

**ZUR
EHRENRETTUNG
DES
EUDÄMONISMUS**

Edmund Pfleiderer



Phil 92.45.8.5

HARVARD COLLEGE LIBRARY



FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND

FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY



GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS

0

EINLADUNG
ZUR
AKADEMISCHEN FEIER DES GEBURTSFESTES
SEINER MAJESTÄT DES KÖNIGS
KARL VON WÜRTTEMBERG
AM 6. MÄRZ 1879
IM NAMEN
DES
RECTORS UND AKADEMISCHEN SENATS
DER
KÖNIGLICHEN EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

BEIGEFÜGT IST EINE ABHANDLUNG:
ZUR EHRENRETTUNG DES EUDÄMONISMUS
VON
Dr. EDMUND PFLEIDERER
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE.

TÜBINGEN,
DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES
1879.

7 293

nsere Hochschule wird den am 6. März wiederkehrenden
Geburtstag

Seiner Majestät unseres gnädigsten Königs

*in gewohnter Weise durch einen festlichen Akt begehen. Die Festrede
wird von dem Rector*

Professor Dr. von Kober

gehalten werden

Über den Aberglauben in der Erziehung.

*Zu dieser akademischen Feier werden alle Mitglieder und Freunde
der Universität auf den genannten Tag, Vormittags nach Beendigung
des öffentlichen Gottesdienstes, in den Festsaal der Aula geziemendst
eingeladen.*

Rector und akademischer Senat.

Phil 9245.8.5

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND

Sept. 27, 1924

ZUR EHRENRETTUNG DES EUDÄMONISMUS.

An Kant's Ethik, welche sonst gleich seinen theoretischen Lehren so vieles Treffliche und bleibend Wahre bietet, wird als hauptsächlichster Mangel gewöhnlich das hervorgehoben, dass sie einen ganz abstrakten Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit enthalte. Und zwar mache sie denselben zu einem prinzipiellen und permanenten, woher dann eben die notorische Kälte und Herzlosigkeit, und weiterhin überhaupt die Unbrauchbarkeit derselben im praktischen Leben stamme. Denn die wirkliche Menschenatur sei damit keineswegs getroffen und richtig gezeichnet. Nun darf man jedoch das Wort „Sinnlichkeit“ nicht dahin missverstehen, als ob sich etwa Kant's Moral durch die Opposition gegen sie zu einer weltflüchtigen Ascetik und deshalb zu etwas Unbrauchbarem für uns Moderne gestaltete. Sinnlichkeit hat namentlich bei ihm selber einen engeren und einen weiteren Sinn. Um den letzteren handelt es sich hier, wesshalb in diesem Zusammenhang zur Unterscheidung gerne auch statt Sinnlichkeit nur Sinn oder Gefühl und Empfindungsvermögen gesagt wird. Dadurch soll die Natur- oder Empfänglichkeitsseite als solche bezeichnet und alles irgendwie pathologische Empfinden umfasst werden, mag dasselbe nun im niederen oder höheren und höchsten Gebiete des Lebens liegen. Was nur immer Gefühl heisst, sei es körperliches oder geistiges, das ist durch jenen Dualismus allerdings rüdweg verworfen.

Wenn wir hieftir einen andern vielfach gebrauchten *terminus technicus* von weniger missverständlicher Art wählen, so kommt Kant's schroffe Entgegensetzung ziemlich genau auf die Verwerfung von allem und jedem Eudämonismus hinaus. Unter diesem versteht man ja vorläufig ganz im Allgemeinen diejenige Anschauung, welche Gewicht oder geradezu ein Hauptgewicht eben auf das genannte Empfinden legt und stets in letzter Instanz fragt, ob man von dieser und jener Sache oder Handlung auch etwas im Reflex der Empfindung mit ihrem Wohl- und Wehegefühl zu geniessen habe. Ehe sich Etwas eine derartige Ab- und Ausprägung gegeben hat, betrachtet der Eudämonismus Nichts als fertig und zielhaft vollendet. Damit will auch er keineswegs eine Beschränkung auf die niedrigen Gebiete der körperlichen Empfindung aussprechen, sondern sümmtliches Gefühl von Lust oder Unlust miteinschliessen.

In der That ist nun Kant's Hauptkampf beinahe erbittert gegen jeglichen Eudämonismus gerichtet, den er als das Hauptverderbniss der Ethik ansieht. Er bietet Allem auf, um ihn in jeder denkbaren Gestalt und Wendung zu überwinden, ihn aus allen Winkeln und Ecken zu vertreiben und ihm keinerlei Vorwand mehr zu lassen. Angesichts dessen mag es barock und mindestens sehr gewagt erscheinen, wenn ich behaupte, dass hierin doch eigentlich nur ein hartnäckiges Missverständniss vorliege. In Wahrheit werde ein ganz anderer Gegner, und dieser mit vollem Fug und Recht bekämpft, welcher verhältnissmässig seltener beim rechten Namen genannt wird, während der Eudämonismus aus Versehen oder doch aus unhaltbaren Gründen seinen Namen für ihn hergeben muss. Die gleiche Verwech-

selung begegnet uns aber mit oder ohne Abhängigkeit von Kant auch bei gar vielen andern ethischen Schriftstellern, selbst bei solchen, welche doch sonst jenen Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit, also eben die Opposition gegen den Sinn des Eudämonismus ihrerseits verwerfen.

