminderung und Selbstaufopferung der elterlichen Generation durch Erziehung und Pflege immer geringer wird. Er erwartet demnach, der Altruismus werde einmal solche Höhe erreichen, „daß die Fürsorge für das Glück anderer zum täglichen Bedürfnis werden wird, und daß die mannigfachen egoistischen Genüsse beinahe keinen höheren egoistischen Genuß hervorbringen werden.“ Da zugleich durch die fortschreitende Kultur die natürlichen Leiden und Entbehrungen aller Art immer geringer werden, so wird der Altruismus mehr und mehr die Form des Mitleids und der Selbstaufopferung verlieren und die Form der menschlichen Freude annehmen, „deren Freude, welche der Empfangende genießt, darin besteht, daß sie eine Gratifikation zu seinen egoistischen Genüssen bildet.“ So gelangt er schließlich zu dem Gedanken, daß das Gefühl der allgemeinen Freude bei jedermann in ganz gleicher Weise, daß es für das einzelne zu großen Teil davon in Anspruch genommen werde, daß man durch die Betrachtung befriedigt, „daß jedermann zum eigenen angenehmen eifrigen Streben nach persönlichen Zielen durch das Gemeinschaftsgefühl abgehalten werden wird, daß auch andere solche Freuden zu haben wünschen, und daß also diesen gleichfalls die Möglichkeiten zum Genuß derselben offen zu lassen ist.“

Spencer sagt seiner Betrachtung voraus, er erwarte nicht, daß *seine Folgerungen irgendwo erhebliche Anerkennung finden würden, namentlich könne von denen, „die sich zum Christentum bekennen und Heidentum üben,“ eine Zuneigung zu solchen Ansichten nicht erwartet werden. Auf die Gefahr hin, auch zu diesen gerechnet zu werden, will ich doch meine Bedenken nicht unterdrücken.*

Spencer gründet seine Erwartung hinsichtlich der Zukunft, wie es denn allein möglich ist, auf den Verlauf der Entwickelung in der Vergangenheit. Die Darstellung, die er von dieser giebt, scheint mir aber an dem Mangel einseitiger Betrachtung zu leiden. Er übersieht hierbei, was ihm natürlich sonst nicht unbekannt ist, eine wie starke sozialisierende Kraft der Krieg hat; bringt er gegen außen die feindseligen Instinkte zur Entwickelung, so entwickelt er gleichzeitig nach innen die sozialen Instinkte. Die Civilisation, die den Krieg seltener macht, schwächt so einerseits die kriegerischen Instinkte, andererseits aber führt sie auch zur Auflockerung der inneren Einheit. Spencer beschreibt die geschichtliche Entwickelung als fortschreitende Sozialisierung mit beständiger Zurückdrängung des Kriegs. Sicherlich findet so etwas statt; wir leben nicht mehr, wie der Indianer, beständig mit den Waffen in der Hand; und das Ineinandergreifen der wirtschaftlichen Arbeit wird immer intensiver. Auch wird man mit Recht annehmen, daß diese Umbildung der Lebensbedingungen eine Anpassung der menschlichen Natur nach sich ziehen wird; sie wird geschickter und fügsamer zu gemeinsamer Arbeit; die Germanen, die vor zwei Jahrtausenden mit Marius und Cäsar kämpften, wären schwerlich, wie ihre heutigen Nachkommen, in einer Fabrik oder einem Büreau zu verwenden gewesen. Aber man darf diese Anpassung nicht altruistischer Empfindungsweise gleichsetzen; regelmäßiges Zusammenarbeiten kann stattfinden ohne Nächstenliebe, bei starker Spannung egoistischer Gefühle. Ich denke, es unterliegt keinem Zweifel, daß in unserer industriellen Gesellschaft Gefühle des Mißtrauens, des Hasses, des Neides sehr viel häufiger sind, als bei den alten germanischen Bauern: da gab es keine Konkurrenz, keine Fälschung, keinen Betrug, keine Spekulation, keine Reibungen zwischen Besitzern und Arbeitern; jeder Haushalt bildete ein im wesentlichen in sich geschlossenes Wirtschaftsgebiet. Je komplizierter die Kooperation, desto zahlreicher die Punkte, an denen Reibung stattfindet. Wo sind heutzutage die Reibungen stärker, in einem Kollegium von Beamten, Lehrern, Geistlichen, oder in einer Bauernschaft oder einer Kompagnie Soldaten? Es wird niemand darüber in Zweifel sein. Wobei ich denn nicht leugne, daß andererseits auch Achtung, Zuneigung, Freundschaft dort, wenn nicht häufiger, so doch in einzelnen Fällen intensiver sind; die persönlichen Verhält-

möchte sagen pfennigweis für sich und dann wieder pfennigweis für andere; sondern das geht alles im großen zusammen; die Summe seiner Zwecke, bewußter und unbewußter, bestimmt seine Thätigkeit, und eine besondere Buchführung: das ist für mich, das ist für meine Familie, das ist für die Gemeinde, findet überhaupt nicht statt. Solche Pfennigsrechnung findet sich, wie die Lustbilanz, nur bei Moraltheoretikern, die vor Begriffsspalterei die Dinge nicht sehen.

Liegt die Sache anders bei einem Künstler, einem Gelehrten, einem Staatsmann? Vielleicht wird diesem bei seinem siebzigsten Geburtstage oder bei einer anderen Gelegenheit bescheinigt, daß er allein für das Wohl des Volkes oder für die Sache der Menschheit gelebt und gearbeitet habe. Zuweilen stellt sich einer auch selbst ein solches Zeugnis aus, wie Chr. Wolff in einer seiner Vorreden: er habe von jeher eine große Liebe zum menschlichen Geschlecht bei sich verspüret und ihm zu Nutz seine sämtlichen Werke verfaßt. Ich bin fern davon, dem alten Wolff zu mißtrauen; aber ein wenig zweifelhaft ist mir doch, ob die Sache ganz so vor sich ging, daß er also zunächst den Nutzen des Menschengeschlechts ins Auge faßte, dann überschlug, womit er ihm dienen könne, und, nachdem er gefunden, daß nichts nützlicher sei als „vernünftige Gedanken", an die Abfassung seiner Schriften ging. Sondern es war doch wohl so, daß es ihn zuerst trieb, über die Sachen zu denken, um für sich selbst Klarheit zu gewinnen; daß dann, nachdem er dies erreicht zu haben glaubte, es ihm keine Ruhe ließ, bis er seine Gedanken deutlich und ausführlich zu Papier gebracht; daß er hierbei gelegentlich einmal mit einiger Genugthuung dachte, wie einleuchtend die Sache gesagt, wie vortrefflich seine Leser sie finden, wie die gelehrten Zeitungen voll Anerkennung davon reden, wie seine Gegner über manchen gut gegebenen Stich sich ärgern würden; daß er je zuweilen auch einmal an die Menschheit und den Wert der Erkenntnis für ihr Leben und die dauernde Förderung der Wahrheit durch seine Arbeit dachte. Und wenn diese Werke so auf sehr menschliche Weise entstanden, so wird das ihrem Wert nicht Eintrag gethan haben. Im Gegenteil, der Wert der Werke, welche „für andere" gemacht werden, dürfte viel zweifelhafter sein, als der Wert derjenigen, bei denen lediglich an die Sache selbst und vielleicht auch hin und wieder an den Nachruhm des Erfinders

gedacht wurde. Schopenhauer pflegte nicht viel an Wohl und Wehe anderer zu denken; was er gedacht und geschrieben hat, hat er um seiner selbst willen geschrieben, um sich das große Rätsel des Daseins zu lösen, um sich Gedanken, die im frohen Augenblick ihrer Geburt ihm gefielen, am Leben zu erhalten und sich in ihnen eine beglückende Umgebung zu schaffen. Er schrieb nicht für andere, keine Lehrbücher, keine Systeme, keine gelehrten Werke, sondern er schrieb für sich, wie der wahre Dichter für sich dichtet, und der wahre Künstler für sich schafft und gegenständlich macht, was er innerlich sieht. Freilich, wenn es nicht jene andern gäbe, dann würde nichts geschaffen, kein Redner redet ohne eine Versammlung, die ihn hört, kein Dichter dichtet ohne ein Volk, das ihn singt oder liest, kein Schriftsteller schreibt, es gäbe denn, wenigstens in seiner Einbildung, Leute, die lesen, was er schreibt. Aber dennoch, wem nicht die Sache selbst vor allem auf der Seele liegt, so daß er nicht anders kann, als davon reden, wem die Triebkraft erst aus dem Gedanken an die anderen und ihren Nutzen kommen müßte, der dürfte seine Mühe wohl ohne Schaden für die anderen sparen. Höffding führt eine Äußerung Goethes gegen Eckermann an: „Ich habe in meinem Beruf als Schriftsteller nie gefragt: was will die große Masse und wie nütze ich dem Ganzen? Sondern ich habe immer nur getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte."

Und selbst bei der eigentlichen *Aufopferung* liegt die Sache nicht anders. War bei Leonidas und seiner Schar das Motiv ein egoistisches oder ein altruistisches? Die Frage ist ja unsinnig und will spalten, was gar nicht getrennt werden kann; gewiß, sie kämpfen für ihr Land; aber natürlich, das Land ist eben *ihr* Land und nicht ein fremdes; andererseits, sie kämpfen und fallen für den eigenen Ruhm, aber ihr Ruhm ist zugleich der Ruhm Spartas; wie könnte man hier Eigenes und Fremdes unterscheiden wollen? Und so kann man nun sagen: jede Selbstaufopferung ist zugleich Selbsterhaltung, nämlich Erhaltung des *ideellen* Selbst: daß ich selbst mich opfere, daß ich mein Leben im Kampf als Einsatz wagen kann für ein Gut, das ich für größer achte als mein Leben, das ist ja die stolzeste Selbstbejahung. Eine Aufopferung aber, die ich rein passiv erlitte, die wäre nicht meine

That und also auch nicht Selbstaufopferung. Also ist immer auch ein „selbstisches" Moment darin, ein „selbstloses" Handeln ist ein innerer Widerspruch. Das Selbst ist immer dabei beteiligt, es opfert ein Gut nur für ein größeres Gut, den Besitz für die Ehre, den guten Namen für das gute Gewissen, das Leben für die Freiheit und Ehre seines Volks. Umgekehrt, der Verräter opfert den Freund oder die Ehre oder das Volk um dreißig Silberlinge; er hätte die Silberlinge ja auch lieber ohne das Opfer. Der Unterschied liegt bloß in der Wertordnung der Güter; und dadurch wird also der Wert des Menschen zugleich bestimmt: in der Wertordnung, die er den Gütern giebt, kommt sein eigener Wert, seine tiefste Willensrichtung zur Erscheinung.

Von den Physikern wird behauptet, es gebe im Universum keinen isolierten Punkt; jedes Element der körperlichen Welt stehe mit jedem andern in Wechselwirkung. Auch in der moralischen Welt giebt es keinen isolierten Punkt. Jede Handlung jedes Menschen wirkt auf das ganze sittliche Universum, wie andererseits jeder Vorgang in diesem auf jeden einzelnen zurückwirkt. Wir können die Wirkungen nicht in dieser Weise verfolgen und nachweisen; das können wir auch in der physischen Welt nicht: das Fallen eines Steines verrückt nicht merklich den Schwerpunkt der Erde, aber es verrückt ihn doch. So verschiebt die Neigung oder Abneigung eines Individuums gegen Tabak oder Kaffee den Marktwert dieser Dinge zwar nicht merklich, aber verschiebt ihn doch, und übt damit auf die Bebauung der Erdoberfläche und die wirtschaftliche Bethätigung der Menschheit Einfluß. Die Neigung oder Abneigung des einzelnen für eine Handlungsweise, eine Kunstform, einen Gedanken, ein Wort verändert nicht merklich, aber verändert doch Sitte, Kunst, Denkweise, Sprache seiner Umgebung, seines Volks, der Menschheit. Diese thatsächliche Verbindung aller mit allen erscheint subjektiv darin, daß keinem Menschen das, was irgend ein anderer thut, völlig gleichgültig ist: er urteilt darüber, billigend oder mißbilligend, sobald er Zeuge ist; und jedes Urteil ist der Anfang einer Einmischung, welche jenes Thun fördert oder hindert. Es ist, als ob jeder das Gefühl hätte: was jener thut, es geht dich an, es wirkt im Sinne deiner letzten Zwecke oder ihnen entgegen. —

Ist also der ganze Gegensatz von Egoismus und Altruismus

Die theoretische Entwickelung dieser Anschauung macht eigentlich den Inhalt der griechischen Moralphilosophie aus: nicht bloß zufällig, durch die Vermittlung der Götter, sondern durch die Natur der Dinge selbst sind Tugend und Glück verbunden. Doch wird hier der Begriff des Glücks verinnerlicht: nicht äußeres Glück, Eutychie, sondern inneres Glück, Friede und Gemütsruhe (Glückseligkeit) ist unmittelbar mit der Bethätigung der Tugend verbunden oder tritt als ihre notwendige Wirkung ein. Äußeres Wohlergehen wird dem Weisen und Tugendhaften nicht immer zu teil; doch hat die Tugend die Tendenz, auch dieses hervorzubringen; trifft es nicht ein, so bleibt ihm das innere Glück nicht minder gewiß. Nicht anders faßt die vorherrschende Richtung der modernen Moralphilosophie das Verhältnis: Hobbes und Spinoza, Leibniz und Wolff, Shaftesbury und Hume, alle suchen den notwendigen Zusammenhang zwischen Rechtschaffenheit und Wohlfahrt nachzuweisen. Auch die hier vorliegende Darstellung dreht sich als um ihren Angelpunkt um den Satz: Wohlverhalten hat Wohlergehen, Übelverhalten hat Übelergehen zur natürlichen Wirkung. Tugend, Wohlfahrt, Ehre und innerer Friede gehören zusammen, und ebenso gehören Laster, Elend, Schande und innerer Unfriede zusammen, auf jeden Fall die beiden äußeren Glieder: Tugend und innerer Friede, Laster und innerer Unfriede. Die beiden mittleren Glieder sind nicht ebenso zuverlässig.

Dieser Ansicht von dem Verhältnis von Tugend und Glück, die man die optimistische nennen kann, geht eine pessimistische zur Seite: gerade dem Schlechten geht es gut, er hat das Glück, dagegen dem Guten geht es schlecht. Es wäre nicht schwer, eine stattliche Reihe von Zeugnissen aus der Litteratur und der Spruchweisheit der Völker zusammenzubringen, die alle darauf hinauskommen, daß der schlechte Mann mit seinen schlechten Künsten in der Welt es weiter bringt, als der, der den geraden Weg der Wahrheit und des Rechts wandelt. List und Gewaltthat, diese gegen die Schwächeren, jene gegen die Stärkeren, sind die Mittel, sich in die Höhe zu bringen und sich oben zu erhalten. So zeigt es die alte Fabel von Reineke Fuchs, welche Goethe einmal eine unheilige Weltbibel nennt: Löwe und Fuchs, Gewalt und List, die stehen obenan, sind König und Kanzler; der ehrliche Schöps und der unschuldige Hase, der geradsinnige

Bär und der in Listen wenig erfahrene Wolf, die sind immer unter durch. — Und die andere Bibel, das heißt die Bibel Neuen Testaments, scheint jener possenhaften Tierbibel nicht unrecht zu geben. Es gehört zu den Grundanschauungen des alten Christentums, daß der Gerechte eben um der Gerechtigkeit und Wahrheit willen viel leiden muß. Wie der Meister, so müssen auch die Jünger durch viel Trübsal, Schmach und Verfolgung gehen.

Auf welcher Seite ist das Recht? Wird die Wahrheit der ersten Betrachtung durch die zweite aufgehoben? — Ich meine doch nicht.

Was zunächst jene vereinzelten pessimistischen Anwandlungen anlangt, die bei jedem Volk und bei jedem Einzelnen gelegentlich vorkommen, so kann man vielleicht auf folgende Weise sie erklären und mit der optimistischen Ansicht versöhnen. Es ist freilich eine nicht wegzuleugnende Thatsache, daß es dem Guten äußerlich nicht immer gut geht. Auch wer mäßig und vernünftig lebt, wird krank, und umgekehrt, einem, der übel genug mit seiner Gesundheit umgeht, dem hält sie aus. Ein tüchtiger und ehrlicher Mann bringt es mit aller Anstrengung zu nichts, und ein Schurke kommt auf Schleichwegen zu Reichtum. Aufrichtigkeit zieht den Haß eines Mächtigen zu und Schmeichelei gewinnt Gunst. — Aber gerade der Umstand, daß solche Vorkommnisse so sehr die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und die Empörung erregen, scheint anzudeuten, daß sie doch nicht die Regel, sondern die Ausnahme sind. Wenn ein leichtfertiger oder liederlicher Mensch zu Grunde geht, so findet das niemand auffallend, man sagt: das kommt davon, und redet nicht weiter darüber; wird aber ein vernünftiger und tüchtiger Mann durch allerlei unglückliche Zufälle zu Grunde gerichtet, während jener gedeiht, so scheint das gleichsam wider die Natur der Dinge, und man beruhigt sich erst in einem allgemeinen Spruch, der auch jenes als möglich erscheinen läßt: Unkraut vergeht nicht! Die Dummen haben das Glück! Erwirbt ein redlicher Mann Vertrauen, wird ein Schurke entlarvt und hinausgeworfen, so findet jede[illegible] die [illegible] dagegen einer, das Zu[illegible] h[illegible] [illegible]onen dennoch glücklich [illegible] S[illegible] [illegible] Monate lang Gegen[illegible] de[illegible] [illegible] herbei, und das [illegible] ist [illegible]!

schiedenen Interessen auf uns lediglich nach ihrer objektiven Größe, so müßte die wunderlichste Zerstreuung unseres Wesens die Folge sein. Eine entsprechende Zerstreuung des Thuns würde dieses selbst völlig unfruchtbar machen; die Wirksamkeit aller Hilfe nimmt im allgemeinen in gleichem Verhältnis mit der Entfernung ab, die zwischen dem Helfenden und dem Hilfsbedürftigen liegt.

Natürlich will diese Betrachtung nicht ausschließen, daß unter Umständen fernere Interessen das Opfer der näheren fordern können. Für die Erhaltung des Lebens und der Freiheit eines Volkes gilt mit Recht kein Leben als zu kostbar. Der Dienst der Gerechtigkeit und Wahrheit kann das Opfer des Familienglücks fordern und rechtfertigen. Und wir werden auch die Barmherzigkeit des Samariters preisen, der, ohne an seine Interessen und seine Sicherheit zu denken, dem unter die Mörder Gefallenen zu Hilfe eilte: in diesem Augenblick war dieser wirklich sein Nächster; er konnte ihm helfen, und nur er konnte ihm helfen. Aber die Regel wird doch bleiben, daß die Nächsten eben die nächsten sind. Charity begins at home, sagt ein gutes englisches Sprichwort.

5. Ich füge ein paar Anmerkungen über das Verhältnis der evolutionistischen Theorie zu dem Gegensatz von Egoismus und Altruismus hinzu.

Es wird behauptet: die von der Evolutionstheorie ausgehende Moralphilosophie vermöge die sozialen Tugenden nicht zu konstruieren; Stärke und Klugheit und Energie in der Verfolgung der eigenen Interessen möge die natürliche Zuchtwahl hervorbringen, aber nimmermehr Selbstbeschränkung und gar Aufopferungsfähigkeit; vielmehr, je rücksichtsloser ein Individuum seine eigenen Interessen durchsetze, um so stärker müsse es unter sonst gleichen Umständen sein; und diesen Typus müßte also die natürliche Zuchtwahl entwickeln. Auch müßte ihn die evolutionistische Moral als den bestangepaßten ansehen und seine Entwickelung gutheißen: der rücksichtsloseste Egoismus giebt die größte Kraft der Selbstdurchsetzung und also die größte Vollkommenheit.

Hierauf ist zu sagen: dies würde so sein, wenn die Menschen als isolierte Wesen lebten. Sie leben aber und vermögen als Menschen zu leben nur in Gemeinschaften und Verbänden, in Stämmen und Völkern. Das Raubtier lebt isoliert, wenigstens die meisten, und

hier ist jener Typus wirklich entwickelt. Was aber dem Menschen die ungeheure Überlegenheit über alle übrigen Lebewesen, auch über die stärksten und wildesten Tiere, gegeben hat, das ist die besondere Begabung für das Gemeinschaftsleben und gemeinschaftliches Wirken, womit auch die Entwickelung der Sprache und des Verstandes und wieder die Erfindung von Werkzeugen zusammenhangen. Die Vereinigung vieler Individuen zu konzentrischem Angriff des Ziels ergiebt die gewaltigen Wirkungen. Unter diesen Umständen wird die Sozia bilität zur lebenerhaltenden Eigenschaft; und darum sind es auch die Eigenschaften, worauf sie beruht: Zuverlässigkeit und Treue gegen die Genossen, Anhänglichkeit und Gehorsam gegen die Führer der Kampfgenossenschaft, bis zur Aufopferung partikulärer Interessen, ja des Lebens selbst. Diese Eigenschaften haben aber wieder in der Anhänglichkeit und Pietät gegen das soziale Ganze und in der Zuneigung gegen alle seine Glieder ihre sichersten und tiefsten Wurzeln. Und somit sind alle diese Eigenschaften für ein soziales Wesen lebenerhaltend und können demnach durch die natürliche Auslese hervorgebracht werden. Vorzüglich werden sie im Kampf ums Dasein, den die Stämme beständig unter einander führen, zur Bethätigung und Entwickelung kommen; der Mensch ist dem Menschen der gefährlichste Feind. Je mehr daher das Leben als Kampf der Stämme um Interessen, Herrschaft und Dasein sich gestaltet, je stärker der Druck von außen ist, desto notwendiger und desto fester wird die Einheit nach innen; Unbotmäßigkeit, Selbstsucht, Unzuverlässigkeit, Feigheit wird am härtesten beurteilt und am entschiedensten ausgemerzt vor dem Feinde; hingegen hat der Friede gegen außen in einigem Maß die Tendenz, die innere Einheit zu lockern; im Frieden kommt das Verlangen nach Freiheit des Individuums, die Neigung zu selbstsüchtiger Wahrnehmung eigener Interessen, zur Übervorteilung der Genossen, kurz der rechnende Handelsgeist zur Entwickelung. So lange der Stamm vor allem als Kampfgenossenschaft dasteht und sich fühlt, wird er derartige Neigungen nicht aufkommen lassen und sie, wo sie auftreten sollten, rücksichtslos unterdrücken. Daher finden wir auf ursprünglicher Kulturstufe die Gemeinschaftsinstinkte überaus stark entwickelt; der einzelne lebt nur als Glied des Stammes, der Stadt, außerhalb kann und mag er nicht leben; Pietät, Treue und Tapferkeit sind die hochgepriesenen Tugenden des heroischen Zeitalters.

[illegible]

Spencer fügt dieser Betrachtung hinzu, er erwarte nicht, daß diese Folgerungen irgendwo erhebliche Anerkennung finden würden, namentlich könne von denen, „die sich zum Christentum bekennen und Heidentum üben," eine Zuneigung zu solchen Ansichten nicht erwartet werden. Auf die Gefahr hin, auch zu diesen gerechnet zu werden, will ich doch meine Bedenken nicht unterdrücken.

Spencer gründet seine Erwartung hinsichtlich der Zukunft, wie es denn allein möglich ist, auf den Verlauf der Entwickelung in der Vergangenheit. Die Darstellung, die er von dieser giebt, scheint mir aber an dem Mangel einseitiger Betrachtung zu leiden. Er übersieht hierbei, was ihm natürlich sonst nicht unbekannt ist, eine wie starke sozialisierende Kraft der Krieg hat; bringt er gegen außen die feindseligen Instinkte zur Entwickelung, so entwickelt er gleichzeitig nach innen die sozialen Instinkte. Die Civilisation, die den Krieg seltener macht, schwächt so einerseits die kriegerischen Instinkte, andererseits aber führt sie auch zur Auflockerung der inneren Einheit. Spencer beschreibt die geschichtliche Entwickelung als fortschreitende Sozialisierung mit beständiger Zurückdrängung des Kriegs. Sicherlich findet so etwas statt; wir leben nicht mehr, wie der Indianer, beständig mit den Waffen in der Hand; und das Ineinandergreifen der wirtschaftlichen Arbeit wird immer intensiver. Auch wird man mit Recht annehmen, daß diese Umbildung der Lebensbedingungen eine Anpassung der menschlichen Natur nach sich ziehen wird; sie wird geschickter und fügsamer zu gemeinsamer Arbeit; die Germanen, die vor zwei Jahrtausenden mit Marius und Cäsar kämpften, wären schwerlich, wie ihre heutigen Nachkommen, in einer Fabrik oder einem Büreau zu verwenden gewesen. Aber man darf diese Anpassung nicht altruistischer Empfindungsweise gleichsetzen; regelmäßiges Zusammenarbeiten kann stattfinden ohne Nächstenliebe, bei starker Spannung egoistischer Gefühle. Ich denke, es unterliegt keinem Zweifel, daß in unserer industriellen Gesellschaft Gefühle des Mißtrauens, des Hasses, des Neides sehr viel häufiger sind, als bei den alten germanischen Bauern: da gab es keine Konkurrenz, keine Fälschung, keinen Betrug, keine Spekulation, keine Reibungen zwischen Besitzern und Arbeitern; jeder Haushalt bildete ein im wesentlichen in sich geschlossenes Wirtschaftsgebiet. Je komplizierter die Kooperation, desto zahlreicher die Punkte, an denen Reibung stattfindet. Wo sind heutzutage die Reibungen stärker, in einem Kollegium von Beamten, Lehrern, Geistlichen, oder in einer Bauernschaft oder einer Kompagnie Soldaten? Es wird niemand darüber in Zweifel sein. Wobei ich denn nicht leugne, daß andererseits auch Achtung, Zuneigung, Freundschaft dort, wenn nicht häufiger, so doch in einzelnen Fällen intensiver sind; die persönlichen Verhält-

nisse sind ausgeprägter, entschiedener, aber nach beiden Seiten, nach der der Feindschaft und Mißachtung so gut als nach der der Freundschaft und des Vertrauens, während im Bauerndorf ein gleichgültiges Nebeneinander vorherrscht.

Spencer beruft sich auf die Entwickelung der Verhältnisse in der Familie. Ich glaube, sie zeigen ganz dasselbe, größere Entschiedenheit, aber auch nach beiden Seiten: es giebt Familien mit einer Innigkeit des Zusammenlebens, wie sie der Urzeit gewiß absolut fremd war; es giebt daneben auch Familien mit einer Tiefe des Unfriedens und der gegenseitigen Abneigung, mit einer Innigkeit des Hasses zwischen Gatten und Eltern und Kindern, die der Urzeit nicht minder fremd war. Natürlich, je ausgeprägter die Individualitäten, desto stärker Anziehung und Abneigung zwischen ihnen. Wie friedlich-gleichgültig leben Herdentiere nebeneinander!

Und ähnlich wird es wohl auch mit dem Verhältnis der Völker zu einander stehen. Freilich erscheint Friede als der regelmäßige Zustand zwischen civilisierten Völkern, Krieg als Unterbrechung, während zwischen den Stämmen der Wilden Krieg der regelmäßige Zustand ist. Dafür haben Kriege unter jenen einen Umfang des Blutvergießens und der Zerstörung, daß daneben die Kämpfe der Wilden als blutige Spiele erscheinen. Werden die Kriege aussterben? Spencer sieht es voraus. Aber, werden die Völker aufhören, Macht, Ansehen, Vorteile, Ruhm auf Kosten der anderen zu wollen? Ich fürchte, nicht eher, als sie aufhören, ihr Dasein dem Dasein der andern vorzuziehen, das heißt nicht eher, als sie aufhören da zu sein. Es mag sein, daß die Völker als solche einmal aufhören werden da zu sein, es scheint mir aber müßig darüber zu spekulieren, was dann sein wird, welche neuen geschichtlichen Lebensformen an ihre Stelle treten, und wie diese zu einander sich verhalten werden.

Gehört der Irrtum Spencers, wenn denn der Traum des ewigen Friedens ein Traum bleibt, zu den nützlichen Irrtümern? Vielleicht ist jemand geneigt es zu glauben: er richte auf und ermuntere für die Zukunft zu arbeiten. Es ist möglich, daß er einzelnen dies leistet, obwohl so ferne Aussichten auf das menschliche Handeln und Empfinden schwerlich großen Einfluß üben. Wir lieben und hassen, erstreben und verabscheuen die nahen Dinge. Vielleicht bewirkt er aber daneben ein

anderes: er kann mißgestimmt und ungerecht gegen Vergangenheit und Gegenwart machen. Mir will vorkommen, daß Spencer davon nicht immer frei ist; wie seine großen biologischen Generalisationen ihn nicht selten für die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit blind machen, so nimmt ihm sein phantastischer Zukunftsoptimismus die Fähigkeit zu unbefangener Auffassung und Würdigung der Vergangenheit. Mag der Zukunft jedes Glück und jede Tugend beschert sein, vielleicht werden die vergangenen Geschlechter doch dabei bleiben: ihr Leben sei nicht nur für sie das beste Leben gewesen, sondern es bilde auch eine Entwickelungsphase in dem Leben der Menschheit, die ihren Wert in sich selber habe, nicht minder als das Knaben- und Jünglingsalter mit seinen Spielen, seinen Freuden, seinen Idealen ein selbstwertiges Moment in dem Einzelleben bilde. Möge der „industrielle Typus" sein Glück und seine Bewunderer haben, der „kriegerische Typus" habe auch sein Recht. Ob nicht am Ende Achilles und Alexander auch noch in der Welt der vollkommen gerechten und wohlwollenden Baumwollspinner ihre Bewunderer finden würden? Oder nur so lange, als die Raubtiernatur noch in dem Menschen steckt? Aber es ist wohl nicht einmal gewiß, daß die Raubtiere von den Raubtieren am meisten bewundert werden.

Siebentes Kapitel.

Tugend und Glück.

Die Betrachtungen über das Verhältnis von Tugend und Wohlfahrt, die im Bisherigen zerstreut vorkamen, möchte ich hier noch einmal gesammelt vorlegen. Das Verhältnis bietet der Betrachtung zwei Seiten dar: 1. welchen Einfluß hat die Tugend auf das Glück? 2. wie wirkt das Glück auf den Charakter?

1. Daß es dem Guten gut und dem Schlechten schlecht gehe, ist die erste große Grundwahrheit, auf welche die Reflexion auf moralische Dinge alle Völker geführt hat; in zahllosen Sprüchen wird diese Überzeugung als die Summe ihrer Lebenserfahrungen ausgesprochen.

[illegible]

[illegible] Auch den Gerechten treffen Leiden, aber der Herr läßt ihn darin nicht umkommen, ja die Leiden selbst müssen ihm zum Segen werden; die Gottlosen dagegen gehen darin zu Grunde, die Sünde ist der Leute Verderben.

Die theoretische Entwickelung dieser Anschauung macht eigentlich den Inhalt der griechischen Moralphilosophie aus: nicht bloß zufällig, durch die Vermittlung der Götter, sondern durch die Natur der Dinge selbst sind Tugend und Glück verbunden. Doch wird hier der Begriff des Glücks verinnerlicht: nicht äußeres Glück, Eutychie, sondern inneres Glück, Friede und Gemütsruhe (Glückseligkeit) ist unmittelbar mit der Bethätigung der Tugend verbunden oder tritt als ihre notwendige Wirkung ein. Äußeres Wohlergehen wird dem Weisen und Tugendhaften nicht immer zu teil; doch hat die Tugend die Tendenz, auch dieses hervorzubringen; trifft es nicht ein, so bleibt ihm das innere Glück nicht minder gewiß. Nicht anders faßt die vorherrschende Richtung der modernen Moralphilosophie das Verhältnis: Hobbes und Spinoza, Leibniz und Wolff, Shaftesbury und Hume, alle suchen den notwendigen Zusammenhang zwischen Rechtschaffenheit und Wohlfahrt nachzuweisen. Auch die hier vorliegende Darstellung dreht sich als um ihren Angelpunkt um den Satz: Wohlverhalten hat Wohlergehen, Übelverhalten hat Übelergehen zur natürlichen Wirkung. Tugend, Wohlfahrt, Ehre und innerer Friede gehören zusammen, und ebenso gehören Laster, Elend, Schande und innerer Unfriede zusammen, auf jeden Fall die beiden äußeren Glieder: Tugend und innerer Friede, Laster und innerer Unfriede. Die beiden mittleren Glieder sind nicht ebenso zuverlässig.

Dieser Ansicht von dem Verhältnis von Tugend und Glück, die man die optimistische nennen kann, geht eine pessimistische zur Seite: gerade dem Schlechten geht es gut, er hat das Glück, dagegen dem Guten geht es schlecht. Es wäre nicht schwer, eine stattliche Reihe von Zeugnissen aus der Litteratur und der Spruchweisheit der Völker zusammenzubringen, die alle darauf hinauskommen, daß der schlechte Mann mit seinen schlechten Künsten in der Welt es weiter bringt, als der, der den geraden Weg der Wahrheit und des Rechts wandelt. List und Gewaltthat, diese gegen die Schwächeren, jene gegen die Stärkeren, sind die Mittel, sich in die Höhe zu bringen und sich oben zu erhalten. So zeigt es die alte Fabel von Reineke Fuchs, welche Goethe einmal eine unheilige Weltbibel nennt: Löwe und Fuchs, Gewalt und List, die stehen obenan, sind König und Kanzler; der ehrliche Schöps und der unschuldige Hase, der geradsinnige

schiedenen Interessen auf uns lediglich nach ihrer objektiven Größe, so müßte die wunderlichste Zerstreuung unseres Wesens die Folge sein. Eine entsprechende Zerstreuung des Thuns würde dieses selbst völlig unfruchtbar machen; die Wirksamkeit aller Hilfe nimmt im allgemeinen in gleichem Verhältnis mit der Entfernung ab, die zwischen dem Helfenden und dem Hilfsbedürftigen liegt.

Natürlich will diese Betrachtung nicht ausschließen, daß unter Umständen fernere Interessen das Opfer der näheren fordern können. Für die Erhaltung des Lebens und der Freiheit eines Volkes gilt mit Recht kein Leben als zu kostbar. Der Dienst der Gerechtigkeit und Wahrheit kann das Opfer des Familienglücks fordern und rechtfertigen. Und wir werden auch die Barmherzigkeit des Samariters preisen, der, ohne an seine Interessen und seine Sicherheit zu denken, dem unter die Mörder Gefallenen zu Hilfe eilte: in diesem Augenblick war dieser wirklich sein Nächster; er konnte ihm helfen, und nur er konnte ihm helfen. Aber die Regel wird doch bleiben, daß die Nächsten eben die nächsten sind. Charity begins at home, sagt ein gutes englisches Sprichwort.

5. Ich füge ein paar Anmerkungen über das Verhältnis der evolutionistischen Theorie zu dem Gegensatz von Egoismus und Altruismus hinzu.

Es wird behauptet: die von der Evolutionstheorie ausgehende Moralphilosophie vermöge die sozialen Tugenden nicht zu konstruieren; Stärke und Klugheit und Energie in der Verfolgung der eigenen Interessen möge die natürliche Zuchtwahl hervorbringen, aber nimmermehr Selbstbeschränkung und gar Aufopferungsfähigkeit; vielmehr, je rücksichtsloser ein Individuum seine eigenen Interessen durchsetze, um so stärker müsse es unter sonst gleichen Umständen sein; und diesen Typus müßte also die natürliche Zuchtwahl entwickeln. Auch müßte ihn die evolutionistische Moral als den bestangepaßten ansehen und seine Entwickelung gutheißen: der rücksichtsloseste Egoismus giebt die größte Kraft der Selbstdurchsetzung und also die größte Vollkommenheit.

Hierauf ist zu sagen: dies würde so sein, wenn die Menschen als isolierte Wesen lebten. Sie leben aber und vermögen als Menschen zu leben nur in Gemeinschaften und Verbänden, in Stämmen und Völkern. Das Raubtier lebt isoliert, wenigstens die meisten, und

hier ist jener Typus wirklich entwickelt. Was aber dem Menschen die ungeheure Überlegenheit über alle übrigen Lebewesen, auch über die stärksten und wildesten Tiere, gegeben hat, das ist die besondere Begabung für das Gemeinschaftsleben und gemeinschaftliches Wirken, womit auch die Entwickelung der Sprache und des Verstandes und wieder die Erfindung von Werkzeugen zusammenhangen. Die Vereinigung vieler Individuen zu konzentrischem Angriff des Ziels ergiebt die gewaltigen Wirkungen. Unter diesen Umständen wird die Sozialität zur lebenerhaltenden Eigenschaft; und darum sind es auch die Eigenschaften, worauf sie beruht: Zuverlässigkeit und Treue gegen die Genossen, Anhänglichkeit und Gehorsam gegen die Führer der Kampfgenossenschaft, bis zur Aufopferung partikulärer Interessen, ja des Lebens selbst. Diese Eigenschaften haben aber wieder in der Anhänglichkeit und Pietät gegen das soziale Ganze und in der Zuneigung gegen alle seine Glieder ihre sichersten und tiefsten Wurzeln. Und somit sind alle diese Eigenschaften für ein soziales Wesen lebenerhaltend und können demnach durch die natürliche Auslese hervorgebracht werden. Vorzüglich werden sie im Kampf ums Dasein, den die Stämme beständig unter einander führen, zur Bethätigung und Entwickelung kommen; der Mensch ist dem Menschen der gefährlichste Feind. Je mehr daher das Leben als Kampf der Stämme um Interessen, Herrschaft und Dasein sich gestaltet, je stärker der Druck von außen ist, desto notwendiger und desto fester wird die Einheit nach innen; Unbotmäßigkeit, Selbstsucht, Unzuverlässigkeit, Feigheit wird am härtesten beurteilt und am entschiedensten ausgemerzt vor dem Feinde; hingegen hat der Friede gegen außen in einigem Maß die Tendenz, die innere Einheit zu lockern; im Frieden kommt das Verlangen nach Freiheit des Individuums, die Neigung zu selbstsüchtiger Wahrnehmung eigener Interessen, zur Übervorteilung der Genossen, kurz der rechnende Handelsgeist zur Entwickelung. So lange der Stamm vor allem als Kampfgenossenschaft dasteht und sich fühlt, wird er derartige Neigungen nicht aufkommen lassen und sie, wo sie auftreten sollten, rücksichtslos unterdrücken. Daher finden wir auf ursprünglicher Kulturstufe die Gemeinschaftsinstinkte überaus stark entwickelt; der einzelne lebt nur als Glied des Stammes, der Stadt, außerhalb kann und mag er nicht leben; Pietät, Treue und Tapferkeit sind die hochgepriesenen Tugenden des heroischen Zeitalters.

Von hieraus werfen wir einen Blick auf H. Spencers Ansicht, daß die altruistischen oder sozialen Willensantriebe auf Kosten der egoistischen in beständigem Wachstum sind. Er führt aus (Thatsachen der Ethik, Kap. 14): die menschliche Natur paßt sich den Bedingungen des sozialen Lebens immer vollkommener an; der Krieg wird seltener, und daher sterben auch die kriegerischen Instinkte, die dem Naturzustand des Kriegs aller gegen alle angemessen sind, allmählich ab, soziale Instinkte breiten sich an ihrer Stelle aus; der militärische Typus weicht dem industriellen, dem Typus, der durch die friedliche Kooperation erzeugt wird. Spencer weist auf seine große biologische Generalisation hin, nach welcher die Fürsorge für die nachwachsende Generation immer ausgedehnter und zugleich die Lebensminderung und Selbstaufopferung der elterlichen Generation durch Erzeugung und Pflege immer geringer wird. Er erwartet demnach, der Altruismus werde einmal solche Höhe erreichen, „daß die Fürsorge für das Glück anderer zum täglichen Bedürfnis werden wird, und daß die niedrigeren egoistischen Genüsse beständig diesem höheren egoistischen Genuß untergeordnet werden." Da zugleich durch die fortschreitende Kultur die natürlichen Leiden und Entbehrungen aller Art immer geringer werden, so wird der Altruismus mehr und mehr die Form des Mitleids und der Selbstopferung verlieren und die Form der sympathischen Freude annehmen, „einer Freude, welche den Empfänger nichts kostet, sondern eine Gratisbeigabe zu seinen egoistischen Genüssen bildet." Ja, es beschäftigt ihn schon der Gedanke, daß der Geschmack an altruistischen Freuden bei jedermann so groß werden könne, daß er für sich einen zu großen Teil davon in Anspruch nehmen möchte; doch wird die Sorge durch die Betrachtung beschwichtigt, „daß jedermann von einem ungebührlich eifrigen Streben nach denselben schon durch das Bewußtsein abgehalten werden wird, daß auch andere solche Freuden zu haben wünschen, und daß also diesen gleichfalls die Möglichkeit zum Genuß derselben offen zu lassen ist."

Spencer fügt dieser Betrachtung hinzu, er erwarte nicht, daß diese Folgerungen irgendwo erhebliche Anerkennung finden würden, namentlich könne von denen, „die sich zum Christentum bekennen und Heidentum üben," eine Zuneigung zu solchen Ansichten nicht erwartet werden. Auf die Gefahr hin, auch zu diesen gerechnet zu werden, will ich doch meine Bedenken nicht unterdrücken.