Es mag daher nicht blos zur kritischen Beleuchtung der Kant'schen Ethik dienen, sondern vielleicht auch Anspruch auf einiges sachlichsystematische Interesse machen dürfen, wenn ich mich zu einer Ehrenrettung des vielgeschmähten Eudämonismus anschicke. Ich werde zu zeigen suchen, dass dieser Gebrandmarkte unter den sittlichen Begriffen vielmehr ein ganz brauchbarer und unanfechtbarer, ja sogar ein nothwendiger praktischer Gedanke ist, ohne welchen die Ethik niemals die erforderliche Lebenswahrheit besitzen kann. Es wird sich nur darum handeln, ihn glücklich aus der beständigen Verschlingung mit einem allerdings schlimmen Genossen loszuschälen. Dieselbe ist jedenfalls bei Kant konsequent festgehalten und musste dann nothwendig auf den an sich recht harmlosen und werthvollen Eudämonismus einen bösen Schein und Schatten werfen.

Um Klarheit zu gewinnen, müssen wir auf den psychologischen Grundbegriff der Moral zurückgreifen, welchen auch Kant mit Recht als das *punctum saliens* aller sittlichen Taxation betont. Was ist das Wesen alles Wollens, wenn wir es vollständig auffassen? Natürlich kann es sich nicht um eine förmliche Definition des Willens

handeln. Denn diess ist im streng logischen Sinn bei derartigen Urthatsachen überhaupt unthunlich, welche sich schliesslich blos erleben lassen und damit in unmittelbarer Gewissheit besessen werden. Bei ihnen bleibt nur die Möglichkeit, sie gegen andere koordinirte Momente scharf abzugrenzen, in reinlicher Sonderung zu beschreiben und gewisse hervorstechende Seiten oder Eigenthümlichkeiten an ihnen zu markiren. Thun wir Letzteres in unserem Fall, so ist es unverkennbar, wie alles Wollen auf Wohl oder auf Befriedigung und Lust geht, negativ aber das Wehe und die Unlust flieht, resp. zu heben sucht. Dabei mag *in concreto* die allgrösste Täuschung über dasjenige stattfinden, was denn wirklich Wohl und Wehe bringe; ebenso kann unter Umständen auch die stärkste Irrung über den richtigen Ort mitunterlaufen, auf welchen das gesuchte Wohl zu dirigiren sei. Das Alles besagt gegen die Hauptsache nichts, dass *in abstracto* ob so oder anders, ob wahr oder falsch, ob für sich oder für Andere dennoch stets Wohl überhaupt erstrebt wird. Direct betrachtet kann sogar Wehe das Ziel des Wollens bilden; aber dasselbe repräsentirt auch dann für eine genaue Analyse nicht den letzten Zweck, sondern wird nur als Mittel zu irgend einer positiven Befriedigung gesucht. Alles Wollen vollgefasst ist hienach soviel als Wohl-Wollen mit der entsprechenden Negative. Und zwar macht in letzter Instanz das Wohl nicht nur das alleinige Objekt, sondern auch den definitiven Bestimmungsgrund des Willens aus; es ist nicht nur das, was, sondern zugleich dasjenige, warum gewollt wird. Im konkreten Verlauf kann Objekt und Bestimmungsgrund des Willens zweierlei sein; aber auf der höchsten Spitze, welche wir hier im

Auge haben, muss Beides nothwendig zusammenfallen, oder Wohl der gegenständliche Selbstzweck sein.

Dasselbe lässt sich auch in etwas anderer Wendung zeigen, indem wir sozusagen den Standort der Betrachtung draussen nehmen. Alles Wollen geht auf ein wirklich oder vermeintlich Werthvolles. Was heisst denn nun Werth? Offenbar ist diess durch und durch ein Relationsbegriff. Nehmen wir einmal das einfache Sein, was es auch enthalten möge, und fassen es rein für sich oder ausser aller und jeder Relation. Ist es in diesem Fall nicht vollkommen gleichgiltig, ob etwas Derartiges ist oder nicht ist; muss nicht mit andern Worten ein solches schlechthin relationsloses Sein als das völlig Werthlose bezeichnet werden? Werth und Bedeutung beginnt es erst durch die fundamentale Relation des Gewusstwerdens zu erhalten, indem es also für ein irgendwie auffassendes Subjekt da ist. Letzteres kann gegenüber dem fraglichen Objekt ein getrenntes Dasein haben, oder auch als Selbstempfindungsvermögen bloss eine andere Seite an dem Gegenstand der Werthbestimmung selber bilden. Ebenso kann der theoretische Reflex vom dumpfsten Auffassen bis zur hellsten Erkenntniss variiren, wenn nur überhaupt irgend eine theoretische Reflexion oder Relation stattfindet. Insofern ist das vulgäre Sprichwort ganz treffend: „Was ich nicht weiss, das macht mir nicht heiss“. Wir dürfen bloss dieses „ich“, sowie das „nichtwissen“ im strengsten und umfassendsten Sinne nehmen und den Fall setzen, dass in alle Ewigkeit weder direkt, noch indirekt irgend ein Wissen die geringste Kunde von jenem Etwas erhalte; alsdann ist es vollkommen einleuchtend, dass alle und jede Bedeutung desselben hinfällig wird.