Spencer gründet seine Erwartung hinsichtlich der Zukunft, wie es denn allein möglich ist, auf den Verlauf der Entwickelung in der Vergangenheit. Die Darstellung, die er von dieser giebt, scheint mir aber an dem Mangel einseitiger Betrachtung zu leiden. Er übersieht hierbei, was ihm natürlich sonst nicht unbekannt ist, eine wie starke sozialisierende Kraft der Krieg hat; bringt er gegen außen die feindseligen Instinkte zur Entwickelung, so entwickelt er gleichzeitig nach innen die sozialen Instinkte. Die Civilisation, die den Krieg seltener macht, schwächt so einerseits die kriegerischen Instinkte, andererseits aber führt sie auch zur Auflockerung der inneren Einheit. Spencer beschreibt die geschichtliche Entwickelung als fortschreitende Sozialisierung mit beständiger Zurückdrängung des Kriegs. Sicherlich findet so etwas statt; wir leben nicht mehr, wie der Indianer, beständig mit den Waffen in der Hand; und das Ineinandergreifen der wirtschaftlichen Arbeit wird immer intensiver. Auch wird man mit Recht annehmen, daß diese Umbildung der Lebensbedingungen eine Anpassung der menschlichen Natur nach sich ziehen wird; sie wird geschickter und fügsamer zu gemeinsamer Arbeit; die Germanen, die vor zwei Jahrtausenden mit Marius und Cäsar kämpften, wären schwerlich, wie ihre heutigen Nachkommen, in einer Fabrik oder einem Büreau zu verwenden gewesen. Aber man darf diese Anpassung nicht altruistischer Empfindungsweise gleichsetzen; regelmäßiges Zusammenarbeiten kann stattfinden ohne Nächstenliebe, bei starker Spannung egoistischer Gefühle. Ich denke, es unterliegt keinem Zweifel, daß in unserer industriellen Gesellschaft Gefühle des Mißtrauens, des Hasses, des Neides sehr viel häufiger sind, als bei den alten germanischen Bauern: da gab es keine Konkurrenz, keine Fälschung, keinen Betrug, keine Spekulation, keine Reibungen zwischen Besitzern und Arbeitern; jeder Haushalt bildete ein im wesentlichen in sich geschlossenes Wirtschaftsgebiet. Je komplizierter die Kooperation, desto zahlreicher die Punkte, an denen Reibung stattfindet. Wo sind heutzutage die Reibungen stärker, in einem Kollegium von Beamten, Lehrern, Geistlichen, oder in einer Bauernschaft oder einer Kompagnie Soldaten? Es wird niemand darüber in Zweifel sein. Wobei ich denn nicht leugne, daß andererseits auch Achtung, Zuneigung, Freundschaft dort, wenn nicht häufiger, so doch in einzelnen Fällen intensiver sind; die persönlichen Verhält-

Spencer gründet seine Erwartung hinsichtlich der Zukunft, wie denn allein möglich ist, auf den Verlauf der Entwickelung in der ergangenheit. Die Darstellung, die er von dieser giebt, scheint mir er an dem Mangel einseitiger Betrachtung zu leiden. Er übersieht erbei, was ihm natürlich sonst nicht unbekannt ist, eine wie starke zialisierende Kraft der Krieg hat; bringt er gegen außen die feindligen Instinkte zur Entwickelung, so entwickelt er gleichzeitig nach nen die sozialen Instinkte. Die Civilisation, die den Krieg seltener acht, schwächt so einerseits die kriegerischen Instinkte, andererseits er führt sie auch zur Auflockerung der inneren Einheit. Spencer schreibt die geschichtliche Entwickelung als fortschreitende Sozialisierung it beständiger Zurückdrängung des Kriegs. Sicherlich findet so etwas tt; wir leben nicht mehr, wie der Indianer, beständig mit den Waffen der Hand; und das Ineinandergreifen der wirtschaftlichen Arbeit rd immer intensiver. Auch wird man mit Recht annehmen, daß ese Umbildung der Lebensbedingungen eine Anpassung der menschen Natur nach sich ziehen wird; sie wird geschickter und fügsamer gemeinsamer Arbeit; die Germanen, die vor zwei Jahrtausenden it Marius und Cäsar kämpften, wären schwerlich, wie ihre heutigen chkommen, in einer Fabrik oder einem Büreau zu verwenden gesen. Aber man darf diese Anpassung nicht altruistischer Emndungsweise gleichsetzen; regelmäßiges Zusammenarbeiten kann stattn ohne Nächstenliebe, bei starker Spannung egoistischer Gefühle. denke, es unterliegt keinem Zweifel, daß in unserer industriellen Tschaft Gefühle des Mißtrauens, des Hasses, des Neides sehr viel er sind, als bei den alten germanischen Bauern: da gab es Konkurrenz, keine Fälschung, keinen Betrug, keine Spekulation, Reibungen zwischen Besitzern und Arbeitern; jeder Haushalt ein im wesentlichen in sich geschlossenes Wirtschaftsgebiet. Je erter die Kooperation, desto zahlreicher die Punkte, an denen stattfindet. Wo sind heutzutage die Reibungen stärker, in Kollegium von Beamten, Lehrern, Geistlichen, oder in einer aft oder einer Kompagnie Soldaten? Es wird niemand Zweifel sein. Wobei ich denn nicht leugne, daß anderer[illegible]g, Zuneigung, Freundschaft dort, wenn nicht häufiger, Fällen intensiver sind; die persönlichen Verhält-

möchte sagen pfennigweis für sich und dann wieder pfennigweis für andere; sondern das geht alles im großen zusammen; die Summe seiner Zwecke, bewußter und unbewußter, bestimmt seine Thätigkeit, und eine besondere Buchführung: das ist für mich, das ist für meine Familie, das ist für die Gemeinde, findet überhaupt nicht statt. Solche Pfennigsrechnung findet sich, wie die Lustbilanz, nur bei Moraltheoretikern, die vor Begriffsspalterei die Dinge nicht sehen.

Liegt die Sache anders bei einem Künstler, einem Gelehrten, einem Staatsmann? Vielleicht wird diesem bei seinem siebzigsten Geburtstage oder bei einer anderen Gelegenheit bescheinigt, daß er allein für das Wohl des Volkes oder für die Sache der Menschheit gelebt und gearbeitet habe. Zuweilen stellt sich einer auch selbst ein solches Zeugnis aus, wie Chr. Wolff in einer seiner Vorreden: er habe von jeher eine große Liebe zum menschlichen Geschlecht bei sich verspüret und ihm zu Nutz seine sämtlichen Werke verfaßt. Ich bin fern davon, dem alten Wolff zu mißtrauen; aber ein wenig zweifelhaft ist mir doch, ob die Sache ganz so vor sich ging, daß er also zunächst den Nutzen des Menschengeschlechts ins Auge faßte, dann überschlug, womit er ihm dienen könne, und, nachdem er gefunden, daß nichts nützlicher sei als „vernünftige Gedanken", an die Abfassung seiner Schriften ging. Sondern es war doch wohl so, daß es ihn zuerst trieb, über die Sachen zu denken, um für sich selbst Klarheit zu gewinnen; daß dann, nachdem er dies erreicht zu haben glaubte, es ihm keine Ruhe ließ, bis er seine Gedanken deutlich und ausführlich zu Papier gebracht; daß er hierbei gelegentlich einmal mit einiger Genugthuung dachte, wie einleuchtend die Sache gesagt, wie vortrefflich seine Leser sie finden, wie die gelehrten Zeitungen voll Anerkennung davon reden, wie seine Gegner über manchen gut gegebenen Stich sich ärgern würden; daß er je zuweilen auch einmal an die Menschheit und den Wert der Erkenntnis für ihr Leben und die dauernde Förderung der Wahrheit durch seine Arbeit dachte. Und wenn diese Werke so auf sehr menschliche Weise entstanden, so wird das ihrem Wert nicht Eintrag gethan haben. Im Gegenteil, der Wert der Werke, welche „für andere" gemacht werden, dürfte viel zweifelhafter sein, als der Wert derjenigen, bei denen lediglich an die Sache selbst und vielleicht auch hin und wieder an den Nachruhm des Erfinders

gedacht wurde. Schopenhauer pflegte nicht viel an Wohl und Wehe anderer zu denken; was er gedacht und geschrieben hat, hat er um seiner selbst willen geschrieben, um sich das große Rätsel des Daseins zu lösen, um sich Gedanken, die im frohen Augenblick ihrer Geburt ihm gefielen, am Leben zu erhalten und sich in ihnen eine beglückende Umgebung zu schaffen. Er schrieb nicht für andere, keine Lehrbücher, keine Systeme, keine gelehrten Werke, sondern er schrieb für sich, wie der wahre Dichter für sich dichtet, und der wahre Künstler für sich schafft und gegenständlich macht, was er innerlich sieht. Freilich, wenn es nicht jene andern gäbe, dann würde nichts geschaffen, kein Redner redet ohne eine Versammlung, die ihn hört, kein Dichter dichtet ohne ein Volk, das ihn singt oder liest, kein Schriftsteller schreibt, es gäbe denn, wenigstens in seiner Einbildung, Leute, die lesen, was er schreibt. Aber dennoch, wem nicht die Sache selbst vor allem auf der Seele liegt, so daß er nicht anders kann, als davon reden, wem die Triebkraft erst aus dem Gedanken an die anderen und ihren Nutzen kommen müßte, der dürfte seine Mühe wohl ohne Schaden für die anderen sparen. Höffding führt eine Äußerung Goethes gegen Eckermann an: „Ich habe in meinem Beruf als Schriftsteller nie gefragt: was will die große Masse und wie nütze ich dem Ganzen? Sondern ich habe immer nur getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte."

Und selbst bei der eigentlichen *Aufopferung* liegt die Sache nicht anders. War bei Leonidas und seiner Schar das Motiv ein egoistisches oder ein altruistisches? Die Frage ist ja unsinnig und will spalten, was gar nicht getrennt werden kann; gewiß, sie kämpfen für ihr Land; aber natürlich, das Land ist eben *ihr* Land und nicht ein fremdes; andererseits, sie kämpfen und fallen für den eigenen Ruhm, aber ihr Ruhm ist zugleich der Ruhm Spartas; wie könnte man hier Eigenes und Fremdes unterscheiden wollen? Und so kann man nun sagen: jede Selbstaufopferung ist zugleich Selbsterhaltung, nämlich Erhaltung des *ideellen* Selbst: daß ich selbst mich opfere, daß ich mein Leben im Kampf als Einsatz wagen kann für ein Gut, das ich für größer achte als mein Leben, das ist ja die stolzeste Selbstbejahung. Eine Aufopferung aber, die ich rein passiv erlitte, die wäre nicht meine

That und also auch nicht Selbstaufopferung. Also ist immer auch ein „selbstisches" Moment darin, ein „selbstloses" Handeln ist ein innerer Widerspruch. Das Selbst ist immer dabei beteiligt, es opfert ein Gut nur für ein größeres Gut, den Besitz für die Ehre, den guten Namen für das gute Gewissen, das Leben für die Freiheit und Ehre seines Volks. Umgekehrt, der Verräter opfert den Freund oder die Ehre oder das Volk um dreißig Silberlinge; er hätte die Silberlinge ja auch lieber ohne das Opfer. Der Unterschied liegt bloß in der Wertordnung der Güter; und dadurch wird also der Wert des Menschen zugleich bestimmt: in der Wertordnung, die er den Gütern giebt, kommt sein eigener Wert, seine tiefste Willensrichtung zur Erscheinung.

Von den Physikern wird behauptet, es gebe im Universum keinen isolierten Punkt; jedes Element der körperlichen Welt stehe mit jedem andern in Wechselwirkung. Auch in der moralischen Welt giebt es keinen isolierten Punkt. Jede Handlung jedes Menschen wirkt auf das ganze sittliche Universum, wie andererseits jeder Vorgang in diesem auf jeden einzelnen zurückwirkt. Wir können die Wirkungen nicht in dieser Weise verfolgen und nachweisen; das können wir auch in der physischen Welt nicht: das Fallen eines Steines verrückt nicht merklich den Schwerpunkt der Erde, aber es verrückt ihn doch. So verschiebt die Neigung oder Abneigung eines Individuums gegen Tabak oder Kaffee den Marktwert dieser Dinge zwar nicht merklich, aber verschiebt ihn doch, und übt damit auf die Bebauung der Erdoberfläche und die wirtschaftliche Bethätigung der Menschheit Einfluß. Die Neigung oder Abneigung des einzelnen für eine Handlungsweise, eine Kunstform, einen Gedanken, ein Wort verändert nicht merklich, aber verändert doch Sitte, Kunst, Denkweise, Sprache seiner Umgebung, seines Volks, der Menschheit. Diese thatsächliche Verbindung aller mit allen erscheint subjektiv darin, daß keinem Menschen das, was irgend ein anderer thut, völlig gleichgültig ist: er urteilt darüber, billigend oder mißbilligend, sobald er Zeuge ist; und jedes Urteil ist der Anfang einer Einmischung, welche jenes Thun fördert oder hindert. Es ist, als ob jeder das Gefühl hätte: was jener thut, es geht dich an, es wirkt im Sinne deiner letzten Zwecke oder ihnen entgegen. —

Ist also der ganze Gegensatz von Egoismus und Altruismus

überhaupt sinnlos? Kommt ein Unterschied in den Handlungen und in den Motiven, der zu dieser Unterscheidung Anlaß giebt, überhaupt nicht vor?

Das behaupte ich natürlich nicht. Es kommen allerdings Fälle vor, wo das Eigeninteresse mit fremden Interessen in Konflikt ist oder zu sein scheint. Es kommen zweifellos Handlungen vor, bei denen eigener Vorteil auf Kosten fremder Wohlfahrt gesucht, und umgekehrt Handlungen, bei denen fremder Wohlfahrt eigene Interessen und Neigungen zum Opfer gebracht werden; wobei dahingestellt bleiben kann, ob in dem ersten Fall die eigene Wohlfahrt, das Wort in seinem tiefsten Sinn genommen, gewinnt, im andern verliert. Und zweifellos sind dies Vorkommnisse von großer moralischer Bedeutsamkeit. Was die obigen Ausführungen zeigen wollten, war nur dies: daß Widerspruch zwischen eigener und fremder Wohlfahrt, selbstischen und altruistischen Motiven, nicht die Regel, sondern die Ausnahme bilden. Die Regel ist Zusammenstimmung sowohl in den Wirkungen als in den Motiven. Das Leben ist nicht ein so friedloses Ding, wie es in den Darstellungen mancher Moralisten erscheint, als ob es ein beständiger Prozeß um Mein und Dein wäre. Es giebt wohl kein Menschenleben, dem dieser Kampf ganz erspart bliebe, aber es giebt viele Leben, in denen er gar keine hervorragende Rolle spielt. Alle diejenigen, die, in einem gesunden Familienleben, in einem wohlgeordneten Gemeinschaftsleben stehend, ihr Leben mit rechtschaffener und regelmäßiger Berufsthätigkeit erfüllen, werden von solchen Konflikten nicht allzu viel erfahren, und keineswegs wird ihre altruistische Lösung ihnen als der eigentliche Inhalt ihres Lebens, der für seinen moralischen Wert maßgebend ist, erscheinen.

4. Und wie steht es nun mit der moralischen Beurteilung solcher Fälle? Ist die Aufopferung der eigenen Interessen zu Gunsten fremder unter allen Umständen Pflicht oder, wenn nicht eigentliche Pflicht, so doch löblich und gut? Schopenhauer meint es, und die gemeine Vorstellung scheint ihm recht zu geben: der Sprachgebrauch, der die Wörter Güte und Bosheit, Eigennutz und Selbstsucht geprägt hat, weist darauf hin. Einer genaueren Betrachtung wird die Sache nicht so einfach erscheinen. Zunächst wird sie bemerken, nicht jede Handlung, welche aus dem Trieb anderen wohlzuthun fließt, ist wirklich wohl-

thätig; die altruistische Absicht sichert nicht die wohlthätige Wirkung. Es giebt viel „Wohlthätigkeit", die lauter Übel hervorbringt; ja es giebt Leute, die so unendlich „gut" sind, daß niemand davon gut hat und niemand dabei wohl wird, sondern wer unter ihren Einfluß kommt, wird dadurch verzogen und verdorben. „Güte" ohne Weisheit ist nicht gut, sondern verderblich, so verderblich als irgend ein undisziplinierter Naturtrieb; Shakespeare hat im Timon die Wirkung der nicht durch Vernunft regierten „Güte" mit grausamer Treue gezeichnet. Also die bloße altruistische Richtung der Neigungen ist an sich noch keineswegs moralisch gut, geschweige denn das einzige moralisch Gute.

Aber ferner, können wir zugeben, daß ein Opfer eigener Interessen, auch wenn es wirklich fremde Wohlfahrt fördert, unter allen Umständen verdienstlich und löblich oder gar Pflicht sei? Ich glaube nicht. Soll ich, um einem andern eine kleine Freude zu machen, wichtige und wesentliche Interessen meines Lebens hintansetzen? Soll ich Vermögen, Gesundheit und Leben einsetzen, um irgend einem Kranken einen harmlosen Wunsch zu erfüllen, eine kleine Erleichterung zu verschaffen? Ist das Pflicht, oder wenn nicht Pflicht, so doch allemal löblich oder verdienstlich? Soll ich mein Eigenwohl auch noch in meinen Angehörigen verfolgen, soll ich meinem Bruder, meinem Kinde versagen, was diesem von großem Wert, aber nicht ohne mäßige Beeinträchtigung der Wünsche eines Dritten zu erlangen ist? Das unbefangene Urteil wird keinen Augenblick schwanken zu sagen: im Gegenteil, die Meinigen sind mir näher als der Fremde, und ihre Wohlfahrt um der Erfüllung fremder Wünsche willen hintansetzen ist nicht Pflicht, sondern Pflichtverletzung. Also, das Opfer der eigenen Neigungen und Interessen ist nicht an und für sich gut, sondern nur, sofern wesentliche Interessen anderer es fordern: wer einem andern das Leben zu retten sein Leben einsetzt, wer es im Dienst seines Volkes hingiebt, der wird bewundert und gepriesen; umgekehrt, wer einen andern in Not und Elend verkommen läßt, ehe er sich entschließt auf eine gewohnte Bequemlichkeit oder einen Genuß zu verzichten, der wird als selbstsüchtig und hart gescholten.

Es scheint also, daß das Urteil von einer Abwägung der objektiven Bedeutung der Zwecke geleitet wird. Kann man nun, von dieser Thatsache ausgehend, für die Entscheidung zwischen eigenen

und fremden Interessen als allgemeine Norm aufstellen: das größere Interesse geht jederzeit dem kleineren voran, ohne Rücksicht darauf, ob das eigene oder das fremde das größere ist? Der kollektivistische Utilitarismus scheint auf diese Norm geführt zu werden: ist das größte Glück der größten Zahl das absolute Ziel, und wird der objektive Wert von Handlungen daran gemessen, in welchem Maß sie glückerzeugend sind, so wäre also Verzicht auf eigenes Glück notwendig, wenn dadurch ein größeres, unzulässig, wenn dadurch ein geringeres oder gar kein fremdes Glück erzeugt wird.

Vielleicht kann die allgemeine Formel als solche gelten. Um sie vor Mißverständnissen zu schützen, wird es aber notwendig sein, sie mit näheren Bestimmungen zu umgeben. Vor allem ist daran zu erinnern, daß Glück oder Wohlfahrt nicht wie eine Münze aus einer Hand in die andere gehen kann. Glück ist Wirkung gelingender Thätigkeit, es kann also nicht geschenkt, sondern nur erarbeitet werden. Ein anderer kann dazu nur äußere Mittel und gelegentliche Beihilfe geben. Damit ist denn schon gesagt, daß jene Formel nicht zur Auflösung von einfachen Rechenexempeln dienen kann. Und niemals wird sich ausrechnen lassen, auf welchen Punkt in einem gegebenen Augenblick gerichtet, meine hilfreiche Thätigkeit den größten Beitrag zum Glücksmaximum liefern würde. Hier wird immer der sittliche Takt unmittelbar entscheiden. Dieser aber läßt sich nicht so sehr durch eine Abwägung der objektiven Größe der Interessen, als durch eine Art Naturordnung der Zwecke leiten: erst kommen die mir durch Lebensberuf und Stellung auferlegten Pflichten, sodann die Pflichten, welche mir durch besondere Verhältnisse zu andern auferlegt sind; in dritter Reihe erst kommen gelegentliche Beziehungen zu Beliebigen. Mögen an und für sich die Interessen der letzteren größer sein, für die Bestimmung meiner Thätigkeit ist die Entfernung von dem Ich, dem Mittelpunkt meiner Thätigkeit, immer mitentscheidend, und in der Regel maßgebend. Daß wir thatsächlich im Handeln hierdurch geleitet werden, ist offenbar: jedes Ich, so könnte man sagen, ordnet alle andern um sich in konzentrischen Kreisen; nach dem Abstand von diesem Mittelpunkt verlieren ihm die Interessen der anderen an Gewicht oder Bewegkraft. Das ist ein Gesetz der psychischen Mechanik. Seine teleologische Notwendigkeit liegt aber auf der Hand: wirkten die ver-

schiedenen Interessen auf uns lediglich nach ihrer objektiven Größe, so müßte die wunderlichste Zerstreuung unseres Wesens die Folge sein. Eine entsprechende Zerstreuung des Thuns würde dieses selbst völlig unfruchtbar machen; die Wirksamkeit aller Hilfe nimmt im allgemeinen in gleichem Verhältnis mit der Entfernung ab, die zwischen dem Helfenden und dem Hilfsbedürftigen liegt.

Natürlich will diese Betrachtung nicht ausschließen, daß unter Umständen fernere Interessen das Opfer der näheren fordern können. Für die Erhaltung des Lebens und der Freiheit eines Volkes gilt mit Recht kein Leben als zu kostbar. Der Dienst der Gerechtigkeit und Wahrheit kann das Opfer des Familienglücks fordern und rechtfertigen. Und wir werden auch die Barmherzigkeit des Samariters preisen, der, ohne an seine Interessen und seine Sicherheit zu denken, dem unter die Mörder Gefallenen zu Hilfe eilte: in diesem Augenblick war dieser wirklich sein Nächster; er konnte ihm helfen, und nur er konnte ihm helfen. Aber die Regel wird doch bleiben, daß die Nächsten eben die nächsten sind. Charity begins at home, sagt ein gutes englisches Sprichwort.

5. Ich füge ein paar Anmerkungen über das Verhältnis der evolutionistischen Theorie zu dem Gegensatz von Egoismus und Altruismus hinzu.

Es wird behauptet: die von der Evolutionstheorie ausgehende Moralphilosophie vermöge die sozialen Tugenden nicht zu konstruieren; Stärke und Klugheit und Energie in der Verfolgung der eigenen Interessen möge die natürliche Zuchtwahl hervorbringen, aber nimmermehr Selbstbeschränkung und gar Aufopferungsfähigkeit; vielmehr, je rücksichtsloser ein Individuum seine eigenen Interessen durchsetze, um so stärker müsse es unter sonst gleichen Umständen sein; und diesen Typus müßte also die natürliche Zuchtwahl entwickeln. Auch müßte ihn die evolutionistische Moral als den bestangepaßten ansehen und seine Entwickelung gutheißen: der rücksichtsloseste Egoismus giebt die größte Kraft der Selbstdurchsetzung und also die größte Vollkommenheit.

Hierauf ist zu sagen: dies würde so sein, wenn die Menschen als isolierte Wesen lebten. Sie leben aber und vermögen als Menschen zu leben nur in Gemeinschaften und Verbänden, in Stämmen und Völkern. Das Raubtier lebt isoliert, wenigstens die meisten, und

hier ist jener Typus wirklich entwickelt. Was aber dem Menschen die ungeheure Überlegenheit über alle übrigen Lebewesen, auch über die stärksten und wildesten Tiere, gegeben hat, das ist die besondere Begabung für das Gemeinschaftsleben und gemeinschaftliches Wirken, womit auch die Entwickelung der Sprache und des Verstandes und wieder die Erfindung von Werkzeugen zusammenhangen. Die Vereinigung vieler Individuen zu konzentrischem Angriff des Ziels ergiebt die gewaltigen Wirkungen. Unter diesen Umständen wird die Sozia bilität zur lebenerhaltenden Eigenschaft; und darum sind es auch die Eigenschaften, worauf sie beruht: Zuverlässigkeit und Treue gegen die Genossen, Anhänglichkeit und Gehorsam gegen die Führer der Kampfgenossenschaft, bis zur Aufopferung partikulärer Interessen, ja des Lebens selbst. Diese Eigenschaften haben aber wieder in der Anhänglichkeit und Pietät gegen das soziale Ganze und in der Zuneigung gegen alle seine Glieder ihre sichersten und tiefsten Wurzeln. Und somit sind alle diese Eigenschaften für ein soziales Wesen lebenerhaltend und können demnach durch die natürliche Auslese hervorgebracht werden. Vorzüglich werden sie im Kampf ums Dasein, den die Stämme beständig unter einander führen, zur Bethätigung und Entwickelung kommen; der Mensch ist dem Menschen der gefährlichste Feind. Je mehr daher das Leben als Kampf der Stämme um Interessen, Herrschaft und Dasein sich gestaltet, je stärker der Druck von außen ist, desto notwendiger und desto fester wird die Einheit nach innen; Unbotmäßigkeit, Selbstsucht, Unzuverlässigkeit, Feigheit wird am härtesten beurteilt und am entschiedensten ausgemerzt vor dem Feinde; hingegen hat der Friede gegen außen in einigem Maß die Tendenz, die innere Einheit zu lockern; im Frieden kommt das Verlangen nach Freiheit des Individuums, die Neigung zu selbstsüchtiger Wahrnehmung eigener Interessen, zur Übervorteilung der Genossen, kurz der rechnende Handelsgeist zur Entwickelung. So lange der Stamm vor allem als Kampfgenossenschaft dasteht und sich fühlt, wird er derartige Neigungen nicht aufkommen lassen und sie, wo sie auftreten sollten, rücksichtslos unterdrücken. Daher finden wir auf ursprünglicher Kulturstufe die Gemeinschaftsinstinkte überaus stark entwickelt; der einzelne lebt nur als Glied des Stammes, der Stadt, außerhalb kann und mag er nicht leben; Pietät, Treue und Tapferkeit sind die hochgepriesenen Tugenden des heroischen Zeitalters.

Spencer gründet seine Erwartung hinsichtlich der Zukunft, wie es denn allein möglich ist, auf den Verlauf der Entwickelung in der Vergangenheit. Die Darstellung, die er von dieser giebt, scheint mir aber an dem Mangel einseitiger Betrachtung zu leiden. Er übersieht hierbei, was ihm natürlich sonst nicht unbekannt ist, eine wie starke sozialisierende Kraft der Krieg hat; bringt er gegen außen die feindseligen Instinkte zur Entwickelung, so entwickelt er gleichzeitig nach innen die sozialen Instinkte. Die Civilisation, die den Krieg seltener macht, schwächt so einerseits die kriegerischen Instinkte, andererseits aber führt sie auch zur Auflockerung der inneren Einheit. Spencer beschreibt die geschichtliche Entwickelung als fortschreitende Sozialisierung mit beständiger Zurückdrängung des Kriegs. Sicherlich findet so etwas statt; wir leben nicht mehr, wie der Indianer, beständig mit den Waffen in der Hand; und das Ineinandergreifen der wirtschaftlichen Arbeit wird immer intensiver. Auch wird man mit Recht annehmen, daß diese Umbildung der Lebensbedingungen eine Anpassung der menschlichen Natur nach sich ziehen wird; sie wird geschickter und fügsamer zu gemeinsamer Arbeit; die Germanen, die vor zwei Jahrtausenden mit Marius und Cäsar kämpften, wären schwerlich, wie ihre heutigen Nachkommen, in einer Fabrik oder einem Büreau zu verwenden gewesen. Aber man darf diese Anpassung nicht altruistischer Empfindungsweise gleichsetzen; regelmäßiges Zusammenarbeiten kann stattfinden ohne Nächstenliebe, bei starker Spannung egoistischer Gefühle. Ich denke, es unterliegt keinem Zweifel, daß in unserer industriellen Gesellschaft Gefühle des Mißtrauens, des Hasses, des Neides sehr viel häufiger sind, als bei den alten germanischen Bauern: da gab es keine Konkurrenz, keine Fälschung, keinen Betrug, keine Spekulation, keine Reibungen zwischen Besitzern und Arbeitern; jeder Haushalt bildete ein im wesentlichen in sich geschlossenes Wirtschaftsgebiet. Je komplizierter die Kooperation, desto zahlreicher die Punkte, an denen Reibung stattfindet. Wo sind heutzutage die Reibungen stärker, in einem Kollegium von Beamten, Lehrern, Geistlichen, oder in einer Bauernschaft oder einer Kompagnie Soldaten? Es wird niemand darüber in Zweifel sein. Wobei ich denn nicht leugne, daß andererseits auch Achtung, Zuneigung, Freundschaft dort, wenn nicht häufiger, so doch in einzelnen Fällen intensiver sind; die persönlichen Verhält-

nicht mit ausgeprägter entschiedener, aber nach beiden Seiten, nach der der Feindschaft und Mißachtung wie auch als nach der der Freundschaft und des Vertrauens, während im Bauernhof ein gleichgültiges Nebeneinander vorherrscht.

Spencer beruft sich auf die Entwickelung der Verhältnisse in der Familie. Ich glaube, sie zeigen ganz dasselbe, größere Entschiedenheit, aber auch nach beiden Seiten: es gibt Familien mit einer Innigkeit des Zusammenlebens, wie sie der Urzeit gewiß absolut fremd war; es gibt daneben auch Familien mit einer Tiefe des Unfriedens und der gegenseitigen Abneigung, mit einer Innigkeit des Hasses zwischen Gatten und Eltern und Kindern, die der Urzeit nicht minder fremd war. Natürlich, je ausgeprägter die Individualitäten, desto stärker Anziehung und Abneigung zwischen ihnen. Wie friedlich-gleichgültig leben Herbivoren nebeneinander!

Und ähnlich wird es wohl auch mit dem Verhältnis der Völker zu einander stehen. Freilich erscheint Friede als der regelmäßige Zustand zwischen civilisierten Völkern, Krieg als Unterbrechung, während zwischen den Stämmen der Wilden Krieg der regelmäßige Zustand ist. Dafür haben Kriege unter jenen einen Umfang des Blutvergießens und der Zerrüttung, daß daneben die Kämpfe der Wilden als blutige Spiele erscheinen. Werden die Kriege aussterben? Spencer sieht es voraus. Aber, werden die Völker aufhören, Macht, Ansehen, Vorteile, Ruhm auf Kosten der anderen zu wollen? Ich fürchte, nicht eher, als sie aufhören, ihr Dasein dem Dasein der andern vorzuziehen, das heißt nicht eher, als sie aufhören da zu sein. Es mag sein, daß die Völker als solche einmal aufhören werden da zu sein, es scheint mir aber müßig darüber zu spekulieren, was dann sein wird, welche neuen geschichtlichen Lebensformen an ihre Stelle treten, und wie diese zu einander sich verhalten werden.

Gehört der Irrtum Spencers, wenn denn der Traum des ewigen Friedens ein Traum bleibt, zu den nützlichen Irrtümern? Vielleicht ist jemand geneigt es zu glauben: er richte auf und ermuntere für die Zukunft zu arbeiten. Es ist möglich, daß er einzelnen dies leistet, obwohl so ferne Aussichten auf das menschliche Handeln und Empfinden schwerlich großen Einfluß üben. Wir lieben und hassen, erstreben und verabscheuen die nahen Dinge. Vielleicht bewirkt er aber daneben ein

anderes: er kann mißgestimmt und ungerecht gegen Vergangenheit und Gegenwart machen. Mir will vorkommen, daß Spencer davon nicht immer frei ist; wie seine großen biologischen Generalisationen ihn nicht selten für die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit blind machen, so nimmt ihm sein phantastischer Zukunftsoptimismus die Fähigkeit zu unbefangener Auffassung und Würdigung der Vergangenheit. Mag der Zukunft jedes Glück und jede Tugend beschert sein, vielleicht werden die vergangenen Geschlechter doch dabei bleiben: ihr Leben sei nicht nur für sie das beste Leben gewesen, sondern es bilde auch eine Entwickelungsphase in dem Leben der Menschheit, die ihren Wert in sich selber habe, nicht minder als das Knaben- und Jünglingsalter mit seinen Spielen, seinen Freuden, seinen Idealen ein selbstwertiges Moment in dem Einzelleben bilde. Möge der „industrielle Typus" sein Glück und seine Bewunderer haben, der „kriegerische Typus" habe auch sein Recht. Ob nicht am Ende Achilles und Alexander auch noch in der Welt der vollkommen gerechten und wohlwollenden Baumwollspinner ihre Bewunderer finden würden? Oder nur so lange, als die Raubtiernatur noch in dem Menschen steckt? Aber es ist wohl nicht einmal gewiß, daß die Raubtiere von den Raubtieren am meisten bewundert werden.

Siebentes Kapitel.

Tugend und Glück.

Die Betrachtungen über das Verhältnis von Tugend und Wohlfahrt, die im Bisherigen zerstreut vorkamen, möchte ich hier noch einmal gesammelt vorlegen. Das Verhältnis bietet der Betrachtung zwei Seiten dar: 1. welchen Einfluß hat die Tugend auf das Glück? 2. wie wirkt das Glück auf den Charakter?

1. Daß es dem Guten gut und dem Schlechten schlecht gehe, ist die erste große Grundwahrheit, auf welche die Reflexion auf moralische Dinge alle Völker geführt hat; in zahllosen Sprüchen wird diese Überzeugung als die Summe ihrer Lebenserfahrungen ausgesprochen.

Aus der griechischen Litteratur hat L. Schmidt im ersten Kapitel seines Werkes über die Ethik der Griechen eine erschöpfende Zusammenstellung solcher Sprüche und Stellen gemacht. „Zu den festesten Voraussetzungen," so beginnt er sein Werk, „von denen der Glaube der alten Griechen nicht lassen mochte, gehörte, daß in den Schicksalen der Menschen eine strenge Gerechtigkeit waltet, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft." Er zeigt, wie schon die homerischen Gedichte von diesem Gedanken durchdrungen sind, der das Grundthema der griechischen Dichtung und Geschichtsbetrachtung bleibt. Die Verwaltung dieser Gerechtigkeit liegt mit dem Schicksal der Menschen selbst in den Händen der Götter oder des Göttlichen, denn die Götter als Individuen sind, wenigstens für die Dichter, voll von menschlichen Launen und Affekten; die Götterwelt des eigentlichen Glaubens dagegen ist wesentlich Schützerin des Rechts und der Sitte. Sie straft den Frevler, der Eide bricht, die Pietät oder das Gastrecht verletzt, sie verfolgt den Mörder, bis sein Blut als Sühne geflossen. Freilich, oft kommt die Rache erst spät, sie trifft vielleicht erst die Nachkommen, oder sie erreicht, nach dem später aus dem Orient aufgenommenen und ausgebildeten Glauben an Seelenwanderung und Totengericht, ihr Opfer erst im Jenseits. Aber kein Frevler entgeht der Strafe. Umgekehrt ist der Gute den Göttern lieb, sie bewahren ihn und die Seinen vor dem Übel und geben ihm, sündlos und glücklich das Leben zu vollenden. In dem Begriff des Gottesgeliebten (θεοφιλής) sind Frömmigkeit, Menschenfreundlichkeit, Gottwohlgefälligkeit untrennbar verknüpft.

Es ist dieselbe Anschauung, die in den geschichtlichen und poetischen Büchern des Alten Testaments den Grundton angiebt. Die geschichtlichen Bücher zeigen, wie der Herr die Verheißungen und Drohungen, mit denen er den Erlaß des Gesetzes begleitet hatte, in den Erlebnissen der Einzelnen und des Volkes wahr macht. Und ebenso ist in den Psalmen der Gegenstand der Lobpreisung die Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit oder Zuverlässigkeit Gottes: er verläßt nicht den Gerechten, der seine Gebote hält, und vergilt noch den Gehorsam an Kind und Kindeskind. Auch den Gerechten treffen Leiden, aber der Herr läßt ihn darin nicht umkommen, ja die Leiden selbst müssen ihm zum Segen werden; die Gottlosen dagegen gehen darin zu Grunde; die Sünde ist der Leute Verderben.

Die theoretische Entwickelung dieser Anschauung macht eigentlich den Inhalt der griechischen Moralphilosophie aus: nicht bloß zufällig, durch die Vermittlung der Götter, sondern durch die Natur der Dinge selbst sind Tugend und Glück verbunden. Doch wird hier der Begriff des Glücks verinnerlicht: nicht äußeres Glück, Eutychie, sondern inneres Glück, Friede und Gemütsruhe (Glückseligkeit) ist unmittelbar mit der Bethätigung der Tugend verbunden oder tritt als ihre notwendige Wirkung ein. Äußeres Wohlergehen wird dem Weisen und Tugendhaften nicht immer zu teil; doch hat die Tugend die Tendenz, auch dieses hervorzubringen; trifft es nicht ein, so bleibt ihm das innere Glück nicht minder gewiß. Nicht anders faßt die vorherrschende Richtung der modernen Moralphilosophie das Verhältnis: Hobbes und Spinoza, Leibniz und Wolff, Shaftesbury und Hume, alle suchen den notwendigen Zusammenhang zwischen Rechtschaffenheit und Wohlfahrt nachzuweisen. Auch die hier vorliegende Darstellung dreht sich als um ihren Angelpunkt um den Satz: Wohlverhalten hat Wohlergehen, Übelverhalten hat Übelergehen zur natürlichen Wirkung. Tugend, Wohlfahrt, Ehre und innerer Friede gehören zusammen, und ebenso gehören Laster, Elend, Schande und innerer Unfriede zusammen, auf jeden Fall die beiden äußeren Glieder: Tugend und innerer Friede, Laster und innerer Unfriede. Die beiden mittleren Glieder sind nicht ebenso zuverlässig.

Dieser Ansicht von dem Verhältnis von Tugend und Glück, die man die optimistische nennen kann, geht eine pessimistische zur Seite: gerade dem Schlechten geht es gut, er hat das Glück, dagegen dem Guten geht es schlecht. Es wäre nicht schwer, eine stattliche Reihe von Zeugnissen aus der Litteratur und der Spruchweisheit der Völker zusammenzubringen, die alle darauf hinauskommen, daß der schlechte Mann mit seinen schlechten Künsten in der Welt es weiter bringt, als der, der den geraden Weg der Wahrheit und des Rechts wandelt. List und Gewaltthat, diese gegen die Schwächeren, jene gegen die Stärkeren, sind die Mittel, sich in die Höhe zu bringen und sich oben zu erhalten. So zeigt es die alte Fabel von Reineke Fuchs, welche Goethe einmal eine unheilige Weltbibel nennt: Löwe und Fuchs, Gewalt und List, die stehen obenan, sind König und Kanzler; der ehrliche Schöps und der unschuldige Hase, der geradsinnige

Die theoretiſche Entwickelung dieſer Anſchauung macht eigentlich den Inhalt der griechiſchen Moralphiloſophie aus: nicht bloß zufällig, durch die Vermittlung der Götter, ſondern durch die Natur der Dinge ſelbſt ſind Tugend und Glück verbunden. Doch wird hier der Begriff des Glücks verinnerlicht: nicht äußeres Glück, Eutychie, ſondern inneres Glück, Friede und Gemütsruhe (Glückſeligkeit) iſt unmittelbar mit der Bethätigung der Tugend verbunden oder tritt als ihre notwendige Wirkung ein. Äußeres Wohlergehen wird dem Weiſen und Tugendhaften nicht immer zu teil; doch hat die Tugend die Tendenz, auch dieſes hervorzubringen; trifft es nicht ein, ſo bleibt ihm das innere Glück nicht minder gewiß. Nicht anders faßt die vorherrſchende Richtung der modernen Moralphiloſophie das Verhältnis: Hobbes und Spinoza, Leibniz und Wolff, Shaftesbury und Hume, alle ſuchen den notwendigen Zuſammenhang zwiſchen Rechtſchaffenheit und Wohlfahrt nachzuweiſen. Auch die hier vorliegende Darſtellung dreht ſich als um ihren Angelpunkt um den Satz: Wohlverhalten hat Wohlergehen, Übelverhalten hat Übelergehen zur natürlichen Wirkung. Tugend, Wohlfahrt, Ehre und innerer Friede gehören zuſammen, und ebenſo gehören Laſter, Elend, Schande und innerer Unfriede zuſammen, auf jeden Fall die beiden äußeren Glieder: Tugend und innerer Friede, Laſter und innerer Unfriede. Die beiden mittleren Glieder ſind nicht ebenſo zuverläſſig.

Dieſer Anſicht von dem Verhältnis von Tugend und Glück, die man die optimiſtiſche nennen kann, geht eine peſſimiſtiſche zur Seite: gerade dem Schlechten geht es gut, er hat das Glück, dagegen dem Guten geht es ſchlecht. Es wäre nicht ſchwer, eine ſtattliche Reihe von Zeugniſſen aus der Litteratur und der Spruchweisheit der Völker zuſammenzubringen, die alle darauf hinauskommen, daß der ſchlechte Mann mit ſeinen ſchlechten Künſten in der Welt es weiter bringt, als der, der den geraden Weg der Wahrheit und des Rechts wandelt. Liſt und Gewaltthat, dieſe gegen die Schwächeren, jene gegen die Stärkeren, ſind die Mittel, ſich in die Höhe zu bringen und oben zu erhalten. So zeigt es die alte Fabel von Reineke Fuchs, die Goethe einmal eine unheilige Weltbibel nennt: Löwe und Liſt, die ſtehen obenan, ſind König und Fuchs und der unſchuldige Haſe, der geradſinnige

thätig; die altruistische Absicht sichert nicht die wohlthätige Wirkung. Es giebt viel „Wohlthätigkeit", die lauter Übel hervorbringt; ja es giebt Leute, die so unendlich „gut" sind, daß niemand davon gut hat und niemand dabei wohl wird, sondern wer unter ihren Einfluß kommt, wird dadurch verzogen und verdorben. „Güte" ohne Weisheit ist nicht gut, sondern verderblich, so verderblich als irgend ein undisziplinierter Naturtrieb; Shakespeare hat im Timon die Wirkung der nicht durch Vernunft regierten „Güte" mit grausamer Treue gezeichnet. Also die bloße altruistische Richtung der Neigungen ist an sich noch keineswegs moralisch gut, geschweige denn das einzige moralisch Gute.

Aber ferner, können wir zugeben, daß ein Opfer eigener Interessen, auch wenn es wirklich fremde Wohlfahrt fördert, unter allen Umständen verdienstlich und löblich oder gar Pflicht sei? Ich glaube nicht. Soll ich, um einem andern eine kleine Freude zu machen, wichtige und wesentliche Interessen meines Lebens hintansetzen? Soll ich Vermögen, Gesundheit und Leben einsetzen, um irgend einem Kranken einen harmlosen Wunsch zu erfüllen, eine kleine Erleichterung zu verschaffen? Ist das Pflicht, oder wenn nicht Pflicht, so doch allemal löblich oder verdienstlich? Soll ich mein Eigenwohl auch noch in meinen Angehörigen verfolgen, soll ich meinem Bruder, meinem Kinde versagen, was diesem von großem Wert, aber nicht ohne mäßige Beeinträchtigung der Wünsche eines Dritten zu erlangen ist? Das unbefangene Urteil wird keinen Augenblick schwanken zu sagen: im Gegenteil, die Meinigen sind mir näher als der Fremde, und ihre Wohlfahrt um der Erfüllung fremder Wünsche willen hintansetzen ist nicht Pflicht, sondern Pflichtverletzung. Also, das Opfer der eigenen Neigungen und Interessen ist nicht an und für sich gut, sondern nur, sofern wesentliche Interessen anderer es fordern: wer einem andern das Leben zu retten sein Leben einsetzt, wer es im Dienst seines Volkes hingiebt, der wird bewundert und gepriesen; umgekehrt, wer einen andern in Not und Elend verkommen läßt, ehe er sich entschließt auf eine gewohnte Bequemlichkeit oder einen Genuß zu verzichten, der wird als selbstsüchtig und hart gescholten.

Es scheint also, daß das Urteil von einer Abwägung der objektiven Bedeutung der Zw[illegible]et wird. Kann man nun, von dieser S[illegible] ausgeh[illegible]r zwischen eigenen

überhaupt sinnlos? Kommt ein Unterschied in den Handlungen und in den Motiven, der zu dieser Unterscheidung Anlaß giebt, überhaupt nicht vor?

Das behaupte ich natürlich nicht. Es kommen allerdings Fälle vor, wo das Eigeninteresse mit fremden Interessen in Konflikt ist oder zu sein scheint. Es kommen zweifellos Handlungen vor, bei denen eigener Vorteil auf Kosten fremder Wohlfahrt gesucht, und umgekehrt Handlungen, bei denen fremder Wohlfahrt eigene Interessen und Neigungen zum Opfer gebracht werden; wobei dahingestellt bleiben kann, ob in dem ersten Fall die eigene Wohlfahrt, das Wort in seinem tiefsten Sinn genommen, gewinnt, im andern verliert. Und zweifellos sind dies Vorkommnisse von großer moralischer Bedeutsamkeit. Was die obigen Ausführungen zeigen wollten, war nur dies: daß Widerspruch zwischen eigener und fremder Wohlfahrt, selbstischen und altruistischen Motiven, nicht die Regel, sondern die Ausnahme bilden. Die Regel ist Zusammenstimmung sowohl in den Wirkungen als in den Motiven. Das Leben ist nicht ein so friedloses Ding, wie es in den Darstellungen mancher Moralisten erscheint, als ob es ein beständiger Prozeß um Mein und Dein wäre. Es giebt wohl kein Menschenleben, dem dieser Kampf ganz erspart bliebe, aber es giebt viele Leben, in denen er gar keine hervorragende Rolle spielt. Alle diejenigen, die, in einem gesunden Familienleben, in einem wohlgeordneten Gemeinschaftsleben stehend, ihr Leben mit rechtschaffener und regelmäßiger Berufsthätigkeit erfüllen, werden von solchen Konflikten nicht allzu viel erfahren, und keineswegs wird ihre altruistische Lösung ihnen als der eigentliche Inhalt ihres Lebens, der für seinen moralischen Wert maßgebend ist, erscheinen.

4. Und wie steht es nun mit der moralischen Beurteilung solcher Fälle? Ist die Aufopferung der eigenen Interessen zu Gunsten fremder unter allen Umständen Pflicht oder, wenn nicht eigentliche Pflicht, so doch löblich und gut? Schopenhauer meint es, und die gemeine Vorstellung scheint ihm recht zu geben: der Sprachgebrauch, der die Wörter Güte und Bosheit, Eigennutz und Selbstsucht geprägt hat, weist darauf hin. Einer genaueren Betrachtung wird die Sache nicht so einfach erscheinen. Zunächst wird sie bemerken, nicht jede Handlung, welche aus dem Trieb anderen wohlzuthun fließt, ist wirklich wohl-

schiedenen Interessen auf uns lediglich nach ihrer objektiven Größe, so müßte die wunderlichste Zerstreuung unseres Wesens die Folge sein. Eine entsprechende Zerstreuung des Thuns würde dieses selbst völlig unfruchtbar machen; die Wirksamkeit aller Hilfe nimmt im allgemeinen in gleichem Verhältnis mit der Entfernung ab, die zwischen dem Helfenden und dem Hilfsbedürftigen liegt.

Natürlich will diese Betrachtung nicht ausschließen, daß unter Umständen fernere Interessen das Opfer der näheren fordern können. Für die Erhaltung des Lebens und der Freiheit eines Volkes gilt mit Recht kein Leben als zu kostbar. Der Dienst der Gerechtigkeit und Wahrheit kann das Opfer des Familienglücks fordern und rechtfertigen. Und wir werden auch die Barmherzigkeit des Samariters preisen, der, ohne an seine Interessen und seine Sicherheit zu denken, dem unter die Mörder Gefallenen zu Hilfe eilte: in diesem Augenblick war dieser wirklich sein Nächster; er konnte ihm helfen, und nur er konnte ihm helfen. Aber die Regel wird doch bleiben, daß die Nächsten eben die nächsten sind. Charity begins at home, sagt ein gutes englisches Sprichwort.

5. Ich füge ein paar Anmerkungen über das Verhältnis der evolutionistischen Theorie zu dem Gegensatz von Egoismus und Altruismus hinzu.

Es wird behauptet: die von der Evolutionstheorie ausgehende Moralphilosophie vermöge die sozialen Tugenden nicht zu konstruieren; Stärke und Klugheit und Energie in der Verfolgung der eigenen Interessen möge die natürliche Zuchtwahl hervorbringen, aber nimmermehr Selbstbeschränkung und gar Aufopferungsfähigkeit; vielmehr, je rücksichtsloser ein Individuum seine eigenen Interessen durchsetze, um so stärker müsse es unter sonst gleichen Umständen sein; und diesen Typus müßte also die natürliche Zuchtwahl entwickeln. Auch müßte ihn die evolutionistische Moral als den bestangepaßten ansehen und seine Entwickelung gutheißen: der rücksichtsloseste Egoismus giebt die größte Kraft der Selbstdurchsetzung und also die größte Vollkommenheit.

Hierauf ist zu sagen: dies würde so sein, wenn die Menschen als isolierte Wesen lebten. Sie leben aber und vermögen als Menschen zu leben nur in Gemeinschaften und Verbänden, in Stämmen und Völkern. Das Raubtier lebt isoliert, wenigstens die meisten, und

hier ist jener Typus wirklich entwickelt. Was aber dem Menschen die ungeheure Überlegenheit über alle übrigen Lebewesen, auch über die stärksten und wildesten Tiere, gegeben hat, das ist die besondere Begabung für das Gemeinschaftsleben und gemeinschaftliches Wirken, womit auch die Entwickelung der Sprache und des Verstandes und wieder die Erfindung von Werkzeugen zusammenhangen. Die Vereinigung vieler Individuen zu konzentrischem Angriff des Ziels ergiebt die gewaltigen Wirkungen. Unter diesen Umständen wird die Sozialität zur lebenerhaltenden Eigenschaft; und darum sind es auch die Eigenschaften, worauf sie beruht: Zuverlässigkeit und Treue gegen die Genossen, Anhänglichkeit und Gehorsam gegen die Führer der Kampfgenossenschaft, bis zur Aufopferung partikulärer Interessen, ja des Lebens selbst. Diese Eigenschaften haben aber wieder in der Anhänglichkeit und Pietät gegen das soziale Ganze und in der Zuneigung gegen alle seine Glieder ihre sichersten und tiefsten Wurzeln. Und somit sind alle diese Eigenschaften für ein soziales Wesen lebenerhaltend und können demnach durch die natürliche Auslese hervorgebracht werden. Vorzüglich werden sie im Kampf ums Dasein, den die Stämme beständig unter einander führen, zur Bethätigung und Entwickelung kommen; der Mensch ist dem Menschen der gefährlichste Feind. Je mehr daher das Leben als Kampf der Stämme um Interessen, Herrschaft und Dasein sich gestaltet, je stärker der Druck von außen ist, desto notwendiger und desto fester wird die Einheit nach innen; Unbotmäßigkeit, Selbstsucht, Unzuverlässigkeit, Feigheit wird am härtesten beurteilt und am entschiedensten ausgemerzt vor dem Feinde; hingegen hat der Friede gegen außen in einigem Maß die Tendenz, die innere Einheit zu lockern; im Frieden kommt das Verlangen nach Freiheit des Individuums, die Neigung zu selbstsüchtiger Wahrnehmung eigener Interessen, zur Übervorteilung der Genossen, kurz der rechnende Handelsgeist zur Entwickelung. So lange der Stamm vor allem als Kampfgenossenschaft dasteht und sich fühlt, wird er derartige Neigungen nicht aufkommen lassen und sie, wo sie auftreten sollten, rücksichtslos unterdrücken. Daher finden wir auf ursprünglicher Kulturstufe die Gemeinschaftsinstinkte überaus stark entwickelt; der einzelne lebt nur als Glied des Stammes, der Stadt, außerhalb kann und mag er nicht leben; Pietät, Treue und Tapferkeit sind die hochgepriesenen Tugenden des heroischen Zeitalters.

Von hieraus werfen wir einen Blick auf H. Spencers Ansicht, daß die altruistischen oder sozialen Willensantriebe auf Kosten der egoistischen in beständigem Wachstum sind. Er führt aus (Thatsachen der Ethik, Kap. 14): die menschliche Natur paßt sich den Bedingungen des sozialen Lebens immer vollkommener an; der Krieg wird seltener, und daher sterben auch die kriegerischen Instinkte, die dem Naturzustand des Kriegs aller gegen alle angemessen sind, allmählich ab, soziale Instinkte breiten sich an ihrer Stelle aus; der militärische Typus weicht dem industriellen, dem Typus, der durch die friedliche Kooperation erzeugt wird. Spencer weist auf seine große biologische Generalisation hin, nach welcher die Fürsorge für die nachwachsende Generation immer ausgedehnter und zugleich die Lebensminderung und Selbstaufopferung der elterlichen Generation durch Erzeugung und Pflege immer geringer wird. Er erwartet demnach, der Altruismus werde einmal solche Höhe erreichen, „daß die Fürsorge für das Glück anderer zum täglichen Bedürfnis werden wird, und daß die niedrigeren egoistischen Genüsse beständig diesem höheren egoistischen Genuß untergeordnet werden." Da zugleich durch die fortschreitende Kultur die natürlichen Leiden und Entbehrungen aller Art immer geringer werden, so wird der Altruismus mehr und mehr die Form des Mitleids und der Selbstopferung verlieren und die Form der sympathischen Freude annehmen, „einer Freude, welche den Empfänger nichts kostet, sondern eine Gratisbeigabe zu seinen egoistischen Genüssen bildet." Ja, es beschäftigt ihn schon der Gedanke, daß der Geschmack an altruistischen Freuden bei jedermann so groß werden könne, daß er für sich einen zu großen Teil davon in Anspruch nehmen möchte; doch wird die Sorge durch die Betrachtung beschwichtigt, „daß jedermann von einem ungebührlich eifrigen Streben nach denselben schon durch das Bewußtsein abgehalten werden wird, daß auch andere solche Freuden zu haben wünschen, und daß also diesen gleichfalls die Möglichkeit zum Genuß derselben offen zu lassen ist."

Spencer fügt dieser Betrachtung hinzu, er erwarte nicht, daß diese Folgerungen irgendwo erhebliche Anerkennung finden würden, namentlich könne von denen, „die sich zum Christentum bekennen und Heidentum üben," eine Zuneigung zu solchen Ansichten nicht erwartet werden. Auf die Gefahr hin, auch zu diesen gerechnet zu werden, will ich doch meine Bedenken nicht unterdrücken.

Spencer gründet seine Erwartung hinsichtlich der Zukunft, wie es denn allein möglich ist, auf den Verlauf der Entwickelung in der Vergangenheit. Die Darstellung, die er von dieser giebt, scheint mir aber an dem Mangel einseitiger Betrachtung zu leiden. Er übersieht hierbei, was ihm natürlich sonst nicht unbekannt ist, eine wie starke sozialisierende Kraft der Krieg hat; bringt er gegen außen die feindseligen Instinkte zur Entwickelung, so entwickelt er gleichzeitig nach innen die sozialen Instinkte. Die Civilisation, die den Krieg seltener macht, schwächt so einerseits die kriegerischen Instinkte, andererseits aber führt sie auch zur Auflockerung der inneren Einheit. Spencer beschreibt die geschichtliche Entwickelung als fortschreitende Sozialisierung mit beständiger Zurückdrängung des Kriegs. Sicherlich findet so etwas statt; wir leben nicht mehr, wie der Indianer, beständig mit den Waffen in der Hand; und das Ineinandergreifen der wirtschaftlichen Arbeit wird immer intensiver. Auch wird man mit Recht annehmen, daß diese Umbildung der Lebensbedingungen eine Anpassung der menschlichen Natur nach sich ziehen wird; sie wird geschickter und fügsamer zu gemeinsamer Arbeit; die Germanen, die vor zwei Jahrtausenden mit Marius und Cäsar kämpften, wären schwerlich, wie ihre heutigen Nachkommen, in einer Fabrik oder einem Büreau zu verwenden gewesen. Aber man darf diese Anpassung nicht altruistischer Empfindungsweise gleichsetzen; regelmäßiges Zusammenarbeiten kann stattfinden ohne Nächstenliebe, bei starker Spannung egoistischer Gefühle. Ich denke, es unterliegt keinem Zweifel, daß in unserer industriellen Gesellschaft Gefühle des Mißtrauens, des Hasses, des Neides sehr viel häufiger sind, als bei den alten germanischen Bauern: da gab es keine Konkurrenz, keine Fälschung, keinen Betrug, keine Spekulation, keine Reibungen zwischen Besitzern und Arbeitern; jeder Haushalt bildete ein im wesentlichen in sich geschlossenes Wirtschaftsgebiet. Je komplizierter die Kooperation, desto zahlreicher die Punkte, an denen Reibung stattfindet. Wo sind heutzutage die Reibungen stärker, in einem Kollegium von Beamten, Lehrern, Geistlichen, oder in einer Bauernschaft oder einer Kompagnie Soldaten? Es wird niemand darüber in Zweifel sein. Wobei ich denn nicht leugne, daß andererseits auch Achtung, Zuneigung, Freundschaft dort, wenn nicht häufiger, so doch in einzelnen Fällen intensiver sind; die persönlichen Verhält-

möchte sagen pfennigweis für sich und dann wieder pfennigweis für andere; sondern das geht alles im großen zusammen; die Summe seiner Zwecke, bewußter und unbewußter, bestimmt seine Thätigkeit, und eine besondere Buchführung: das ist für mich, das ist für meine Familie, das ist für die Gemeinde, findet überhaupt nicht statt. Solche Pfennigsrechnung findet sich, wie die Lustbilanz, nur bei Moraltheoretikern, die vor Begriffsspalterei die Dinge nicht sehen.

Liegt die Sache anders bei einem Künstler, einem Gelehrten, einem Staatsmann? Vielleicht wird diesem bei seinem siebzigsten Geburtstage oder bei einer anderen Gelegenheit bescheinigt, daß er allein für das Wohl des Volkes oder für die Sache der Menschheit gelebt und gearbeitet habe. Zuweilen stellt sich einer auch selbst ein solches Zeugnis aus, wie Chr. Wolff in einer seiner Vorreden: er habe von jeher eine große Liebe zum menschlichen Geschlecht bei sich verspüret und ihm zu Nutz seine sämtlichen Werke verfaßt. Ich bin fern davon, dem alten Wolff zu mißtrauen; aber ein wenig zweifelhaft ist mir doch, ob die Sache ganz so vor sich ging, daß er also zunächst den Nutzen des Menschengeschlechts ins Auge faßte, dann überschlug, womit er ihm dienen könne, und, nachdem er gefunden, daß nichts nützlicher sei als „vernünftige Gedanken", an die Abfassung seiner Schriften ging. Sondern es war doch wohl so, daß es ihn zuerst trieb, über die Sachen zu denken, um für sich selbst Klarheit zu gewinnen; daß dann, nachdem er dies erreicht zu haben glaubte, es ihm keine Ruhe ließ, bis er seine Gedanken deutlich und ausführlich zu Papier gebracht; daß er hierbei gelegentlich einmal mit einiger Genugthuung dachte, wie einleuchtend die Sache gesagt, wie vortrefflich seine Leser sie finden, wie die gelehrten Zeitungen voll Anerkennung davon reden, wie seine Gegner über manchen gut gegebenen Stich sich ärgern würden; daß er je zuweilen auch einmal an die Menschheit und den Wert der Erkenntnis für ihr Leben und die dauernde Förderung der Wahrheit durch seine Arbeit dachte. Und wenn diese Werke so auf sehr menschliche Weise entstanden, so wird das ihrem Wert nicht Eintrag gethan haben. Im Gegenteil, der Wert der Werke, welche „für andere" gemacht werden, dürfte viel zweifelhafter sein, als der Wert derjenigen, bei denen lediglich an die Sache selbst und vielleicht auch hin und wieder an den Nachruhm des Erfinders

gedacht wurde. Schopenhauer pflegte nicht viel an Wohl und Wehe anderer zu denken; was er gedacht und geschrieben hat, hat er um seiner selbst willen geschrieben, um sich das große Rätsel des Daseins zu lösen, um sich Gedanken, die im frohen Augenblick ihrer Geburt ihm gefielen, am Leben zu erhalten und sich in ihnen eine beglückende Umgebung zu schaffen. Er schrieb nicht für andere, keine Lehrbücher, keine Systeme, keine gelehrten Werke, sondern er schrieb für sich, wie der wahre Dichter für sich dichtet, und der wahre Künstler für sich schafft und gegenständlich macht, was er innerlich sieht. Freilich, wenn es nicht jene andern gäbe, dann würde nichts geschaffen, kein Redner redet ohne eine Versammlung, die ihn hört, kein Dichter dichtet ohne ein Volk, das ihn singt oder liest, kein Schriftsteller schreibt, es gäbe denn, wenigstens in seiner Einbildung, Leute, die lesen, was er schreibt. Aber dennoch, wem nicht die Sache selbst vor allem auf der Seele liegt, so daß er nicht anders kann, als davon reden, wem die Triebkraft erst aus dem Gedanken an die anderen und ihren Nutzen kommen müßte, der dürfte seine Mühe wohl ohne Schaden für die anderen sparen. Höffding führt eine Äußerung Goethes gegen Eckermann an: „Ich habe in meinem Beruf als Schriftsteller nie gefragt: was will die große Masse und wie nütze ich dem Ganzen? Sondern ich habe immer nur getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte."

Und selbst bei der eigentlichen *Aufopferung* liegt die Sache nicht anders. War bei Leonidas und seiner Schar das Motiv ein egoistisches oder ein altruistisches? Die Frage ist ja unsinnig und will spalten, was gar nicht getrennt werden kann; gewiß, sie kämpfen für ihr Land; aber natürlich, das Land ist eben *ihr* Land und nicht ein fremdes; andererseits, sie kämpfen und fallen für den eigenen Ruhm, aber ihr Ruhm ist zugleich der Ruhm Spartas; wie könnte man hier Eigenes und Fremdes unterscheiden wollen? Und so kann man nun sagen: jede Selbstaufopferung ist zugleich Selbsterhaltung, nämlich Erhaltung des *ideellen* Selbst: daß ich selbst mich opfere, daß ich mein Leben im Kampf als Einsatz wagen kann für ein Gut, das ich für größer achte als mein Leben, das ist ja die stolzeste Selbstbejahung. Eine Aufopferung aber, die ich rein passiv erlitte, die wäre nicht meine

That und also auch nicht Selbstaufopferung. Also ist immer auch ein „selbstisches" Moment darin, ein „selbstloses" Handeln ist ein innerer Widerspruch. Das Selbst ist immer dabei beteiligt, es opfert ein Gut nur für ein größeres Gut, den Besitz für die Ehre, den guten Namen für das gute Gewissen, das Leben für die Freiheit und Ehre seines Volks. Umgekehrt, der Verräter opfert den Freund oder die Ehre oder das Volk um dreißig Silberlinge; er hätte die Silberlinge ja auch lieber ohne das Opfer. Der Unterschied liegt bloß in der Wertordnung der Güter; und dadurch wird also der Wert des Menschen zugleich bestimmt: in der Wertordnung, die er den Gütern giebt, kommt sein eigener Wert, seine tiefste Willensrichtung zur Erscheinung.

Von den Physikern wird behauptet, es gebe im Universum keinen isolierten Punkt; jedes Element der körperlichen Welt stehe mit jedem andern in Wechselwirkung. Auch in der moralischen Welt giebt es keinen isolierten Punkt. Jede Handlung jedes Menschen wirkt auf das ganze sittliche Universum, wie andererseits jeder Vorgang in diesem auf jeden einzelnen zurückwirkt. Wir können die Wirkungen nicht in dieser Weise verfolgen und nachweisen; das können wir auch in der physischen Welt nicht: das Fallen eines Steines verrückt nicht merklich den Schwerpunkt der Erde, aber es verrückt ihn doch. So verschiebt die Neigung oder Abneigung eines Individuums gegen Tabak oder Kaffee den Marktwert dieser Dinge zwar nicht merklich, aber verschiebt ihn doch, und übt damit auf die Bebauung der Erdoberfläche und die wirtschaftliche Bethätigung der Menschheit Einfluß. Die Neigung oder Abneigung des einzelnen für eine Handlungsweise, eine Kunstform, einen Gedanken, ein Wort verändert nicht merklich, aber verändert doch Sitte, Kunst, Denkweise, Sprache seiner Umgebung, seines Volks, der Menschheit. Diese thatsächliche Verbindung aller mit allen erscheint subjektiv darin, daß keinem Menschen das, was irgend ein anderer thut, völlig gleichgültig ist: er urteilt darüber, billigend oder mißbilligend, sobald er Zeuge ist; und jedes Urteil ist der Anfang einer Einmischung, welche jenes Thun fördert oder hindert. Es ist, als ob jeder das Gefühl hätte: was jener thut, es geht dich an, es wirkt im Sinne deiner letzten Zwecke oder ihnen entgegen. —

Ist also der ganze Gegensatz von Egoismus und Altruismus

überhaupt sinnlos? Kommt ein Unterschied in den Handlungen und in den Motiven, der zu dieser Unterscheidung Anlaß giebt, überhaupt nicht vor?

Das behaupte ich natürlich nicht. Es kommen allerdings Fälle vor, wo das Eigeninteresse mit fremden Interessen in Konflikt ist oder zu sein scheint. Es kommen zweifellos Handlungen vor, bei denen eigener Vorteil auf Kosten fremder Wohlfahrt gesucht, und umgekehrt Handlungen, bei denen fremder Wohlfahrt eigene Interessen und Neigungen zum Opfer gebracht werden; wobei dahingestellt bleiben kann, ob in dem ersten Fall die eigene Wohlfahrt, das Wort in seinem tiefsten Sinn genommen, gewinnt, im andern verliert. Und zweifellos sind dies Vorkommnisse von großer moralischer Bedeutsamkeit. Was die obigen Ausführungen zeigen wollten, war nur dies: daß Widerspruch zwischen eigener und fremder Wohlfahrt, selbstischen und altruistischen Motiven, nicht die Regel, sondern die Ausnahme bilden. Die Regel ist Zusammenstimmung sowohl in den Wirkungen als in den Motiven. Das Leben ist nicht ein so friedloses Ding, wie es in den Darstellungen mancher Moralisten erscheint, als ob es ein beständiger Prozeß um Mein und Dein wäre. Es giebt wohl kein Menschenleben, dem dieser Kampf ganz erspart bliebe, aber es giebt viele Leben, in denen er gar keine hervorragende Rolle spielt. Alle diejenigen, die, in einem gesunden Familienleben, in einem wohlgeordneten Gemeinschaftsleben stehend, ihr Leben mit rechtschaffener und regelmäßiger Berufsthätigkeit erfüllen, werden von solchen Konflikten nicht allzu viel erfahren, und keineswegs wird ihre altruistische Lösung ihnen als der eigentliche Inhalt ihres Lebens, der für seinen moralischen Wert maßgebend ist, erscheinen.

4. Und wie steht es nun mit der moralischen Beurteilung solcher Fälle? Ist die Aufopferung der eigenen Interessen zu Gunsten fremder unter allen Umständen Pflicht oder, wenn nicht eigentliche Pflicht, so doch löblich und gut? Schopenhauer meint es, und die gemeine Vorstellung scheint ihm recht zu geben: der Sprachgebrauch, der die Wörter Güte und Bosheit, Eigennutz und Selbstsucht geprägt hat, weist darauf hin. Einer genaueren Betrachtung wird die Sache nicht so einfach erscheinen. Zunächst wird sie bemerken, nicht jede Handlung, welche aus dem Trieb anderen wohlzuthun fließt, ist wirklich wohl-

That und also auch nicht Selbstaufopferung. Also ist immer auch ein „selbstisches" Moment darin, ein „selbstloses" Handeln ist ein innerer Widerspruch. Das Selbst ist immer dabei beteiligt, es opfert ein Gut nur für ein größeres Gut, den Besitz für die Ehre, den guten Namen für das gute Gewissen, das Leben für die Freiheit und Ehre seines Volks. Umgekehrt, der Verräter opfert den Freund oder die Ehre oder das Volk um dreißig Silberlinge; er hätte die Silberlinge ja auch lieber ohne das Opfer. Der Unterschied liegt bloß in der Wertordnung der Güter; und dadurch wird also der Wert des Menschen zugleich bestimmt: in der Wertordnung, die er den Gütern giebt, kommt sein eigener Wert, seine tiefste Willensrichtung zur Erscheinung.

Von den Physikern wird behauptet, es gebe im Universum keinen isolierten Punkt; jedes Element der körperlichen Welt stehe mit jedem andern in Wechselwirkung. Auch in der moralischen Welt giebt es keinen isolierten Punkt. Jede Handlung jedes Menschen wirkt auf das ganze sittliche Universum, wie andererseits jeder Vorgang in diesem auf jeden einzelnen zurückwirkt. Wir können die Wirkungen nicht in dieser Weise verfolgen und nachweisen; das können wir auch in der physischen Welt nicht: das Fallen eines Steines verrückt nicht merklich den Schwerpunkt der Erde, aber es verrückt ihn doch. So verschiebt die Neigung oder Abneigung eines Individuums gegen Tabak oder Kaffee den Marktwert dieser Dinge zwar nicht merklich, aber verschiebt ihn doch, und übt damit auf die Bebauung der Erdoberfläche und die wirtschaftliche Bethätigung der Menschheit Einfluß. Die Neigung oder Abneigung des einzelnen für eine Handlungsweise, eine Kunstform, einen Gedanken, ein Wort verändert nicht merklich, aber verändert doch Sitte, Kunst, Denkweise, Sprache seiner Umgebung, seines Volks, der Menschheit. Diese thatsächliche Verbindung aller mit allen erscheint subjektiv darin, daß keinem Menschen das, was irgend ein anderer thut, völlig gleichgültig ist: er urteilt darüber, billigend oder mißbilligend, sobald er Zeuge ist; und jedes Urteil ist der Anfang einer Einmischung, welche jenes Thun fördert oder hindert. Es ist, als ob jeder das Gefühl hätte: was jener thut, es geht dich an, es wirkt im Sinne deiner letzten Zwecke oder ihnen entgegen. —

Ist also der ganze Gegensatz von Egoismus und Altruismus

und fremden Interessen als allgemeine Norm aufstellen: das größere Interesse geht jederzeit dem kleineren voran, ohne Rücksicht darauf, ob das eigene oder das fremde das größere ist? Der kollektivistische Utilitarismus scheint auf diese Norm geführt zu werden: ist das größte Glück der größten Zahl das absolute Ziel, und wird der objektive Wert von Handlungen daran gemessen, in welchem Maß sie glückerzeugend sind, so wäre also Verzicht auf eigenes Glück notwendig, wenn dadurch ein größeres, unzulässig, wenn dadurch ein geringeres oder gar kein fremdes Glück erzeugt wird.

Vielleicht kann die allgemeine Formel als solche gelten. Um sie vor Mißverständnissen zu schützen, wird es aber notwendig sein, sie mit näheren Bestimmungen zu umgeben. Vor allem ist daran zu erinnern, daß Glück oder Wohlfahrt nicht wie eine Münze aus einer Hand in die andere gehen kann. Glück ist Wirkung gelingender Thätigkeit, es kann also nicht geschenkt, sondern nur erarbeitet werden. Ein anderer kann dazu nur äußere Mittel und gelegentliche Beihilfe geben. Damit ist denn schon gesagt, daß jene Formel nicht zur Auflösung von einfachen Rechenexempeln dienen kann. Und niemals wird sich ausrechnen lassen, auf welchen Punkt in einem gegebenen Augenblick gerichtet, meine hilfreiche Thätigkeit den größten Beitrag zum Glücksmaximum liefern würde. Hier wird immer der sittliche Takt unmittelbar entscheiden. Dieser aber läßt sich nicht so sehr durch eine Abwägung der objektiven Größe der Interessen, als durch eine Art Naturordnung der Zwecke leiten: erst kommen die mir durch Lebensberuf und Stellung auferlegten Pflichten, sodann die Pflichten, welche mir durch besondere Verhältnisse zu andern auferlegt sind; in dritter Reihe erst kommen gelegentliche Beziehungen zu Beliebigen. Mögen an und für sich die Interessen der letzteren größer sein, für die Bestimmung meiner Thätigkeit ist die Entfernung von dem Ich, dem Mittelpunkt meiner Thätigkeit, immer mitentscheidend, und in der Regel maßgebend. Daß wir thatsächlich im Handeln hierdurch geleitet werden, ist offenbar: jedes Ich, so könnte man sagen, ordnet alle andern um sich in konzentrischen Kreisen; nach dem Abstand von diesem Mittelpunkt verlieren ihm die Interessen der anderen an Gewicht oder Bewegkraft. Das ist ein Gesetz der psychischen Mechanik. Seine teleologische Notwendigkeit liegt aber auf der Hand: wirkten die ver-

thätig; die altruistische Absicht sichert nicht die wohlthätige Wirkung. Es giebt viel „Wohlthätigkeit", die lauter Übel hervorbringt; ja es giebt Leute, die so unendlich „gut" sind, daß niemand davon gut hat und niemand dabei wohl wird, sondern wer unter ihren Einfluß kommt, wird dadurch verzogen und verdorben. „Güte" ohne Weisheit ist nicht gut, sondern verderblich, so verderblich als irgend ein undisziplinierter Naturtrieb; Shakespeare hat im Timon die Wirkung der nicht durch Vernunft regierten „Güte" mit grausamer Treue gezeichnet. Also die bloße altruistische Richtung der Neigungen ist an sich noch keineswegs moralisch gut, geschweige denn das einzige moralisch Gute.

Aber ferner, können wir zugeben, daß ein Opfer eigener Interessen, auch wenn es wirklich fremde Wohlfahrt fördert, unter allen Umständen verdienstlich und löblich oder gar Pflicht sei? Ich glaube nicht. Soll ich, um einem andern eine kleine Freude zu machen, wichtige und wesentliche Interessen meines Lebens hintansetzen? Soll ich Vermögen, Gesundheit und Leben einsetzen, um irgend einem Kranken einen harmlosen Wunsch zu erfüllen, eine kleine Erleichterung zu verschaffen? Ist das Pflicht, oder wenn nicht Pflicht, so doch allemal löblich oder verdienstlich? Soll ich mein Eigenwohl auch noch in meinen Angehörigen verfolgen, soll ich meinem Bruder, meinem Kinde versagen, was diesem von großem Wert, aber nicht ohne mäßige Beeinträchtigung der Wünsche eines Dritten zu erlangen ist? Das unbefangene Urteil wird keinen Augenblick schwanken zu sagen: im Gegenteil, die Meinigen sind mir näher als der Fremde, und ihre Wohlfahrt um der Erfüllung fremder Wünsche willen hintansetzen ist nicht Pflicht, sondern Pflichtverletzung. Also, das Opfer der eigenen Neigungen und Interessen ist nicht an und für sich gut, sondern nur, sofern wesentliche Interessen anderer es fordern: wer einem andern das Leben zu retten sein Leben einsetzt, wer es im Dienst seines Volkes hingiebt, der wird bewundert und gepriesen; umgekehrt, wer einen andern in Not und Elend verkommen läßt, ehe er sich entschließt auf eine gewohnte Bequemlichkeit oder einen Genuß zu verzichten, der wird als selbstsüchtig und hart gescholten.

Es scheint also, daß das Urteil von einer Abwägung der objektiven Bedeutung der Zwecke geleitet wird. Kann man nun, von dieser Thatsache ausgehend, für die Entscheidung zwischen eigenen

hier ist jener Typus wirklich entwickelt. Was aber dem Menschen die ungeheure Überlegenheit über alle übrigen Lebewesen, auch über die stärksten und wildesten Tiere, gegeben hat, das ist die besondere Begabung für das Gemeinschaftsleben und gemeinschaftliches Wirken, womit auch die Entwickelung der Sprache und des Verstandes und wieder die Erfindung von Werkzeugen zusammenhangen. Die Vereinigung vieler Individuen zu konzentrischem Angriff des Ziels ergiebt die gewaltigen Wirkungen. Unter diesen Umständen wird die Soziabilität zur lebenerhaltenden Eigenschaft; und darum sind es auch die Eigenschaften, worauf sie beruht: Zuverlässigkeit und Treue gegen die Genossen, Anhänglichkeit und Gehorsam gegen die Führer der Kampfgenossenschaft, bis zur Aufopferung partikulärer Interessen, ja des Lebens selbst. Diese Eigenschaften haben aber wieder in der Anhänglichkeit und Pietät gegen das soziale Ganze und in der Zuneigung gegen alle seine Glieder ihre sichersten und tiefsten Wurzeln. Und somit sind alle diese Eigenschaften für ein soziales Wesen lebenerhaltend und können demnach durch die natürliche Auslese hervorgebracht werden. Vorzüglich werden sie im Kampf ums Dasein, den die Stämme beständig unter einander führen, zur Bethätigung und Entwickelung kommen; der Mensch ist dem Menschen der gefährlichste Feind. Je mehr daher das Leben als Kampf der Stämme um Interessen, Herrschaft und Dasein sich gestaltet, je stärker der Druck von außen ist, desto notwendiger und desto fester wird die Einheit nach innen; Unbotmäßigkeit, Selbstsucht, Unzuverlässigkeit, Feigheit wird am härtesten beurteilt und am entschiedensten ausgemerzt vor dem Feinde; hingegen hat der Friede gegen außen in einigem Maß die Tendenz, die innere Einheit zu lockern; im Frieden kommt das Verlangen nach Freiheit des Individuums, die Neigung zu selbstsüchtiger Wahrnehmung eigener Interessen, zur Übervorteilung der Genossen, kurz der rechnende Handelsgeist zur Entwickelung. So lange der Stamm vor allem als Kampfgenossenschaft dasteht und sich fühlt, wird er derartige Neigungen nicht aufkommen lassen und sie, wo sie auftreten sollten, rücksichtslos unterdrücken. Daher finden wir auf ursprünglicher Kulturstufe die Gemeinschaftsinstinkte überaus stark entwickelt; der einzelne lebt nur als Glied des Stammes, der Stadt, außerhalb kann und mag er nicht leben; Pietät, Treue und Tapferkeit sind die hochgepriesenen Tugenden des heroischen Zeitalters.

schiedenen Interessen auf uns lediglich nach ihrer objektiven Größe, so müßte die wunderlichste Zerstreuung unseres Wesens die Folge sein. Eine entsprechende Zerstreuung des Thuns würde dieses selbst völlig unfruchtbar machen; die Wirksamkeit aller Hilfe nimmt im allgemeinen in gleichem Verhältnis mit der Entfernung ab, die zwischen dem Helfenden und dem Hilfsbedürftigen liegt.

Natürlich will diese Betrachtung nicht ausschließen, daß unter Umständen fernere Interessen das Opfer der näheren fordern können. Für die Erhaltung des Lebens und der Freiheit eines Volkes gilt mit Recht kein Leben als zu kostbar. Der Dienst der Gerechtigkeit und Wahrheit kann das Opfer des Familienglücks fordern und rechtfertigen. Und wir werden auch die Barmherzigkeit des Samariters preisen, der, ohne an seine Interessen und seine Sicherheit zu denken, dem unter die Mörder Gefallenen zu Hilfe eilte: in diesem Augenblick war dieser wirklich sein Nächster; er konnte ihm helfen, und nur er konnte ihm helfen. Aber die Regel wird doch bleiben, daß die Nächsten eben die nächsten sind. Charity begins at home, sagt ein gutes englisches Sprichwort.

5. Ich füge ein paar Anmerkungen über das Verhältnis der evolutionistischen Theorie zu dem Gegensatz von Egoismus und Altruismus hinzu.

Es wird behauptet: die von der Evolutionstheorie ausgehende Moralphilosophie vermöge die sozialen Tugenden nicht zu konstruieren; Stärke und Klugheit und Energie in der Verfolgung der eigenen Interessen möge die natürliche Zuchtwahl hervorbringen, aber nimmermehr Selbstbeschränkung und gar Aufopferungsfähigkeit; vielmehr, je rücksichtsloser ein Individuum seine eigenen Interessen durchsetze, um so stärker müsse es unter sonst gleichen Umständen sein; und diesen Typus müßte also die natürliche Zuchtwahl entwickeln. Auch müßte ihn die evolutionistische Moral als den bestangepaßten ansehen und seine Entwickelung gutheißen: der rücksichtsloseste Egoismus giebt die größte Kraft der Selbstdurchsetzung und also die größte Vollkommenheit.

Hierauf ist zu sagen: dies würde so sein, wenn die Menschen als isolierte Wesen lebten. Sie leben aber und vermögen als Menschen zu leben nur in Gemeinschaften und Verbänden, in Stämmen und Völkern. Das Raubtier lebt isoliert, wenigstens die meisten, und

hier ist jener Typus wirklich entwickelt. Was aber dem Menschen die ungeheure Überlegenheit über alle übrigen Lebewesen, auch über die stärksten und wildesten Tiere, gegeben hat, das ist die besondere Begabung für das Gemeinschaftsleben und gemeinschaftliches Wirken, womit auch die Entwickelung der Sprache und des Verstandes und wieder die Erfindung von Werkzeugen zusammenhangen. Die Vereinigung vieler Individuen zu konzentrischem Angriff des Ziels ergiebt die gewaltigen Wirkungen. Unter diesen Umständen wird die Sozialität zur lebenerhaltenden Eigenschaft; und darum sind es auch die Eigenschaften, worauf sie beruht: Zuverlässigkeit und Treue gegen die Genossen, Anhänglichkeit und Gehorsam gegen die Führer der Kampfgenossenschaft, bis zur Aufopferung partikulärer Interessen, ja des Lebens selbst. Diese Eigenschaften haben aber wieder in der Anhänglichkeit und Pietät gegen das soziale Ganze und in der Zuneigung gegen alle seine Glieder ihre sichersten und tiefsten Wurzeln. Und somit sind alle diese Eigenschaften für ein soziales Wesen lebenerhaltend und können demnach durch die natürliche Auslese hervorgebracht werden. Vorzüglich werden sie im Kampf ums Dasein, den die Stämme beständig unter einander führen, zur Bethätigung und Entwickelung kommen; der Mensch ist dem Menschen der gefährlichste Feind. Je mehr daher das Leben als Kampf der Stämme um Interessen, Herrschaft und Dasein sich gestaltet, je stärker der Druck von außen ist, desto notwendiger und desto fester wird die Einheit nach innen; Unbotmäßigkeit, Selbstsucht, Unzuverlässigkeit, Feigheit wird am härtesten beurteilt und am entschiedensten ausgemerzt vor dem Feinde; hingegen hat der Friede gegen außen in einigem Maß die Tendenz, die innere Einheit zu lockern; im Frieden kommt das Verlangen nach Freiheit des Individuums, die Neigung zu selbstsüchtiger Wahrnehmung eigener Interessen, zur Übervorteilung der Genossen, kurz der rechnende Handelsgeist zur Entwickelung. So lange der Stamm vor allem als Kampfgenossenschaft dasteht und sich fühlt, wird er derartige Neigungen nicht aufkommen lassen und sie, wo sie auftreten sollten, rücksichtslos unterdrücken. Daher finden wir auf ursprünglicher Kulturstufe die Gemeinschaftsinstinkte überaus stark entwickelt; der einzelne lebt nur als Glied des Stammes, der Stadt, außerhalb kann und mag er nicht leben; Pietät, Treue und Tapferkeit sind die hochgepriesenen Tugenden des heroischen Zeitalters.

Von hieraus werfen wir einen Blick auf H. Spencers Ansicht, daß die altruistischen oder sozialen Willensantriebe auf Kosten der egoistischen in beständigem Wachstum sind. Er führt aus (Thatsachen der Ethik, Kap. 14): die menschliche Natur paßt sich den Bedingungen des sozialen Lebens immer vollkommener an; der Krieg wird seltener, und daher sterben auch die kriegerischen Instinkte, die dem Naturzustand des Kriegs aller gegen alle angemessen sind, allmählich ab, soziale Instinkte breiten sich an ihrer Stelle aus; der militärische Typus weicht dem industriellen, dem Typus, der durch die friedliche Kooperation erzeugt wird. Spencer weist auf seine große biologische Generalisation hin, nach welcher die Fürsorge für die nachwachsende Generation immer ausgedehnter und zugleich die Lebensminderung und Selbstaufopferung der elterlichen Generation durch Erzeugung und Pflege immer geringer wird. Er erwartet demnach, der Altruismus werde einmal solche Höhe erreichen, „daß die Fürsorge für das Glück anderer zum täglichen Bedürfnis werden wird, und daß die niedrigeren egoistischen Genüsse beständig diesem höheren egoistischen Genuß untergeordnet werden." Da zugleich durch die fortschreitende Kultur die natürlichen Leiden und Entbehrungen aller Art immer geringer werden, so wird der Altruismus mehr und mehr die Form des Mitleids und der Selbstopferung verlieren und die Form der sympathischen Freude annehmen, „einer Freude, welche den Empfänger nichts kostet, sondern eine Gratisbeigabe zu seinen egoistischen Genüssen bildet." Ja, es beschäftigt ihn schon der Gedanke, daß der Geschmack an altruistischen Freuden bei jedermann so groß werden könne, daß er für sich einen zu großen Teil davon in Anspruch nehmen möchte; doch wird die Sorge durch die Betrachtung beschwichtigt, „daß jedermann von einem ungebührlich eifrigen Streben nach denselben schon durch das Bewußtsein abgehalten werden wird, daß auch andere solche Freuden zu haben wünschen, und daß also diesen gleichfalls die Möglichkeit zum Genuß derselben offen zu lassen ist."

Spencer fügt dieser Betrachtung hinzu, er erwarte nicht, daß diese Folgerungen irgendwo erhebliche Anerkennung finden würden, namentlich könne von denen, „die sich zum Christentum bekennen und Heidentum üben," eine Zuneigung zu solchen Ansichten nicht erwartet werden. Auf die Gefahr hin, auch zu diesen gerechnet zu werden, will ich doch meine Bedenken nicht unterdrücken.

Spencer gründet seine Erwartung hinsichtlich der Zukunft, wie es denn allein möglich ist, auf den Verlauf der Entwickelung in der Vergangenheit. Die Darstellung, die er von dieser giebt, scheint mir aber an dem Mangel einseitiger Betrachtung zu leiden. Er übersieht hierbei, was ihm natürlich sonst nicht unbekannt ist, eine wie starke sozialisierende Kraft der Krieg hat; bringt er gegen außen die feindseligen Instinkte zur Entwickelung, so entwickelt er gleichzeitig nach innen die sozialen Instinkte. Die Civilisation, die den Krieg seltener macht, schwächt so einerseits die kriegerischen Instinkte, andererseits aber führt sie auch zur Auflockerung der inneren Einheit. Spencer beschreibt die geschichtliche Entwickelung als fortschreitende Sozialisierung mit beständiger Zurückdrängung des Kriegs. Sicherlich findet so etwas statt; wir leben nicht mehr, wie der Indianer, beständig mit den Waffen in der Hand; und das Ineinandergreifen der wirtschaftlichen Arbeit wird immer intensiver. Auch wird man mit Recht annehmen, daß diese Umbildung der Lebensbedingungen eine Anpassung der menschlichen Natur nach sich ziehen wird; sie wird geschickter und fügsamer zu gemeinsamer Arbeit; die Germanen, die vor zwei Jahrtausenden mit Marius und Cäsar kämpften, wären schwerlich, wie ihre heutigen Nachkommen, in einer Fabrik oder einem Büreau zu verwenden gewesen. Aber man darf diese Anpassung nicht altruistischer Empfindungsweise gleichsetzen; regelmäßiges Zusammenarbeiten kann stattfinden ohne Nächstenliebe, bei starker Spannung egoistischer Gefühle. Ich denke, es unterliegt keinem Zweifel, daß in unserer industriellen Gesellschaft Gefühle des Mißtrauens, des Hasses, des Neides sehr viel häufiger sind, als bei den alten germanischen Bauern: da gab es keine Konkurrenz, keine Fälschung, keinen Betrug, keine Spekulation, keine Reibungen zwischen Besitzern und Arbeitern; jeder Haushalt bildete ein im wesentlichen in sich geschlossenes Wirtschaftsgebiet. Je komplizierter die Kooperation, desto zahlreicher die Punkte, an denen Reibung stattfindet. Wo sind heutzutage die Reibungen stärker, in einem Kollegium von Beamten, Lehrern, Geistlichen, oder in einer Bauernschaft oder einer Kompagnie Soldaten? Es wird niemand darüber in Zweifel sein. Wobei ich denn nicht leugne, daß andererseits auch Achtung, Zuneigung, Freundschaft dort, wenn nicht häufiger, so doch in einzelnen Fällen intensiver sind; die persönlichen Verhält-

nisse sind ausgeprägter, entschiedener, aber nach beiden Seiten, nach der der Feindschaft und Mißachtung so gut als nach der der Freundschaft und des Vertrauens, während im Bauerndorf ein gleichgültiges Nebeneinander vorherrscht.