Allein auch das Bisherige genügt noch nicht. Erlauben wir uns für einen Augenblick die Hypothese, dass die zuerst erwogene Bewusstseinsrelation eine absolut kalte und lediglich theoretische wäre oder eine bloß wissende Spiegelung ergäbe, wodurch das einfach Seiende nur eben noch einmal als Reflex dastünde. Schopenhauer braucht gelegentlich für diese leid- und freudlose pure Theorie das hübsche Bild der geflügelten Engelsköpfe in der kirchlichen Kunst. Hätten wir nun durch eine derartige wissende Relation schon den Begriff des Werths erreicht? Scheinbar wohl, sofern wir von Anfang an gewöhnt sind, alles unser Wissen thatsächlich nicht als jenes freud- und leidlose kalte Spiegeln zu üben und zu besitzen; sondern wir verbinden mit ihm unabtrennbar das Nebenmoment irgend eines warmen Reflexes in der niederen oder höheren Empfindung. Also hängt der wahre Begriff des Werths ganz deutlich an dem Letzteren. Die Empfindung oder besser das Gefühl als Reflex zweiten Grads ist erst der definitive Ort, wo überhaupt Werthe geprägt werden. Ausserhalb desselben gibt es gar nichts Derartiges; wir können uns darüber bloß deshalb täuschen, weil wir immer wenigstens stillschweigend ein irgendwie geniessendes Subjekt hinzudenken, und wäre am Ende bloß Gott der alleinige Zuschauer, welcher empfindend von diesem oder jenem „Werthvollen“ etwas hätte. Nun redet man aber doch so oft und mit so tönenden Worten vom „absolut“ Werthvollen oder vom „Werth an sich“, den etwas habe, während wir den Werth von Anfang an als Relationsbegriff bestimmten. Die scheinbare Schwierigkeit lässt sich durch eine klare Unterscheidung lösen. Immerhin mag es Solches geben, was nicht erst als Mittel für andere Objekte Bedeutung

besitzt, sondern unter den Objekten einen Selbstzweck darstellt. Ebenso kann Etwas nicht bloß für diese und jene besondere Situation eines Subjekts oder für die eine und andere spezifische Organisation der Subjekte von Einfluss sein, sondern schlechthin für Alle in jeder Zeit und in jeder Lage seine Bedeutung haben. Diess würde auch ich „werthvoll an sich“ nennen oder ihm „absoluten“ Werth beilegen, sofern es denselben losgelöst und unabhängig von allen zufälligen und wechselnden Relationen besitzt. Aber die Eine Generalrelation bleibt selbst ihm nicht erspart, dass es überhaupt zu empfindenden Subjekten in Beziehung stehe und von ihnen, wie, wo und wann nun immer genossen werde. Man streiche nur einmal ganz ausnahmslos alles Vermögen des Wissens und noch mehr des empfindenden Gefühls, man streiche es im Himmel und auf Erden. Alsdann mag die Welt in aller Pracht und Herrlichkeit fortbestehen; ja sie sei sogar zehnmal schöner und besser, als sie wirklich ist. Was hat all der Pomp noch für einen Werth? Gar keinen! Es wäre alsdann völlig ebensogut, wenn man auch sie vollends mit auslösche; denn sie ist schlechterdings werth- und bedeutungslos geworden. „Mit dem ersten sehenden Auge, das sich aufschlug, stand die Welt da; mit dem letzten Auge, welches bricht, ist sie spurlos verschwunden“. In diesen Sätzen Schopenhauers liegt etwas vollkommen Wahres, sobald man sie von ihrer subjektiv-idealistischen Übertreibung reinigt und nicht auf die Welt des Seins, sondern mit dem Einsatz des empfindenden Herzens auf diejenige des Werths bezieht (vgl. besonders die trefflichen Ausführungen Lotze's im „Mikrokosmos“).

Unsere beiden Erwägungen des Wollens und des Werthbegriffs

föhren zum gleichen Resultat: Wohl und Wehe sind überall das wahrhaft letzte τέλος, über welches es ebenso unmöglich als unnöthig ist, mit einem teleologischen Warum noch hinauszufragen. Ich interpellire z. B. einen Menschen mit den Worten: Warum thust du das? Er antwortet mir: Um gesund zu bleiben. Warum willst du gesund bleiben? Weil das angenehmer ist. Warum willst du das Angenehme? Seltsame Frage, die keiner Antwort mehr gewürdigt wird! Hier findet also ein selbstverständliches und vollbefriedigtes Haltmachen statt, während vor diesem Endpunkt immer noch die Schlussfrage des „*cui bono?*“ restirt oder der Satz vom zureichenden Grund im Praktischen noch keine Befriedigung gefunden hat.

Es scheint mir von dem Pessimismus insbesondere bei Hartmann vollkommen richtig, dass auch er Lust und Leid für das einzig Definitive in der Welt erklärt, über welches man nicht mehr hinausgehen könne. Alles Andere sei im Grund genommen nur vorbereitende Veranstaltung und Mittel für den höheren Zweck, während erst jene Empfindungsmomente das Subjekt im Innersten packen. Wenn man dem Pessimismus desswegen verwerflichen Eudämonismus Schuld zu geben pflegt, so ist diess just das Missverständniß, gegen welches unsere vorliegende Untersuchung kämpft. Ein besserer Einwand gegen ihn wäre freilich der, mit welchem Recht er denn Lust und Unlust in das unbewusste, also nichtfühlende Absolute hineinverlege. Wenn diese psychischen Gebilde überhaupt noch einen Sinn haben sollen, so gehört zu ihnen irgend eine Art und Stufe von Bewusstsein. Man mag meinethalb von unbewusstem Wollen und Vorstellen reden; aber ein unbewusstes Empfinden ist und bleibt ein hölzernes Eisen. Somit

können jene tiefeinschneidenden und packenden Empfindungsweisen schlechterdings nur auf die Weltseite der Erseheinung und des Bewusstseins fallen. Dadurch wird jedoch der Pessimismus jedenfalls in erster Linie aus einer metaphysisch-theologischen zu einer anthropologisch-ethischen Frage, während wir uns um Freud und Leid eines unbewussten Absoluten oder All-Einen nichts zu kümmern haben. Einem solchen thut nichts wohl noch wehe; zu was also das Mitleid mit ihm? Unter Weltschmerz kann ich mir noch etwas denken; aber „Gottschmerz“ ist zum Wenigsten in diesem System ein Ungedanke.