Spencer beruft sich auf die Entwickelung der Verhältnisse in der Familie. Ich glaube, sie zeigen ganz dasselbe, größere Entschiedenheit, aber auch nach beiden Seiten: es giebt Familien mit einer Innigkeit des Zusammenlebens, wie sie der Urzeit gewiß absolut fremd war; es giebt daneben auch Familien mit einer Tiefe des Unfriedens und der gegenseitigen Abneigung, mit einer Innigkeit des Hasses zwischen Gatten und Eltern und Kindern, die der Urzeit nicht minder fremd war. Natürlich, je ausgeprägter die Individualitäten, desto stärker Anziehung und Abneigung zwischen ihnen. Wie friedlich-gleichgültig leben Herdentiere nebeneinander!

Und ähnlich wird es wohl auch mit dem Verhältnis der Völker zu einander stehen. Freilich erscheint Friede als der regelmäßige Zustand zwischen civilisierten Völkern, Krieg als Unterbrechung, während zwischen den Stämmen der Wilden Krieg der regelmäßige Zustand ist. Dafür haben Kriege unter jenen einen Umfang des Blutvergießens und der Zerstörung, daß daneben die Kämpfe der Wilden als blutige Spiele erscheinen. Werden die Kriege aussterben? Spencer sieht es voraus. Aber, werden die Völker aufhören, Macht, Ansehen, Vorteile, Ruhm auf Kosten der anderen zu wollen? Ich fürchte, nicht eher, als sie aufhören, ihr Dasein dem Dasein der andern vorzuziehen, das heißt nicht eher, als sie aufhören da zu sein. Es mag sein, daß die Völker als solche einmal aufhören werden da zu sein, es scheint mir aber müßig darüber zu spekulieren, was dann sein wird, welche neuen geschichtlichen Lebensformen an ihre Stelle treten, und wie diese zu einander sich verhalten werden.

Gehört der Irrtum Spencers, wenn denn der Traum des ewigen Friedens ein Traum bleibt, zu den nützlichen Irrtümern? Vielleicht ist jemand geneigt es zu glauben: er richte auf und ermuntere für die Zukunft zu arbeiten. Es ist möglich, daß er einzelnen dies leistet, obwohl so ferne Aussichten auf das menschliche Handeln und Empfinden schwerlich großen Einfluß üben. Wir lieben und hassen, erstreben und verabscheuen die nahen Dinge. Vielleicht bewirkt er aber daneben ein

anderes: er kann mißgestimmt und ungerecht gegen Vergangenheit und Gegenwart machen. Mir will vorkommen, daß Spencer davon nicht immer frei ist; wie seine großen biologischen Generalisationen ihn nicht selten für die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit blind machen, so nimmt ihm sein phantastischer Zukunftsoptimismus die Fähigkeit zu unbefangener Auffassung und Würdigung der Vergangenheit. Mag der Zukunft jedes Glück und jede Tugend beschert sein, vielleicht werden die vergangenen Geschlechter doch dabei bleiben: ihr Leben sei nicht nur für sie das beste Leben gewesen, sondern es bilde auch eine Entwickelungsphase in dem Leben der Menschheit, die ihren Wert in sich selber habe, nicht minder als das Knaben- und Jünglingsalter mit seinen Spielen, seinen Freuden, seinen Idealen ein selbstwertiges Moment in dem Einzelleben bilde. Möge der „industrielle Typus" sein Glück und seine Bewunderer haben, der „kriegerische Typus" habe auch sein Recht. Ob nicht am Ende Achilles und Alexander auch noch in der Welt der vollkommen gerechten und wohlwollenden Baumwollspinner ihre Bewunderer finden würden? Oder nur so lange, als die Raubtiernatur noch in dem Menschen steckt? Aber es ist wohl nicht einmal gewiß, daß die Raubtiere von den Raubtieren am meisten bewundert werden.

Siebentes Kapitel.

Tugend und Glück.

Die Betrachtungen über das Verhältnis von Tugend und Wohlfahrt, die im Bisherigen zerstreut vorkamen, möchte ich hier noch einmal gesammelt vorlegen. Das Verhältnis bietet der Betrachtung zwei Seiten dar: 1. welchen Einfluß hat die Tugend auf das Glück? 2. wie wirkt das Glück auf den Charakter?

1. Daß es dem Guten gut und dem Schlechten [illegible]
ist die erste große Grundwahrheit, auf welche die [illegible]
lische Dinge alle Völker geführt hat; in zahllosen
Überzeugung als die Summe ihrer Lebenserfahr

Aus der griechischen Litteratur hat L. Schmidt im ersten Kapitel seines Werkes über die Ethik der Griechen eine erschöpfende Zusammenstellung solcher Sprüche und Stellen gemacht. „Zu den festesten Voraussetzungen," so beginnt er sein Werk, „von denen der Glaube der alten Griechen nicht lassen mochte, gehörte, daß in den Schicksalen der Menschen eine strenge Gerechtigkeit waltet, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft." Er zeigt, wie schon die homerischen Gedichte von diesem Gedanken durchdrungen sind, der das Grundthema der griechischen Dichtung und Geschichtsbetrachtung bleibt. Die Verwaltung dieser Gerechtigkeit liegt mit dem Schicksal der Menschen selbst in den Händen der Götter oder des Göttlichen, denn die Götter als Individuen sind, wenigstens für die Dichter, voll von menschlichen Launen und Affekten; die Götterwelt des eigentlichen Glaubens dagegen ist wesentlich Schützerin des Rechts und der Sitte. Sie straft den Frevler, der Eide bricht, die Pietät oder das Gastrecht verletzt, sie verfolgt den Mörder, bis sein Blut als Sühne geflossen. Freilich, oft kommt die Rache erst spät, sie trifft vielleicht erst die Nachkommen, oder sie erreicht, nach dem später aus dem Orient aufgenommenen und ausgebildeten Glauben an Seelenwanderung und Totengericht, ihr Opfer erst im Jenseits. Aber kein Frevler entgeht der Strafe. Umgekehrt ist der Gute den Göttern lieb, sie bewahren ihn und die Seinen vor dem Übel und geben ihm, sündlos und glücklich das Leben zu vollenden. In dem Begriff des Gottesgeliebten (θεοφιλής) sind Frömmigkeit, Menschenfreundlichkeit, Gottwohlgefälligkeit untrennbar verknüpft.

Es ist dieselbe Anschauung, die in den geschichtlichen und poetischen Büchern des Alten Testaments den Grundton angiebt. Die geschichtlichen Bücher zeigen, wie der Herr die Verheißungen und Drohungen, mit denen er den Erlaß des Gesetzes begleitet hatte, in den Erlebnissen der Einzelnen und des Volkes wahr macht. Und ebenso ist in den Psalmen der Gegenstand der Lobpreisung die Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit oder Zuverlässigkeit Gottes: er verläßt nicht den Gerechten, der seine Gebote hält, und vergilt noch den Gehorsam an Kind und Kindeskind. Auch den Gerechten treffen Leiden, aber der Herr läßt ihn darin nicht umkommen, ja die Leiden selbst müssen ihm zum Segen werden; die Gottlosen dagegen gehen darin zu Grunde; die Sünde ist der Leute Verderben.

Die theoretiſche Entwickelung dieſer Anſchauung macht eigentlich den Inhalt der griechiſchen Moralphiloſophie aus: nicht bloß zufällig, durch die Vermittlung der Götter, ſondern durch die Natur der Dinge ſelbſt ſind Tugend und Glück verbunden. Doch wird hier der Begriff des Glücks verinnerlicht: nicht äußeres Glück, Eutychie, ſondern inneres Glück, Friede und Gemütsruhe (Glückſeligkeit) iſt unmittelbar mit der Bethätigung der Tugend verbunden oder tritt als ihre notwendige Wirkung ein. Äußeres Wohlergehen wird dem Weiſen und Tugendhaften nicht immer zu teil; doch hat die Tugend die Tendenz, auch dieſes hervorzubringen; trifft es nicht ein, ſo bleibt ihm das innere Glück nicht minder gewiß. Nicht anders faßt die vorherrſchende Richtung der modernen Moralphiloſophie das Verhältnis: Hobbes und Spinoza, Leibniz und Wolff, Shaftesbury und Hume, alle ſuchen den notwendigen Zuſammenhang zwiſchen Rechtſchaffenheit und Wohlfahrt nachzuweiſen. Auch die hier vorliegende Darſtellung dreht ſich als um ihren Angelpunkt um den Satz: Wohlverhalten hat Wohlergehen, Übelverhalten hat Übelergehen zur natürlichen Wirkung. Tugend, Wohlfahrt, Ehre und innerer Friede gehören zuſammen, und ebenſo gehören Laſter, Elend, Schande und innerer Unfriede zuſammen, auf jeden Fall die beiden äußeren Glieder: Tugend und innerer Friede, Laſter und innerer Unfriede. Die beiden mittleren Glieder ſind nicht ebenſo zuverläſſig.

Dieſer Anſicht von dem Verhältnis von Tugend und Glück, die man die optimiſtiſche nennen kann, geht eine peſſimiſtiſche zur Seite: gerade dem Schlechten geht es gut, er hat das Glück, dagegen dem Guten geht es ſchlecht. Es wäre nicht ſchwer, eine ſtattliche Reihe von Zeugniſſen aus der Litteratur und der Spruchweisheit der Völker zuſammenzubringen, die alle darauf hinauskommen, daß der ſchlechte Mann mit ſeinen ſchlechten Künſten in der Welt es weiter bringt, als der, der den geraden Weg der Wahrheit und des Rechts wandelt. Liſt und Gewaltthat, dieſe gegen die Schwächeren, jene gegen die Stärkeren, ſind die Mittel, ſich in die Höhe zu bringen und ſich oben zu erhalten. So zeigt es die alte Fabel von Reineke Fuchs, welche Goethe einmal eine unheilige Weltbibel nennt: Löwe und Fuchs, Gewalt und Liſt, die ſtehen obenan, ſind König und Kanzler; der ehrliche Schöps und der unſchuldige Haſe, der geradſinnige

schiedenen Interessen auf uns lediglich nach ihrer objektiven Größe, so müßte die wunderlichste Zerstreuung unseres Wesens die Folge sein. Eine entsprechende Zerstreuung des Thuns würde dieses selbst völlig unfruchtbar machen; die Wirksamkeit aller Hilfe nimmt im allgemeinen in gleichem Verhältnis mit der Entfernung ab, die zwischen dem Helfenden und dem Hilfsbedürftigen liegt.

Natürlich will diese Betrachtung nicht ausschließen, daß unter Umständen fernere Interessen das Opfer der näheren fordern können. Für die Erhaltung des Lebens und der Freiheit eines Volkes gilt mit Recht kein Leben als zu kostbar. Der Dienst der Gerechtigkeit und Wahrheit kann das Opfer des Familienglücks fordern und rechtfertigen. Und wir werden auch die Barmherzigkeit des Samariters preisen, der, ohne an seine Interessen und seine Sicherheit zu denken, dem unter die Mörder Gefallenen zu Hilfe eilte: in diesem Augenblick war dieser wirklich sein Nächster; er konnte ihm helfen, und nur er konnte ihm helfen. Aber die Regel wird doch bleiben, daß die Nächsten eben die nächsten sind. Charity begins at home, sagt ein gutes englisches Sprichwort.

5. Ich füge ein paar Anmerkungen über das Verhältnis der evolutionistischen Theorie zu dem Gegensatz von Egoismus und Altruismus hinzu.

Es wird behauptet: die von der Evolutionstheorie ausgehende Moralphilosophie vermöge die sozialen Tugenden nicht zu konstruieren; Stärke und Klugheit und Energie in der Verfolgung der eigenen Interessen möge die natürliche Zuchtwahl hervorbringen, aber nimmermehr Selbstbeschränkung und gar Aufopferungsfähigkeit; vielmehr, je rücksichtsloser ein Individuum seine eigenen Interessen durchsetze, um so stärker müsse es unter sonst gleichen Umständen sein; und diesen Typus müßte also die natürliche Zuchtwahl entwickeln. Auch müßte ihn die evolutionistische Moral als den bestangepaßten ansehen und seine Entwickelung gutheißen: der rücksichtsloseste Egoismus giebt die größte Kraft der Selbstdurchsetzung und also die größte Vollkommenheit.

Hierauf ist zu sagen: dies würde so sein, wenn die Menschen als isolierte Wesen lebten. Sie leben aber und vermögen als Menschen zu leben nur in Gemeinschaften und Verbänden, in Stämmen und Völkern. Das Raubtier lebt isoliert, wenigstens die meisten, und

hier ist jener Typus wirklich entwickelt. Was aber dem Menschen die ungeheure Überlegenheit über alle übrigen Lebewesen, auch über die stärksten und wildesten Tiere, gegeben hat, das ist die besondere Begabung für das Gemeinschaftsleben und gemeinschaftliches Wirken, womit auch die Entwickelung der Sprache und des Verstandes und wieder die Erfindung von Werkzeugen zusammenhangen. Die Vereinigung vieler Individuen zu konzentrischem Angriff des Ziels ergiebt die gewaltigen Wirkungen. Unter diesen Umständen wird die Sozialität zur lebenerhaltenden Eigenschaft; und darum sind es auch die Eigenschaften, worauf sie beruht: Zuverlässigkeit und Treue gegen die Genossen, Anhänglichkeit und Gehorsam gegen die Führer der Kampfgenossenschaft, bis zur Aufopferung partikulärer Interessen, ja des Lebens selbst. Diese Eigenschaften haben aber wieder in der Anhänglichkeit und Pietät gegen das soziale Ganze und in der Zuneigung gegen alle seine Glieder ihre sichersten und tiefsten Wurzeln. Und somit sind alle diese Eigenschaften für ein soziales Wesen lebenerhaltend und können demnach durch die natürliche Auslese hervorgebracht werden. Vorzüglich werden sie im Kampf ums Dasein, den die Stämme beständig unter einander führen, zur Bethätigung und Entwickelung kommen; der Mensch ist dem Menschen der gefährlichste Feind. Je mehr daher das Leben als Kampf der Stämme um Interessen, Herrschaft und Dasein sich gestaltet, je stärker der Druck von außen ist, desto notwendiger und desto fester wird die Einheit nach innen; Unbotmäßigkeit, Selbstsucht, Unzuverlässigkeit, Feigheit wird am härtesten beurteilt und am entschiedensten ausgemerzt vor dem Feinde; hingegen hat der Friede gegen außen in einigem Maß die Tendenz, die innere Einheit zu lockern; im Frieden kommt das Verlangen nach Freiheit des Individuums, die Neigung zu selbstsüchtiger Wahrnehmung eigener Interessen, zur Übervorteilung der Genossen, kurz der rechnende Handelsgeist zur Entwickelung. So lange der Stamm vor allem als Kampfgenossenschaft dasteht und sich fühlt, wird er derartige Neigungen nicht aufkommen lassen und sie, wo sie auftreten sollten, rücksichtslos unterdrücken. Daher finden wir auf ursprünglicher Kulturstufe die Gemeinschaftsinstinkte überaus stark entwickelt; der einzelne lebt nur als Glied des Stammes, der Stadt, außerhalb kann und mag er nicht leben; Pietät, Treue und Tapferkeit sind die hochgepriesenen Tugenden des heroischen Zeitalters.

Von hieraus werfen wir einen Blick auf H. Spencers Ansicht, daß die altruistischen oder sozialen Willensantriebe auf Kosten der egoistischen in beständigem Wachstum sind. Er führt aus (Thatsachen der Ethik, Kap. 14): die menschliche Natur paßt sich den Bedingungen des sozialen Lebens immer vollkommener an; der Krieg wird seltener, und daher sterben auch die kriegerischen Instinkte, die dem Naturzustand des Kriegs aller gegen alle angemessen sind, allmählich ab, soziale Instinkte breiten sich an ihrer Stelle aus; der militärische Typus weicht dem industriellen, dem Typus, der durch die friedliche Kooperation erzeugt wird. Spencer weist auf seine große biologische Generalisation hin, nach welcher die Fürsorge für die nachwachsende Generation immer ausgedehnter und zugleich die Lebensminderung und Selbstaufopferung der elterlichen Generation durch Erzeugung und Pflege immer geringer wird. Er erwartet demnach, der Altruismus werde einmal solche Höhe erreichen, „daß die Fürsorge für das Glück anderer zum täglichen Bedürfnis werden wird, und daß die niedrigeren egoistischen Genüsse beständig diesem höheren egoistischen Genuß untergeordnet werden." Da zugleich durch die fortschreitende Kultur die natürlichen Leiden und Entbehrungen aller Art immer geringer werden, so wird der Altruismus mehr und mehr die Form des Mitleids und der Selbstopferung verlieren und die Form der sympathischen Freude annehmen, „einer Freude, welche den Empfänger nichts kostet, sondern eine Gratisbeigabe zu seinen egoistischen Genüssen bildet." Ja, es beschäftigt ihn schon der Gedanke, daß der Geschmack an altruistischen Freuden bei jedermann so groß werden könne, daß er für sich einen zu großen Teil davon in Anspruch nehmen möchte; doch wird die Sorge durch die Betrachtung beschwichtigt, „daß jedermann von einem ungebührlich eifrigen Streben nach denselben schon durch das Bewußtsein abgehalten werden wird, daß auch andere solche Freuden zu haben wünschen, und daß also diesen gleichfalls die Möglichkeit zum Genuß derselben offen zu lassen ist."

Spencer fügt dieser Betrachtung hinzu, er erwarte nicht, daß diese Folgerungen irgendwo erhebliche Anerkennung finden würden, namentlich könne von denen, „die sich zum Christentum bekennen und Heidentum üben," eine Zuneigung zu solchen Ansichten nicht erwartet werden. Auf die Gefahr hin, auch zu diesen gerechnet zu werden, will ich doch meine Bedenken nicht unterdrücken.

Vater im Himmel preisen". Und ein andermal wird sogar von der Gottseligkeit gesagt, daß sie zu allen Dingen nütze sei und die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens habe; eine Stelle (Timoth. 4, 8), die freilich, was die Verheißung dieses Lebens anlangt, im Alten Testament weniger überraschen würde.

Hinzuzufügen wäre nun übrigens, daß Leiden und Verfolgung für den Christen eigentlich kein Übel ist; es gehört zu seiner Erziehung zur Vollkommenheit, ja es vermag schließlich seinen inneren Frieden, seine Seligkeit in Gott nicht einmal hier auch nur auf einen Augenblick zu stören. Eben durch die Verfolgung wird ihm die beseligende Gewißheit, daß er nicht von dieser Welt ist, sondern dem ewigen Gottesreich angehört. Und so ist auch für ihn, und für ihn am zweifellosesten, wenn nicht Tugend und Glück, so doch Frömmigkeit und innere Glückseligkeit auf das innigste vereint, ja eigentlich ein und dasselbe, wie denn in dem Wort Gottseligkeit beides in eins zusammengefaßt wird.

Und so kämen wir auch hier auf den Satz: für den wirklich Tugendhaften, für den, der die Tugend ganz und gar in seinen Willen aufgenommen hat, ist das Gute thun, auch wenn es äußeres Glück nicht bringen und dem sinnlichen Menschen hart ankommen sollte, immer das Beseligendste. Von ihm gilt das Spinozistische: beatitudo non praemium virtutis, sed ipsa virtus. Für den dagegen, der das Gute nicht innerlich in seinen Willen aufgenommen hat, der es thut aus Furcht oder Berechnung, kann allerdings eintreten, daß er sich getäuscht fühlt, wenn nun der äußere Erfolg, den er sich von der Ehrlichkeit, der Enthaltsamkeit, der Wohlthätigkeit versprach, nicht eintritt; dann erscheint ihm die Tugend als ein untaugliches oder doch unzuverlässiges Mittel zur Glückseligkeit, und er bricht in jene pessimistischen Anklagen aus, daß es dem Schlechten gut und dem Guten schlecht gehe. Womit denn freilich doch auch für ihn nicht gesagt ist, daß er nun befriedigter gewesen wäre, wenn er auf krummem Wege das Ziel erreicht hätte, das er auf geradem verfehlt zu haben sich beschwert. — Bleibt hiernach der innere Zusammenhang von Tugend und Glück oder Glückseligkeit im Grunde doch überall bestehen, so muß nicht minder der Zusammenhang von Schlechtigkeit und Unseligkeit als ein notwendiger angesehen werden. Es mag ein Mensch

niſſe ſind ausgeprägter, entſchiedener, aber nach beiden Seiten, nach der der Feindſchaft und Mißachtung ſo gut als nach der der Freundſchaft und des Vertrauens, während im Bauerndorf ein gleichgültiges Nebeneinander vorherrſcht.

Spencer beruft ſich auf die Entwickelung der Verhältniſſe in der Familie. Ich glaube, ſie zeigen ganz dasſelbe, größere Entſchiedenheit, aber auch nach beiden Seiten: es giebt Familien mit einer Innigkeit des Zuſammenlebens, wie ſie der Urzeit gewiß abſolut fremd war; es giebt daneben auch Familien mit einer Tiefe des Unfriedens und der gegenſeitigen Abneigung, mit einer Innigkeit des Haſſes zwiſchen Gatten und Eltern und Kindern, die der Urzeit nicht minder fremd war. Natürlich, je ausgeprägter die Individualitäten, deſto ſtärker Anziehung und Abneigung zwiſchen ihnen. Wie friedlich-gleichgültig leben Herdentiere nebeneinander!

Und ähnlich wird es wohl auch mit dem Verhältnis der Völker zu einander ſtehen. Freilich erſcheint Friede als der regelmäßige Zuſtand zwiſchen civiliſierten Völkern, Krieg als Unterbrechung, während zwiſchen den Stämmen der Wilden Krieg der regelmäßige Zuſtand iſt. Dafür haben Kriege unter jenen einen Umfang des Blutvergießens und der Zerſtörung, daß daneben die Kämpfe der Wilden als blutige Spiele erſcheinen. Werden die Kriege ausſterben? Spencer ſieht es voraus. Aber, werden die Völker aufhören, Macht, Anſehen, Vorteile, Ruhm auf Koſten der anderen zu wollen? Ich fürchte, nicht eher, als ſie aufhören, ihr Daſein dem Daſein der andern vorzuziehen, das heißt nicht eher, als ſie aufhören da zu ſein. Es mag ſein, daß die Völker als ſolche einmal aufhören werden da zu ſein, es ſcheint mir aber müßig darüber zu ſpekulieren, was dann ſein wird, welche neuen geſchichtlichen Lebensformen an ihre Stelle treten, und wie dieſe zu einander ſich verhalten werden.

Gehört der Irrtum Spencers, wenn denn der Traum des ewigen Friedens ein Traum bleibt, zu den nützlichen Irrtümern? Vielleicht iſt jemand geneigt es zu glauben: er richte auf und ermuntere für die Zukunft zu arbeiten. Es iſt möglich, daß er einzelnen dies leiſtet, obwohl ſo ferne Ausſichten auf das menſchliche Handeln und Empfinden ſchwerlich großen Einfluß üben. Wir lieben und haſſen, erſtreben und verabſcheuen die nahen Dinge. Vielleicht bewirkt er aber daneben ein

haben eine Tendenz, selbstzufrieden und übermütig zu machen. Der Glückliche wird leicht ein harter Richter anderer, ein gelinder Richter seiner selbst. Das eigene Gelingen rechnet er sich als Verdienst an; bei fremdem Unglück oder Mißlingen ist er schnell mit dem harten Wort bereit: es ist seine eigene Schuld, er hat es nicht besser haben wollen. So entsteht, indem die Achtung vor fremdem Streben, die Scheu vor fremdem Unglück verloren geht, jener den Göttern und Menschen verhaßte Gemütshabitus, den die Griechen Hybris nennen. Aus ihm bricht dann die verächtliche Behandlung der Dinge und Menschen, die schnöde Mißhandlung der Schwachen und Besiegten hervor, und dem Sichgehenlassen in sorgloser Sicherheit folgt bald der Sturz, der durch innere Erschlaffung und Sorglosigkeit vorbereitet ist.

Es ist eine bemerkenswerte Thatsache, daß schon der Anblick des Genießenden für den Zuschauer meist etwas Abstoßendes hat; einer schmausenden und trinkenden Gesellschaft zusehen erweckt leicht widerwärtige Gefühle. Die natürliche Empfindung sträubt sich daher dagegen, bei der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse unbeteiligte Zuschauer zu haben. Das Glück Liebender sucht ebenfalls die Einsamkeit, mit Recht: Zeugen pflegt es geschmacklos vorzukommen. Was macht den Eitlen so lästig, als daß er Zeugen nötig hat und sucht, denen er seine Thaten und Leiden erzählen und vorzeigen kann? Lebensbeschreibungen verlieren regelmäßig viel von ihrem Interesse, sobald der Held die Schwierigkeiten und Hemmnisse überwunden, die Gefahren und Kämpfe siegreich bestanden hat, die ihn von seinem Ziel trennten; die Jahre des Ausruhens in der allgemeinen Anerkennung, des Genusses von Ansehen und Reichtum, so wohl verdient sie sein mögen, sind für den Biographen verloren; Goethe wußte wohl, warum er seine Selbstbiographie nicht über den Einzug in Weimar hinaus fortsetzte. — „Genießen macht gemein," sagt Faust; ein sehr wahres Wort: dem Genuß sich hingebend, wird die Seele innerlich überwältigt und erniedrigt. Das eigentliche Geheimnis der Widerstandsfähigkeit Fausts gegen das Böse besteht eben darin, daß er im Genuß nicht Befriedigung findet. Durch Genuß will ihn der Teufel erniedrigen: „Staub soll er fressen und mit Lust." Faust frißt den Staub, aber nicht mit Lust, und darum vermag der Teufel seine

Seele nicht ganz zu gewinnen. Es ist eine edle Unzufriedenheit in ihm, die seine Erlösung möglich macht.

Was von den Einzelnen gilt, das gilt auch von den Kollektivwesen, von Völkern, Ständen, Parteien: am Glück gehen sie zu Grunde. Sie verlieren die Fähigkeit der Selbstkritik und Selbstzucht, sie verlieren Kraft und Haltung, sie verlieren den Sinn für das Geziemende und das Maß für das Wirkliche und unterliegen darum, innerlich zu Grunde gerichtet, ruhmlos dem verachteten Gegner. Es giebt nichts Widerwärtigeres auf der Welt, als eine Gesellschaft fetter und satter Menschen, die mit ihrer Fettheit und Sattheit prunken, nichts, das alle gesunden Instinkte der Menschheit so gegen sich aufbrächte, und darum nichts, das des Untergangs sicherer wäre; wie es denn die Geschichte bestätigt. — Auch die Geschichte der Kirche bestätigt es, ja vielleicht liegt die Sache nirgends so auf der Hand, wie hier: die triumphierende und herrschende Kirche wird regelmäßig hochmütig, träge, hart, herrsch- und verfolgungssüchtig. Aber mit dem Steigen der äußeren Autorität sinkt die innere in gleicher Abstufung, bis der Zusammenbruch erfolgt. Mit ihm kommt der Umschwung; verachtet und verfolgt, erholt sie sich innerlich, Demut, Aufopferung, Heldenmut wachsen ihr wieder; sie gewinnt aufs neue die Gemüter. Dann beginnt der Kreislauf von neuem: die Mächte dieser Welt nähern sich ihr, sie ist wieder eine Macht, mit der man rechnen muß, die Dienste leisten kann und Dienste annimmt. Sie wird mit Einkünften und Ehren ausgestattet, sie hat Versorgungen und begehrenswerte Stellungen zu bieten, sie stellt Dogma und Kultus unter den Schutz der Polizei. Und nun kommen die Geschickten, die Begehrlichen, die Weltlichen, die Vornehmen und wollen der Kirche dienen. Und die Kirche läßt sich von ihnen dienen und beherrschen und wieder zu Grunde richten.

Die Kehrseite der Wirkung des Glückes ist die erziehende, stärkende, reinigende Wirkung des Unglücks, des Mißerfolgs, des Leidens. Das Unglück stählt den Willen, es giebt ihm, wenn er es überhaupt erträgt, elastische Kraft, welche mit dem Druck wächst; es giebt Geduld im Ertragen des Unvermeidlichen, mag es von den Dingen oder von den Menschen kommen; es übt die Fähigkeit, sich selbst und seine

Die theoretiſche Entwickelung dieſer Anſchauung macht eigentlich den Inhalt der griechiſchen Moralphiloſophie aus: nicht bloß zufällig, durch die Vermittlung der Götter, ſondern durch die Natur der Dinge ſelbſt ſind Tugend und Glück verbunden. Doch wird hier der Begriff des Glücks verinnerlicht: nicht äußeres Glück, Eutychie, ſondern inneres Glück, Friede und Gemütsruhe (Glückſeligkeit) iſt unmittelbar mit der Bethätigung der Tugend verbunden oder tritt als ihre notwendige Wirkung ein. Äußeres Wohlergehen wird dem Weiſen und Tugendhaften nicht immer zu teil; doch hat die Tugend die Tendenz, auch dieſes hervorzubringen; trifft es nicht ein, ſo bleibt ihm das innere Glück nicht minder gewiß. Nicht anders faßt die vorherrſchende Richtung der modernen Moralphiloſophie das Verhältnis: Hobbes und Spinoza, Leibniz und Wolff, Shaftesbury und Hume, alle ſuchen den notwendigen Zuſammenhang zwiſchen Rechtſchaffenheit und Wohlfahrt nachzuweiſen. Auch die hier vorliegende Darſtellung dreht ſich als um ihren Angelpunkt um den Satz: Wohlverhalten hat Wohlergehen, Übelverhalten hat Übelergehen zur natürlichen Wirkung. Tugend, Wohlfahrt, Ehre und innerer Friede gehören zuſammen, und ebenſo gehören Laſter, Elend, Schande und innerer Unfriede zuſammen, auf jeden Fall die beiden äußeren Glieder: Tugend und innerer Friede, Laſter und innerer Unfriede. Die beiden mittleren Glieder ſind nicht ebenſo zuverläſſig.

Dieſer Anſicht von dem Verhältnis von Tugend und Glück, die man die optimiſtiſche nennen kann, geht eine peſſimiſtiſche zur Seite: gerade dem Schlechten geht es gut, er hat das Glück, dagegen dem Guten geht es ſchlecht. Es wäre nicht ſchwer, eine ſtattliche Reihe von Zeugniſſen aus der Litteratur und der Spruchweisheit der Völker zuſammenzubringen, die alle darauf hinauskommen, daß der ſchlechte Mann mit ſeinen ſchlechten Künſten in der Welt es weiter bringt, als der, der den geraden Weg der Wahrheit und des Rechts wandelt. Liſt und Gewaltthat, dieſe gegen die Schwächeren, jene gegen die Stärkeren, ſind die Mittel, ſich in die Höhe zu bringen [illegible] zeigt es die alte Fabel von Reineke [illegible] e unheilige Weltbibel nennt: Löwe [illegible] die ſtehen obenan, ſind König und [illegible] r unſchuldige Haſe, der geradſinnige

Leiden ist Strafe, aber für den, der die Strafe annimmt, auch das Heilmittel gegen jene Krankheit der Seele, die vom Glück erzeugt wird, die Hybris, die selbstgerechte Härte. Das ist die Idee der Ödipustragödien. — Der reine Mensch aber, der von unverdientem Unglück getroffen wird, beweist, indem er es mit Gelassenheit trägt, die Freiheit und Kraft des menschlichen Willens von dem Naturlauf in ihrer ganzen Erhabenheit. So ist der sterbende Sokrates für die Philosophen zum Beweis geworden, daß den Menschen, wenn er nur selbst nicht will, kein Übel treffen kann: wie könnte, fragt Marc Aurel, ein Übel sein, was mich nicht schlechter macht?

Von hier aus würde denn also zu sagen sein: wirkliches Glück ist die rechte Mischung von sogenanntem Glück und Unglück. Günstig ist das Lebensschicksal eines Mannes nicht dann, wenn ihm alles Begehrte jederzeit in Fülle zufällt, sondern dann, wenn ihm in rechtem Maß und zu rechter Zeit Freude und Leid, Gelingen und Fehlschlagen, Fülle und Entbehrung, Kampf und Frieden, Arbeit und Ruhe zu teil wird. Wie die Pflanze zum Gedeihen Regen und Sonnenschein bedarf, so gedeiht auch der innere Mensch nicht ohne den Wechsel von heiteren und trüben Tagen. Wem alles zuwider ginge, wer von Dingen und Menschen nur Übles erlitte, der müßte, wenn ein solches Leben überhaupt möglich wäre, mit Grauen von der Wirklichkeit und dem Leben sich abwenden. Aber auch der hätte nicht Ursache sich glücklich zu preisen, dem jederzeit alle Wünsche, so wie sie in seiner Seele aufstiegen, erfüllt würden. Auch wenn er nicht in Sattheit und Übermut unterginge, was doch kaum vermeidbar scheinen möchte, so würde er sehr wichtige menschliche Erlebnisse nicht erlebt, sehr wesentliche Seiten der menschlichen Natur nicht in sich ausgebildet haben. Wie ein Feldherr, der nie eine Niederlage erlitt, nie Gelegenheit gehabt hätte, alle Hilfsmittel seines Geistes kennen zu lernen und zu entwickeln, so würde ein Mann, der nie etwas entbehrte, dem nie etwas mißlang, nie alle Kräfte seines Gemüts und Willens haben ausbilden können. Er müßte selbst die Empfindung haben, daß ihm vom Schicksal zur vollen Entwickelung seines Wesens etwas vorenthalten sei, und es möchte ihn, wie den Polykrates, etwas wie Grauen vor seinem „Glück" ankommen.

Und so wird man nun auch von hieraus sagen dürfen: das

wirkliche Leben ist im großen und ganzen angemessen zu den wirklichen Bedürfnissen der menschlichen Natur eingerichtet, es bringt einem jeden in ewigem Wechsel gute und böse Tage, Glück und Kreuz. Daß der guten Tage zu viel seien, darüber wird nicht leicht eine Klage gehört; oft dagegen erklingt die Klage über das Übermaß des Elends und der Not. Daß in jedem Fall das Schicksal die richtige Mischung trifft, wird freilich nie bewiesen, sondern nur geglaubt werden können. Und oft mag der Glaube schwer werden, vielleicht noch öfter angesichts all des unendlichen fremden Elends, als der eigenen Not; unzählige Wesen sehen wir um uns aus Mangel an Glück und Pflege, an Aufgaben und Mitteln des Lebens verkümmern und zu Grunde gehen. — Und doch, würden andere Lebensbedingungen eine günstigere Entwickelung bewirkt haben? Wer will es sagen? Wie oft haben Völker die Erfahrung gemacht, daß sie hinterher auf eine Zeit, die in der Gegenwart ihnen als eine Zeit der Erniedrigung und der äußersten Not erschien, mit Empfindungen des Danks und der Erhebung zurückblickten. Giebt es in der deutschen Geschichte eine Zeit, worauf der Blick lieber ruhte, als die Zeit nach der Schlacht bei Jena? Ist nicht die Zeit der „tiefsten Erniedrigung" in Wahrheit zugleich die Zeit der höchsten Erhebung? Sind jemals alle guten und großen Geister des Volkes so zur Geltung gekommen, so einig gewesen? Und auch die umgekehrte Erfahrung wird gemacht, daß die Tage des Siegs, des Gelingens, des Reichtums, der Größe dem rückwärts gewendeten Blick in anderem Lichte erscheinen. Die niederländischen Maler des 17. Jahrhunderts scheinen uns zeigen zu wollen, wie ein Volk lebt, dem es zu wohl wird. Wir könnten darüber Beobachtungen auch in größerer Nähe anstellen.

Man erinnert sich der sinnreichen Dichtung Chamissos: die Kreuzschau. Ein Mann, der über die schwere Bürde seines Kreuzes seufzte, wird in einen großen Saal geführt, wo die Kreuze aller Menschen liegen. Es wird ihm gestattet, sich ein anderes zu wählen. Er legt das seine ab und beginnt das passendere zu suchen. Nachdem er lange prüfend und wägend auf und ab gegangen, hat er endlich eins gefunden, das ihm am leidlichsten scheint. Wie er es dann genauer betrachtet, ist es das eigene, das er im Augenblick nicht wieder erkannt hatte.

schiedenen Interessen auf uns lediglich nach ihrer objektiven Größe, so müßte die wunderlichste Zerstreuung unseres Wesens die Folge sein. Eine entsprechende Zerstreuung des Thuns würde dieses selbst völlig unfruchtbar machen; die Wirksamkeit aller Hilfe nimmt im allgemeinen in gleichem Verhältnis mit der Entfernung ab, die zwischen dem Helfenden und dem Hilfsbedürftigen liegt.

Natürlich will diese Betrachtung nicht ausschließen, daß unter Umständen fernere Interessen das Opfer der näheren fordern können. Für die Erhaltung des Lebens und der Freiheit eines Volkes gilt mit Recht kein Leben als zu kostbar. Der Dienst der Gerechtigkeit und Wahrheit kann das Opfer des Familienglücks fordern und rechtfertigen. Und wir werden auch die Barmherzigkeit des Samariters preisen, der, ohne an seine Interessen und seine Sicherheit zu denken, dem unter die Mörder Gefallenen zu Hilfe eilte: in diesem Augenblick war dieser wirklich sein Nächster; er konnte ihm helfen, und nur er konnte ihm helfen. Aber die Regel wird doch bleiben, daß die Nächsten eben die nächsten sind. Charity begins at home, sagt ein gutes englisches Sprichwort.

5. Ich füge ein paar Anmerkungen über das Verhältnis der evolutionistischen Theorie zu dem Gegensatz von Egoismus und Altruismus hinzu.

Es wird behauptet: die von der Evolutionstheorie ausgehende Moralphilosophie vermöge die sozialen Tugenden nicht zu konstruieren; Stärke und Klugheit und Energie in der Verfolgung der eigenen Interessen möge die natürliche Zuchtwahl hervorbringen, aber nimmermehr Selbstbeschränkung und gar Aufopferungsfähigkeit; vielmehr, je rücksichtsloser ein Individuum seine eigenen Interessen durchsetze, um so stärker müsse es unter sonst gleichen Umständen sein; und diesen Typus müßte also die natürliche Zuchtwahl entwickeln. Auch müßte ihn die evolutionistische Moral als den bestangepaßten ansehen und seine Entwickelung gutheißen: der rücksichtsloseste Egoismus giebt die größte Kraft der Selbstdurchsetzung und also die größte Vollkommenheit.

Hierauf ist zu sagen: dies würde so sein, wenn die Menschen als isolierte Wesen lebten. Sie leben aber und vermögen als Menschen zu leben nur in Gemeinschaften und Verbänden, in Stämmen und Völkern. Das Raubtier lebt isoliert, wenigstens die meisten, und

hier ist jener Typus wirklich entwickelt. Was aber dem Menschen die ungeheure Überlegenheit über alle übrigen Lebewesen, auch über die stärksten und wildesten Tiere, gegeben hat, das ist die besondere Begabung für das Gemeinschaftsleben und gemeinschaftliches Wirken, womit auch die Entwickelung der Sprache und des Verstandes und wieder die Erfindung von Werkzeugen zusammenhangen. Die Vereinigung vieler Individuen zu konzentrischem Angriff des Ziels ergiebt die gewaltigen Wirkungen. Unter diesen Umständen wird die Sozialität zur lebenerhaltenden Eigenschaft; und darum sind es auch die Eigenschaften, worauf sie beruht: Zuverlässigkeit und Treue gegen die Genossen, Anhänglichkeit und Gehorsam gegen die Führer der Kampfgenossenschaft, bis zur Aufopferung partikulärer Interessen, ja des Lebens selbst. Diese Eigenschaften haben aber wieder in der Anhänglichkeit und Pietät gegen das soziale Ganze und in der Zuneigung gegen alle seine Glieder ihre sichersten und tiefsten Wurzeln. Und somit sind alle diese Eigenschaften für ein soziales Wesen lebenerhaltend und können demnach durch die natürliche Auslese hervorgebracht werden. Vorzüglich werden sie im Kampf ums Dasein, den die Stämme beständig unter einander führen, zur Bethätigung und Entwickelung kommen; der Mensch ist dem Menschen der gefährlichste Feind. Je mehr daher das Leben als Kampf der Stämme um Interessen, Herrschaft und Dasein sich gestaltet, je stärker der Druck von außen ist, desto notwendiger und desto fester wird die Einheit nach innen; Unbotmäßigkeit, Selbstsucht, Unzuverlässigkeit, Feigheit wird am härtesten beurteilt und am entschiedensten ausgemerzt vor dem Feinde; hingegen hat der Friede gegen außen in einigem Maß die Tendenz, die innere Einheit zu lockern; im Frieden kommt das Verlangen nach Freiheit des Individuums, die Neigung zu selbstsüchtiger Wahrnehmung eigener Interessen, zur Übervorteilung der Genossen, kurz der rechnende Handelsgeist zur Entwickelung. So lange der Stamm vor allem als Kampfgenossenschaft dasteht und sich fühlt, wird er derartige Neigungen nicht aufkommen lassen und sie, wo sie auftreten sollten, rücksichtslos unterdrücken. Daher finden wir auf ursprünglicher Kulturstufe die Gemeinschaftsinstinkte überaus stark entwickelt; der einzelne lebt nur als Glied des Stammes, der Stadt, außerhalb kann und mag er nicht leben; Pietät, Treue und Tapferkeit sind die hochgepriesenen Tugenden des heroischen Zeitalters.

Von hieraus werfen wir einen Blick auf H. Spencers Ansicht, daß die altruistischen oder sozialen Willensantriebe auf Kosten der egoistischen in beständigem Wachstum sind. Er führt aus (Thatsachen der Ethik, Kap. 14): die menschliche Natur paßt sich den Bedingungen des sozialen Lebens immer vollkommener an; der Krieg wird seltener, und daher sterben auch die kriegerischen Instinkte, die dem Naturzustand des Kriegs aller gegen alle angemessen sind, allmählich ab, soziale Instinkte breiten sich an ihrer Stelle aus; der militärische Typus weicht dem industriellen, dem Typus, der durch die friedliche Kooperation erzeugt wird. Spencer weist auf seine große biologische Generalisation hin, nach welcher die Fürsorge für die nachwachsende Generation immer ausgedehnter und zugleich die Lebensminderung und Selbstaufopferung der elterlichen Generation durch Erzeugung und Pflege immer geringer wird. Er erwartet demnach, der Altruismus werde einmal solche Höhe erreichen, „daß die Fürsorge für das Glück anderer zum täglichen Bedürfnis werden wird, und daß die niedrigeren egoistischen Genüsse beständig diesem höheren egoistischen Genuß untergeordnet werden." Da zugleich durch die fortschreitende Kultur die natürlichen Leiden und Entbehrungen aller Art immer geringer werden, so wird der Altruismus mehr und mehr die Form des Mitleids und der Selbstopferung verlieren und die Form der sympathischen Freude annehmen, „einer Freude, welche den Empfänger nichts kostet, sondern eine Gratisbeigabe zu seinen egoistischen Genüssen bildet." Ja, es beschäftigt ihn schon der Gedanke, daß der Geschmack an altruistischen Freuden bei jedermann so groß werden könne, daß er für sich einen zu großen Teil davon in Anspruch nehmen möchte; doch wird die Sorge durch die Betrachtung beschwichtigt, „daß jedermann von einem ungebührlich eifrigen Streben nach denselben schon durch das Bewußtsein abgehalten werden wird, daß auch andere solche Freuden zu haben wünschen, und daß also diesen gleichfalls die Möglichkeit zum Genuß derselben offen zu lassen ist."