Kehren wir von dieser kleinen kritischen Abschweifung zurück und sehen, was wir durch die bisherigen Erwägungen zur Lösung unserer Aufgabe gewonnen haben. Im Grund genommen liegt bereits die principielle Entscheidung in unseren Händen. Alles Wollen als vernünftige Zweckthätigkeit, oder jedes auf einen Werth gerichtete Streben und Handeln ist seiner unabtrennbaren Natur nach eudämonistisch, wenn man anders den obigen Generalbegriff von Eudämonismus gelten läßt. Und gegen ihn in seiner allgemeinen Fassung dürfte sich doch kaum etwas Erhebliches einwenden lassen. Somit stehen wir nun vor einem eigenthümlichen Dilemma und wollen zunächst dessen erstes Glied vornehmen: Wenn der Eudämonismus überhaupt verwerflich ist, so wird alles Wollen und zweckmässige Streben als solches durch diese Verdammung mitgetroffen, und der extremste ascetische Quietismus ergibt sich als unabweisbare Consequenz. Eine gänzliche Unterlassung des Wollens oder mit dem bekannten Terminus „die Verneinung des Willens zum Leben“ schiene alsdann das einzig Richtige. Wir stünden mitten im Pessimismus Schopenhauers, obwohl derselbe

sein Verwerfungsurtheil weniger ethisch als theoretisch fasst und alles Wollen in erster Linie für unvernünftig erklärt, sofern es gar kein wahres Wohl in der Welt gebe. Wenn wir penibel sein dürfen, so lauert freilich der Eudämonismus als schlechthin unentrinnbarer Geist selbst hier im Hintergrund. Auch jenes Nichtwollen wäre natürlich Willensthat. Warum aber wird sie getübt? Um Ruhe als das höchste Gut und einzige Glück zu finden, und wäre es auch nur im Nichts des ächten Nirwana.

Eine derartige Folgerung des Quietismus wird nun aber schwerlich auf allgemeineren Beifall rechnen dürfen. Ohne also für diessmal näher auf ihre Widerlegung einzugehen, können wir sie als beseitigt betrachten und uns der zweiten Seite des Dilemma zuwenden: Wer nicht Wollen und Zweckthätigkeit als solche verwirft, der muss zugeben, dass auch der Endämonismus an sich unverwerflich ist und dass hier jedenfalls ein schweres Missverständniß vorliegt. Zum Mindesten muss ein sehr erheblicher Unterschied zwischen Eudämonismus und Endämonismus bestehen, welcher eben die principielle Differenz von gutem und bösem Willen ergibt.

Wenn jener die Signatur alles Wollens bildet, gleichwie der Schatten den Körper begleitet, so fragt es sich jetzt, welche Differenz in ihm selbst den kardinalen Unterschied des Guten und Bösen konstituirt. Am nächsten liegt der Gedanke an den Unterschied der Objecte, auf welche sich der werthsuchende Wille richtet. Jenachdem sein Ziel niedere oder höhere, gröbere oder feinere und edlere Lust ist, scheint ihm das Eine oder andere ethische Prädikat zukommen. Sehen wir einmal zu!

Wenig Mühe für die Taxation macht natürlich das Dahinleben in niederer Sinnelust, jenes „βίος ἀπολαυστικός“, welches Aristoteles mit Recht als thierisch bezeichnet und selbstverständlich für den Menschen verwirft. Wer keinen höheren Zweck des Daseins kennt und keine bessere Erfüllung des Lebens sneht, als Essen, Trinken und dergl., über den steht das allgemeine ethische Urtheil sogleich fest.

Wir wollen desshalb um Eine oder ein paar Stufen höher steigen und den Menschen da betrachten, wo er sich wirklich als Mensch im Unterschied vom Thier erfasst. Jetzt kommen auch die höheren Seiten zum Ausdruck, welche ihm spezifisch angehören. Die Sinnlichkeit der ersten Stufe tritt nur noch kultivirt und wohlhdisziplinirt auf; ja sie wird sogar blos die nebensätelhche Begleitung übergeordneter geistiger Gentsisse bilden. Kunst und Wissenschaft, abwechselnd mit feiner Geselligkeit und verschönert durch sie werden als des Lebens wahrer Zweck betrachtet, welches sich damit in schöner Harmonie zum Vollgenuss des ächten Menschseins abrundet. Etwas derartiges betrachtete z. B. die Ethik des Aristoteles als das menschlich Gute. Übrigens ist auch Epikur nicht eben sehr weit von der gleichen Ansicht entfernt, wenn man ihn anders gerecht beurtheilt.

Können wir ihnen beistimmen und hierin wirklich das wahrhaft Gute erblicken? Wir sind zwar eben in dieser Untersuchung von dem Vorurtheile ganz frei, welches sich als schlimmer Beigeschmack an den Namen des „Epikuriäismus“ zu heften pflegt. Trotzdem ntissen auch wir jene Frage mit Nein beantworten. Streng ethisch beurtheilt ist nichts damit geholfen, wenn ein Leben sich des Groben enthält und dafür feine und feinste Gentsisse zu seinem Inhalt hat. Es mag

diess sogar mit gehaltenem Mass und nicht etwa in jener ruhelosen Hast betrieben werden, welche sich vom Einen in das Andere stürzt. Dennoch ist auch ein solches Dasein verfehlt, wenn der Mensch darin aufgeht und nichts Höheres weiss. Die ächte Ethik lässt sich selbst von der höchsten Civilisirung und Kultur nicht dergestalt imponiren, dass sie schon hier ihr Billigungsurtheil abgeben würde. Wollten wir es recht drastisch ausdrücken, so wäre jene geschilderte zweite Lebensanschauung vielmehr immer noch die Unsittlichkeit, ob auch jetzt in Frack und Glacés. Es ist indessen kaum nöthig, dass darüber ein fremdes Urtheil ergelgt; genügt es doch an dem tiefen und unverkennbaren Selbsturtheil, welches diese weitverbreitete Klasse von Menschen über den Werth ihres eigenen Lebens abgibt. Niemand stellt ein so zahlreiches Kontingent wie sie zu den praktischen Vertretern des Pessimismus, der von jeher auf der Höhe von Geld und Geist oder bei der Aristokratie der Welt weit mehr als in der Tiefe grassirte. Von den Theoretikern des Pessimismus, welche nicht nothwendig damit identisch sind, ist es meines Erachtens überaus wahr und dankenswerth, wenn sie eben diess unerbittlich ans Licht ziehen und dem falschen Bildungswahn wie ein scharfgeschliffener Spiegel sein richtiges Antlitz zeigen. Man nehme alle theoretische oder ästhetische Vergeistigung des Lebens zusammen; man sublimire und destillire diese Gentisse noch so sehr: ein in sich gesättigtes und befriedigtes Leben kommt erst recht nicht heraus! Denn mit der Höhe der Vergeistigung und Bildung steigt auch die Feinheit wenigstens des Gefühls, welches den grossen übrig bleibenden Manko tief empfindet. Und diess ist eben das fehlende Ethische. Jedenfalls in Pausen hat eine derartige Existenz das ureigene

Gefühl ihrer Nichtigkeit und Leerheit, ihrer Werthlosigkeit und Verfehltheit. Sie spricht sich selbst das Urtheil und enthebt uns der Mühe, es von uns aus zu thun.

Gehen wir darum noch einen Schritt weiter, um endlich das Gesuchte zu finden. Bot es der Salon nicht, so wohnt es vielleicht im Kreise der prononcirten sogenannten „Frommen“. Sie verwerfen alle weltliche Lustbarkeit und meiden sie in strenger Entsagung. Pünktlich und peinlich ist ihr Wandel nach der Weisung des Gewissens oder vielmehr nach ihren Religionsvorschriften eingerichtet. Trüsten sie sich doch in alle dem mit der Aussicht auf den weit besseren Lohn im Himmel; irdischer Genuss wird gerne von ihnen dahingegeben, da sie ja dafür den reinsten und feinsten Genuss im Jenseits erwarten. Diess ist das Wohl, welches sie suchen, und die Hölle droht als das Wehe, vor dem sie fliehen. Nur hier liegen ihnen reelle Werthe; alles Andere sind Nichtigkeiten für die bethörten Weltkinder. Ich brauche kaum zu bemerken, dass ich diese Anschauungsweise keineswegs mit der Frömmigkeit als solcher identificeire. Wohl aber wird sie sich naturgemäss am ehesten in denjenigen Kreisen finden, die sich vornehmlich die frommen nennen.

Nun ist es freilich nachgerade eine alte Rede, der ich kaum etwas beizufügen habe, dass nemlich eine solche Moral nichts Besseres sei, als unsittliche Lohnsucht. Das Gute wird gethan und das Böse unterlassen, nicht wie Plato in der Republik wiederholt so schön sagt, „ob es Götter und Menschen sehen oder nicht sehen“. Es wird vielmehr nur gehandelt wegen der Folgen, die man im Jenseits

zu erwarten oder zu gewärtigen hat (cfr. die ethische Krisis Schillers in der „Resignation“).

Ein antitheologischer Immanenzstandpunkt liebt es, hauptsächlich gegen diese Zukunftshoffnung oft ganz gewaltige Philippiken ergehen zu lassen und vom hohen Ross herab eine solche „Trinkgeldmoral“, wie er höhnisch sagt, der Verachtung des weltlich gebildeten Publikums preiszugeben. Nur Schade, dass er unter Umständen so ziemlich in derselben Verdammniss ist. Ein alter Mystiker sagt einmal, wer ein böses Gewissen habe, der trage die Hölle in sich selbst, wie der Kranke den hohlen Zahn. Wir wollen nun nach Anleitung dieses Vergleichs für Himmel ein gutes Gewissen und für Hölle das böse Gewissen setzen. Immerhin ist diess theoretisch betrachtet sicherer und fasslicher, als jene transcendenten Positionen. Allein rigoros ethisch erwogen bleibt sich die Sache doch eigentlich ganz gleich. Man thue jetzt also das Gute um der Gewissensruhe willen und unterlasse das Böse, um sich die Qual der Gewissensbisse zu ersparen. Unverkennbar ist auch dann noch das Sittliche nicht um seiner selbst willen getübt, sondern nur als Mittel für einen Zweck behandelt, welcher über ihm liegt und das wahrhaft höchste Ziel bildet. Fast möchten wir diess nach der gewöhnlichen Bedeutung des Tadelworts eine Art von Gewissensepikuräismus nennen und jedenfalls ethisch verwerfen.