Spencer fügt dieser Betrachtung hinzu, er erwarte nicht, daß diese Folgerungen irgendwo erhebliche Anerkennung finden würden, namentlich könne von denen, „die sich zum Christentum bekennen und Heidentum üben," eine Zuneigung zu solchen Ansichten nicht erwartet werden. Auf die Gefahr hin, auch zu diesen gerechnet zu werden, will ich doch meine Bedenken nicht unterdrücken.

Eine ursprüngliche innere Verwandtschaft religiöser und sittlich-rechtlicher Pflichten mag die Zusammenfügung begünstigen. Alle religiösen Gebote haben einen gleichartigen Charakter: sie fordern Opfer, Reinigungen, Enthaltungen, Beschränkungen der Begierde. Alle Kulthandlungen drücken Beugung des eigenen Willens vor einem Höheren und Mächtigeren aus; Demut verschafft Gunst bei den Göttern, Übermut reizt sie zum Zorn. Dasselbe gilt nun auch von den Forderungen der Sitte; auch sie beschränkt und bindet den Eigenwillen, auch sie verlangt Beugung vor der Autorität. Es ist derselbe innere Habitus, der Übermut, der zur Verletzung der Sitte und zum Frevel gegen die Götter führt. Als Feinde des Übermuts werden die Götter zu Schützern der Sitte. Es ist bemerkenswert, daß macht- und rechtlose Leute, Fremde und Schwache überall unter dem besonderen Schutz der Götter stehen; Vergehungen gegen den Gast, gegen das hülflose Alter des Greises oder des Kindes werden vor allem von den Göttern heimgesucht.

Die Sache läßt aber eine tiefere Betrachtung zu.

Man kann Religion allgemein als den Glauben an ein Transscendentes erklären. Sie hat überall eine Empfindung des Ungenügens der empirisch gegebenen Wirklichkeit zur Voraussetzung. Auch Fetischismus und Schamanismus sind Versuche, durch zauberische Einwirkung auf transscendente Kräfte oder Wesen durchzusetzen, was die natürlichen Kräfte nicht zu erreichen vermögen. Mit der steigenden Entwickelung des Lebens vergeistigt sich der Wille. Geht er auf der untersten Stufe menschlichen Daseins kaum auf mehr als die Befriedigung der animalischen Bedürfnisse, so erhebt er sich bei fortschreitender Bildung über das Verlangen nach dem bloßen Leben zu dem Verlangen nach einem schönen und guten Leben, zu einem irgendwie gestalteten Ideal der Humanität. Diese Veränderung in der Willensrichtung des Menschen hat eine entsprechende Veränderung in der Gestaltung der transscendenten Welt zur Folge: die vielgestaltige Götterwelt des Polytheismus ist die Schöpfung des höheren Willens. An die Stelle der vagen, vergänglichen, namenlosen Zauberkräfte des Fetischismus treten dauernde, persönliche, geschichtliche Wesen. In diesen, den Göttern, stehen dem Menschen seine Ideale von einem schönen und guten Leben verwirklicht vor Augen. Die

griechiſche Götterwelt iſt die Objektivierung der idealen Menſchenwelt, wie ſie das Verlangen des griechiſchen Volkes nach dem Schönen und Guten geſchaffen hat. Jede dieſer Göttergeſtalten ſtellt das griechiſche Menſchenideal von irgend einer Seite dar. Und dieſe transſcendente Welt ſteht der empiriſch gegebenen nicht gleichgültig und einflußlos gegenüber; mit ſtets wacher Aufmerkſamkeit beachten die Götter das Leben der Menſchen; leitend, ſchützend und ſtrafend lenken ſie ihren Willen im Sinne der Vollkommenheit. Der zauberiſche Charakter iſt nicht ganz verſchwunden, in der wirklichen Religionsübung des Volks nahm die Einwirkung auf den Willen der Götter, um durch ſie nächſte Einzelzwecke, Geſundheit, Reichtum, Sieg, Gelingen zu erreichen, ohne Zweifel einen ſehr breiten Raum ein. Doch tritt bei den führenden Geiſtern die Theurgie mehr und mehr zurück, und auch für die breiteren Kreiſe der Bevölkerung wurde, namentlich durch Vermittelung der Kunſt, der begehrungsloſe Aufblick zu den Göttern als den vollendeten Vorbildern und Führern des Lebens, wie er uns in jener ſchönen Geſtalt des betenden Knaben entgegentritt, mehr und mehr zu einem weſentlichen Momente der Religion. — Im Monotheismus, der geſchichtlich als die letzte und höchſte Entwickelungsſtufe der Religion erſcheint, tritt das ideelle Moment noch ſtärker hervor. Das Chriſtentum ſtreift die Zauberei ganz ab; Jeſus lehrt ſeine Jünger beten: dein Wille geſchehe! Das chriſtliche Gebet hat zur Vorausſetzung den Glauben, daß, was immer kommt, von Gott kommt und gut iſt; es geht eigentlich darauf, Ergebung in Gottes Willen ins Herz zu bringen. Gottes Wille aber iſt ganz Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade. Es iſt die tiefſte Willensrichtung des reinſten Menſchen, die in dem heiligen Gotteswillen ſich objektiviert und nun ſich ſelbſt als eine Offenbarung Gottes begreift.

Man kann alſo ſagen: die Religion eines Volkes iſt die Spiegelung ſeines eigenen Willens in einer transſcendenten Welt, in welcher das, worauf ſein tiefſtes Verlangen gerichtet iſt, Wirklichkeit hat. Dem Glauben iſt dieſe transſcendente Welt die eigentliche und wahre Wirklichkeit, gegen welche die empiriſch gegebene Welt [illegible] und unwirklich iſt; doch ſind beide nicht durch eine abſ[illegible] geſchieden: alles reine Streben, wie es von oben [illegible] die Erde empor.

Und damit wäre denn das Verhältnis der Moral zur Religion gegeben. Beide entspringen aus derselben Wurzel, der Sehnsucht des Willens nach dem Vollkommenen. Was aber in der Moral als Forderung erscheint, das ist in der Religion Erfüllung. Das Vollkommene wird von der Moral in abstrakten Formeln beschrieben, in dem religiösen Glauben in concreto als göttliches, heiliges und seliges Leben angeschaut. Und so stellen sich auch im subjektiven Habitus Moralität und Religiosität als zwei Seiten derselben Sache dar: sittlich ist das Individuum, sofern sein Wollen und Handeln nach dem Vollkommenen sich streckt, fromm, sofern sein Gefühl, sein Glaube, seine Hoffnung von dem Bilde des Höchsten erfüllt ist. —

Was nun die Wirkung der Verbindung der Religion mit der Moral anlangt, so dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß die religiöse Sanktion der Sitte und der sittlichen Gebote in hohem Maße die Disziplinierung der einzelnen durch die Sitte unterstützt hat. Die absolute Scheu (religio), die von der Übertretung religiöser Gebote abhält, wird auf die sittlichen Gebote übertragen. Im besonderen ist in diesem Sinne eine bestimmte Richtung der religiösen Vorstellung wirksam geworden, der Glaube an ein Leben nach dem Tode. Im jenseitigen Leben ist der Mensch unmittelbar in den Händen der Götter; hier auf Erden ist ihre Gewalt ferner, ihre Einwirkung mehr gelegentlich, der Frevler kann meinen, verborgen zu sündigen. Dort tritt er ohne Hülle vor ihr Gericht, das Totengericht, das in so vielen Religionen als der immer näher heranrückende Zielpunkt des irdischen Daseins dem Lebenden vor Augen gestellt wird. Da wird alles offenbar, Verdienst und Schuld wird in gerechtem Gericht gemessen. Wer schuldbeladen dorthin geht, wer ein unwertes Leben geführt, wer den Göttern das Gebührende nicht geleistet hat, der wird es büßen, und umgekehrt, wer tapfer, rechtschaffen und fromm gelebt, der darf mit guter Hoffnung hinüber gehen. Nirgends ist dies Moment wirkungsreicher ausgebildet als in der christlichen Kirche. Das große Gericht am jüngsten Tage, das die irdische Geschichte beschließen und die große und definitive Entscheidung über das Los aller Menschen bringen wird, ewige Seligkeit den einen, den andern ewige Verdammnis, es ist eine Vorstellung, die sich gewaltig eindrucksvoll dem Bewußtsein eingeprägt hat.

So werden vom Jenseits her bestimmte Furcht und Hoffnung als mächtiger Schutz der Sitte beigegeben.

In den tiefer angelegten Gemütern nehmen diese Antriebe eine reinere Gestalt an. Gott ist nicht bloß der strenge Richter, sondern zugleich ein Vater, der mit erbarmender Liebe dem Menschen nachgeht. Sich dieser Liebe nicht unwürdig zu machen, den Heiligen nicht zu betrüben und sich selbst durch Werke der Finsternis aus der Gemeinschaft des Lichts auszuschließen, das wird die große Sorge, von der das Leben des Frommen erfüllt ist. — Im gemeineren Gemüt wird auch das Religiöse gemein; jenseitige Belohnung und Bestrafung wird hier wohl zum Gegenstand einer Art Spekulation: durch exakte Erfüllung kirchlicher Pflichten wird die Erlassung der moralischen Pflichten, mit dem Ablaß die Vergebung der Sünden erkauft. Es ist das die Verkehrung, welche die Systematisierung des Kultus in einer Kirche herbeizuführen tendiert. Jesus fand sie im Judentum als Pharisäismus, Luther fand sie im Christentum als das System der „guten Werke", Spener fand sie im Luthertum als „Rechtgläubigkeit", der „Glaube" (fides mercenaria, mit Kants Ausdruck) war zum letzten und für alle übrigen stellvertretenden „guten Werk", geworden, man findet ihn wohl auch heute noch als solches. Dieser „Afterdienst Gottes in der statutarischen Religion", wie ihn Kant nennt, ist die große Gefahr des religiös-kirchlichen Lebens. Er stumpft den Wahrheitssinn und das moralische Gefühl ab; er ist zugleich der Boden, worin der Fanatismus gedeiht: wer unsern „Gottesdienst" nicht achtet, der kann uns nicht achten; er ist unser Feind und also Gottes Feind, der unsern Dienst will und anerkennt; ihn verfolgen und töten ist demnach ein gutes und Gott sehr wohlgefälliges Werk.

2. Kehren wir nun zu unserer am Anfang aufgeworfenen Frage zurück: ist die Verbindung des Moralischen und Religiösen in ihrem Wesen begründet und unauflöslich? oder gehört sie nur einer gewissen Entwickelungsstufe als eine ihr eigentümliche und vorübergehende Erscheinung an? wird in Zukunft das Band gelöst werden? wird es dann eine vollkommene Sittlichkeit ohne alle Religiosität geben?

Erst in der neuern Zeit wird diese Frage ernsthaft aufgeworfen. Jahrhunderte lang galt nichts für gewisser als die Unzertrennbarkeit

von Moralität und Religiosität. Erst durch die ungeheuere Erschütterung, die seit dem Beginn der Neuzeit alle theoretischen Anschauungen erlitten haben, ist auch jene Überzeugung fraglich geworden. Der Kirchenglaube ist zuerst in den Kreisen der Gelehrten und Gebildeten abgestorben; allmählich hat der Unglaube auch die Massen ergriffen. In weiten Kreisen ist jetzt eine rein physikalische Weltanschauung herrschend. In eben diesen Kreisen ist auch die Ansicht heimisch, daß Sittlichkeit und Religion, Ethik und Metaphysik völlig verschiedene Dinge seien; die Lebensführung sei von der Vorstellung, welche man sich über die Konstitution der Welt mache, durchaus unabhängig, und diese daher durchaus Privatangelegenheit des einzelnen. Es möge jemand Materialist, Atheist, Pantheist, Skeptiker oder was immer sein, das Urteil über seinen sittlichen Wert werde dadurch gar nicht berührt.

Allerdings giebt es daneben engere Kreise, in denen diese Anschauung lebhaft bestritten wird. Die Konsequenz des Unglaubens, so wird hier gesagt, sei: unbekümmert um die Zukunft das Heute zu genießen; der theoretische Materialismus ziehe den praktischen als seine Folge nach sich; jedenfalls sei dieser seine logische Konsequenz, wenn denn auch mancher theoretische Materialist sie praktisch zu ziehen durch Sitte und Gewöhnung verhindert werden möge.

Nach allem, was früher gesagt ist, werden wir der letzteren Ansicht, daß ein um die Gesetze der Moral unbekümmertes Leben eine logische Konsequenz irgend eines metaphysischen Glaubens oder Unglaubens sei, nicht beitreten können. Wir werden vielmehr sagen: was immer für eine Ansicht von der Natur der Dinge jemand sich gebildet haben mag, die Gesetze der Moral behalten für ihn die gleiche Verbindlichkeit: sie sind eben nicht willkürliche Vorschriften, deren Befolgung durch die Rücksicht auf Lohn und Strafe geboten ist; vielmehr sind es Naturgesetze in dem Sinn, daß auf ihrer Befolgung die Wohlfahrt eines Lebens beruht. Und hierin wird durch alle Meinungen der Menschen nichts geändert. Wer also etwa aus einer atheistisch-materialistischen Ansicht die Folgerung zöge, daß für ihn die Gesetze der Moral keine Bedeutung mehr hätten, der hätte sich verrechnet und würde die Folgen des Irrtums zu tragen haben.

Ich glaube auch nicht, daß ein unmoralisches Leben als that-

ſächliche Wirkung des Unglaubens eintritt, ſo wenig wie ein ſittliches Leben regelmäßige Wirkung des Glaubens iſt. Es giebt zweifellos unter denen, die ſich nicht nur vom kirchlichen Dogma, ſondern von jedem religiöſen Glauben überhaupt losgelöſt haben, ehrliche und zuverläſſige Männer, ja ſogar leidenſchaftliche und opferfreudige Idealiſten; wie es umgekehrt unter denen, deren kirchlicher Glaube nie die mindeſte Erſchütterung erlitt, die alle religiöſen Pflichten mit ängſtlicher Gewiſſenhaftigkeit erfüllen, die auch wirklich religiöſer Empfindung zugänglich ſind, Männer giebt, deren Leben und Handeln voll von hartnäckiger Verkehrtheit, liebloſem Hochmut, verſteckter Unwahrheit iſt.

Dennoch bin ich nicht der Anſicht, daß Moralität und Religioſität, Lebensführung und Weltanſchauung gegen einander ganz gleichgültige Dinge ſind.

Es giebt zwei im tiefſten Grunde entgegengeſetzte Weltanſchauungen. Die eine hat zum Mittelpunkt die Überzeugung, daß das Gute von weſentlicher Bedeutung in der Welt iſt, ja daß die Wirklichkeit durch das Gute und um des Guten willen iſt. Wir können ſie die idealiſtiſche nennen, anknüpfend an den Sprachgebrauch Platos, der die Welt in der Idee des Guten gegründet ſein läßt. Wir können ſie auch die theiſtiſche nennen, wenn wir unter dem Glauben an Gott die Zuverſicht verſtehen, daß das Gute Grund und Ziel der Welt iſt, oder, mit Fichtes Ausdruck, daß die Ordnung der Welt im letzten Grunde eine moraliſche iſt. Aller Glaube an Gott, ſo vielgeſtaltig er auftritt, kann unter dieſer allgemeinſten Formel begriffen werden. Dem Idealismus ſteht gegenüber der Materialismus; nach ihm iſt das Wirklichkeitsprinzip gegen die Unterſchiede des Wertvollen und Unwerten urſprünglich abſolut gleichgültig; die Atome und ihre geſetzmäßige Bewegung, die die ganze Wirklichkeit ausmachen, haben zum Guten und Böſen, zum Sinnloſen und Sinnvollen urſprünglich gar keine Beziehung. Im Verlauf entſtehen durch rein zufälliges Zuſammentreffen von Atomen allerlei Kombinationen, darunter auch Lebeweſen; in dieſen treten als eigentümlich modifizierte Bewegungsvorgänge auch Gefühle von Luſt und Schmerz auf, und hiernach qualifizieren ſie die Dinge als angenehm und unangenehm, gut und böſe. Wie alle Verbindungen von Atomen, ſo werden auch dieſe durch den

Zufall wieder aufgelöst, beständig sterben die Einzelwesen, zuletzt auch die Gattungen; die Bedingungen der Bildung von Lebewesen sind nicht mehr vorhanden; dann ist Lust und Schmerz, das Gute und das Böse mit einander dahin; die unfühlenden Atome und die sinnlosen Gesetze allein sind noch da.

Ich glaube nun, daß die Entscheidung für die eine oder die andere dieser beiden entgegengesetzten Weltanschauungen nicht ganz ohne Beziehung zu der Willensrichtung und Lebensführung eines Menschen ist. Ein Leben, das selbst ideellen Gehalt hat, wird zu der idealistischen, ein Leben, das selbst sinnlos und nichtig ist, zu der entgegengesetzten Weltanschauung eine natürliche Hinneigung haben. Denn freilich, nicht die Weltanschauung, wie oft gemeint wird, sondern die Willensrichtung ist das Ausschlaggebende. Das Leben bestimmt den Glauben, nicht der Glaube das Leben. Was für eine Philosophie man wähle, sagt Fichte sehr wahr, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Wessen Leben ein Spiel blinder Triebe und augenblicklicher Begierden und Launen ist, wie sollte der von der Welt größer denken? Jeder urteilt über den Wert der Welt aus dem Wert des menschlichen Lebens, und über den Wert des menschlichen Lebens urteilt er nach den Erfahrungen seines eigenen Lebens: ist dieses ein zielloses Umgetriebenwerden von leeren Augenblicksbegierden, so paßt dazu eine Welt, die selbst ein zielloses Umgetriebenwerden von Atomen ist; ein nichtiges Leben bringt eine nihilistische Weltanschauung hervor. Umgekehrt, wer sein eigenes Leben mit dauerndem Gehalt erfüllt, wer im Dienst dauernder Zwecke, großer Ideen lebt, der wird zunächst für sein Leben, sodann für das Leben der Menschheit, endlich auch für die Welt selbst eine andere Schätzung gewinnen. Das geschichtliche Leben, dem er sein Leben eingefügt sieht, gewinnt ihm Sinn und Bedeutung; er sieht die Vergangenheit in dem Licht seiner Bestrebungen, alle Guten und Großen lebten für dieselbe Sache; er hat die Zukunft für sich, Glaube und Thatkraft sehen stets die Zukunft auf ihrer Seite; zuletzt erscheint die ganze Wirklichkeit beherrscht von der Tendenz, eben das herbeizuführen, woran er selbst einen ernsten und rechtschaffenen Willen setzt. So breitet sich die Empfindung des eigenen Wertes, von der ein Leben erfüllt ist, über die Dinge aus.

Die Weltanschauung, so kann man demnach sagen, ist, sofern sie

Werturteile einschließt und ausdrückt, eine Spiegelung des eigenen Willens; jeder deutet die Erscheinungen so, daß sie mit seiner Willensrichtung zusammenstimmen. Wie jedes Leben sich mit Symbolen dessen, was ihm lieb und wert ist, umgiebt, so strebt es sich auch mit einer Anschauung der Dinge zu umgeben, die auf seinen Willen beruhigend und erhebend wirkt. Ein nichtiger Wille findet Beruhigung in einer nihilistischen Weltanschauung; eine idealistische Weltanschauung hätte für ihn einen verletzenden Stachel: er stünde dann der Welt gegenüber als ein Wesen da, das allein auf die Intentionen des Universums nicht einginge. Einem in der Idee lebenden Willen dagegen wäre es unerträglich zu denken, daß er nichts als eine wunderliche Anomalie in der Wirklichkeit sei, die von ihr wie ein seltsames Naturspiel hervorgebracht und wieder weggeworfen würde; er kommt erst in dem Gedanken zur Ruhe, daß er, abgeleitet aus dem Weltgrunde selbst, mit ihm in wesentlicher Harmonie stehe, so daß auch seine Arbeit und sein Streben nicht verloren sein könne.

So wirkt das Leben auf den Glauben. Allerdings wirkt dann der Glaube auf das Leben zurück. Der Glaube an die Kraft des Guten, der Glaube an Gott, stärkt den Mut und erhebt die Hoffnung. Man muß doch wohl sagen: es ist auf Erden nie etwas wahrhaft Großes unternommen und durchgeführt worden ohne diesen Glauben. Im Glauben sind alle Religionen gegründet, durch den Glauben haben ihre Stifter und Jünger die Welt überwunden. Im Glauben haben alle Märtyrer für eine Idee gelebt, gestritten und gelitten, im Glauben an den definitiven Sieg des Guten, für das sie ihr Leben eingesetzt haben, sind sie gestorben. Wer vermöchte für etwas zu sterben, an dessen endlichen, dauernden Erfolg er nicht glaubt? Und was bliebe von der Weltgeschichte, nachdem wir diese Dinge gestrichen? Der Unglaube dagegen entmutigt: es hilft ja doch nichts, darum laß es gehen, wie es mag; was morgen sein wird, wer weiß es? Darum sagt Goethe: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Weltgeschichte bleibt der Konflikt des Glaubens mit dem Unglauben. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit

einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag." (Noten zum westöstlichen Divan.)

3. Ist aber nicht durch den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis der Glaube als eitel erwiesen? Ist nicht Theismus und Idealismus bloß ein letzter verschämter Überrest des alten Aberglaubens, der in der wunderthätigen Götterwelt des Polytheismus seine ersten kräftigen Schößlinge trieb? Hat nicht die Wissenschaft alle diejenigen, die fähig sind, die Dinge zu sehen, wie sie sind, davon überzeugt, daß blinde Kräfte, die von gut und böse nicht wissen, den Weltlauf bestimmen?

Viele sind der Ansicht, es sei so; sie meinen, die wissenschaftliche Erkenntnis habe der religiösen Anschauung den Boden entzogen. Ich teile diese Ansicht nicht. Es ist hier nicht der Ort zur Entwickelung einer Metaphysik, ich deute aber ein paar Gesichtspunkte an, von denen die Betrachtung in diesen Dingen sich leiten lassen mag.

Es ist wahr, der Glaube an Götter, die als menschenähnliche Einzelwesen irgendwo irgendwelche empirische Existenz haben und auf die irdische Welt nach gelegentlichen Absichten wirken, ist im Absterben und wird nicht wieder lebendig werden. Es macht auch keinen wesentlichen Unterschied, ob man solcher Wesen mehrere oder nur ein einziges annimmt. Ein Monotheismus, der Gott als ein Einzelwesen neben anderen ansieht und ihn gelegentlich auf die Welt als ein ihm äußerliches und fremdes Dasein wirken läßt, ist vom Polytheismus begrifflich nicht verschieden. Besteht man darauf, als Theismus nur eine solche Anschauung gelten zu lassen, dann wird es schwer sein, denen zu widersprechen, welche behaupten, die Wissenschaft führe zum Atheismus. Hinzuzufügen wäre dann aber: der Atheismus in diesem Sinn ist offenbar nicht das Ende, sondern erst der Anfang der Philosophie. Er ist nicht eine positive Theorie der Wirklichkeit, sondern besteht lediglich in der Verneinung der Ansicht, daß es vor, außer, neben, über der Welt ein derartiges Einzelwesen gebe, das die Welt, wie ein Uhrmacher die Uhr, nach einem Plan angefertigt habe und nun gelegentlich in ihren Gang eingreife. Die Beseitigung einer falschen Theorie ist aber nicht selbst eine Theorie. Es bleibt die Frage: was es denn nun mit dem Universum auf sich habe? wie es konstituiert sei? was sein Wesen ausmache?

Oder ist das keine Frage mehr? Ist etwa ausgemacht, daß die Welt nichts anderes ist, als eine Anhäufung unendlich vieler kleiner Körperchen, die sich zufällig im leeren Raum zusammenfinden, hier in Wechselwirkung geraten und so gerade in diese Gruppierung gekommen sind, die uns die Wirklichkeit zeigt?

Es fehlt nicht an solchen, denen diese Ansicht beinahe als selbstverständlich vorkommt; sie findet sich namentlich bei jungen Leuten, die eben ihre Schulansichten weggeworfen und dafür einige Kenntnisse aus populären naturwissenschaftlichen Schriften aufgelesen haben; bei selbständigeren und tieferen Denkern wird man ihr selten begegnen, überhaupt ist bei solchen die Meinung, daß etwas selbstverständlich sei, nicht leicht anzutreffen. Weder Plato noch Aristoteles, weder Spinoza noch Leibniz, weder Hume noch Kant, weder Schopenhauer noch Hegel, weder Lotze noch Fechner, weder Mill noch Spencer vermochten von der Zulänglichkeit jener Ansicht sich zu überzeugen. Und sie selbstverständlich finden kann man in der That nur, so lange man, froh, eine irgendwelche Hypothese ohne Gott zu haben, sie überhaupt nicht näher besieht. Sobald man das thut, erscheint sie vielleicht sehr seltsam und verwunderlich. Also, die Welt besteht aus unzähligen, absolut selbständigen, nach Wesen und Existenz von einander absolut unabhängigen Atomen, deren jedes für sich ist und besteht, ohne alle Rücksicht auf alle übrigen? Aber, wie kommt es denn, daß thatsächlich alle auf einander Rücksicht nehmen, so sehr, daß nach der Annahme der Physiker jedes Element jederzeit in seinem Verhalten durch die Gesamtheit aller übrigen bestimmt wird? Denn das bedeutet ja die Behauptung der allgemeinen Wechselwirkung: sie sagt nicht mehr und nicht weniger, als daß die Gesamtheit aller physikalischen Vorgänge, nur einen einzigen großen, in sich zusammenhangenden Vorgang bilde. Ist dies thatsächliche Verhalten nicht einigermaßen überraschend bei jener Annahme? Müßte man nicht viel eher erwarten, daß jedes Atom, wie es absolut selbständig ist, auch absolut selbständig seinen Weg geht, unbekümmert um alle übrigen? Oder werden die Atome durch die Naturgesetze genötigt, sich in einander zu schicken? Aber die Gesetze sind ja nichts anderes, als Ausdruck für ihr wirkliches Verhalten, nicht ein für sich Seiendes, das sie von außenher bewältigte. Und wie erstaunlich, daß diese Wesen, die so ohne alle Rücksicht auf

einander in die Wirklichkeit gekommen sind, eine solche Gleichartigkeit ihres Wesens und Verhaltens zeigen, daß es durch allgemeine Formeln ausgedrückt werden kann. Müßte man nicht vielmehr eine unendliche Verschiedenheit ihres Wesens und Verhaltens a priori für wahrscheinlich halten?

Und wie seltsam ferner, was aus den Atomen alles hervorgeht: kosmische Systeme, organische Körper, Wesen, die fühlen und denken. Wie erstaunlich, daß durch eine bloße Veränderung der Anordnung jener kleinen Ziegelsteine, aus denen die Welt bestehen soll, derartige Vorgänge entstehen. Unerwartet, scheint es, müßte doch dem Atomisten, der die Welt, wie sie ist, nicht vorher gesehen hat, sondern bloß jenes angenommene Chaos bewegter Atome, unerwartet müßte es ihm kommen, wenn beim Durchprobieren aller möglichen Anordnungen plötzlich Empfindungen und Gedanken ihm entgegenträten. Ob er sich nicht am Ende sagen würde: es scheint, daß in den Atomen doch noch ein mehreres steckt, als Ausdehnung und Bewegung? Ob er nicht gar sich entschlösse zu sagen: mit den Atomen, so einleuchtend die Sache anfangs aussah, ist der Bau der Wirklichkeit, wie sie ist, doch nicht auszuführen? auf irgend eine Weise muß Einheit und Geistigkeit als ursprünglich gesetzt werden; es ist nicht möglich, sie als zufällige Ergebnisse des Zusammenkommens von Atomen zu betrachten?

Wenn man Erwägungen von dieser Art zu Ende führte, käme man vielleicht auf eine Ansicht ähnlich der, die Spinoza mit scharf umgrenzten Begriffen in seiner Ethik dargelegt hat: die Welt oder die Wirklichkeit ist ein absolut einheitliches Wesen, ist eine Substanz; die einzelnen Dinge, die uns zunächst als selbständige sich darstellen, sind in Wahrheit nur unselbständige Bestimmungen des Wesensinhaltes des einen Allwesens. In einer doppelten Welt von Bestimmungen (Modifikationen) entfaltet sich das All-Eine, in einer Welt von Bewußtseinsvorgängen und einer Welt von Bewegungsvorgängen; zwischen beiden findet ein universeller Parallelismus statt. Die Naturgesetze, die in jeder der beiden Welten, dem Verstande erreichbar, herrschen, sind nichts anderes, als Formen der Selbstbestimmung des Allwirklichen; und nicht von außen wird es mit mechanischem Zwang gestoßen oder geschoben, es giebt ja nichts außer ihm, das es schieben oder stoßen

könnte, sondern dem inneren Trieb oder Drang nachgebend, entfaltet es seinen Wesensinhalt in die Fülle der Wirklichkeit, es selbst seiner selbst einzige und freie Ursache.

Wäre Spinoza nicht allzu sehr in seine antitheologische und antiteleologische Betrachtungsweise versenkt gewesen, so hätte es ihm nicht fern gelegen, diesen Formeln noch folgende Betrachtungen hinzuzufügen. Unsere Erkenntnis des Universums ist zunächst eine physikalische und astronomische, gerichtet auf seine Außenseite; seine Innenseite, die Welt der Bewußtseinsvorgänge, die wir durch allgemeine metaphysische Spekulation als ebenso weit reichend wie die Welt der Bewegungen fanden, liegt nicht in gleichem Umfang der Beobachtung bloß. Jeder erkennt sie unmittelbar nur, soweit er sie im eigenen Innern erlebt. Am Leitfaden der Analogie folgern wir aus körperlichen Erscheinungen ein Innenleben für die Menschen- und Tierwelt. Durch die Ausbildung der Sprache und Schrift gelangen wir zu einiger Erkenntnis des geistig-geschichtlichen Lebens der Menschheit. Von einem übermenschlichen Geistesleben haben wir schlechterdings keine Erkenntnis; wir können nur, wie wir das Seelenleben der Tiere durch die niederen Erscheinungen unseres Innenlebens deuten, so in den von der Metaphysik konstruierten Ort eines höheren Geisteslebens die höchsten Seiten unseres Wesens hineindeuten. In diesem Sinne legen wir Gott oder dem Allwirklichen Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit bei. Wir meinen nicht sein Wesen damit theoretisch zu bestimmen, das ist überhaupt nicht möglich; wir werden nicht einmal wagen ihm Vernunft und Willen beizulegen, Vernunft und Wille sind vielleicht bloß irdische Kräfte, nicht anders wie Gesicht und Gehör möglicher Weise bloß irdische Organe sind. Wir drücken damit nur aus, daß wir sein Wesen durch das Vollkommenste, was uns gegeben ist, vorstellen wollen. Die bildende Kunst hat zu allen Zeiten das Göttliche in Menschengestalt dargestellt und thut es noch heute; wir wollen ihm damit nicht diese Gestalt in Wirklichkeit beilegen; wir brauchen nur das Menschenantlitz, die vollkommenste und bedeutendste Form der Leiblichkeit, die wir haben, als Symbol für das absolut Vollkommene. Ebenso brauchen wir die geistige Gestalt des vollkommensten Menschentums als Symbol für Gottes unvorstellbares und unausdenkbares Wesen.

Und hiermit scheinen wir doch nur den Weisungen der Wirklichkeit selbst zu folgen. Die Erde, das einzige Glied des Universums, das uns ein wenig näher bekannt ist, ist angelegt und mit ihrer Entwickelung gleichsam gerichtet auf organisches Leben, und dieses wieder hat die Tendenz auf das geistige Leben, im Menschen erreicht es sein Ziel. Was die spekulative Philosophie im begrifflichen Schema konstruierte, das versucht die neue Biologie als geschichtlichen Entwickelungsprozeß darzustellen. Wenn man nun von dem falschen Begriff der Kausalität sich befreit, als ob die Ursache gleichsam die Wirkung vor sich her stieße und triebe, und mit Lotze in ihr die spontane Zusammenstimmung aller Teile oder Glieder der Wirklichkeit zu einheitlicher Bewegung oder Veränderung sieht, so wird man sagen dürfen: der Entwickelungsprozeß unseres Planeten, der im menschlich-geschichtlichen Leben gipfelt, wird durch diesen seinen höchsten Gehalt als durch sein Ziel angezogen. Und auf ähnliche Weise wird, mit dem Wort des Aristoteles, das All der Dinge von Gott als seinem Ziel bewegt oder angezogen.

Eben dahin weist die Betrachtung der Sittengesetze als Naturgesetze, Naturgesetze nämlich des geistig-geschichtlichen Lebens. Da das geschichtliche Leben ein Stück des Alllebens ist, so müssen auch die Sittengesetze in seinem Wesen gegründet sein und es explizieren. Ja, wir werden sagen, wenn menschlich-geistiges Leben die höchste und reichste Entfaltung des Innenlebens ist, die wir kennen, so sind für uns die Sittengesetze die höchste Form der Selbstbestimmung des Allwirklichen. Auch hier dient die neue biologische Theorie als Bindeglied zwischen Natur und Geschichte. Ein Wort des alten Heraklit kommt dadurch zu Ehren: es nähren sich alle Gesetze von einem, dem göttlichen. Und Goethe sagt dasselbe:

So im Kleinen ewig, wie im Großen
Wirkt Natur, wirkt Menschengeist, und beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet.

In diesem Sinne darf man mit Bacon sagen, daß die Philosophie, die zunächst zum Atheismus zu führen scheint, tiefer geschöpft, zu Gott zurückführt.

Freilich, nicht alle jene oben genannten Philosophen haben sich mit dieser Weltformel befreundet, obwohl gegen keine weniger sich ablehnend verhalten. Alle stimmen sie aber darin überein, daß die

Wirklichkeit keineswegs etwas Einfaches und Selbstverständliches sei; alle sprechen in irgend einer Weise aus, daß das Universum ein erstaunliches Wunder sei, dessen abgrundtiefes Wesen auch die tiefsten Gedanken der Menschen nicht erreichen. Und alle drücken, jeder in seiner Sprache, aus, daß es dem Menschen gezieme, mit Ehrfurcht das Unermeßliche und Unerforschliche anzuerkennen.

In der That, man muß gestehen, alle wissenschaftliche Forschung, so erstaunlich die Fortschritte sind, die sie in den letzten Jahrhunderten gemacht hat, ist soweit davon entfernt, das große Rätsel des Daseins aufgelöst zu haben, daß es vielmehr vor unseren Augen immer größer und wunderbarer geworden ist. Immer unermeßlicher hat sich die Tiefe, immer unerschöpflicher die Mannigfaltigkeit und Fülle der Gestaltungen des Universums aufgethan. Wie einfach und faßlich lag die Welt noch vor dem Blick des Aristoteles, des h. Thomas; in welche Abgründe des Unausdenkbaren hat seitdem die Astronomie und Physik geführt; die Billionen von Meilen, Jahren, Schwingungen, mit denen sie rechnen, stellen die Vorstellung überall an den schwindelnden Rand der Unendlichkeit. Vor welche Tiefe von Geheimnissen der Organisation, ihres Werdens und Bestehens, sieht die Biologie sich geführt, seitdem sie das Mikroskop handhaben gelernt und die entwickelungsgeschichtliche Forschung in ihren Kreis gezogen hat; in wie unermeßliche Dunkelheit zieht sich jetzt vor dem Auge der fortschreitenden historischen Forschungen das menschheitliche Leben zurück, das vor ein paar Jahrhunderten noch so klar und abgeschlossen zwischen Schöpfung und jüngstem Gericht dalag. So wenig ist durch die Forschung die Welt in ein durchsichtiges Rechenexempel verwandelt worden. Nicht ans Ende der Dinge führt den denkenden Menschen die Forschung, sondern zur Ahnung und Anerkennung der Überschwenglichkeit des Universums; nicht Hochmut, sondern tiefe und demütige Empfindung der eigenen Kleinheit ist ihre Wirkung auf den, der mit reinem Sinn sich ihr hingiebt. Das ist das Gefühl, in dem Newton und Kant lebten. Auch Goethe ist davon erfüllt; in seinen Sprüchen in Prosa oder den Gesprächen mit Eckermann spricht es überall sich aus: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren."

Dieses Gefühl der Ehrfurcht vor dem Unendlichen, aus dem auch

unſer Leben quillt und in das es mündet, iſt der Boden, in dem die religiöſe Auffaſſung der Dinge ihre Wurzeln hat. Ehrfurcht ſchließt ein Doppeltes ein, Demut und Zuverſicht; Demut, die Empfindung der eigenen Kleinheit und Unzulänglichkeit gegenüber dem Unendlichen, Zuverſicht, die Empfindnng, daß das Unendliche nicht bloß ein äußerlich Übergewaltiges ſei, ſondern ein ſolches, in dem das eigene Leben und Streben als ein aus ihm Erzeugtes unverlierbar gehegt und getragen werde. Gefühle von dieſer Art machen den eigentlichen Herzſchlag der Religion aus. Die Vorſtellungen, worin ſie ſich kleidet, die begrifflichen Formeln, worin Philoſophen und Theologen die Vorſtellungen zu faſſen ſuchen, ſind das Zufällige und Vergängliche an der Religion. Der Wert der Vorſtellungen und Begriffe liegt darin, daß ſie als Symbole, in denen das Gefühl gegenſtändlich wird, Gemeinſchaft und Mitteilung des religiöſen Lebens ermöglichen: und nur in der Gemeinſchaft eines dauernden Volkslebens iſt überhaupt Religion möglich; der einzelne hat an ihr teil, wie an Sprache und Dichtung, an Sitte und Recht. — Übrigens ſind in dieſer Abſicht begriffliche Formeln nie das Wirkſamſte geweſen; wichtiger waren ſtets als Träger und Erreger des religiöſen Lebens, die Kunſt, nach Goethe die Vermittlerin des Unausſprechlichen, und der Kult, mit dem jene aufs innigſte verſchmolzen auftritt; ſie haben die Aufgabe, die Beziehung des Menſchen zum Überſinnlichen und Überbegrifflichen auf ſinnlich-ſichtbare Weiſe anzudeuten.

Ich glaube nun, daß derartige Gefühle zu den unverlierbaren Eigenheiten der menſchlichen Natur gehören. Die Formen, in die ſie ſich kleiden, werden auch in der Zukunft ſich wandeln, das Weſen wird bleiben. Wie immer wiſſenſchaftliche Forſchung die Vorſtellung von der Wirklichkeit ausbauen mag, für das religiöſe Gefühl wird ſtets Raum bleiben. Religion wird nie ausſterben, ſie entſpricht zu ſehr dem innerſten und tiefſten Bedürfnis des menſchlichen Gemüts. Es bedarf im Glück, um nicht in Übermut und Verblendung unterzugehen, des Aufblicks zu dem Höheren, in dem es mit Freude und Dank ausdrückt, daß es ſein Glück nicht als eigenes Verdienſt, ſondern als freie Gabe hinnimmt; es bedarf im Untergang ſeiner Hoffnungen und Pläne des Hinblicks darauf, daß die irdiſchen Dinge nicht von abſoluter Bedeutung ſind; es bedarf in der abſoluten Ungewißheit aller

menſchlichen Dinge und der tiefen Unwiſſenheit über die eigene Zukunft, um nicht einem haltlos umtreibenden Aberglauben anheimzufallen, der Zuverſicht, daß, was immer kommen möge, ihm zum Heil geſchickt ſei; es iſt ſicher nicht Zufall, daß, wo dieſer Glaube zurückweicht, der Aberglaube ſich ausbreitet.

Ich glaube ferner, daß die Gemüter der Beſten immer am meiſten der religiöſen Empfindung geöffnet waren und ſein werden. Je reiner und ſchöner eine Menſchenſeele ſich entfaltet, deſto mehr iſt ſie jenem Gefühl der Ehrfurcht zugänglich, das die Grundlage der Religion iſt; je ernſter und tiefer ſie das Leben nimmt, deſto mehr wird ſie in Demut erkennen, wie weit ſie hinter ihrer ideellen Aufgabe zurückbleibt; je größer und freier die Beſtrebungen ſind, die ein Leben erfüllen, deſto ſtärker und lebhafter iſt auch der Glaube an den endlichen und definitiven Sieg der gute Sache. —

4. Aber, ſo wird man ſagen, wie kommt es denn, daß gegenwärtig ſo viele ernſte, tüchtige und wahrheitsliebende Menſchen nicht nur dem kirchlichen Leben fremd ſind, ſondern Religion in gar keiner Form haben, auch nicht zu haben beanſpruchen? — Die Thatſache zugegeben, und ich glaube nicht, daß ſie ſich bezweifeln läßt, ſo kann man vielleicht in folgenden Momenten eine Erklärung dafür finden. Zunächſt, die Anlage zur Religion iſt nicht bei allen Individuen gleich ſtark. Es giebt Menſchen, bei denen der Intellekt oder der Wille ein ſolches Übergewicht haben, daß es zur Entwickelung einer feineren und freieren Gefühlswelt nicht kommt. Von einem Mathematiker wird erzählt, daß er nach der Lektüre einer Dichtung unwillig fragte: was denn damit bewieſen ſei? Sein Kopf war ſo auf Demonſtration gerichtet, daß er für nichts anderes Raum und Intereſſe hatte; auch die Natur, ſofern ſie nicht Rechenexempel aufgiebt, wird ihm nichts geſagt haben. Darwin ſcheint es ähnlich ergangen zu ſein. Er erzählt, daß bei ihm die Empfänglichkeit für Poeſie allmählich abgeſtorben ſei; und ſchwerlich entgeht jemand, der ſein Leben lang ſeine ganze Kraft an eine wiſſenſchaftliche Aufgabe ſetzt, ſolcher Rückwirkung ganz. Andere ſind von praktiſchen Aufgaben ſo erfüllt, daß ſie für nichts Sinn haben, was nicht damit in Zuſammenhang ſteht. Es mögen redliche, tüchtige, wohlthätig wirkende Männer ſein; dennoch werden wir die Entwickelung nicht für eine normale halten; eine

wesentliche Seite des inneren Lebens erscheint verkümmert, die Seite, wodurch die menschliche Natur der Schönheit, der Dichtung, der Freiheit aufgethan ist. Vielleicht kann man nun sagen, daß unsere Zeit Männer von dieser Art besonders zahlreich hervorbringt. Die Arbeitsteilung, die Mechanisierung des Lebens, das Spezialistentum, das die Stärke der Gegenwart ausmacht, begünstigt offenbar jene einseitige Entwickelung; ist doch die Beschränkung, um nicht zu sagen, die Beschränktheit, für manche ein Gegenstand des Stolzes. Die alten griechischen Philosophen, die mittelalterlichen Gelehrten, die Denker des 17. und 18. Jahrhunderts hatten weitere und freiere Beziehungen zum Universum als viele unter den Forschern der Gegenwart, die von Anfang an sich irgendwo eingraben und nun, in ihrem Schacht begraben, von Himmel und Erde nichts mehr sehen. Und eine ähnliche Einseitigkeit mag durch die einseitige Hingebung an eine amtliche oder gewerbliche Thätigkeit, wie sie die Gegenwart fordert, groß gezogen werden. Das Leben war früher zugleich einfacher und allseitiger, die Beziehungen zu den Menschen und Dingen mannigfaltiger, daher die Phantasie thätiger und das Gefühlsleben reicher und gleichmäßiger entwickelt. Das Spezialistentum und besonders das wissenschaftliche Spezialistentum begünstigt vor allem die Entwickelung des Gefühls, das religiösem Leben am wenigsten günstig ist, des Hochmuts. — Von den Molchen, die in den Tropfsteinhöhlen Krains leben, las ich einmal, daß sie das Augenlicht verloren haben; nach einem bekannten Gesetz der Biologie, daß nicht gebrauchte Organe schwinden. Es kann einem vorkommen, als ob den Wissenschafts spezialisten unserer Zeit hin und wieder etwas Ähnliches widerfährt. Durch die anhaltende Gewöhnung des Geistes an die mikroskopische Betrachtung der Dinge, sei es philologisch-historischer, sei es naturwissenschaftlicher, wird die Fähigkeit, die Dinge in ihren großen Zusammenhängen zu sehen, allmählich gemindert und zuletzt ganz eingebüßt. Und in demselben Maße wächst die Neigung, alle diejenigen, die die kleinen Dinge nicht sehen, für dumme Ignoranten, und alle die, die sie in einen größeren Zusammenhang einzufügen streben, für unberufene, phantastische Dilettanten zu halten. Ob nicht die augenlosen Krainer Molche, die sich in ihrer Höhle im Dunkeln zurechttasten, ebenso auf die sehenden mit Geringschätzung

herabblicken und die Augen für dilettantische Orientierungsorgane halten?