Man wird geneigt sein, eine solche Peinlichkeit für pure Wortklauberei und nichtige Spitzfindigkeit zu erklären. Komme es doch völlig und genau auf dasselbe heraus, wie wenn man das Gute rein um seiner selbst willen thue. Ich könnte das am Ende zugeben,

wenn nur im Sittlichen das Werk und der herauskommende Erfolg, nicht aber die innerlich leitende Absicht als Hauptsache und somit als der eigentliche Werthmesser anzusehen wäre. Die letztere jedoch muss auch hier von einem feineren sittlichen Urtheil noch verfälscht und unrein genannt werden. So haarklein zunächst der Unterschied scheint, so zweifellos muss er laut der sittlichen Erfahrung kein willkürlich gemachter, sondern ein thatsächlich vorhandener und haarscharfer genannt werden. Ich gebe zu, dass das Gewissen ruhig sein und keine Vorwürfe erheben wird, wenn ich das Böse auch nur in Rücksicht auf seine innere Bestrafung unterlasse. Aber eine eigentliche positive Billigung wird jenes Tribunal bei einer solchen Gesinnung trotzdem versagen. Mindestens wird ein starker Abzug stattfinden und ein Gefühl im Hintergrund sich regen, dass doch auch diess noch nicht das Wahre sei. Man hat seinen Lohn dahin, indem man ihn zur Unzeit vorwegnahm und an der unreifen Frucht naschte. Das Richtige bleibt durchaus, das Gute nur ausschliesslich um des Guten willen zu thun. Nachher ist jener Reflex der Gewissensbefriedigung völlig erlaubt und untadelhaft, oder vielmehr steht er als innere Thatsächlichkeit gar nicht in unserer Gewalt. Nur soll auch er nicht den leitenden Zweck bilden, sondern darf lediglich als sekundärer und unausbleiblicher Reflex in uns sich einfinden, um die gewahrte Harmonie des Lebens in nachträglichem Zeugnis zu bestätigen. Diess ahnte theilweise schon Aristoteles ganz richtig, wenn er es auch nicht zur konsequenten Durchführung zu bringen vermochte; noch deutlicher ist es in der trefflichen stoischen Bezeichnung jener Reflexlust als des blossen *ἐπιγένημα* enthalten. Auch die

urchristliche Ethik sagt dasselbe, wenn sie dem Trachten nach der Gerechtigkeit, welches Allen vorangehen müsse, das Übrige unfehlbar zufallen lässt, womit das Letztere eben als *fructus adventicius* und nicht *furtivus* bezeichnet ist.

Überblicken wir nun die ganze Stufenleiter von Lustobjekten oder Befriedigungsweisen, welche wir hiemit von ganz unten bis zur höchsten Spitze ausgeführt haben. Wider Erwarten scheint das Ergebniss für unseren armen Schützling Eudämonismus ein herzlich ungnädiges zu sein. Mögen die genannten Stufen in anderer Hinsicht beträchtlich differiren, mögen sie z. B. vom ästhetischen oder namentlich auch vom Klugheitsstandpunkt aus betrachtet ganz erhebliche Werthdistanzen aufweisen; vor dem spezifisch ethischen Richterstuhl genügt uns keine einzige. Denn Begriffe wie „wahrhaft erspriesslich, vernünftig oder schön“ sind immer noch keine sittlichen Kategorien; selbst die blose Angemessenheit an die faktische Menschennatur können wir nicht als solche gelten lassen. So bliebe es also doch bei dem, was man gewöhnlich sagt, dass keinerlei Eudämonismus sittlich zulässig sei; denn wenn alle einzelnen Arten desselben der Reihe nach verworfen werden, so trifft diess *eo ipso* auch das Genus.

Ich müsste dem vollkommen beistimmen, wenn nur nicht innerhalb des Eudämonismus noch eine andere Differenz angebracht werden könnte. Viel bedeutsamer, als die zunächst erwogene, ist erst sie die wahrhaft entscheidende, an welcher der Unterschied von Gut und Böses prinzipiell hängt. Bisher unterschieden wir blos hinsichtlich des Objekts, auf das der Wille in seinem Wohl-Suchen geht. Denn diese Seite der Gegenständlichkeit ist in der That das Nächste,

auf was das unterscheidende Denken fallen wird; aber sie konnte uns nicht zufrieden stellen. Wie wäre es nun, wenn wir das fallen liessen und die Differenz etwa im subjektiven Gebiet des endämonistischen Strebens anbrächten? Mit andern Worten würde es sich jetzt nicht mehr darum handeln, was für ein Wohl der Wille sucht, sondern nur darum, für wen er es erstrebt. Entweder kann er nemlich Wohl und zwar zunächst von irgendwelcher Art für sich selbst suchen; oder aber sucht er es für andere Wesen, die einer solchen Empfindung fähig sind, also vorzüglich für die am intensivsten fühlende Mitmenschheit. Im ersteren Fall ist das Wohl-Wollen ein egoistisches, im andern ein selbstlos universalistisches.