Sodann wirkt in demselben Sinn ein Umstand, der überhaupt viel Verwirrung und Unsegen in unser Leben bringt: der Widerspruch zwischen unserem Bekenntnisglauben und unseren wirklichen Überzeugungen. Im Bekenntnis ist manches, was unserem wirklichen Glauben längst fremd geworden ist. Dahin gehört z. B. der Wunder- und Dämonenglaube. Noch vor 300 Jahren nahm hieran kaum jemand Anstoß. Aber seit dem Durchdringen naturwissenschaftlicher Denkweise, die von der Annahme der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens ausgeht, um sie dann mehr und mehr im einzelnen aufzuzeigen, sind Wunder und magische Wirkungen Dinge geworden, die für den Verstand etwas sehr Abstoßendes haben. Es mag zwischen Himmel und Erde noch manche Dinge geben, von denen unsere Schulweisheit sich nicht träumen läßt; die hypnotischen Erscheinungen, deren Wirklichkeit anzuerkennen ihr schwer genug geworden ist, sind dafür in unserer Zeit ein Beispiel. Aber die Tendenz, alle Erscheinungen als in der allgemeinen Naturordnung begriffen, als gesetzmäßige Ereignisse, deren Formel zu suchen ist, anzusehen, die wird nicht wieder aussterben, es sei denn mit der Wissenschaft selbst. Und was dann käme, wird kein besonnener Mann zu sehen wünschen; der Verfall der Wissenschaft würde dem wuchernden Unkraut des Aberglaubens den Boden bereiten. Hier steht die Sache auf entweder — oder: es giebt Rätsel, sagt die Wissenschaft, die wir noch nicht lösen können, aber es giebt keine Wunder, keine Vorgänge, die prinzipiell die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung ausschlössen.

Die biblischen Wunder sind hiervon nicht ausgenommen; sie gehören einer Form der Weltanschauung an, die vergangen ist, sie können den Untergang dieser nicht allzu lange überdauern. Will man die biblischen Wunder festhalten, dann muß man das Wunder auch in die Gegenwart zurückführen; fehlt hierzu, wenigstens innerhalb der protestantischen Welt, der Mut oder die Möglichkeit, dann muß man die Konsequenz ziehen und auch jene fallen lassen. Die protestantische Theologie hat offenbar seit langem ein Gefühl von dieser Notwendigkeit; sie sucht die Wunder zu beschränken oder ihrer ganz ledig zu werden, z. B. durch natürliche Erklärung oder durch exegetische Weg-

deutung. So verfuhr der alte Rationalismus, wobei es denn an künstlichen und gezwungenen Deutungen nicht fehlte. Dennoch war dies Verfahren vielleicht ehrlicher und auch zweckmäßiger, als ein später aufgekommenes: durch allerlei sogenannte spekulative Erwägungen oder durch quellenkritische Untersuchungen sich der entschiedenen Stellungnahme zu der Frage zu entziehen. Der unbefangene Leser hat hier leicht die Empfindung, als seien solche Untersuchungen nicht frei von der Absicht, eine große Trübung hervorzubringen, um ungesehen die enge Durchfahrt zwischen den drohenden Felsen des Ja und Nein zu passieren.

Ich glaube nicht, daß die Kirche das Vertrauen denkender Männer wieder gewinnen kann, so lange sie sich nicht entschließt, den Wunderglauben fallen zu lassen. Alle jene Bemühungen, die Wunder glaublich erscheinen zu lassen, dienen, fürchte ich, nur zur Vermehrung des Mißtrauens.

Übrigens ließe sich vielleicht zeigen, daß Wunder nicht nur der naturwissenschaftlichen Denkweise unserer Zeit, sondern auch dem Geist unseres religiösen Glaubens widersprechen. Sie gehören eigentlich der polytheistischen Entwickelungsstufe der Gottesvorstellung an: Götter thun Wunder, Gott thut keine Wunder. Nach dem Lehrbegriff der Kirche hat Gott alle Dinge ursprünglich aus nichts geschaffen, er ist es auch, der sie beständig im Dasein erhält, sie bestehen nicht durch sich selbst. Das heißt mit anderem Ausdruck: Gott allein ist ein selbständiges Wesen, alle Dinge sind und bestehen nicht in sich, sondern in ihm; oder mit der Formel Spinozas: Gott ist die Substanz, die Dinge sind Modifikationen seines Wesens. Wunder setzen ein anderes Verhältnis Gottes zur Welt voraus: Gott ein Einzelwesen neben anderen, auf die er gelegentlich nach Belieben wirkt, die aber im übrigen ihr Wesen für sich haben. Wunder sind ausnahmsweise Wirkungen, sind Notbehelfe, wodurch die Welt, die sonst ihren eigenen Gang geht, von außen zurecht gerückt wird. Fetische und Götter können nur durch Wunder wirken. Der allmächtige Gott des ersten Artikels ist dagegen ein allwirkender Gott, und ein solcher thut keine Wunder. Wer mit dem Begriff des Monotheismus Ernst macht, wer den Unterschied zwischen Monotheismus und Polytheismus nicht in die Zahl, sondern in das Wesen Gottes setzt und Gott nicht als den

einen übrig gebliebenen aus einer ganzen Schar von Göttern ansieht, wem der Monotheismus bedeutet, daß Gott allein wahrhaft ist, der kann nicht ohne Widerspruch zugleich glauben, daß er durch Wunder und Zeichen sich manifestiert. Und ebenso liegt auf der Hand, daß theurgische Wirkungen aller Art, um irgend welche Veränderungen im Naturlauf herbeizuführen, begrifflich mit der polytheistischen Vorstellung von dem Wesen der Götter zusammenhangen.

Auch verhehle man sich nicht die Konsequenz jener quellenkritischen Abstinenzpolitik. Gegen Strauß' Kritik wird wohl eingewendet, sie sei eine dogmatische, nicht eine historische. So schreibt Bischof Martensen von Seeland in seinem Leben (I, 142), wie ihm gleich beim ersten Lesen in die Augen gefallen sei, „daß das Leben Jesu, welches prätendiert, auf dem Grund des freien Denkens zu stehen, von einem krassen Dogmatismus ausging: Strauß setzt nämlich ohne weiteres voraus, daß Wunder nicht möglich seien." Allerdings, wären Wunder so lange für möglich und wirklich zu halten, bis die historische Kritik für jedes einzelne zweifellos und einwandsfrei nachgewiesen hätte, daß der Bericht darüber auf Irrtum, Täuschung oder Fälschung beruhe, dann wären sie für alle Zeiten gesichert. Man vergesse aber nicht, daß dieselbe Sicherheit zahllosen Mirakeln zu gute käme, deren in der Litteratur des Altertums und des Mittelalters Erwähnung geschieht. Sie alle könnten gegen eine „bodenlose negative Kritik" durch den Einwand geschützt werden, daß die quellenmäßige Untersuchung zu ihrer Aufgebung bisher nicht zwinge; und ihre Unmöglichkeit a priori zu behaupten, sei ein krasser Dogmatismus: warum sollte es z. B. undenkbar sein, daß Donner und Blitz, Vogelflug und Eingeweidebefund, sei es durch übernatürliche Einwirkung, sei es durch prästabilierte Harmonie, zu menschlichen Schicksalen in Beziehung stehe?

Das entschiedene Fallenlassen dieser Dinge hätte nach meiner Überzeugung, wenigstens für die protestantische Kirche, keinerlei Verlust zur Folge. Es mag sein, daß einmal Wunder und Zeichen geeignet gewesen sind, den kirchlichen Glauben zu befestigen; gegenwärtig bringen sie ihn in Mißachtung. Von Fr. A. Wolf wird erzählt, daß er einmal das Neue Testament und zwar das Markus-Evangelium zum Gegenstand von Vorlesungen gemacht habe; als er aber im 5. Kapitel

zu der Geschichte von der Teufelsaustreibung im Lande der Gergesener und den anschließenden Ereignissen gekommen sei, habe er für immer das Buch bei Seite gelegt. Warum nahm er nicht an dem Spuk- und Fabelwesen beim Homer in gleicher Weise Anstoß? Doch wohl darum, weil er nicht daran zu glauben brauchte, weil er sie einfach für Fabeln nehmen konnte. In den Evangelien stehen ja wohl ungemein ernsthafte und wichtige Dinge, schließlich doch auf alle Weise wichtigere als im Homer; Wolf kam nicht dazu, sie zu sehen, wegen jener unglücklichen Schweine der Gergesener. So stellt sich einem andern Bileams Esel oder ein ähnliches Unheil in den Weg. In der Schule ist er angehalten worden, solche Dinge wörtlich für wahr zu halten; die Wunder sind ihm vielleicht als besonders wichtige und die Wahrheit des übrigen Inhalts verbürgende Thatsachen dargestellt worden. Er rächt sich, sobald er der Schule und dem Zwang, der hier seinem Trieb zu glauben und zu zweifeln angethan wurde, entronnen ist, dadurch, daß er jene Bücher für immer von sich thut; zu seinem eigenen Schaden, aber es ist nicht seine Schuld allein. Wie wunderbar, tief, poetisch ergreifend sind die Geschichten, mit denen die Sage die Geburt Jesu umwoben hat: die Verkündigung, die Erscheinung der Engel bei den Hirten und das gloria in excelsis, der Stern, der den Weisen im Morgenlande erschien und ihnen den Weg zu dem neugeborenen Kinde, dem Heiland der Welt, zeigte, die Flucht nach Ägypten; wie sinnreich ist die Geschichte von der Versuchung, von der Speisung, vom Fischfang. Aber wer erträgt es, eine Predigt zu hören, die davon den Anlaß nimmt, den Rationalismus abzustrafen und die buchstäbliche Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Dinge zu beweisen? Das Beweisen hat hier schlechterdings gar keinen Raum; wo man sie noch mit dem alten Glauben nimmt, ist es überflüssig, wo der Glaube nicht mehr ist, wird die Beweisführung ihn nicht wiederbringen, sie verdirbt nur die poetische Wirkung und ruft das Mißtrauen hervor, das dann, von einem Punkte ausgehend, immer weiter um sich greift, bis es schließlich allen Glauben und alle Religion weggefressen hat.

Kommt gar noch hinzu, daß die Kirche das Bekenntnis mit äußern Mitteln zu schützen unternimmt, daß die weltliche Gewalt nach Möglichkeit ihr darin beisteht, daß für ostensible Rechtgläubigkeit

Belohnungen, für ihren Mangel Zurücksetzungen und Strafen ausgesetzt werden: dann werden gerade sehr aufrichtige Naturen zu entschiedener Feindschaft getrieben, das kirchliche Bekenntnis erscheint ihnen als das Caudinische Joch, durch welches der Weg zu Anstellung und Beförderung als dem praemium servitutis führt. Die Geschichte zeigt es, z. B. die der 40er und 50er Jahre; aber wer glaubt ihrer Predigt? Es scheint das Schicksal der Menschheit zu sein, daß alle ihre Thorheiten mit jedem Geschlecht neu geboren werden. So kehrt auch das Bestreben immer wieder, der Religion durch die Mittel der äußeren Gewalt aufzuhelfen. Und die Folge ist immer wieder, daß die menschliche Natur das so Aufgedrängte von sich stößt, und daß nun Philosophen behaupten, es sei überhaupt gegen ihre Natur. Wenn das Experiment gemacht werden könnte, die Gewalt nicht für, sondern gegen die Religion zu gebrauchen — ein Experiment, das ja die erste französische Revolution gemacht hat, und das vermutlich einmal auf die eine oder andere Weise wieder gemacht werden wird —, dann würde sich auch zeigen, wie tief die Wurzeln der Religion im Wesen des Menschen liegen.

5. Mit einem Wort gehe ich noch auf das Verhältnis des Unsterblichkeitsglaubens zur Moralität ein. Es ist lange geglaubt worden und wird auch noch gegenwärtig behauptet, daß der Glaube an Unsterblichkeit in dem Sinne, daß auf den Tod ein weiteres Leben folge, den eigentlichen Schlußstein aller Moral bilde. Wenn mit diesem Leben alles aus wäre, dann wäre Tugend ein leerer Wahn; dann wäre es Lebensweisheit, rücksichtslos den Augenblick zu genießen.

Nach der hier vertretenen Ansicht ist die Moral als Wissenschaft von jenem Glauben nicht abhängig. Er wird für die Lebensstimmung von großer Bedeutung sein, aber nicht für die Moralphilosophie. Sie wird nicht einen ihrer Sätze ändern, ob nun ein Leben auf den Tod folgt oder nicht. Die Sittengesetze sind Naturgesetze des menschlich-geschichtlichen Lebens in dieser Zeit und auf dieser Erde. Ist dieses Leben Vorbereitung auf ein anderes Leben, so wüßten wir doch auf keine Weise anzugeben, was wir mit Rücksicht hierauf thun könnten, als dieses zeitliche Leben mit sittlichem Inhalt zu erfüllen. Und wenn dieses irdische Leben das ganze Leben wäre, so wäre wiederum eben

dasselbe ratsam und geboten; ein solches Leben bedürfte auch nicht eines andern zur Belohnung, es wäre sich selber Lohn genug.

Und ich möchte hinzufügen: auch in pädagogisch-praktischer Rücksicht scheint es nicht ratsam, die Verbindlichkeit oder die Bedeutung der sittlichen Gebote von einer so unsicheren Sache, als dem Glauben an ein künftiges Leben, abhängig zu machen. Denn es wird nicht zu leugnen sein, daß dieser Glaube in unserer Zeit in immer weiteren Kreisen wankend wird; und schwerlich wird hierin die Zukunft eine Umkehr bringen. Was ihm Abbruch thut, das ist die fortschreitende Ausbreitung naturwissenschaftlicher und anthropologischer Betrachtungsweise. Die Vorstellung von einem auf den Tod folgenden Leben, so zeigt die Anthropologie, ist ein Traum, den in tausendfach verschiedener Form alle Völker geträumt haben; von Jagd- und Robbengründen träumten Indianer und Eskimos, von Kampf und Gelagen die alten Germanen, von schönen Frauen und schönen Gärten die morgenländischen Mohammedaner: überall schafft sich die Einbildung eine jenseitige Welt, worin der Wille Erfüllung seines Verlangens nach Glück findet.

Dann aber würde ich so fortfahren. Ist ein auf den Tod folgendes Leben in der Zeit ein Traum, so ist darum doch der Unsterblichkeitsglaube nicht überhaupt eine leere Einbildung; es steckt in der sinnlichen Einkleidung ein möglicher und vielleicht notwendiger Gedanke, der Gedanke, auf den die Kantische Philosophie führt: das zeitliche Leben ist die Erscheinungsform eines an sich ewigen Lebens.

Man erwäge dieses: was ist die Zeit? Die Form der Wirklichkeit selbst? Dann wäre in der Zeit sein die Bedingung des Wirklichseins. Dann muß man aber, scheint es, weiter sagen: in der Gegenwart sein ist Bedingung des Wirklichseins; denn was nicht in der Gegenwart ist, ist ja notwendig entweder vergangen und also nicht mehr, oder zukünftig und also noch nicht; es ist demnach nur, was in der Gegenwart ist. — Aber man achte auf die Folge: in der Gegenwart kann überhaupt nichts sein, in dem Augenblick, wo sein Sein von ihm ausgesagt wird, ist es auch schon mit dem Augenblick selbst vergangen; die Gegenwart ist kein Raum, sondern ein Punkt. In der Gegenwart sein kann also nicht Bedingung des Wirklichseins sein, wenn nicht das Wirkliche überhaupt verschwinden soll, auch das

Vergangene muß auf gewiſſe Weiſe wirklich ſein, und alſo wohl auch das Zukünftige. — Vielleicht wird es, nachdem man dies überlegt hat, leichter zugegeben: in der Zeit ſein iſt überhaupt nicht Bedingung des Wirklichſeins, oder um mit Kant zu reden: die Zeit iſt nicht Exiſtenzform der Wirklichkeit, ſondern eine Form unſerer ſinnlichen Anſchauung. Was in unſerem, an dieſe Anſchauungsform gebundenen Bewußtſein als ein in der Zeit auseinander gezogener Vorgang ſich darſtellt, das iſt an und für ſich ein zeitlos Beſtehendes, ein Ewiges. Jedes Wirklichkeitsmoment, und ſo auch ein Menſchenleben, iſt ein in der Wirklichkeit abſolut oder ewig Beſtehendes. Es iſt ſinnlos zu denken: mit dem Tode iſt alles vorbei, dann iſt das Leben vergangen und vernichtet, und es iſt nicht anders, als ob es nie geweſen wäre. Ein Leben kann durch den Tod auf keine Weiſe vernichtet werden; was gelebt iſt, das iſt ein ewiger und unauslöſchlicher Beſtandteil der Wirklichkeit und nie mehr auszutilgen oder zu verändern. Es iſt ein ſinnloſer Zweifel, den Karl Moor, die Piſtole in der Hand, ausſpricht: „Wenn der armſelige Druck dieſes armſeligen Dinges den Weiſen dem Thoren, den Feigen dem Tapfern, den Edlen dem Schelmen gleich macht" —. Das wird auf keine Weiſe geſchehen; der Tod ſchneidet die Fortſetzung des irdiſchen Lebens ab, aber der Lebensinhalt kann durch ihn weder verändert noch vernichtet werden; das Wirkliche iſt ſeiner Natur nach ewig, kein Wirkliches kann, mit Angelus Sileſius zu reden, jemals zerwerden und vergehen.*) —

Iſt das eine unwirkſame, abſtrakte Erwägung? Vielleicht doch nicht ganz. Wenn wir irgendwo vor den Augen der Menſchen auftreten, und ſei es auf einen Augenblick vor den Augen Vorübergehender, ſo iſt uns nicht gleichgültig, wie unſer Bild in ihnen ſich darſtellt; wir wiſſen, es iſt kaum einen Augenblick in ihrem Bewußtſein, um dann auf immer vergeſſen zu werden, und dennoch geben wir acht, daß es kein widriges oder häßliches Bild ſei. Unzählige Menſchen lebten und ſtarben in dem Gedanken an das Bild, das künftige Geſchlechter von ihnen ſich machen würden; und wir ſollten dagegen gleichgültig ſein, wie unſer Bild ſich, nicht in einem Augenblicksbewußtſein, nicht in dem Gedächtnis der nächſten Generationen, ſondern gleich-

*) Weil die Geſchöpfe gar in Gottes Wort beſtehn,
Wie können ſie denn je zerwerden und vergehn?

sam auf dem Grunde der Wirklichkeit selbst für alle Ewigkeit einprägt? Und nicht ein Bild, sondern vielmehr unser Wesen selbst? Wir sollten, nur auf den Genuß des Augenblicks erpicht, gleichgültig dagegen sein, ob unser Wesen als ein nichtiges, leeres, verworfenes, oder als ein schönes und gutes für immer in der ewigen Wirklichkeit sich darstellt? —

Aber die Wirklichkeit hat ja kein Bewußtsein, und ich selbst werde kein Bewußtsein haben; was aber geht mich ein Dasein an, wenn ich kein Bewußtsein davon habe und auch sonst niemand? —

Ja, ist denn das ausgemacht, daß die Wirklichkeit ohne Bewußtsein ist? Mag nicht das Allwirkliche ein absolutes Bewußtsein seiner selbst, seines Wesensinhaltes haben? Absurd wird doch ein Gedanke nicht sein, den so viele der tiefsten Denker aller Zeiten vielmehr für einen notwendigen hielten. Das göttliche Bewußtsein wird ein anderes sein, als das irdisch-zeitliche Bewußtsein des Menschen, und wir können es nicht ausdenken, vorstellen oder beschreiben. Aber wer will behaupten, daß nichts sein kann, als was wir vorstellen können? — Und daß die Einzelwesen, welche hier ein zeitliches Bewußtsein erleben, nicht auch eines ewigen Bewußtseins teilhaftig sein könnten, wer will es behaupten? Warum sollte nicht ein Wesen, das seines inneren Lebens als eines in der Zeit ausgedehnten Verlaufs sich bewußt ist, desselben auch sub specie aeternitatis inne werden können? Wissen wir denn, wie zeitliches Bewußtsein entsteht oder bestehen kann?

Und man könnte darauf hinweisen, wie mit den zunehmenden Jahren eine Umbildung des Bewußtseins sich vollzieht. Die Jugend lebt in der Zukunft. Aber mehr und mehr wächst die Vergangenheit, und das Alter kommt endlich ganz in der Betrachtung des Vergangenen als des Seienden, nicht mehr Werdenden zur Ruhe. Was ist es, das dann dem rückwärts Blickenden über den Wert des Lebens entscheidet? Ob es Genuß eingetragen hat? oder ob es ein würdiges und rechtschaffenes war? Die christliche Moralpredigt pflegt überall die Mahnung einzuschärfen: des Todes und der Ewigkeit eingedenk zu sein und so zu handeln und zu leben, als man angesichts des Todes wünschen möge. In der That eine ebenso begründete, als wirksame Mahnung, der Tod ist wirklich, wie man ihn genannt hat, ein guter professor moralium: es kommt für dich, wer du auch seiest, und was du auch meinen und glauben magst, die Zeit, und sei es

erſt am Lebensende, wo es dir ganz gleichgültig ſein wird, was du in dieſer Welt von Genüſſen aller Art an dich gebracht, wie viel du an Reichtümern und Ehren erobert, wie weit du deine Begierden durchgeſetzt haſt; es kommt die Zeit, und ſei es erſt auf dem Totenbette, wo dir nur eines nicht gleichgültig ſein wird: ob du als ein rechtſchaffener Mann dein Werk auf Erden, wie groß oder klein es war, ehrlich gethan, ob du als ein tapferer und wahrhafter Mann den Kampf des Lebens gekämpft habeſt. Ja, frage dich und antworte dir ehrlich: was iſt es, wenn du jetzt auf dein vergangenes Leben zurückblickſt, was dich eigentlich noch kränkt? Iſt es der Schmerz, den du erlitten, iſt es das Übel, das Unrecht, der Verluſt, der dir widerfuhr? Oder iſt es das, was du gefehlt, was du andern Übels zugefügt, was du dir, deinem beſſern Selbſt zuwider gethan haſt? Und was iſt es, was dich freut, und was deinem Leben in deinen Augen Wert giebt? Die Luſtbarkeiten und die guten Mahlzeiten? die ſind dahin, ſie können dich nicht mehr ergötzen. Aber was du Ehrliches und Rechtſchaffenes gewirkt, was du mit Aufopferung eigener Neigungen anderen zu Liebe gethan haſt, das iſt dir jetzt noch lieb und erfreulich. — Giebt ſich nicht hierin eine ganz unmittelbare Überzeugung kund, daß das Vergangene nicht überhaupt ein Nichtiges und Unwirkliches, ſondern ein Dauerndes und Wirkliches iſt; was ginge ein Nichtſeiendes uns an? — Natürlich, ſagſt du, es iſt in der Erinnerung. — Nun, und wenn das Sein in der Erinnerung das eigentliche Sein wäre? wenn alle Erinnerung ein Ausſchnitt aus der abſoluten Erinnerung oder vielmehr aus dem abſoluten Bewußtſein Gottes wäre? So ſtünde das Leben, ſich ſelber im Licht des ewigen Selbſtbewußtſeins Gottes ganz durchſichtig, auf dem Hintergrunde der ewigen Wirklichkeit für alle Ewigkeit eingegraben.*)

*) Der Geiſt, der ewig iſt, macht aus ſich ſelber
Den Lohn für gut' und ſündige Gedanken,
Iſt ſelbſt des Böſen Urſprung und das Ende,
Sich ſelber Raum und Zeit: ſein innres Fühlen,
Wenn erſt vom Fleiſch erlöſt, borgt keine Farben
Von den vergänglichen Geſtalten draußen,
Nein, gehet auf in Leiden oder Wonnen,
Die das Bewußtſein ſeines Werts gebiert.
(Byron, Manfred.)

Wenn man für den Glauben des Christentums in philosophischer Begriffssprache einen Ausdruck suchen wollte, müßte man, scheint es, auf eine ähnliche Formel kommen. Was die Schrift von dem ewigen Leben sagt, ist, daß es nicht ein sinnlich-zeitliches, sondern ein übersinnlich-ewiges Leben sei; daß es nicht in Essen und Trinken bestehe, sondern in einer unaussprechlichen Herrlichkeit und Seligkeit oder ihrem Gegenteil; daß mit dem Ende des irdischen Lebens die Möglichkeit einer Veränderung des Wesens und damit des Zustandes abgeschnitten sei, das heißt doch, daß kein Leben in der Zeit folgen werde, denn Leben in der Zeit ohne Veränderung ist ja etwas, was überhaupt nicht gedacht werden kann. — Freilich, der Glaube bleibt nicht bei diesen abstrakten und negativen Ausdrücken, welche Sinnlichkeit und Zeitlichkeit abstreifen, stehen; er bekleidet den Gedanken eines unsinnlich-unzeitlichen Lebens alsbald selbst wieder mit den Formen und Farben des sinnlich-zeitlichen Lebens: er spricht von einer Stadt Gottes, mißt ihre Länge und Breite, baut die Gassen aus Gold und die Thore aus Perlen, läßt die Seligen, mit weißen Kleidern angethan und Palmen in den Händen, Gott und dem Lamm Loblieder singen; und ebenso wird die Hölle von der Einbildungskraft mit widerwärtigen und schrecklichen Phantasmen ausgestattet. Das sind Bilder und doch wieder nicht bloße Bilder. Es ist das Eigentümliche des Glaubens, daß er über die sinnliche Welt sich erhebt, und doch wieder in ihr bleibt und an ihr festhält; was er mit der Rechten wegwirft, hebt er mit der Linken wieder auf. Das ganze kirchliche Bekenntnis bewegt sich auf dieser Grenze zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen, zwischen Imagination und Denken. Gott kommt einerseits von den Bestimmungen der sinnlich-zeitlichen Endlichkeit nichts zu; er ist unendlich, allgegenwärtig, ewig, unveränderlich; und dann hat er andererseits wieder die Bestimmungen endlicher Wesen an sich: denkt, fühlt, will, handelt, leidet, betrübt und freut sich. Die polytheistischen Religionen legten mit voller Unbefangenheit den Göttern sinnlich-menschliches Wesen bei, das giebt ihnen die ästhetische Vollkommenheit, die wir noch heute nicht umhin können an den griechischen Göttern zu bewundern. Das Christentum hatte zu der sinnlichen Welt von Anfang an innerlich ein anderes Verhältnis. Und dazu kam, daß es in eine Welt trat, in welcher die große

Wenn man für den Glauben des [illegible] sophischer Begriffssprache einen [illegible] scheint es, auf eine ähnliche Formel kommen. [illegible] dem ewigen Leben sagt, ist, daß es nicht ein [illegible] ein übersinnlich-ewiges Leben sei; daß es nicht [illegible] bestehe, sondern in einer [illegible] oder ihrem Gegenteil; daß mit dem Ende des [illegible] Möglichkeit einer Veränderung des Wesens [illegible] abgeschnitten sei, das heißt doch, daß [illegible] werde, denn Leben in der Zeit ohne [illegible] überhaupt nicht gedacht werden kann. — [illegible] nicht bei diesen abstrakten und [illegible] lichkeit und Zeitlichkeit [illegible] eines unsinnlich-unzeitlichen Lebens [illegible] und Farben des sinnlich-[illegible] Gottes, mißt ihre Länge und [illegible] die Thore aus Perlen, [illegible] gethan und Palmen in den [illegible] singen; und ebenso [illegible] widerwärtigen und [illegible] Bilder und doch wieder [illegible] des Glaubens, daß er [illegible] wieder in ihr bleibt [illegible] wegwirft, hebt er mit der [illegible] Bekenntnis bewegt [illegible] und Übersinnlichen, [illegible] einerseits von den [illegible] nichts zu; er ist unendlich, [illegible] dann hat er andererseits [illegible] an sich: denkt, fühlt, will, [illegible] Die polytheistischen [illegible] Göttern sinnlich-menschliches [illegible] [illegible]enheit, die wir [illegible] Göttern zu bewundern. [illegible] von Anfang an [illegible] [illegible] es in eine [illegible]

Scheidung zwischen Denken und Einbildung, die ursprünglich eins sind, längst stattgefunden hatte: Xenophanes und Parmenides, Plato und Aristoteles hatten nicht umsonst gelebt. Doch vermochte es die Scheidung nicht überall festzuhalten; die Pseudowissenschaft der alten Dogmatik versuchte immer wieder Einbildung und Denken in einem System zu vereinigen. Wird die Zeit kommen, die das Vergebliche dieser Bestrebungen einsehen und den Unterschied zwischen Gedanken und Bildern, Begriffen und Symbolen bestehen zu lassen sich entschließen wird? Wird die Zeit kommen, die sich entschließen wird anzuerkennen, daß die Formeln des Bekenntnisses Symbole und so wenig adäquate Begriffe des göttlichen Wesens und Wirkens sind, als die Bildnisse Raphaels Porträts der heiligen Familie? Sind diese nichts, wenn sie das nicht sind? Was würde die Folge sein, wenn es eine Pseudowissenschaft gäbe, die sich zur Aufgabe machte, den Porträtcharakter der Bilder zu beweisen? Würde sich nicht die Empörung über diese Versuche, vor allem, wenn sie durch öffentliche Autorität geschützt würden, gegen die Bilder selbst richten?

6. Die vorstehende Betrachtung über das Verhältnis von Moral und Religion hat v. Gizycki in seiner schon erwähnten Besprechung dieses Werkes (s. o. S. 259) zum Gegenstand einer Kritik gemacht. Ihm scheint darin eine wertvolle, die wertvollste Eigenschaft eines Mannes der Wissenschaft, die „intellektuelle Redlichkeit," unterschätzt zu sein. „Es giebt, sagt er, wirklich einige intellektuell redliche Menschen, die von ganzer Seele nach Wahrheit streben, ein wahres Weltbild zu haben begehren und daher nichts zu glauben sich verstatten, was ihnen nicht mit unmittelbarer Evidenz einleuchtet oder aus solchem schlechthin Gewissen zwingend abgeleitet werden kann." Gegen solche sei die obige Betrachtung sehr ungerecht. Er führt eine Anzahl Beispiele solcher Ungläubigen an und stellt ihnen andere gegenüber, die große moralische Mängel mit viel Religion vereinigten; Lombroso habe in seinem Werk „der Verbrecher" gezeigt, daß unter den Verbrechern nur wenige ungläubig seien. v. Gizycki findet die von Lombroso angeführten Thatsachen lehrreich. Ich gestehe, daß sie es mir nur in geringem Maße gewesen sind. Daß Verbrecher abergläubisch sind, kann nicht überraschen; besteht doch zwischen Verbrechen, intellektueller Verkümmerung und Geisteskrankheit eine enge

Beziehung. Eher könnte es überraschen, daß Lombroso und ihm folgend v. Gizycki so unbefangen Aberglauben und Religiosität gleichsetzen. — Was nun aber jene redlichen und aufrichtigen Männer ohne alle Religion anlangt, so ist mir ja nicht in den Sinn gekommen, an ihrem Dasein und ihrer Redlichkeit zu zweifeln. Ich habe sogar einen Versuch gemacht, ihre Religionslosigkeit aus ihrer Redlichkeit zu erklären: dadurch, daß Religion so oft mit Aberglauben, Religiosität mit Heuchelei vermischt und verfälscht vorkomme, würden sehr aufrichtige Naturen so abgestoßen, daß sie jeden „Glauben," jedes Hinausgehen über die durch die wissenschaftliche Forschung ihnen zugeführten Thatsachen verschmähten. Ich habe ihnen dies Verhalten nicht zum Vorwurf gemacht; aber andererseits kann ich auch nicht mit v. Gizycki es ihnen als ein besonderes Verdienst anrechnen. Ja, zuletzt kann ich mich allerdings nicht enthalten, es als eine gewisse Beschränktheit anzusehen, namentlich dann, wenn es mit dem Anspruch auftritt, das allein richtige und zulässige Verhalten zu sein.

Sollte es übrigens wirklich Leute geben, die jenes gepriesene Verhalten „nichts zu glauben, als was mit unmittelbarer Evidenz einleuchtet oder aus solchem schlechthin Gewissen zwingend abgeleitet werden kann," streng inne halten? Ob nicht auch sie von der Zukunft sich Bilder machen, sei es der eigenen, sei es der allgemeinen, die den Charakter des Glaubens haben? Ob nicht auch sie zur Konstruktion ihrer Wirklichkeitsvorstellung ungeprüfte Elemente verwenden? v. Gizycki führt in seiner Moralphilosophie (S. 457) aus einem amerikanischen Autor eine Stelle an: „Wenn ein Mensch Dinge glaubt, bloß weil Christus oder die Bibel so sagt, ohne andere Gründe zu kennen, so wird, ob auch sein Glaube wahr wäre, doch die Wahrheit selbst, welche er besitzt, seine Ketzerei; — — es ist schlecht, die Bibel ohne Untersuchung anzunehmen, selbst wenn jeder Satz buchstäblich wahr wäre." Gilt diese harte Regel bloß für die Bibel? Oder auch für andere Bücher, z. B. die sämtlichen Werke von Lombroso? Ich denke, es könnte nicht schaden, wenn man z. B. jene Generalisation, daß die meisten Verbrecher viel Religion haben, nochmals einer Prüfung unterzöge.

Doch die Meinung unseres Autors ist wohl eine andere; die Regel ist wohl nicht eigentlich für die Welt der Erfahrungsthatsachen

gemeint, wo wir ja offenbar immerfort genötigt sind, ohne eigene Prüfung Thatsachen anzunehmen, sondern für die Welt des religiösen Glaubens, des Glaubens an „transscendente" Dinge. Ich habe am Eingang dieses Kapitels Religion mit vorläufiger Formel als den Glauben an ein Transscendentes erklärt. v. Gizycki sagt: er wisse nicht, was ich unter dem Transscendenten verstehe und habe sich aus meinen Worten keine klare Vorstellung davon zu bilden vermocht. Mir kommt vor, die Schuld liegt wirklich nicht allein an mir. Freilich eine Beschreibung des Transscendenten hab' ich nicht gegeben, und ich habe nicht vor, dies jetzt nachzutragen; ich meine, solchen Versuchen ist durch Kants Kritik ein Ziel gesetzt: Gegenstand der Beschreibung und des Wissens ist die empirische Welt. Aber mit Kant, und ich könnte hinzufügen, mit Plato und Spinoza und Schopenhauer und tausend anderen bin ich auch der Überzeugung, daß die Welt unserer Erfahrung oder die Natur nicht die Welt an und für sich selbst ist, oder daß unsere Wissenschaft nicht die Wirklichkeit erschöpft. Was ist nun die Wirklichkeit an sich? Ich weiß es nicht; aber es scheint mir nicht absurd, zu denken, daß sie mit dem, was ich in meinem eigenen Innern erlebe, mehr Verwandtschaft hat, als es zunächst den Anschein hat, wenn man sie bloß von außen mit den Augen des Physikers betrachtet; alle Philosophen, die Materialisten allein ausgenommen, sind hierüber einig; sie legen der Wirklichkeit außer dem physischen ein *metaphysisches* Wesen bei, das sie dann in verschiedener Weise zu deuten versucht haben. Zum Glauben wird dieses Denken eines absolut Seienden dadurch, daß es zugleich als das absolut Gute gefaßt wird, als Ideenwelt, als göttliches Wesen, als Reich der Gnade, als moralische Weltordnung, oder wie man es nennen mag.

Und für einen solchen Glauben verlangt nun v. Gizycki einen theoretisch genugthuenden Beweis, widrigenfalls er als Aberglaube verworfen werden müsse? v. Gizycki sagt einmal, daß er durch meine theologischen Wendungen überrascht worden sei; nun, ich gestehe, daß mich seine Forderung, 100 Jahre nach der neuen Grundlegung der Philosophie in Deutschland, die durch Kant geschah, überrascht hat. Oder ist Kant inzwischen veraltet, ist seine Philosophie, etwa durch die Fortschritte der Naturwissenschaften oder durch das System der

„Wirklichkeitsphiloſophie" überwunden und erſetzt? Wenn das die Meinung v. Gizyckis iſt, ſo gehen unſere Gedanken an dieſem Punkt allerdings ſehr weit auseinander, zu weit, als daß es möglich wäre, die Sache hier auszumachen.

Doch möchte ich noch eines hinzufügen: v. Gizycki ſcheint die Beſorgnis zu hegen, daß ich doch ſchließlich die Moral auf Theologie oder Metaphyſik gründen wolle, und vielleicht iſt das der letzte Grund ſeines Widerſpruchs. Dieſe Abſicht liegt mir wirklich fern. Ich bin mit ihm der Überzeugung, daß die Moral rein immanent begründet werden kann und muß. Aber vielleicht kann ſie ihrerſeits zu einem Ausgangs- und Stützpunkt für die Metaphyſik werden. Und das iſt in der That meine Meinung. Wenn wir über das Weſen der Dinge überhaupt uns eine letzte Anſchauung zu bilden verſuchen wollen, dann werden nicht bloß die Thatſachen, welche Phyſik und Aſtronomie zur Verfügung ſtellen, in Betracht zu ziehen ſein, ſondern auch die Thatſachen unſeres Innenlebens und vor allem diejenigen, von welchen die Moralphiloſophie handelt. Ich habe wiederholt hervorgehoben, daß die Sittengeſetze zugleich Naturgeſetze in dem Sinne ſind, daß geſundes und in ſich befriedigtes Leben nur möglich iſt, wo ſie als Geſetz in den Willen aufgenommen werden. v. Gizycki nennt dieſe Thatſache, die er als ſolche anerkennt (Moralphiloſophie, § 11 f.) eine einfache und ſelbſtverſtändliche, beinahe eine tautologiſche Wahrheit. Mir kommt ſie ſehr nachdenklich vor: iſt das Sittengeſetz ein biologiſches Geſetz, ſo wird dadurch die „unfühlende, unwollende Natur" in eine ſehr merkwürdige Beziehung zu dem geiſtig-geſchichtlichen Leben geſetzt.

Mir iſt es immer ſeltſam vorgekommen, daß dieſelben Denker, die ſo ernſtlich darauf beſtehen, daß auch das Menſchenleben nur ein Stück des allgemeinen Naturlebens ſei, nicht die Folge ſehen: daß das geſchichtliche Leben der Menſchheit nun auch wieder rückwärts zur Deutung der Natur, die es hervorbringt, verwendet werden kann: die logiſchen und moraliſchen Geſetze ſind ja nun auch ein Stück der allgemeinen Naturordnung, ſie ſind es auch für den Materialiſten. Er erklärt das Denken, das Gewiſſen durch Gehirnmechanik, d. h. er behauptet die Möglichkeit ſolcher Erklärung; alſo funktioniert der Mechanismus wenigſtens ſtellenweiſe als logiſche oder moraliſche Maſchine. Iſt das nicht auffallend?

Wie müßte denn die Natur der Dinge eingerichtet sein, um auch solchen Wirklichkeitsphilosophen merkwürdig vorzukommen? Wenn unmittelbar nach jeder schlechten Handlung der Sünder von einer unsichtbaren Kraft eine dem Grade der Schuld entsprechende Tracht schmerzlicher elektrischer Schläge erhielte, und wenn in ähnlicher Weise jede gute Handlung sofort ihren Lohn empfinge: würde ihnen dann die Sache auffallend und nachdenklich erscheinen? Nun, eine solche Einrichtung der Wirklichkeit möchte dem kindlichen Verstande einleuchtend genug vorkommen; er hat sich ja überall die Sache so konstruiert: auf ein Vergehen folgt ein Unglück als Strafe, nicht durch die Natur der Dinge, sondern durch die übernatürliche Kraft der Fetische oder der Götter. Dem denkenden Menschen dagegen möchte es schwer werden, mit solcher dämonischen, spukhaften Einrichtung sich zu befreunden; ihm wird ein naturgesetzartiges Verhältnis der Wirklichkeit zum Guten angemessener erscheinen. Nun, eben dies Verhältnis finden wir in Wirklichkeit vor: das, was dem Menschen seit Urzeiten ein moralischer Instinkt als das Gute oder das Böse bezeichnet hat, das erweist sich als ein naturgesetzmäßig Erhaltendes und Beglückendes oder umgekehrt als ein Zerstörendes, Schmerz und Unfrieden Erzeugendes. Daß Gottes Gerechtigkeit nicht die Form der dämonischen Eingriffe hat, ist übrigens doch dem gesunden Menschenverstand auch aufgefallen: Gottes Mühlen mahlen langsam, mahlen aber trefflich klein.

Und diesen Zusammenhang sollen wir nun einfach selbstverständlich finden? Daß die Tugend lebenerhaltend, daß Laster lebenzerstörend ist, ist ein tautologischer Satz: erhaltende Eigenschaften erhalten das Leben, zerstörende zerstören es? — Man kann niemanden nötigen, über diese oder irgend eine andere Thatsache sich Gedanken zu machen. Aber ich glaube, es wird immer Menschen geben, die sich über die Dinge mehr Gedanken machen, als die „Wirklichkeitsphilosophie" ihnen zu gestatten für gut halten mag. Ja, ich bin geneigt zu glauben, daß die Philosophie mehr und mehr gerade diese Thatsache für die eigentlich merkwürdige und bedeutsame Thatsache, von der alle Orientierung über das Wesen der Wirklichkeit ausgehen müsse, ansehen wird. Freilich eine theoretische Konstruktion der Welt von diesem Punkt aus, wird nie möglich sein. Es ist nur ein Schimmer von Einsicht in die letzten Zusammenhänge der Dinge, der

sich hier bietet. Und deshalb wird das letzte Verhältnis zur Wirklichkeit für uns stets ein Glauben, nicht ein Schauen bleiben.

Ich schätze intellektuelle Redlichkeit wahrlich sehr hoch; aber ich kann mich nicht überzeugen, daß sie fordert zu sagen: Glaube und Religion ist an einem Menschen allemal ein Fehler, entweder des Kopfes oder des Herzens; er ist entweder unfähig oder unwillig, die Dinge zu sehen, wie sie sind. Diese Meinung mancher Wirklichkeitsphilosophen ist übrigens nicht die Ansicht v. Gizyckis; er hält vielmehr Religion für ein völlig Gleichgültiges und Zufälliges. Ich glaube dagegen: Religion gehört zu den normalen Funktionen der menschlichen Natur, ihr Fehlen deutet immer eine Störung, sei es im Individualleben, sei es im Gesamtleben, an.

Neuntes Kapitel.

Die Freiheit des Willens.

1. Ich schließe hier eine Betrachtung über ein Problem an, das ebenfalls auf dem Grenzgebiet der Ethik und Metaphysik liegt: das Problem der Willensfreiheit.

An die Spitze der Erörterung stelle ich die Unterscheidung einer doppelten Bedeutung des Wortes: es wird von Willensfreiheit in einem *psychologischen* und in einem *metaphysischen* Sinn geredet. Jene bedeutet die Fähigkeit, durch eigenen Willen Ursache von Entschließungen und Handlungen zu sein (*Wahlfreiheit*); letztere bedeutet, daß der Wille oder die einzelnen Entschließungen selbst keine Ursache haben.

In der gewöhnlichen Rede kommt Willensfreiheit allein in dem ersten Sinne vor. Frei wird eine Handlung genannt, sofern sie ihre nächste Ursache in dem Willen des Handelnden hat, unfrei dagegen, sofern sie durch äußere Gewalt bewirkt wurde, sei es unmittelbar durch physischen Zwang, sei es mittelbar durch Drohung, Vorspiegelung falscher Thatsachen u. s. w. Auch im letzteren Fall erscheint nicht eigentlich der Wille selbst als Urheber des Entschlusses; doch ist hier

. . . . . Halte ich der Frage: die Entscheidung . . . . . aus der Natur des Gegenstandes als Folge hervor. Kann ich . . . . . über es wie in theoretischer Verhandlung. — Kann meinen . . . . . gesetzlichen Gedanken gegen eine Meinung setzen. . . . . B. aus der Allmacht und Allwissenheit Gottes oder aus der Notwendigkeit der Gnade Gottes und der natürlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten . . . . . zusammen Calvin und Luther zur Leugnung der Willensfreiheit, ganz wie aber auch der Gradualismus, der man Katholiken . . . . . nicht absprechen kann, weder in der Lehre von dem Ursprunge oder der Intensität des natürlichen Menschen, wie das ganze Mittelalter . . . . . Ja es ist recht gute Scholastik, mit Lord zu reden, notabilia aliud notabilis inde.

Die Lehre der Philosophie, die auf dem Boden der neuen Naturwissenschaft entstanden ist, hat das Problem freilich nicht gelöst, aber sie hat es stellen. Die Einheit und Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs ist eine der Grundvoraussetzungen der Neuzeit, die sich, seitdem sie von den großen Denkern des . . . Jahrhunderts ausgesprochen, mit immer steigender Gewalt durchgesetzt hat. Auch die Auffassung der geistigen Bewegung ist durch diese Entdeckung als regulatives Prinzip mehr und mehr bestimmt worden. Spinoza sieht die geistigen Vorgänge selbst als Bewegungen an, von metaphysischer Willensfreiheit kann also so wenig die Rede sein, als von der Entstehung der Bewegung oder Materie und dagegen giebt es allgemeinverständlich Freiheit in psychologischem Sinn. Er läßt seine Ansicht in eine epigrammatische Formel. die man in der That als das erste Wort in dieser Sache bezeichnen kann: libertas non est volendi, sed quae consumus faciendi: es giebt ein Wollen des Könnens, und das nennen wir Freiheit, aber nicht ein Wollen des Wollens. Spinoza, dessen System schlechterdings keinen Raum für isolierte oder fremde Wirklichkeitselemente läßt, spricht von der Seele als einem geistigen Automaten (automaton spirituale). Leibniz und Wolff versuchen vergeblich durch eine Unterscheidung von mathematischer und ähnlicher Notwendigkeit von dem Vorwurf des Determinismus sich zu reinigen. Kant und Schopenhauer konstruieren allerdings eine „intelligible" Freiheit: aber in der empirischen Welt, wo alle Menschen die wirkliche kennen, herrscht das Gesetz der Kausalität, mit gleicher Notwendigkeit, wie die Ereignisse in der

physischen Welt, erfolgen auch die Ereignisse in der seelischen Welt nach den dieser eigenen Naturgesetzen; nur zufällig, wegen ihrer großen Verwickeltheit sind sie, wie auch viele Vorgänge in der physischen Welt, z. B. die meteorologischen oder physiologischen, nicht zu berechnen und vorauszusehen. An sich stände dem nichts im Wege; für einen durchdringenden Verstand, der alle in Betracht kommenden Momente in Anschlag zu bringen vermöchte, wäre das Handeln eines Menschen so durchsichtig, wie die Bewegungen der Gestirne. Für die Physiologen unserer Zeit tritt als entscheidender Grund für die Annahme der kausalen Bedingtheit aller seelischen Vorgänge die herrschende Anschauung hinzu, daß die psychischen Vorgänge als Begleiterscheinungen physiologischer Prozesse im Gehirn und Nervensystem zu konstruieren seien. Gilt nun für die letzteren, als physikalische Vorgänge, zweifellos das Gesetz der Kausalität, so muß es auch als geltend für die begleitenden seelischen Vorgänge vorausgesetzt werden. Gilt der Satz: ein organischer Körper von ganz derselben Natur und Konstitution reagiert auf ganz denselben Reiz in ganz gleicher Weise, so gilt auch der Satz: bei völliger Gleichheit der Natur und Disposition, bei völliger Gleichheit der Neigungen und Stimmungen, der Erfahrungen und Vorstellungen, antwortet die Seele auf den gleichen Reiz mit der gleichen Reaktion. Und ebenso: gilt für die Vererbung der leiblichen Eigenschaften das Gesetz der Kausalität, so wird es für die seelischen Anlagen nicht minder gelten, die ja mit jenen gegeben sind.

2. Wie immer man sich zu diesen letzten Spekulationen verhalten mag, die Bedingtheit der Natur und der Entwickelung des Willens und also des Handelns wird angesichts der Thatsachen nicht wohl zu bezweifeln sein. In Wirklichkeit zweifelt auch niemand daran, es glaubt niemand, daß ein menschlicher Wille ein ens a se, oder daß bei gegebener Natur und gegebenen Umständen ein gegebener Reiz einmal diese und ein andermal eine beliebige andere Handlung auslösen werde.

Ich deute die Thatsachen, wie sie jedem sich aufdrängen, an.

Wie kommt ein Mensch, ein menschlicher Wille, in die Welt? So viel wir sehen, nimmt sein Leben einen Anfang in der Zeit. Ist der Anfang ursachlos? oder ist seine Ursache eigene Wahl? Doch wohl nicht; wie das Tier, so wird der Mensch von Eltern gezeugt und geboren; er gleicht ihnen nach dem Leibe und nach der Seele;

aller seiner Handlungen? Wollte man aber sagen: die Entscheidung gehe nicht aus der Natur des Geschöpfs als Folge hervor, dann käme sie ja über es wie ein absolutes Verhängnis. — Auch bleiben rein theologische Bedenken gegen jene Lösung bestehen, z. B. aus der Allmacht und Allwissenheit Gottes, oder aus der Notwendigkeit der Gnade Gottes und der natürlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten; so kommen Calvin und Luther zur Leugnung der Willensfreiheit, jener in der Lehre von der Prädestination, der man logische Konsequenz nicht absprechen kann, dieser in der Lehre von dem Unvermögen oder der Unfreiheit des natürlichen Menschen, für das Gute sich zu entscheiden. So ist dieses ganze Gebiet, mit Ovid zu reden, instabilis tellus, innabilis unda.

Die moderne Philosophie, die auf dem Boden der neuen Naturwissenschaft entstanden ist, hat das Problem freilich nicht gelöst, aber sie läßt es fallen. Die Einheit und Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs ist eine der Grundanschauungen der Neuzeit, die sich, seitdem sie von den großen Denkern des 17. Jahrhunderts ausgesprochen, mit unwiderstehlicher Gewalt durchgesetzt hat. Auch die Auffassung der geistigen Vorgänge ist durch diese Anschauung als regulatives Prinzip mehr und mehr bestimmt worden. Hobbes sieht die geistigen Vorgänge selbst als Bewegungen an, von metaphysischer Willensfreiheit kann also so wenig die Rede sein, als von der Entstehung der Bewegung oder Materie aus nichts. Dagegen giebt es selbstverständlich Freiheit in psychologischem Sinn. Er faßt seine Ansicht in eine epigrammatische Formel, die man in der That als das letzte Wort in dieser Sache bezeichnen kann: libertas non est volendi, sed quae volumus faciendi; es giebt ein Wollen des Thuns, und das nennen wir Freiheit, aber nicht ein Wollen des Wollens. Spinoza, dessen System schlechterdings keinen Raum für isolierte oder exemte Wirklichkeitselemente läßt, spricht von der Seele als einem geistigen Automaten (automaton spirituale). Leibniz und Wolff versuchen vergeblich durch eine Unterscheidung von mathematischer und physischer Notwendigkeit von dem Vorwurf des Determinismus sich zu reinigen. Kant und Schopenhauer konstruieren allerdings eine „intelligible" Freiheit; aber in der empirischen Welt, die alle Menschen die wirkliche nennen, herrscht das Gesetz der Kausalität; mit gleicher Notwendigkeit, wie die Ereignisse in der

physischen Welt, erfolgen auch die Ereignisse in der seelischen Welt nach den dieser eigenen Naturgesetzen; nur zufällig, wegen ihrer großen Verwickeltheit sind sie, wie auch viele Vorgänge in der physischen Welt, z. B. die meteorologischen oder physiologischen, nicht zu berechnen und vorauszusehen. An sich stände dem nichts im Wege; für einen durchdringenden Verstand, der alle in Betracht kommenden Momente in Anschlag zu bringen vermöchte, wäre das Handeln eines Menschen so durchsichtig, wie die Bewegungen der Gestirne. Für die Physiologen unserer Zeit tritt als entscheidender Grund für die Annahme der kausalen Bedingtheit aller seelischen Vorgänge die herrschende Anschauung hinzu, daß die psychischen Vorgänge als Begleiterscheinungen physiologischer Prozesse im Gehirn und Nervensystem zu konstruieren seien. Gilt nun für die letzteren, als physikalische Vorgänge, zweifellos das Gesetz der Kausalität, so muß es auch als geltend für die begleitenden seelischen Vorgänge vorausgesetzt werden. Gilt der Satz: ein organischer Körper von ganz derselben Natur und Konstitution reagiert auf ganz denselben Reiz in ganz gleicher Weise, so gilt auch der Satz: bei völliger Gleichheit der Natur und Disposition, bei völliger Gleichheit der Neigungen und Stimmungen, der Erfahrungen und Vorstellungen, antwortet die Seele auf den gleichen Reiz mit der gleichen Reaktion. Und ebenso: gilt für die Vererbung der leiblichen Eigenschaften das Gesetz der Kausalität, so wird es für die seelischen Anlagen nicht minder gelten, die ja mit jenen gegeben sind.

2. Wie immer man sich zu diesen letzten Spekulationen verhalten mag, die Bedingtheit der Natur und der Entwickelung des Willens und also des Handelns wird angesichts der Thatsachen nicht wohl zu bezweifeln sein. In Wirklichkeit zweifelt auch niemand daran, es glaubt niemand, daß ein menschlicher Wille ein ens a se, oder daß bei gegebener Natur und gegebenen Umständen ein gegebener Reiz einmal diese und ein andermal eine beliebige andere Handlung auslösen werde.

Ich deute die Thatsachen, wie sie jedem sich aufdrängen, an.

Wie kommt ein Mensch, ein menschlicher Wille, in die Welt? So viel wir sehen, nimmt sein Leben einen Anfang in der Zeit. Ist der Anfang ursachlos? oder ist seine Ursache eigene Wahl? Doch wohl nicht; wie das Tier, so wird der Mensch von Eltern gezeugt und geboren; er gleicht ihnen nach dem Leibe und nach der Seele;

er ererbt so gut ihr Temperament, ihre Begierden, ihre sinnlich-intellektuellen Kräfte, wie ihre körperlichen Eigenschaften. Er empfängt den ganzen leiblich-geistigen Habitus des Volks, aus dem er geboren wird, als Naturausstattung. Auch die Geschlechtsbestimmtheit, durch welche das ganze Leben so entscheidend gestaltet wird, empfängt er, wir wissen nicht durch welche Ursachen, doch wird niemand annehmen, daß es infolge einer eigenen Willensentscheidung geschehe. In der Entstehung des Menschen deutet also nichts darauf hin, daß er gleichsam ein exemtes Gebiet, eine Enklave in dem Reich der Natur bilde, für die ihre Gesetze nicht gelten.

Diese Anlage entwickelt sich dann unter dem bestimmenden Einfluß der Umgebung, der Natur- und vor allem der Menschenumgebung. Das Kind wird durch die Familie hinein erzogen in die Lebensform seines Volkes. Es eignet sich dessen Sprache an und mit der Sprache ein mehr oder minder vollständiges System von Begriffen und Urteilen. Es wird hinein erzogen in die Sitten und Gewohnheiten seines Volkes, von welchen die meisten Menschen lebenslänglich im Handeln und Urteilen bestimmt werden. Es wird in die Schule gethan und nimmt hier die allgemeine Bildung der Zeit an, es wird in die Kirche geführt und empfängt hier weiter Eindrücke, die, positiv oder negativ, auf die Gestalt des inneren Menschen lebenslänglich Einfluß üben. Es wird endlich aus dem Hause und der Schule entlassen, aber nur um unter den Einfluß einer neuen erziehenden Macht zu treten, der Gesellschaft. Auch in die Gesellschaft wird der einzelne hinein geboren, für die Wahl bleibt in der Regel nur ein geringer Spielraum; durch die Abstammung gehört er einer Klasse, einem Stand in der Regel lebenslänglich an. Unabläßig arbeitet nun die Gesellschaft an ihm; sie sagt ihm mit Worten und Thaten, was recht und unrecht, was anständig und unanständig, was gefällig oder anstößig ist. Sie stellt ihm seine Aufgaben, durch Gebot oder durch Nachfrage. Durch seine Zeit empfängt jeder seine Vorschrift; der Baumeister baut nicht, wie er will, sondern wie die Zeit will: im 14. Jahrhundert gotisch, im 16. Renaissance, im 18. Zopf. So wählt auch der Gelehrte nicht seine wissenschaftliche Aufgabe, sie wird ihm von seiner Zeit gestellt: im 14. Jahrhundert eine begriffliche Untersuchung über Substanz und Accidens, im 16.

lateinische Verse nach dem Muster Virgils, im 18. eine mathematisch-physikalische Untersuchung oder eine gemeinnützige Abhandlung von der Schädlichkeit des Aberglaubens. Heutzutage macht derselbe eine historische Untersuchung über einen verschollenen griechischen Schriftsteller oder gräbt prähistorische Scherben aus.

Der Zusammenhang scheint lückenlos: Volk und Zeit, Eltern und Erzieher, Umgebung und Gesellschaft bestimmen jedem einzelnen Menschen Anlage und Entwickelung, Lebensstellung und Lebensaufgabe. Er erscheint als ein Produkt der Gesamtheit, aus der er hervorwächst; wie ein Sproß am Baum nicht durch seinen Willen Form und Funktion hat, sondern durch den Gesamtkörper, an dem er wächst, so bestimmt auch ein Mensch nicht, selbst vor sich selber seiend, durch einen Entschluß seines Willens sich Gestalt und Lebenslos; er kommt in die Welt und er bethätigt sich in der Welt als ein Glied des Volkskörpers. Und mit dem Leben seines Volkes ist also auch sein Leben eingesenkt in das geschichtliche Gesamtleben der Menschheit und zuletzt in den allgemeinen Weltlauf. —

Aber, so sagt man, das Selbstbewußtsein weiß doch gar nichts von solcher Notwendigkeit. Jeder hat unmittelbar das gewisseste Gefühl, daß er nicht von außen zu dem gemacht wird, was er ist, daß alles anders gekommen wäre, wenn er anders gewollt hätte. Und nicht minder hat er das gewisseste Bewußtsein, daß die zukünftige Gestaltung seines Lebens von seinem Willen abhange: ich könnte noch heute mein Geschäft aufgeben und ein anderes anfangen, könnte nach Petersburg oder nach London oder nach Amerika übersiedeln, das alles steht lediglich bei mir; und damit würde offenbar der Inhalt meines Lebens ein völlig anderer. Ich könnte auch und sollte es vielleicht, so sagt das Selbstbewußtsein, meine Lebensweise, mein Verhalten gegen andere, meinen Charakter ändern. Ist das alles eine Täuschung?

Sicherlich nicht. Das Selbstbewußtsein täuscht hierin gar nicht. Aber was sagt es denn? Doch dies, daß zu den Faktoren, welche den Inhalt meines Lebens, die Gestalt meines Selbst bestimmt haben und bestimmen werden, meine Wünsche und Neigungen, meine Überlegungen und Entschlüsse, und zwar diese in erster Linie gehören. Es sagt mir, daß ich nicht von außen, wie ein Zahnrad in einer Maschine,

[illegible] der Dinge eingerichtet sein, um auch [illegible] vorzukommen? Wenn un[illegible] der Sünder von einer unsicht[illegible] entsprechende Tracht schmerz[illegible] und wenn in ähnlicher Weise jede [illegible]: würde ihnen dann die [illegible]? Nun, eine solche Ein[illegible] Verstande einleuchtend [illegible] die Sache so konstruiert: [illegible] als Strafe, nicht durch die Natur [illegible] Kraft der Fetische oder [illegible] möchte es schwer werden, [illegible] sich zu befreunden; ihm [illegible] der Wirklichkeit zum Guten an[illegible] Verhältnis finden wir in Wirk[illegible] seit Urzeiten ein moralischer [illegible] hat, das erweist sich [illegible] Beglückendes oder umgekehrt [illegible] Erzeugendes. Daß Gottes [illegible] Eingriffe hat, ist übrigens [illegible] aufgefallen: Gottes Mühlen [illegible] klein.

[illegible] sollen wir nun einfach selbstver[illegible] daß Laster leben[illegible] erhaltende Eigenschaften er[illegible] — Man kann niemanden [illegible] Thatsache sich Gedanken [illegible] immer Menschen geben, die [illegible] als die „Wirklichkeits[illegible] mag. Ja, ich bin ge[illegible] mehr und mehr gerade diese [illegible] und bedeutsame Thatsache, [illegible] der Wirklichkeit ausgehen [illegible] Konstruktion der Welt [illegible] sein. Es ist nur [illegible] Zusammenhänge der Dinge, de[illegible]

die Möglichkeit der Zurechnung nur die Wahlfreiheit, nicht die metaphysische Freiheit in Betracht komme; eine Untersuchung der Frage, ob das verbrecherische Individuum die Neigung zum Verbrechen durch Vererbung und Erziehung überkommen oder durch absolute Willensbestimmung sich selber verschafft habe, hat sie niemals für nötig gehalten. Nur vereinzelte Theoretiker sind durch anhaltendes Nachdenken über das Problem der metaphysischen Willensfreiheit oder durch Hinstieren auf die von der Statistik dargebotenen Zahlen in allerlei wunderliche Verwirrung und Zweifel geraten: ob die Gesellschaft ein Recht habe zu strafen, ob sie nicht vielmehr selbst die Schuldige und Strafbare sei? Mit der Regelmäßigkeit von Naturereignissen kehrten die Verbrechen jedes Jahr in gleichen Ziffern wieder, Meineide und Morde und Sittlichkeitsverbrechen; eine Art von Notwendigkeit scheine also hier zu herrschen, wodurch die einzelnen Verbrecher zu Opfern ausersehen würden, das Verbrecherbudget der Gesellschaft voll zu machen.

Hierauf kann man erwidern: es ist ganz recht, die Gesellschaft ist schuldig und also auch strafbar, sie bringt die Individuen mit verbrecherischen Neigungen, sie bringt auch Anreiz und Gelegenheit zum Verbrechen hervor. Aber wird sie denn nicht gestraft? Ist nicht zuerst das Verbrechen selbst eine Strafe, die sie erleidet? Der, an dem es verübt wird, gehört ihr ja so gut an, wie der Verbrecher. Und eine weitere Strafe ist Furcht und Unruhe, die durch das Verbrechen erzeugt wird. Und eine dritte die Strafe selbst, die an dem Verbrecher vollzogen wird: indem er leidet, leidet wieder ein Glied der Gesellschaft, nämlich eben das, mit dem sie gesündigt hat. Und endlich leidet die Gesellschaft als Gesamtheit eben die Strafen, die sie vollzieht; ist es etwa keine Strafe für ein Volk, viele Tausende mit ungeheuren Kosten in Zuchthäusern und Gefängnissen zu bewachen, zu ernähren, zu kleiden, zu beschäftigen? Sollte die Gesellschaft noch auf andere Weise bestraft werden? Sollten etwa alle übrigen, mit einziger Ausnahme des Verbrechers, als des einzigen Unschuldigen bei der Sache, bestraft werden? Oder was meinen jene Wunderlichen?

Hinzuzufügen wäre dann weiter, daß unter dem Gesichtspunkte des Gesamtlebens Strafe als ein Heilmittel gegen gewisse Übel der Gesellschaft zu betrachten ist, ein schmerzliches Heilmittel, das die Gesellschaft sich selber verordnet, um jener Übel, nämlich der Verbrechen,

ledig zu werden. Natürlich legt man das Heilmittel da auf, wo der Schaden ist, das heißt bei dem Verbrecher; hier wird auch zunächst die Wirkung erwartet. Der Verbrecher wird etwa gefangen gesetzt. Dadurch wird ihm in eindringlicher Weise deutlich gemacht, daß sein Verhalten auch für ihn nicht zweckmäßig sei, er kann nicht darauf verzichten wollen, in und mit der Gesellschaft zu leben; durch die Strafe wird er erinnert, daß das nur unter gewissen Bedingungen möglich sei, und daß er, wenn er auf jene Bedingungen nicht eingehe, hoffnungslos in der Hand des Stärkeren sei. Zugleich wird ihm in der Arbeit der Weg zu einem friedlichen und ersprießlichen Leben gezeigt. So ist das Zuchthaus gewissermaßen ein Krankenhaus für moralisch Irre, in dem sich denn, wie auch in anderen Krankenhäusern, neben Heilbaren Unheilbare finden. Zugleich bewahrt sich die Gesellschaft durch Absperrung und Abschreckung vor dem Ansteckungsstoff, versucht es wenigstens, wenn es denn auch nicht durchweg gelingt. Die Todesstrafe wäre nicht anders zu betrachten: sie ist das letzte Mittel, den Verbrecher von seinem bösen Willen zu heilen; was für ein Gewinn wäre ihm verlängertes Leben zur Vermehrung der Schuld? und zugleich schützt sich die Gesellschaft vor den weiteren Störungen, welche ein heillos erkranktes Glied um sich verbreitet.

In der wirklichen Welt ist, wie gesagt, hierüber niemals Zweifel gewesen. Die Zurechnungsfähigkeit und die rechtliche Verantwortlichkeit hat lediglich die Freiheit im psychologischen Sinn zur Voraussetzung. Sofern sich der Wille eines Menschen in seiner That ausdrückt, ist sie seine That und er dafür verantwortlich; ob dieser Wille selbst durch Ursachen außer ihm geworden ist, was er ist, diese Frage wird von dem Richter nie und nirgends aufgeworfen. Sofern dagegen eine Handlung nicht den wirklichen Willen zum Ausdruck bringt, findet auch nicht Zurechnung statt. Wahnsinn macht Wollen im eigentlichen, menschlichen Sinn, Entschließung infolge vernünftiger Überlegung, unmöglich; heftige Leidenschaft kann unter Umständen in gewissem Maß dieselbe Wirkung haben, in der That kommt dann nicht der eigentliche Wille des ganzen Menschen zum Ausdruck. Deshalb entlastet Affekt und Mangel an Überlegung vor Gericht; allerdings nicht ganz, denn die Unfähigkeit, sich einer leidenschaftlichen Aufwallung zu erwehren, ist ein Mangel des Willens, gegen welchen die Strafe als

die Möglichkeit der Zurechnung nur die Wahlfreiheit, nicht die metaphyſiſche Freiheit in Betracht komme; eine Unterſuchung der Frage, ob das verbrecheriſche Individuum die Neigung zum Verbrechen durch Vererbung und Erziehung überkommen oder durch abſolute Willensbeſtimmung ſich ſelber verſchafft habe, hat ſie niemals für nötig gehalten. Nur vereinzelte Theoretiker ſind durch anhaltendes Nachdenken über das Problem der metaphyſiſchen Willensfreiheit oder durch Hinſtieren auf die von der Statiſtik dargebotenen Zahlen in allerlei wunderliche Verwirrung und Zweifel geraten: ob die Geſellſchaft ein Recht habe zu ſtrafen, ob ſie nicht vielmehr ſelbſt die Schuldige und Strafbare ſei? Mit der Regelmäßigkeit von Naturereigniſſen kehrten die Verbrechen jedes Jahr in gleichen Ziffern wieder, Meineide und Morde und Sittlichkeitsverbrechen; eine Art von Notwendigkeit ſcheine alſo hier zu herrſchen, wodurch die einzelnen Verbrecher zu Opfern auserſehen würden, das Verbrecherbudget der Geſellſchaft voll zu machen.

Hierauf kann man erwidern: es iſt ganz recht, die Geſellſchaft iſt ſchuldig und alſo auch ſtrafbar, ſie bringt die Individuen mit verbrecheriſchen Neigungen, ſie bringt auch Anreiz und Gelegenheit zum Verbrechen hervor. Aber wird ſie denn nicht geſtraft? Iſt nicht zuerſt das Verbrechen ſelbſt eine Strafe, die ſie erleidet? Der, an dem es verübt wird, gehört ihr ja ſo gut an, wie der Verbrecher. Und eine weitere Strafe iſt Furcht und Unruhe, die durch das Verbrechen erzeugt wird. Und eine dritte die Strafe ſelbſt, die an dem Verbrecher vollzogen wird: indem er leidet, leidet wieder ein Glied der Geſellſchaft, nämlich eben das, mit dem ſie geſündigt hat. Und endlich leidet die Geſellſchaft als Geſamtheit eben die Strafen, die ſie vollzieht; iſt es etwa keine Strafe für ein Volk, viele Tauſende mit ungeheuren Koſten in Zuchthäuſern und Gefängniſſen zu bewachen, zu ernähren, zu kleiden, zu beſchäftigen? Sollte die Geſellſchaft noch auf andere Weiſe beſtraft werden? Sollten etwa alle übrigen, mit einziger Ausnahme des Verbrechers, als des einzigen Unſchuldigen bei der Sache, beſtraft werden? Oder was meinen jene Wunderlichen?

Hinzuzufügen wäre dann weiter, daß unter dem Geſichtspunkte des Geſamtlebens Strafe als ein Heilmittel gegen gewiſſe Übel der Geſellſchaft zu betrachten iſt, ein ſchmerzliches Heilmittel, das die Geſellſchaft ſich ſelber verordnet, um jener Übel, nämlich der Verbrechen,

ledig zu werden. Natürlich legt man das Heilmittel da auf, wo der Schaden ist, das heißt bei dem Verbrecher; hier wird auch zunächst die Wirkung erwartet. Der Verbrecher wird etwa gefangen gesetzt. Dadurch wird ihm in eindringlicher Weise deutlich gemacht, daß sein Verhalten auch für ihn nicht zweckmäßig sei, er kann nicht darauf verzichten wollen, in und mit der Gesellschaft zu leben; durch die Strafe wird er erinnert, daß das nur unter gewissen Bedingungen möglich sei, und daß er, wenn er auf jene Bedingungen nicht eingehe, hoffnungslos in der Hand des Stärkeren sei. Zugleich wird ihm in der Arbeit der Weg zu einem friedlichen und ersprießlichen Leben gezeigt. So ist das Zuchthaus gewissermaßen ein Krankenhaus für moralisch Irre, in dem sich denn, wie auch in anderen Krankenhäusern, neben Heilbaren Unheilbare finden. Zugleich bewahrt sich die Gesellschaft durch Absperrung und Abschreckung vor dem Ansteckungsstoff, versucht es wenigstens, wenn es denn auch nicht durchweg gelingt. Die Todesstrafe wäre nicht anders zu betrachten: sie ist das letzte Mittel, den Verbrecher von seinem bösen Willen zu heilen; was für ein Gewinn wäre ihm verlängertes Leben zur Vermehrung der Schuld? und zugleich schützt sich die Gesellschaft vor den weiteren Störungen, welche ein heillos erkranktes Glied um sich verbreitet.

In der wirklichen Welt ist, wie gesagt, hierüber niemals Zweifel gewesen. Die Zurechnungsfähigkeit und die rechtliche Verantwortlichkeit hat lediglich die Freiheit im psychologischen Sinn zur Voraussetzung. Sofern sich der Wille eines Menschen in seiner That ausdrückt, ist sie seine That und er dafür verantwortlich; ob dieser Wille selbst durch Ursachen außer ihm geworden ist, was er ist, diese Frage wird von dem Richter nie und nirgends aufgeworfen. Sofern dagegen eine Handlung nicht den wirklichen Willen zum Ausdruck bringt, findet auch nicht Zurechnung statt. Wahnsinn macht Wollen im eigentlichen, menschlichen Sinn, Entschließung infolge vernünftiger Überlegung, unmöglich; heftige Leidenschaft kann unter Umständen in gewissem Maß dieselbe Wirkung haben, in der That kommt dann nicht der eigentliche Wille des ganzen Menschen zum Ausdruck. Deshalb entlastet Affekt und Mangel an Überlegung vor Gericht; allerdings nicht ganz, denn die Unfähigkeit, sich einer leidenschaftlichen Aufwallung zu erwehren, ist ein Mangel des Willens, gegen welchen die Strafe als

erden wir gern auf dieſe an ſich weder erfreulichen noch zu-
en Mittel verzichten. — Aber, warum behandelt ihr dann
en Irren ebenſo? warum führt ihr ihn nicht vor den Richter
urteilt ihn zu Gefängnis, wenn er etwas Sträfliches gethan
– Ja gewiß würden wir es thun, wenn wir glaubten, daß
andlung durch Richter und Gefängnisaufſeher einen beſſeren
verſprächen, als die durch Arzt und Krankenwärter, für ihn
r andere, ähnlich Behaftete. Einſtweilen aber ſind wir der
g, daß die Behandlung nach dem Strafgeſetz auf ihn gar keinen
k machen, ſein zukünftiges Verhalten gar nicht beeinfluſſen
wie es die Rute bei dem Buben, das Gefängnis — wenigſtens
n — bei dem Diebe und ſeinen möglichen Nachfolgern erreicht.
s nehmen wir natürlich den Irren, wenn er ſich ſelbſt oder
gefährlich iſt, in Verwahrung und ſchützen uns gegen ihn, ſo
r können, ebenſo wie gegen den Dieb.
der That, es iſt ſehr wunderlich, erſt die verbrecheriſchen
als Krankheiten zu konſtruieren, um dann daraus zu ſchließen,
m alſo dagegen nichts thun dürfe. Gegen Krankheiten braucht
en alle Mittel, die helfen, zuweilen auch brennen und ſchneiden.

Und alſo giebt es eigentlich doch keinen freien Willen?

amit nicht jemand die Summe der obigen Darlegungen in dieſe
faſſe, füge ich noch Folgendes hinzu.

it dem Worte *Willensfreiheit* wird im allgemeinen Sprach-
h eine *wirkliche, poſitive Eigentümlichkeit des menſch-
Weſens* bezeichnet. Tiere haben auch Willen, aber Willens-
legen wir ihnen nicht bei. Worauf beruht dieſer Unterſchied?
iere werden zur Thätigkeit beſtimmt durch augenblickliche Trieb-
und Wahrnehmungen. Ein Tier ſieht die Beute, hört das
des Feindes; die Wahrnehmungen löſen unmittelbar die ent-
nden Bewegungen, Jagd- oder Fluchtbewegungen, aus. Über-
. Zweifel und Entſchließung findet ſich nur in erſten Anſätzen
t höchſt ſtehenden Tieren.

ür den Menſchen ſind nun eben dieſe Dinge charakteriſtiſch.
ſtimmt ſein Handeln durch Entſchlüſſe. Entſchlüſſe ſind das
is von Überlegungen; in der Überlegung werden mehrere
e Handlungen oder Verhaltungsweiſen mit den letzten Zwecken

er ererbt so gut ihr Temperament, ihre Begierden, ihre sinnlich-intellektuellen Kräfte, wie ihre körperlichen Eigenschaften. Er empfängt den ganzen leiblich-geistigen Habitus des Volks, aus dem er geboren wird, als Naturausstattung. Auch die Geschlechtsbestimmtheit, durch welche das ganze Leben so entscheidend gestaltet wird, empfängt er, wir wissen nicht durch welche Ursachen, doch wird niemand annehmen, daß es infolge einer eigenen Willensentscheidung geschehe. In der Entstehung des Menschen deutet also nichts darauf hin, daß er gleichsam ein exemtes Gebiet, eine Enklave in dem Reich der Natur bilde, für die ihre Gesetze nicht gelten.

Diese Anlage entwickelt sich dann unter dem bestimmenden Einfluß der Umgebung, der Natur- und vor allem der Menschenumgebung. Das Kind wird durch die Familie hinein erzogen in die Lebensform seines Volkes. Es eignet sich dessen Sprache an und mit der Sprache ein mehr oder minder vollständiges System von Begriffen und Urteilen. Es wird hinein erzogen in die Sitten und Gewohnheiten seines Volkes, von welchen die meisten Menschen lebenslänglich im Handeln und Urteilen bestimmt werden. Es wird in die Schule gethan und nimmt hier die allgemeine Bildung der Zeit an, es wird in die Kirche geführt und empfängt hier weiter Eindrücke, die, positiv oder negativ, auf die Gestalt des inneren Menschen lebenslänglich Einfluß üben. Es wird endlich aus dem Hause und der Schule entlassen, aber nur um unter den Einfluß einer neuen erziehenden Macht zu treten, der Gesellschaft. Auch in die Gesellschaft wird der einzelne hinein geboren, für die Wahl bleibt in der Regel nur ein geringer Spielraum; durch die Abstammung gehört er einer Klasse, einem Stand in der Regel lebenslänglich an. Unabläßig arbeitet nun die Gesellschaft an ihm; sie sagt ihm mit Worten und Thaten, was recht und unrecht, was anständig und unanständig, was gefällig oder anstößig ist. Sie stellt ihm seine Aufgaben, durch Gebot oder durch Nachfrage. Durch seine Zeit empfängt jeder seine Vorschrift; der Baumeister baut nicht, wie er will, sondern wie die Zeit will: im 14. Jahrhundert gotisch, im 16. Renaissance, im 18. Zopf. So wählt auch der Gelehrte nicht seine wissenschaftliche Aufgabe, sie wird ihm von seiner Zeit gestellt: im 14. Jahrhundert eine begriffliche Untersuchung über Substanz und Accidens, im 16.

lateinische Verse nach dem Muster Virgils, im 18. eine mathematisch-physikalische Untersuchung oder eine gemeinnützige Abhandlung von der Schädlichkeit des Aberglaubens. Heutzutage macht derselbe eine historische Untersuchung über einen verschollenen griechischen Schriftsteller oder gräbt prähistorische Scherben aus.

Der Zusammenhang scheint lückenlos: Volk und Zeit, Eltern und Erzieher, Umgebung und Gesellschaft bestimmen jedem einzelnen Menschen Anlage und Entwickelung, Lebensstellung und Lebensaufgabe. Er erscheint als ein Produkt der Gesamtheit, aus der er hervorwächst; wie ein Sproß am Baum nicht durch seinen Willen Form und Funktion hat, sondern durch den Gesamtkörper, an dem er wächst, so bestimmt auch ein Mensch nicht, selbst vor sich selber seiend, durch einen Entschluß seines Willens sich Gestalt und Lebenslos; er kommt in die Welt und er bethätigt sich in der Welt als ein Glied des Volkskörpers. Und mit dem Leben seines Volkes ist also auch sein Leben eingesenkt in das geschichtliche Gesamtleben der Menschheit und zuletzt in den allgemeinen Weltlauf. —

Aber, so sagt man, das *Selbstbewußtsein* weiß doch gar nichts von solcher Notwendigkeit. Jeder hat unmittelbar das gewisseste Gefühl, daß er nicht von außen zu dem gemacht wird, was er ist, daß alles anders gekommen wäre, wenn er anders gewollt hätte. Und nicht minder hat er das gewisseste Bewußtsein, daß die zukünftige Gestaltung seines Lebens von seinem Willen abhange: ich könnte noch heute mein Geschäft aufgeben und ein anderes anfangen, könnte nach Petersburg oder nach London oder nach Amerika übersiedeln, das alles steht lediglich bei mir; und damit würde offenbar der Inhalt meines Lebens ein völlig anderer. Ich könnte auch und sollte es vielleicht, so sagt das Selbstbewußtsein, meine Lebensweise, mein Verhalten gegen andere, meinen Charakter ändern. Ist *das* alles eine Täuschung?

Sicherlich nicht. Das Selbstbewußtsein täuscht *hierin* gar nicht. Aber was sagt es denn? Doch dies, daß zu den Faktoren, welche den Inhalt meines Lebens, die Gestalt meines Selbst bestimmt haben und bestimmen werden, meine Wünsche und Neigungen, meine Überlegungen und Entschlüsse, und zwar diese in erster Linie *gehören*. Es sagt mir, daß ich nicht von außen, wie ein Zahnrad in einer Maschine,

gewogt werde, sondern durch Vermittelung eines Innern, das ich meinen Willen nenne. Es ist der Unterschied des Organischen vom Unorganischen überhaupt, daß jenes nicht durch äußere, mechanische Einwirkung Gestalt empfängt, sondern durch die Thätigkeit eines inneren Prinzips: ein Bildwerk wird durch Meißeln oder Kneten geformt, ein organisches Gebilde kann durch mechanische Einwirkung wohl zerstört, aber nicht gestaltet werden. So wird auch der Mensch nicht durch mechanischen Zwang von seiten der Dinge und Menschen gestaltet, sondern der äußere wie der innere Mensch gewinnt seine Gestalt, indem ein inneres Prinzip gegen die Einwirkungen von außen reagiert und so allmählich sich auswirkt. Das ist es, was das Selbstbewußtsein sagt: keineswegs aber sagt es, daß die einzelnen Vorgänge ursachlos erfolgten, daß in jedem Moment des Lebens jedes beliebige Ereignis, völlig ohne Rücksicht auf alle früheren, eintreten konnte, was ja, wenn es wirklich stattfände, mit der vollständigen Auflösung des Lebens in eine Reihe zusammenhangs- und sinnloser Zufälle gleichbedeutend wäre. Und ebensowenig sagt es, daß jenes innere Prinzip, die Willensanlage, das Ich, oder wie wir es nennen wollen, selbst ein absolut Unverursachtes sei, daß es in die Welt als ein völlig isoliertes Element eintrete. Es widerspricht auf keine Weise der Vorstellung, daß das Ich, nicht anders als der organisierte Leib, ein gewordenes und ursprünglich mit seiner ganzen Natur aus anderem abgeleitetes Wesen ist, das auch noch in seiner ersten Entwickelungsperiode formender Einwirkung gegenüber ungemein bildsam bleibt, das aber allmählich widerstandsfähiger wird und die Fähigkeit erlangt, durch Entschlüsse seine Beziehungen zu seiner Umgebung und dadurch indirekt seine eigene Gestalt zu verändern.*)

*) Zu den Umständen, die eine Verständigung zwischen Determinismus und Indeterminismus erschweren, gehört vor allem auch eine falsche Vorstellung von dem Wesen der Kausalität. Gewöhnlich wird das Verhältnis von Ursache und Wirkung nach dem Schema des mechanischen Stoßes vorgestellt und nun Notwendigkeit oder Nötigung als ein wesentliches Moment darin angesehen; und dies Moment stellt sich dann der Anwendung des Kausalbegriffs auf die Vorgänge des Seelenlebens entgegen. Eine eindringendere Analyse des Verhältnisses, wie wir sie bei Leibniz, Hume, Lotze finden, zeigt, daß dabei so wenig von Nötigung als von Notwendigkeit die Rede ist: das Kausalgesetz sagt, daß spontane Zusammenstimmung aller Elemente, Leibnizens concomitance universelle, nicht aber Nötigung

[redacted] bleibt dann die Verantwortlichkeit? Dann ist [redacted] doch, wozu ihn Gott oder die Natur machte, [redacted] Natur trägt die Schuld, wenn aus ihm nichts [redacted] wird. Er selbst kann nichts dafür; hat er sich weder [redacted] Anlage und Willensrichtung, noch Eltern und [redacted] gesucht, so mußte er, ein solcher in solcher Um- [redacted] der werden. Wie kann man ihn tadeln, wie kann [redacted] für das, was er eigentlich nicht gethan, sondern ge-

[redacted] ist zu erwidern, daß der erste Teil dieser Folgerung [redacted] grund ist, wohl aber der zweite. In der That, Gott oder [redacted] Naturen, wenn sie die Urheberschaft nicht ablehnen können, [redacted] Verantwortlichkeit für ihre Hervorbringungen nicht von sich [redacted] eine Familie, die in einer Reihe von Generationen lauter [redacted] Mißbildnen hervorbrächte, würden wir als eine schlechte und [redacted] verachten; ein Volk, aus dem lauter widerwärtige und ver- [redacted] Gestalten hervorgingen, würden wir hassen und verabscheuen. [redacted] Welt überhaupt nur häßliche und verkommene Geschöpfe [redacted] brächte, so würden wir ohne Zweifel sagen: sie taugt nichts, und [redacted] einen Urheber derselben annähmen, so würden wir ihn so [redacted] als sein Werk bewundern. Gereicht ein schönes und gutes [redacted] Menschenleben Gott zur Ehre, so gereicht ohne Zweifel ein nichtiges [redacted] schändliches Leben Gott zur Unehre. Wie die eine Folgerung [redacted] gezogen werden kann ohne die andere, ist völlig unfaßbar. Eine Recht- [redacted] fertigung Gottes wegen des Bösen, wenn wir so reden wollen, ist nicht [redacted] auf dem Wege erreichbar, daß man das Böse auf den menschlichen [redacted] Willen als absolute und letzte Ursache zurückführt, sondern nur durch [redacted] eine Betrachtung von der Art, wie sie früher angedeutet worden ist [redacted] (S. 96 ff.), daß das Böse, so sehr es böse bleibt, doch um des Guten [redacted] willen auf gewisse Weise notwendig ist, indem dieses ohne jenes nicht [redacted] sein und erscheinen kann.

[redacted] Elements durch jedes andere stattfinde. Damit wird auch Kausalität und [redacted] Logik verträglich; die universelle Zusammenstimmung wird Hindeutung auf [redacted] ursprüngliche Einheit des Vielen zunächst in einer Substanz, zuletzt in einem [redacted] höchsten Sinn. Ich kann diese Betrachtungen hier nur andeuten. Der Leser [redacted] findet sie weiter ausgeführt in meiner Einleitung in die Philosophie. S. 2!

Also die Zurückführung des Bösen auf Ursachen bedeutet allerdings zugleich eine Zurückbeziehung des Urteils auf jene Ursachen. Aber, so ist nun hinzuzufügen, unser Gefühl, unser Urteil und unser Verhalten gegen das nichtige oder böse Individuum wird dadurch nicht ein anderes. Freilich, würden wir sagen, aus dieser Wurzel kann nichts Gutes kommen; aber damit würden wir nicht zugleich sagen: also ist das Erzeugnis, so verkommenes sein mag, rein und schuldlos, und wir wollen ihm als einem solchen begegnen. Das Urteil über den Wert einer Person hängt davon ab, was sie ist, nicht davon, wie sie geworden ist, was sie ist, und davon hängt auch das Verhalten gegen sie ab. Ein Baum, der schlechte Früchte trägt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Wir wissen wohl, er kann nichts dafür, d. h. er hat nicht sein Dasein und seine Natur selbst gewählt, aber das hindert nicht zu sagen: er taugt nichts, was hindert er das Land? So rotten wir ein wildes und bösartiges Haustier aus, ohne daß wir meinen, es habe seine Bosheit selbst freiwillig angenommen; es ist nun einmal seine Natur so, und dabei bleiben wir stehen. Nur ein Umstand könnte uns zurückhalten: wenn wir uns überzeugten, daß die Ursache der mißfälligen Bildung nicht sowohl in der ursprünglichen Anlage als in ungünstigen Entwickelungsbedingungen liege, wenn der Baum in schlechtem Erdreich stand, wenn das Tier in den Händen roher Menschen war, dann überlegen und versuchen wir vielleicht, ob es nicht möglich ist, die ungünstigen Einwirkungen zu entfernen, die Mißbildung durch Veränderung der äußeren Lebensbedingungen rückgängig zu machen. Ist aber die ursprüngliche Natur selbst untauglich, dann ist die Verwerfung zweifellos.