Hiemit haben wir in der That das *punctum saliens* erreicht: Jenes ist das Böse und dieses das Gute. In der obigen Stufenleiter des Genusslebens acceptirten wir die Verwerfung vorläufig einfach als eine Thatsache des allgemeinen sittlichen Bewusstseins. Erst jetzt haben wir auch den wunden Fleck getroffen, an welchem alle jene Modifikationen laboriren und um dessen willen sie das Missbilligungs-urtheil trifft. Sie sind sämmtlich verwerflich, weil sie gröber oder feiner nur sich selbst leben und die eigene Befriedigung zum ausschliesslichen oder doch zum höchsten leitenden Gesichtspunkt haben. Sie sind ethisch betrachtet lediglich wegen des Egoismus verurtheilt, der sich so oder anders in ihnen anspricht. Von grösster Wichtigkeit ist es, ihn als das Grundböse von Anfang an bei seinem rechten Namen zu nennen, um dasselbe unmaskirt blozustellen. Denn er verdient diess redlich. Zu was also die Schuld zum Theil oder gar ausschliesslich auf fremde Schultern laden und so den wahrhaft

Schuldigen entlasten? Zu was den Eudämonismus schmähen, welcher unparteiisch für Gutes und Böses das Objekt bildet? Allerhöchstens repräsentirt er unter Umständen, aber keineswegs ausnahmslos in größerer hedonischer Form die sekundäre Sehaale am Egoistischbösen; aber niemals liegt in ihm der Kern und das Wesen, wie schon seine Zugesellung auch zum Guten deutlich beweist. Diess ist eben die hartnäckige Verwechslung, gegen welche unser ganzer Kampf gerichtet ist. Und sie ist wie gesagt gar weit verbreitet. Denn meistens werden z. B. die obigen Lebensweisen oder die entsprechenden ethischen Systeme mit dem kurzen Verdikt „eudämonistisch“ abgefertigt; und damit ist die Gerichtssitzung aus, als ob diese usuelle schwarze Note genüge und nicht ein klares *Quid pro quo* wäre!

Bei einem vergleichenden Blick auf die so bedentsame Ethik Kant's muss es uns an dem jetzigen Punkt der Untersuchung freuen, dass unser Ergebniss hinsichtlich des Egoismus als des Grundbösen ganz mit demselben übereinstimmt, wenn er sagt: „Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist, wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird“. Diess führt eine Reihe von überall eingeflochtenen Beispielen eifrig durch, welche jene unsittliche Gesinnung von ihrem plumpsten Auftreten an bis zu ihren feinsten Maskirungen verfolgen, um sie durch die Blosslegung in jeder Gestalt von dem unbestochenen sittlichen Urtheil verwerfen zu lassen. Zuerst kommen klar egoistische Fälle zur Sprache, in welchen das eigene Wohl kollidirend mit fremdem direkt und unverschleiert massgebend ist. Hierauf wird die Sache schon etwas komplicirter. Fremdes Wohl repräsentirt wenigstens

scheinbar das Abschen des Willens und sein unmittelbares Objekt; allein, genauer betrachtet ist trotzdem nur Ehrgeiz oder persönliche Eitelkeit, also doch wieder der Egoismus die eigentliche Triebfeder. Nicht viel anders stellt es sich, wenn das Streben immerhin sogar auf das Wohl des Allgemeinen oder der Gesamtheit geht, hiebei aber von der Überzeugung sich leiten lässt, dass diess schliesslich auch für Einen selbst das Vortheilhafteste sei. Je mehr das Ganze gedeiht, desto grösser wird die Portion von Wohl, welche dem einzelnen Mitarbeiter zufällt. Gewiss begegnet uns darin die klügste und weitestblickende Art von Egoismus, mit welcher die Gesellschaft wenigstens in gewöhnlichen Zeiten recht wohl bestehen und gedeihen kann. Aber Egoismus bleibt es bei alledem. Nun wollen wir uns Fälle denken, in welchen der Selbstvorteil ganz abgeschnitten zu sein scheint. Wir nehmen desshalb an, dass das fragliche Streben und Thun seiner Natur nach erst lange nach dem Tode des Subjekts und aller seiner näheren Angehörigen Früchte zu tragen vermöge. Allein der Egoismus in seiner enormen Gewandtheit findet auch hier noch eine Spalte, durch die er eindringen kann. Es ist der Gedanke des Nachruhms, welcher als konzentrirter Vorgenuss des Lebenden denselben unter Umständen sogar zur Aufopferung seines Lebens veranlassen kann. Der grössere ideelle Genuss hat alsdann den kleineren reellen überwogen; indessen ist und bleibt das Motiv der That ein Selbstgenuss, also noch einmal Egoismus.

Endlich gibt es doch aber auch Fälle, in welchen die leiseste Spur des eigenen Vortheils noch vorsichtiger als vorhin eliminirt ist. Denken wir uns, dass in dem zuletzt genannten Exempel der künftige

Wohlthäter seiner Mitmenschen sicherlich und seiner eigenen Voraussicht nach unbekannt bleibt; und dennoch streut er die gute Saat in selbstloser Freude an fremdem Glück und an der Förderung der Nachwelt aus, mit der ihm nicht einmal mehr das ideelle Band des Nachruhms selbstlich verbindet. Wir brauchen übrigens gar keine so künstlichen Hypothesen; denn der Beispiele gibt es im wirklichen Leben glücklicher Weise genug, wo keinerlei eigener Nutzen bei einer guten That abzusehen ist, Fälle, in welchen auch faktisch nach dem klaren Bewusstsein und nach dem unbestochenen Gewissenszeugniss des Handelnden jenes Abschen gar nicht einmal versucht, geschweige denn ausgeführt wird. Das einzige Motiv ist Förderung des fremden Wohls oder Hebung des fremden Weh's als solches.