Unser Gefühl reagiert nicht wesentlich anders, wo es sich um Menschen handelt. Es dient einem verkommenen und verlumpten Gesellen nicht zur entschuldigenden Empfehlung, wenn er sich darauf berufen kann, er stamme aus einer schon seit Generationen verkommenen Familie. Schwerlich auch vor sich selber. Wenn jemand sich sagte: ich bin durch meine ursprüngliche Natur, von Eltern und Voreltern her, ein schlechter Kerl, mit perversen Instinkten und moralischen Defekten aller Art, so würde das nichts daran ändern, daß er eben auch die Gefühle hätte, von welchen Schlechtigkeit und Verkommenheit begleitet sind. Zur Entschuldigung dagegen würde

es ihm vor ihm selber und vor andern gereichen, wenn er sagen könnte: von Natur bin ich gar nicht schlecht, eigentlich gehöre ich gar nicht in die Gesellschaft, in der ihr mich seht. Durch solche und solche Umstände ist es dahin gekommen, freilich nicht ohne daß ich dabei war; aber ich bin ein Mensch, mein Wille ist nicht absolut widerstandsfähig gegen die Reizungen zum Bösen; ich bin unverschuldet in Not gekommen, ich bin von Menschen niederträchtig behandelt worden, ich bin unversehens in schlechte Gesellschaft geraten. Wenn wir diese Rede glaubhaft finden, dann wird eine Umstimmung des Gefühls bei uns eintreten, das Mitleid wird den Zorn zurückdrängen, wir werden versuchen, den Unglücklichen in günstigere Verhältnisse zu bringen, hoffend, daß die gute Natur über die Mißbildung noch Herr werde.

Also eine doppelte Zurechnung findet statt: erst wird dem Individuum selbst sein Leben zugerechnet, sodann auch den Kollektivwesen, durch welche es gestaltet worden ist, der Familie, der Gesellschaftsklasse, dem Volk, der Menschheit, und zuletzt der Allwirklichkeit selbst. So finden wir es thatsächlich überall: das Gute und das Böse, das uns zunächst an einzelnen entgegentritt, wird immer und überall zur Würdigung der Kollektivwesen verwertet; aber dadurch wird die Wertschätzung des einzelnen nicht aufgehoben, im Gegenteil, sie bleibt ja die notwendige Voraussetzung des weiteren Urteils; der einzelne ist der Punkt, von wo aus Empfindung und Urteil über das Ganze, als dessen Teil er erscheint, sich ausbreitet.

Es ist mir immer aufgefallen, daß die Sorge um die Verantwortlichkeit sich regelmäßig auf die Zurechnung des Bösen richtet. Warum nicht auch auf die Zurechnung des Guten? Liegt es daran, daß hier die Unabhängigkeit des Werturteils von der Frage nach der Entstehung auf der Hand liegt? Uns an dem Schönen und Guten zu erfreuen, lassen wir uns nicht im mindesten dadurch hindern, daß wir sehen, wie es geworden ist. Oder liegt es daran, daß der Trieb, zu belohnen, in uns weniger dringend ist, als der Trieb, uns zu rächen oder zu strafen?

Ganz ebenso, wie mit der moralischen Zurechnung, verhält es sich auch mit der rechtlichen, die ja auf jener beruht. Die praktische Gerechtigkeitspflege ist niemals darüber in Zweifel gewesen, daß für

die Möglichkeit der Zurechnung nur die Wahlfreiheit, nicht die metaphyſiſche Freiheit in Betracht komme; eine Unterſuchung der Frage, ob das verbrecheriſche Individuum die Neigung zum Verbrechen durch Vererbung und Erziehung überkommen oder durch abſolute Willensbeſtimmung ſich ſelber verſchafft habe, hat ſie niemals für nötig gehalten. Nur vereinzelte Theoretiker ſind durch anhaltendes Nachdenken über das Problem der metaphyſiſchen Willensfreiheit oder durch Hinſtieren auf die von der Statiſtik dargebotenen Zahlen in allerlei wunderliche Verwirrung und Zweifel geraten: ob die Geſellſchaft ein Recht habe zu ſtrafen, ob ſie nicht vielmehr ſelbſt die Schuldige und Strafbare ſei? Mit der Regelmäßigkeit von Naturereigniſſen kehrten die Verbrechen jedes Jahr in gleichen Ziffern wieder, Meineide und Morde und Sittlichkeitsverbrechen; eine Art von Notwendigkeit ſcheine alſo hier zu herrſchen, wodurch die einzelnen Verbrecher zu Opfern auserſehen würden, das Verbrecherbudget der Geſellſchaft voll zu machen.

Hierauf kann man erwidern: es iſt ganz recht, die Geſellſchaft iſt ſchuldig und alſo auch ſtrafbar, ſie bringt die Individuen mit verbrecheriſchen Neigungen, ſie bringt auch Anreiz und Gelegenheit zum Verbrechen hervor. Aber wird ſie denn nicht geſtraft? Iſt nicht zuerſt das Verbrechen ſelbſt eine Strafe, die ſie erleidet? Der, an dem es verübt wird, gehört ihr ja ſo gut an, wie der Verbrecher. Und eine weitere Strafe iſt Furcht und Unruhe, die durch das Verbrechen erzeugt wird. Und eine dritte die Strafe ſelbſt, die an dem Verbrecher vollzogen wird: indem er leidet, leidet wieder ein Glied der Geſellſchaft, nämlich eben das, mit dem ſie geſündigt hat. Und endlich leidet die Geſellſchaft als Geſamtheit eben die Strafen, die ſie vollzieht; iſt es etwa keine Strafe für ein Volk, viele Tauſende mit ungeheuren Koſten in Zuchthäuſern und Gefängniſſen zu bewachen, zu ernähren, zu kleiden, zu beſchäftigen? Sollte die Geſellſchaft noch auf andere Weiſe beſtraft werden? Sollten etwa alle übrigen, mit einziger Ausnahme des Verbrechers, als des einzigen Unſchuldigen bei der Sache, beſtraft werden? Oder was meinen jene Wunderlichen?

Hinzuzufügen wäre dann weiter, daß unter dem Geſichtspunkte des Geſamtlebens Strafe als ein Heilmittel gegen gewiſſe Übel der Geſellſchaft zu betrachten iſt, ein ſchmerzliches Heilmittel, das die Geſellſchaft ſich ſelber verordnet, um jener Übel, nämlich der Verbrechen,

ledig zu werden. Natürlich legt man das Heilmittel da auf, wo der Schaden ist, das heißt bei dem Verbrecher; hier wird auch zunächst die Wirkung erwartet. Der Verbrecher wird etwa gefangen gesetzt. Dadurch wird ihm in eindringlicher Weise deutlich gemacht, daß sein Verhalten auch für ihn nicht zweckmäßig sei, er kann nicht darauf verzichten wollen, in und mit der Gesellschaft zu leben; durch die Strafe wird er erinnert, daß das nur unter gewissen Bedingungen möglich sei, und daß er, wenn er auf jene Bedingungen nicht eingehe, hoffnungslos in der Hand des Stärkeren sei. Zugleich wird ihm in der Arbeit der Weg zu einem friedlichen und ersprießlichen Leben gezeigt. So ist das Zuchthaus gewissermaßen ein Krankenhaus für moralisch Irre, in dem sich denn, wie auch in anderen Krankenhäusern, neben Heilbaren Unheilbare finden. Zugleich bewahrt sich die Gesellschaft durch Absperrung und Abschreckung vor dem Ansteckungsstoff, versucht es wenigstens, wenn es denn auch nicht durchweg gelingt. Die Todesstrafe wäre nicht anders zu betrachten: sie ist das letzte Mittel, den Verbrecher von seinem bösen Willen zu heilen; was für ein Gewinn wäre ihm verlängertes Leben zur Vermehrung der Schuld? und zugleich schützt sich die Gesellschaft vor den weiteren Störungen, welche ein heillos erkranktes Glied um sich verbreitet.

In der wirklichen Welt ist, wie gesagt, hierüber niemals Zweifel gewesen. Die Zurechnungsfähigkeit und die rechtliche Verantwortlichkeit hat lediglich die Freiheit im psychologischen Sinn zur Voraussetzung. Sofern sich der Wille eines Menschen in seiner That ausdrückt, ist sie seine That und er dafür verantwortlich; ob dieser Wille selbst durch Ursachen außer ihm geworden ist, was er ist, diese Frage wird von dem Richter nie und nirgends aufgeworfen. Sofern dagegen eine Handlung nicht den wirklichen Willen zum Ausdruck bringt, findet auch nicht Zurechnung statt. Wahnsinn macht Wollen im eigentlichen, menschlichen Sinn, Entschließung infolge vernünftiger Überlegung, unmöglich; heftige Leidenschaft kann unter Umständen in gewissem Maß dieselbe Wirkung haben, in der That kommt dann nicht der eigentliche Wille des ganzen Menschen zum Ausdruck. Deshalb entlastet Affekt und Mangel an Überlegung vor Gericht; allerdings nicht ganz, denn die Unfähigkeit, sich einer leidenschaftlichen Aufwallung zu erwehren, ist ein Mangel des Willens, gegen welchen die Strafe als

ein wirksames Heilmittel aufgelegt wird. Ganz vermag dagegen ein unverschuldeter oder unabwendbarer Irrtum zu entlasten; wenn der Wille der Handlung völlig fremd war, bedarf es auch zu seiner Heilung keines Mittels.

Sollte aber noch jemand durch jene psycho-physischen Spekulationen sich beirrt fühlen und denken: im Grunde steht es ja doch nirgends anders als beim Wahnsinn auch; wie wir diesen als Gehirnkrankheit betrachten und behandeln, so müssen wir es auch mit allen anderen Abnormitäten halten; der verbrecherische Trieb des Diebes oder des Brandstifters ist ja wissenschaftlich ebenfalls als Gehirndisposition, erbliche oder erworbene, zu betrachten, und folglich muß man den damit Behafteten als Kranken behandeln, so wäre hierauf zu erwidern: Gewiß, man mag die Dinge so ansehen, der Trieb zur Brandstiftung ist auch als abnorme Gehirndisposition zu konstruieren, und ebenso der Trieb zu stehlen; und natürlich, auch der Trieb des Knaben, der mutwillig seine Sachen ruiniert, oder des kleinen Mädchens, das durch Leichtsinn und Flatterhaftigkeit Eltern und Lehrer ärgert, das alles ist auch als abnorme oder krankhafte Gehirndisposition zu betrachten. Aber, nun zieht auch die Konsequenzen. Krankheiten sucht man zu heilen mit den Mitteln, die sich in der Erfahrung als wirksam erweisen. Kann der Arzt den Gehirnkranken durch Diät und Douchen und Medikamente heilen, vortrefflich; und kann er auch den mit dem Trieb zur Brandstiftung Behafteten mit denselben oder ähnlichen Mitteln zurechtbringen, vortrefflich, wir werden ihm denselben gern zur Heilung anvertrauen, und dazu auch noch den bösen Buben, der durch seine Streiche uns ärgert. Gelingt es ihm aber nicht, mit seinen Mitteln Erfolge zu erreichen, so wolle er uns nicht hindern, andere Mittel zu versuchen, oder gar durch Erfahrung als probat erwiesene anzuwenden, z. B. für den bösen Buben ein altbewährtes Naturmittel, das an den Zäunen wächst. Und kann er dem diebischen Triebe oder dem Zerstörungstrieb nicht mit Mitteln aus der Apotheke beikommen, so gestatte er einstweilen ein altes Mittel weiter zu gebrauchen, das zwar keineswegs sicher wirkt, aber doch in gewissem Maß als Gegenwirkung gegen solche Triebe sich bewährt hat, nämlich Gefängnis und Zuchthaus. Sobald er ein sichereres, einfacheres, weniger umständliches und weniger kostspieliges specificum entdeckt

hat, werden wir gern auf dieſe an ſich weder erfreulichen noch zulänglichen Mittel verzichten. — Aber, warum behandelt ihr dann nicht den Irren ebenſo? warum führt ihr ihn nicht vor den Richter und verurteilt ihn zu Gefängnis, wenn er etwas Sträfliches gethan hat? — Ja gewiß würden wir es thun, wenn wir glaubten, daß die Behandlung durch Richter und Gefängnisaufſeher einen beſſeren Erfolg verſprächen, als die durch Arzt und Krankenwärter, für ihn und für andere, ähnlich Behaftete. Einſtweilen aber ſind wir der Meinung, daß die Behandlung nach dem Strafgeſetz auf ihn gar keinen Eindruck machen, ſein zukünftiges Verhalten gar nicht beeinfluſſen würde, wie es die Rute bei dem Buben, das Gefängnis — wenigſtens zuweilen — bei dem Diebe und ſeinen möglichen Nachfolgern erreicht. Übrigens nehmen wir natürlich den Irren, wenn er ſich ſelbſt oder anderen gefährlich iſt, in Verwahrung und ſchützen uns gegen ihn, ſo gut wir können, ebenſo wie gegen den Dieb.

In der That, es iſt ſehr wunderlich, erſt die verbrecheriſchen Triebe als Krankheiten zu konſtruieren, um dann daraus zu ſchließen, daß man alſo dagegen nichts thun dürfe. Gegen Krankheiten braucht man eben alle Mittel, die helfen, zuweilen auch brennen und ſchneiden.

4. Und alſo giebt es eigentlich doch keinen freien Willen?

Damit nicht jemand die Summe der obigen Darlegungen in dieſe Formel faſſe, füge ich noch Folgendes hinzu.

Mit dem Worte *Willensfreiheit* wird im allgemeinen Sprachgebrauch eine *wirkliche, poſitive Eigentümlichkeit des menſchlichen Weſens* bezeichnet. Tiere haben auch Willen, aber Willensfreiheit legen wir ihnen nicht bei. Worauf beruht dieſer Unterſchied?

Tiere werden zur Thätigkeit beſtimmt durch augenblickliche Triebgefühle und Wahrnehmungen. Ein Tier ſieht die Beute, hört das Nahen des Feindes; die Wahrnehmungen löſen unmittelbar die entſprechenden Bewegungen, Jagd- oder Fluchtbewegungen, aus. Überlegung, Zweifel und Entſchließung findet ſich nur in erſten Anſätzen bei den höchſt ſtehenden Tieren.

Für den Menſchen ſind nun eben dieſe Dinge charakteriſtiſch. Er beſtimmt ſein Handeln durch Entſchlüſſe. Entſchlüſſe ſind das Ergebnis von Überlegungen; in der Überlegung werden mehrere mögliche Handlungen oder Verhaltungsweiſen mit den letzten Zwecken

des Eigenlebens und des Gesamtlebens zusammengehalten und daraus über sie entschieden. Der Mensch also wird nicht durch *Triebgefühle* bestimmt, sondern er bestimmt sich selbst durch *Zweckgedanken*. In Zweckgedanken faßt der Mensch seine ganze Thätigkeit, sein ganzes Leben gleichsam in eins zusammen und entscheidet nun über die einzelnen Bethätigungen aus der Idee des Ganzen. Das Tierleben zerfällt in eine Vielheit vereinzelter, zusammenhangloser Bethätigungen, das Menschenleben faßt sich in die Einheit einer Idee zusammen, und diese erzeugt gleichsam aus sich die einzelnen Momente als durch den Sinn des Ganzen gefordert. Die Einheit des praktischen Selbstbewußtseins, oder das Gewissen, übt eine fortlaufende Kontrolle über die einzelnen Regungen des Innenlebens, Gefühle, Bestrebungen, Handlungen, Gedanken. Nun, diese Fähigkeit, durch eine Idee seines Lebens die einzelnen Lebensbethätigungen zu regulieren und zu bestimmen, ist eigentlich das, was wir den freien Willen nennen. Und so kann man auch sagen: frei handelt, wer nicht durch Reize und Augenblicksbegehrungen, die dadurch ausgelöst werden, sondern durch Zweckgedanken und Ideale, durch Pflicht und Gewissen im Handeln bestimmt wird; jener wird getrieben (agitur), dieser allein handelt (agit).

Und hiernach können wir nun weiter sagen: in gewissem Sinne hat jene Ansicht doch recht, daß der menschliche Wille exemt ist oder eine Art Enklave in der Natur bildet. Das Tier ist ein Durchgangspunkt für Naturprozesse, es ist selbst ein Stück Natur, das von außen her durch die beständig andringenden Reize und Einwirkungen bestimmt wird. Der Mensch dagegen tritt gewissermaßen aus dem Naturlauf heraus; er erhebt sich über die Natur und stellt sich ihr als ein Selbst gegenüber, sie bestimmend und benutzend, nicht durch sie bestimmt: der Mensch erhebt sich zur *Persönlichkeit*. Als solche vermag er in jeden Augenblick seines Lebens sein ganzes Selbst, sein Ich zu legen, und darum ist er *verantwortlich* für jede einzelne Lebensäußerung.

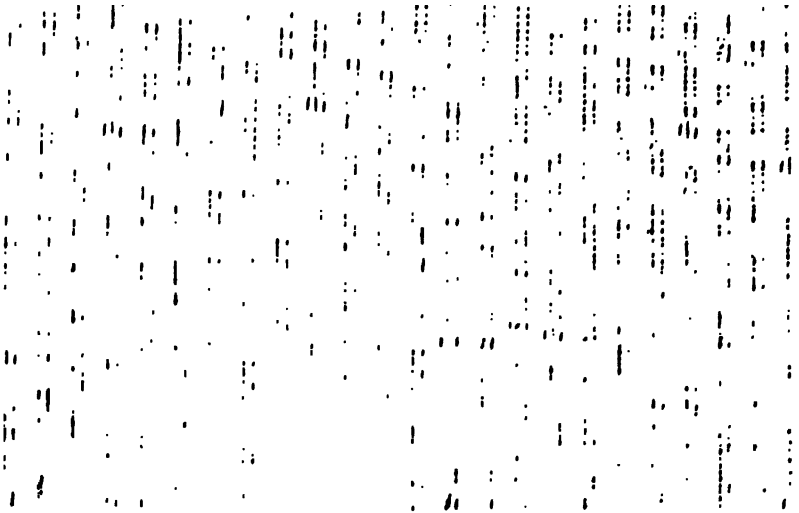
Es leuchtet auch ein, daß Freiheit in diesem Sinne nicht eine ursprüngliche Naturbestimmtheit des menschlichen Wesens, sondern eine erworbene Eigenschaft ist; sie ist vom ganzen Geschlecht im Verlauf des geschichtlichen Lebens erworben, und sie muß von jedem einzelnen

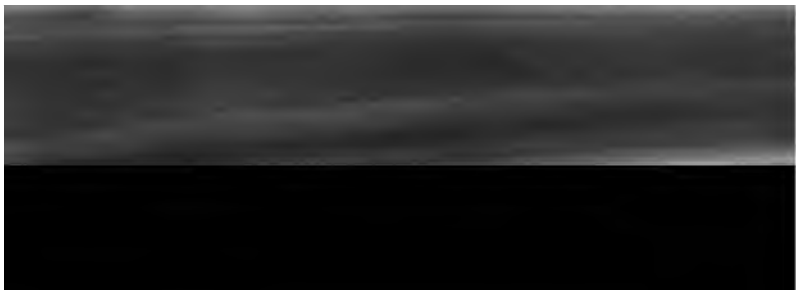
wieder erworben werden. Das neugeborene Kind bringt nicht eine fertige Willensfreiheit mit; es wird vielmehr zunächst, wie ein animalisches Wesen, durch Augenblicksbegierden getrieben. Allmählich aber erhebt sich, unterstützt von der Erziehung, über das animalische Triebleben der vernünftige Wille; es geschieht bei verschiedenen in verschiedenem Maße, manche bleiben ihr Leben lang beinahe ganz den Trieben unterworfen, andere erreichen eine so erstaunliche Herrschaft über die Natur in ihnen selber, daß sie das Leben bis in das Kleinste durch vernünftige Überlegung zu regulieren scheinen, daß sie nie etwas thun und nie etwas unterlassen, was sie nicht wollen. Wobei denn zu bemerken wäre, daß, wie die völlige Meisterlosigkeit der Triebe (ἀχολασία) roh und gemein ist, so die vollständige Unterdrückung der Natur etwas Unheimliches und Furchtbares hat: niemand ist, wie man gesagt hat, liebenswürdig ohne Schwächen. Der Mensch scheint bestimmt, ein Mittelding zwischen einem animalischen und einem reinen Vernunftwesen zu sein.

Kann also der Mensch sich selbst durch seinen Willen gestalten? kann er durch seinen Willen sich seinen Willen machen? — Hierauf wird man ja und nein antworten können. Ja, denn er hat ohne Zweifel die Fähigkeit, sich selbst zu erziehen, er kann seinen äußeren und inneren Menschen mit bewußter Absicht nach einem Ideal, das ihm vorschwebt, formen; er kann seine natürlichen Triebe disziplinieren, ja sogar unterdrücken, so daß sie sich überhaupt nicht mehr regen. Freilich geschieht das nicht durch einfachen Wunsch oder Vorsatz; es geschieht nur durch anhaltende Arbeit und Verwendung der geeigneten Mittel, auf dieselbe Weise, wie dem Körper Fertigkeiten eingepflanzt werden. Man kann nicht im Augenblick, wenn man schlaflos liegt, durch den Willen den Schlaf erzwingen, wohl aber kann man durch geeignete Diät und Arbeit den Körper so disponieren, daß der Schlaf zu seiner Zeit von selber kommt. Von Demosthenes wird erzählt, daß er von Natur eine undeutliche und mangelhafte Aussprache hatte; der Wille, ein Redner zu werden, vermochte nicht als solcher die Sprachwerkzeuge zu zwingen, wohl aber vermochte er, lange Übungen der Natur aufzuerlegen und sie dadurch dem Zweck dienstbar zu machen. Auf eben dieselbe Weise ist die innere Natur der Einwirkung zugänglich. Jemand erkennt, daß er eine gefährliche Neigung zum Jähzorn

losophie gebildet ist, bietet für die Darstellung dieser Aufgabe sehr nchbare Kategorien. So ist z. B. die platonische Einteilung der ele in Vernunft, Wille und animalische Begierde für die Moral- digt ein ganz vortreffliches Hülfsmittel. Hier gestaltet sich das pitel von der Willensfreiheit praktisch ganz einfach und wirksam: Vernunft ist das eigentliche Ich, das freie Selbst des Menschen; findet sich im irdischen Leben mit animalischen Trieben und Affekten s Herzens zusammengefügt; ihre Aufgabe ist, sie so zu erziehen und leiten, daß sie ihr und ihren Zwecken dienen. Der edle Mut, der gerechte Zorn, der freudige Drang nach Auszeichnung und Ehre stehen ihr in der Disziplinierung der sinnlichen Begierden bei. Die Moral- predigt wendet sich nun überall an dieses eigentliche Selbst, sie fordert den Menschen auf, seiner Aufgabe und seiner Würde eingedenk zu sein; sie stellt die Herrschaft der sinnlichen Begierde als schimpfliche Knechtschaft dar, worin das Selbst dem tierischen Anhang der Natur unterworfen ist. Auch die spinozistische, wolffische und kantische Moral- philosophie operieren mit ähnlichen Kategorien: dort ist es der Gegen- satz der Vernunft und der Affekte, des unteren und oberen Begehrungs- vermögens, hier des homo phaenomenon und noumenon, der prak- tischen Vernunft und der sinnlichen, selbstischen Neigung, der zur Moral- predigt verwendet wird, und überall begegnet uns wieder die Vor- stellung: Freiheit des Menschen ist Herrschaft des Geistes, Knechtschaft des Menschen ist Herrschaft der animalischen Begierden.

Dies ist die positive Bedeutung der Willensfreiheit. Und die Moralphilosophie sollte sich durch die Grille einiger Metaphysiker, Freiheit des Willens als Ursachlosigkeit des individuellen Willens oder des Wollens zu erklären, nicht bestimmen lassen, den so notwendigen und fruchtbaren Begriff des freien Willens überhaupt wegzuwerfen. Freiheit des Willens bedeutet, nach dem allgemeinen Sprachgebrauch aller Menschen, abgesehen von jenen Metaphysikern, die Fähigkeit, sein Leben unabhängig von den sinnlichen Antrieben und Neigungen durch Vernunft und Gewissen nach Zwecken und Gesetzen zu bestimmen. Und daß es solche Fähigkeit im Menschen giebt, daß dadurch eigentlich das Wesen des Menschen selbst ausgemacht wird, darüber besteht nirgends ein Zweifel.





daß es nicht möglich ist, bei einer rein physikalischen Weltansicht stehen zu bleiben, daß die Wirklichkeit nicht am Ende ist, wo die Physik am Ende ist; andererseits möchte es denen, die an einer religiösen Weltanschauung festhalten, zeigen, was der Glaube dem Wissen einräumen muß und einräumen kann, ohne sich selber aufzugeben. Daß Wissenschaft und Religion, Erkennen und Glauben zwei mit einander verträgliche, ja sich gegenseitig fordernde und voraussetzende Seiten, wie des geschichtlichen, so auch des persönlichen Lebens sind, diese Überzeugung, die einst Kant und Schleiermacher unserem Volk gepredigt haben, ist auch der Eckstein der hier dargelegten Anschauung.

Die Verlagshandlung hat den Preis des Buches möglichst niedrig angesetzt, um eine Verbreitung in die weitesten Kreise zu ermöglichen.

Inhalt:

Einleitung. Wesen und Bedeutung der Philosophie. 1. Das Verhältnis der Philosophie zur Religion und Mythologie. — 2. Das Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften. — 3. Einleitung und Grundprobleme der Philosophie. —

Erstes Buch. Die Probleme der Metaphysik. Erstes Kapitel. Das ontologische Problem. 1. Zur geschichtlichen Orientierung. — 2. Der Materialismus und seine Begründung. — 3. Über die praktischen Konsequenzen des Materialismus. — 4. Kritik des Materialismus. Paralleliſtische Theorie von dem Verhältnis des Physischen und Psychischen. — 5. Konsequenzen der paralleliſtischen Theorie. Allbeseelung. — 6. Vom Wesen der Seele. Intellektualiſtische und voluntariſtische Psychologie. Das Unbewußte. — 7. Über das Wesen der Seele, ihre metaphysische Konstitution und ihren Sitz im Leibe. — Zweites Kapitel. Das kosmologisch-theologische Problem. 1. Thatsachen und Hypotheſen. — 2. Atomiſtische und teleologisch-theiſtische Naturerklärung. — 3. Kritik des teleologischen Beweiſes. — 4. Die Entwickelungstheorie. — 5. Die Entwickelung im Gebiet des geiſtig-geſchichtlichen Lebens. — 6. Unzulänglichkeit einer atomiſtiſchen Metaphyſik. Begriff der Wechſelwirkung. — 7. Kauſalität und Finalität. — 8. Pantheismus und Weltſeele. — 9. Das Verhältnis des pantheiſtiſchen Gottesbegriffs zur Religion. — 10. Geſchichtliche Entwickelung der Gottes- und Weltvorſtellung. — 11. Das Verhältnis von Wiſſen und Glauben.

Zweites Buch. Die Probleme der Erkenntnistheorie. Einleitendes. Erſtes Kapitel. Das Problem des Weſens, oder das Verhältnis der Erkenntnis zur Wirklichkeit. 1. Die idealiſtiſche Gedankenreihe. — 2. Wiederherſtellung der realiſtiſchen Auffaſſung für die Innenwelt. — 3. Die Erkenntnis der Außenwelt. — Zweites Kapitel. Das Problem des Urſprungs der Erkenntnis. 1. Der Rationalismus. — 2. Der Empirismus. — 3. Der formaliſtiſche Rationalismus Kants. — 4. Kritiſche Anmerkungen zu Kants Erkenntnistheorie.

Anhang. Die Probleme der Ethik.

Fr. Paulſen, Das Realgymnaſium und die humaniſtiſche Bildung. 1889. Geheftet 80 Pf.

Von demſelben Verfaſſer iſt bei Veit & Comp. in Leipzig erſchienen:

— **Geſchichte des gelehrten Unterrichts auf den deutſchen Schulen und Univerſitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart.** 1885. XVI u. 811 S. 16 Mk. 2., umgearbeitete und ſehr erweiterte Auflage im Erſcheinen.

Also die Zurückführung des Bösen auf Ursachen bedeutet allerdings zugleich eine Zurückbeziehung des Urteils auf jene Ursachen. Aber, so ist nun hinzuzufügen, unser Gefühl, unser Urteil und unser Verhalten gegen das nichtige oder böse Individuum wird dadurch nicht ein anderes. Freilich, würden wir sagen, aus dieser Wurzel kann nichts Gutes kommen; aber damit würden wir nicht zugleich sagen: also ist das Erzeugnis, so verkommenes sein mag, rein und schuldlos, und wir wollen ihm als einem solchen begegnen. Das Urteil über den Wert einer Person hängt davon ab, was sie ist, nicht davon, wie sie geworden ist, was sie ist, und davon hängt auch das Verhalten gegen sie ab. Ein Baum, der schlechte Früchte trägt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Wir wissen wohl, er kann nichts dafür, d. h. er hat nicht sein Dasein und seine Natur selbst gewählt, aber das hindert nicht zu sagen: er taugt nichts, was hindert er das Land? So rotten wir ein wildes und bösartiges Haustier aus, ohne daß wir meinen, es habe seine Bosheit selbst freiwillig angenommen; es ist nun einmal seine Natur so, und dabei bleiben wir stehen. Nur ein Umstand könnte uns zurückhalten: wenn wir uns überzeugten, daß die Ursache der mißfälligen Bildung nicht sowohl in der ursprünglichen Anlage als in ungünstigen Entwickelungsbedingungen liege, wenn der Baum in schlechtem Erdreich stand, wenn das Tier in den Händen roher Menschen war, dann überlegen und versuchen wir vielleicht, ob es nicht möglich ist, die ungünstigen Einwirkungen zu entfernen, die Mißbildung durch Veränderung der äußeren Lebensbedingungen rückgängig zu machen. Ist aber die ursprüngliche Natur selbst untauglich, dann ist die Verwerfung zweifellos.

Unser Gefühl reagiert nicht wesentlich anders, wo es sich um Menschen handelt. Es dient einem verkommenen und verlumpten Gesellen nicht zur entschuldigenden Empfehlung, wenn er sich darauf berufen kann, er stamme aus einer schon seit Generationen verkommenen Familie. Schwerlich auch vor sich selber. Wenn jemand sich sagte: ich bin durch meine ursprüngliche Natur, von Eltern und Voreltern her, ein schlechter Kerl, mit perversen Instinkten und moralischen Defekten aller Art, so würde das nichts daran ändern, daß er eben auch die Gefühle hätte, von welchen Schlechtigkeit und Verkommenheit begleitet sind. Zur Entschuldigung dagegen würde

es ihm vor ihm selber und vor andern gereichen, wenn er sagen könnte: von Natur bin ich gar nicht schlecht, eigentlich gehöre ich gar nicht in die Gesellschaft, in der ihr mich seht. Durch solche und solche Umstände ist es dahin gekommen, freilich nicht ohne daß ich dabei war; aber ich bin ein Mensch, mein Wille ist nicht absolut widerstandsfähig gegen die Reizungen zum Bösen; ich bin unverschuldet in Not gekommen, ich bin von Menschen niederträchtig behandelt worden, ich bin unversehens in schlechte Gesellschaft geraten. Wenn wir diese Rede glaubhaft finden, dann wird eine Umstimmung des Gefühls bei uns eintreten, das Mitleid wird den Zorn zurückdrängen, wir werden versuchen, den Unglücklichen in günstigere Verhältnisse zu bringen, hoffend, daß die gute Natur über die Mißbildung noch Herr werde.

Also eine doppelte Zurechnung findet statt: erst wird dem Individuum selbst sein Leben zugerechnet, sodann auch den Kollektivwesen, durch welche es gestaltet worden ist, der Familie, der Gesellschaftsklasse, dem Volk, der Menschheit, und zuletzt der Allwirklichkeit selbst. So finden wir es thatsächlich überall: das Gute und das Böse, das uns zunächst an einzelnen entgegentritt, wird immer und überall zur Würdigung der Kollektivwesen verwertet; aber dadurch wird die Wertschätzung des einzelnen nicht aufgehoben, im Gegenteil, sie bleibt ja die notwendige Voraussetzung des weiteren Urteils; der einzelne ist der Punkt, von wo aus Empfindung und Urteil über das Ganze, als dessen Teil er erscheint, sich ausbreitet.

Es ist mir immer aufgefallen, daß die Sorge um die Verantwortlichkeit sich regelmäßig auf die Zurechnung des Bösen richtet. Warum nicht auch auf die Zurechnung des Guten? Liegt es daran, daß hier die Unabhängigkeit des Werturteils von der Frage nach der Entstehung auf der Hand liegt? Uns an dem Schönen und Guten zu erfreuen, lassen wir uns nicht im mindesten dadurch hindern, daß wir sehen, wie es geworden ist. Oder liegt es daran, daß der Trieb, zu belohnen, in uns weniger dringend ist, als der Trieb, uns zu rächen oder zu strafen?

Ganz ebenso, wie mit der moralischen Zurechnung, verhält es sich auch mit der rechtlichen, die ja auf jener beruht. Die praktische Gerechtigkeitspflege ist niemals darüber in Zweifel gewesen, daß für

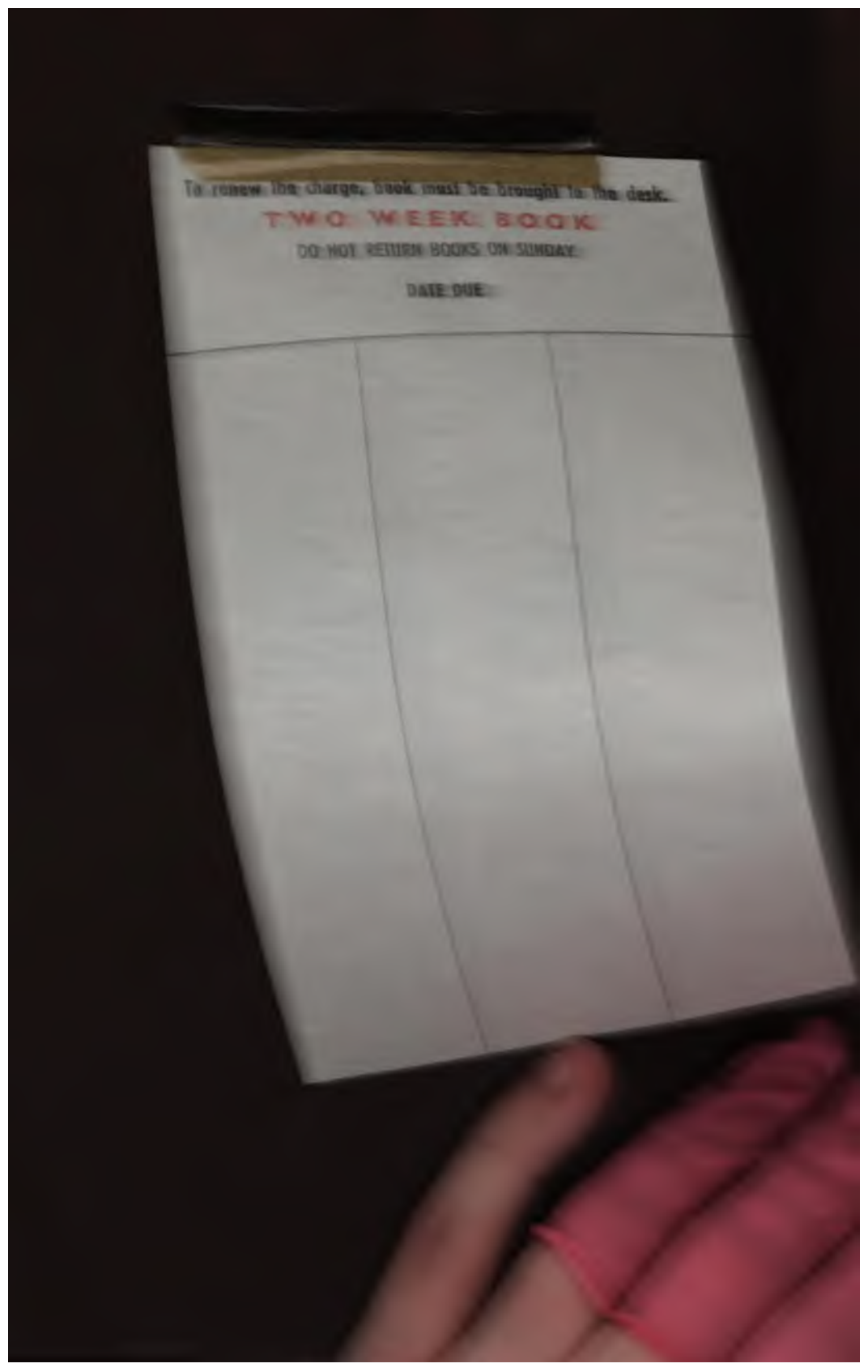
die Möglichkeit der Zurechnung nur die Wahlfreiheit, nicht die metaphyſiſche Freiheit in Betracht komme; eine Unterſuchung der Frage, ob das verbrecheriſche Individuum die Neigung zum Verbrechen durch Vererbung und Erziehung überkommen oder durch abſolute Willensbeſtimmung ſich ſelber verſchafft habe, hat ſie niemals für nötig gehalten. Nur vereinzelte Theoretiker ſind durch anhaltendes Nachdenken über das Problem der metaphyſiſchen Willensfreiheit oder durch Hinſtieren auf die von der Statiſtik dargebotenen Zahlen in allerlei wunderliche Verwirrung und Zweifel geraten: ob die Geſellſchaft ein Recht habe zu ſtrafen, ob ſie nicht vielmehr ſelbſt die Schuldige und Strafbare ſei? Mit der Regelmäßigkeit von Naturereigniſſen kehrten die Verbrechen jedes Jahr in gleichen Ziffern wieder, Meineide und Morde und Sittlichkeitsverbrechen; eine Art von Notwendigkeit ſcheine alſo hier zu herrſchen, wodurch die einzelnen Verbrecher zu Opfern auserſehen würden, das Verbrecherbudget der Geſellſchaft voll zu machen.

Hierauf kann man erwidern: es iſt ganz recht, die Geſellſchaft iſt ſchuldig und alſo auch ſtrafbar, ſie bringt die Individuen mit verbrecheriſchen Neigungen, ſie bringt auch Anreiz und Gelegenheit zum Verbrechen hervor. Aber wird ſie denn nicht geſtraft? Iſt nicht zuerſt das Verbrechen ſelbſt eine Strafe, die ſie erleidet? Der, an dem es verübt wird, gehört ihr ja ſo gut an, wie der Verbrecher. Und eine weitere Strafe iſt Furcht und Unruhe, die durch das Verbrechen erzeugt wird. Und eine dritte die Strafe ſelbſt, die an dem Verbrecher vollzogen wird: indem er leidet, leidet wieder ein Glied der Geſellſchaft, nämlich eben das, mit dem ſie geſündigt hat. Und endlich leidet die Geſellſchaft als Geſamtheit eben die Strafen, die ſie vollzieht; iſt es etwa keine Strafe für ein Volk, viele Tauſende mit ungeheuren Koſten in Zuchthäuſern und Gefängniſſen zu bewachen, zu ernähren, zu kleiden, zu beſchäftigen? Sollte die Geſellſchaft noch auf andere Weiſe beſtraft werden? Sollten etwa alle übrigen, mit einziger Ausnahme des Verbrechers, als des einzigen Unſchuldigen bei der Sache, beſtraft werden? Oder was meinen jene Wunderlichen?

Hinzuzufügen wäre dann weiter, daß unter dem Geſichtspunkte des Geſamtlebens Strafe als ein Heilmittel gegen gewiſſe Übel der Geſellſchaft zu betrachten iſt, ein ſchmerzliches Heilmittel, das die Geſellſchaft ſich ſelber verordnet, um jener Übel, nämlich der Verbrechen,

ledig zu werden. Natürlich legt man das Heilmittel da auf, wo der Schaden ist, das heißt bei dem Verbrecher; hier wird auch zunächst die Wirkung erwartet. Der Verbrecher wird etwa gefangen gesetzt. Dadurch wird ihm in eindringlicher Weise deutlich gemacht, daß sein Verhalten auch für ihn nicht zweckmäßig sei, er kann nicht darauf verzichten wollen, in und mit der Gesellschaft zu leben; durch die Strafe wird er erinnert, daß das nur unter gewissen Bedingungen möglich sei, und daß er, wenn er auf jene Bedingungen nicht eingehe, hoffnungslos in der Hand des Stärkeren sei. Zugleich wird ihm in der Arbeit der Weg zu einem friedlichen und ersprießlichen Leben gezeigt. So ist das Zuchthaus gewissermaßen ein Krankenhaus für moralisch Irre, in dem sich denn, wie auch in anderen Krankenhäusern, neben Heilbaren Unheilbare finden. Zugleich bewahrt sich die Gesellschaft durch Absperrung und Abschreckung vor dem Ansteckungsstoff, versucht es wenigstens, wenn es denn auch nicht durchweg gelingt. Die Todesstrafe wäre nicht anders zu betrachten: sie ist das letzte Mittel, den Verbrecher von seinem bösen Willen zu heilen; was für ein Gewinn wäre ihm verlängertes Leben zur Vermehrung der Schuld? und zugleich schützt sich die Gesellschaft vor den weiteren Störungen, welche ein heillos erkranktes Glied um sich verbreitet.

In der wirklichen Welt ist, wie gesagt, hierüber niemals Zweifel gewesen. Die Zurechnungsfähigkeit und die rechtliche Verantwortlichkeit hat lediglich die Freiheit im psychologischen Sinn zur Voraussetzung. Sofern sich der Wille eines Menschen in seiner That ausdrückt, ist sie seine That und er dafür verantwortlich; ob dieser Wille selbst durch Ursachen außer ihm geworden ist, was er ist, diese Frage wird von dem Richter nie und nirgends aufgeworfen. Sofern dagegen eine Handlung nicht den wirklichen Willen zum Ausdruck bringt, findet auch nicht Zurechnung statt. Wahnsinn macht Wollen im eigentlichen, menschlichen Sinn, Entschließung infolge vernünftiger Überlegung, unmöglich; heftige Leidenschaft kann unter Umständen in gewissem Maß dieselbe Wirkung haben, in der That kommt dann nicht der eigentliche Wille des ganzen Menschen zum Ausdruck. Deshalb entlastet Affekt und Mangel an Überlegung vor Gericht; allerdings nicht ganz, denn die Unfähigkeit, sich einer leidenschaftlichen Aufwallung zu erwehren, ist ein Mangel des Willens, gegen welchen die Strafe als


To renew the charge, book must be brought to the desk.
TWO WEEK BOOK
DO NOT RETURN BOOKS ON SUNDAY.
DATE DUE