Hier wäre also endlich der böse Egoismus völlig verschwunden, und es bliebe nur jener selbstlose Eudämonismus übrig, welchen wir genau als das Gute bezeichnen. Wir sollten denken, dass sich der erbitterteste Gegner des Egoismus hiemit gleichfalls zufrieden geben müsse und zum Schluss das so lange zurückgehaltene Billigungsurtheil gemeinsam mit uns aussprechen werde. Leider ist diess bei Kant nicht der Fall. Wer eine Weile in die Sonne geblickt hat, dem liefert die gereizte Netzhaut noch eine Zeitlang nachher lanter Sonnenbilder. Umgekehrt hat sich Kant so voll und ganz in den Kampf mit der dunklen Gestalt des Egoismus gestürzt, dass er auch in dem zuletzt genannten Beispiel noch den Feind argwöhnt, welchem bisher seine wuchtigen und gewandten Hiebe galten.

Unser ganzes Ergebniss droht somit schliesslich wieder umgestossen zu werden, indem eine der gewichtigsten ethischen Antori-

täten sogar den selbstlosen Eudämonismus verwirft, ihn rundweg für ein hölzernes Eisen erklärt und behauptet, dass aller und jeder Eudämonismus zuletzt doch auf Egoismus heranskomme. „Der Eudämonist,“ heisst es z. B. im Eingang der Anthropologie, „ist derjenige, welcher blos im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt. Alle Eudämonisten sind daher praktische Egoisten“. Die Hauptstelle ist übrigens der bekannte zweite Lehrsatz der Kritik der praktischen Vernunft, dessen nähere Ausführung mit den Worten schliesst: „Alle materialen Prinzipien, die den Bestimmungsgrund der Willkühr in der, aus irgend eines Gegenstands Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, sind insofern gänzlich von Einerlei Art, dass sie insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören“. Diess Thema wird in zahllosen Stellen der genannten Schrift variirt und damit zu zeigen versucht, wie der geringste Zusatz eines materialen oder gegenständlichen Moments in das Gesetz, resp. in den Bestimmungsgrund des Willens sogleich eine heteronomische Verunreinigung erbe. Man möge dasselbe verfeinern und erweitern, so stark man wolle; sobald der Wille auch nur mit einem halben Auge auf Wohl oder Wehe sein Abschen richte, gerathe er rettungslos in das „gerade Widerspiel der Sittlichkeit“, in den Egoismus hinein.

Es lässt sich zum Voraus mit Sicherheit annehmen, dass ein Mann wie Kant nicht aus Unachtsamkeit oder logischer Fahrlässigkeit zwei heterogene Begriffe nur so leichthin verwechsle. Wenn er also Eudämonismus und Egoismus mit dieser Entschiedenheit iden-

tifizirt, so muss er seine Gründe haben und weiss in der That auch welche anzuführen. Freilich sind sie nicht alle in streng übersichtlichem Zusammenhang von ihm dargelegt; und namentlich fehlt diess bei denjenigen, welche für ihn selbst das unverkennbar grösste Gewicht haben.

Wie mir scheint, so lassen sich dieselben in zwei Hauptklassen rubriziren. Am augenfälligsten stehen gewisse formale oder erkenntnisstheoretische Bedenken voran, welche der grosse Kritiker im Anschluss an seine theoretischen Anschauungen hegt. Jede Hereinnahme und anfängliche Mitbertücksichtigung von materialen oder eudämonistischen Gesichtspunkten wäre nach ihm ein Empirismus; der Empirismus als solcher aber sei stets individualistisch und atomistisch; also gehöre er dem Gebiet der egoistischen Zersplitterung und Isolirung an. Weit durchschlagender dürfte ihn jedoch eine zweite Erwägung von mehr material-psychologischer Art sein, obgleich er dieselbe nicht so ausdrücklich und formulirt ins Treffen führt. Sobald eine persönliche herzliche Theilnahme an fremdem Wohl oder Wehe den Beweggrund meines Handelns bildet, bin ich in einer Weise dabei betheilig und mitinteressirt, dass von selbstloser und uninteressirter Sittlichkeit alsbald keine Rede mehr sein kann. Was ich aus Liebe thue, thue ich schliesslich doch mir selbst zu lieb.

In dem letzteren Schlusse, welcher neben einem kleinen und untergeordneten Stück Wahrheit für gewisse elementare und naturartige Vorstufen des Guten die offenbarste Übertreibung enthält, verrieth sich ein eigenthümliches Vorurtheil des ganzen vorigen Jahrhunderts hinsichtlich der Natur des Geistes, welchem man weder

theoretisch noch praktisch ein ernstliches Herausgehen aus sich selbst und ein aufrichtig hingeegebenes Verweilenkönnen bei dem Nicht-Ich zutraute. Eine wirklich erschöpfende „Ehrenrettung des Eudämonismus“ darf es nun freilich nicht unterlassen, mit allen den genannten Einwürfen einer so bedeutenden ethischen Autorität wie Kant sich aufs Gründlichste auseinanderzusetzen, um denselben ihre wissenschaftliche Unhaltbarkeit oder wenigstens ihre nur ganz relative und nebensächliche Gültigkeit nachzuweisen. Am vorliegenden Orte würde jedoch eine derartige kritische Untersuchung viel zu weit führen; daher behalte ich mir die unerlässliche Aufgabe für eine andere Gelegenheit vor und werde demnächst eine umfassendere Ausführung der gegenwärtigen Skizze folgen lassen, indem ich das Problem im Interesse lebenswahrerer Gestaltung der philosophischen Ethik für ein hoehwichtiges und fruchtbares halte.

Vorläufig mag für jedes unverkünstelte Bewusstsein, das nicht in Konsequenzen oder Grillen des Systems befangen ist, die Eine Bemerkung genügen, dass durch jenen Rigorismus Kant's entweder die Thatsächlichkeit oder gar die innere Möglichkeit dessen prinzipiell gezeugnet ist, was Jedermann als selbstlos reine Liebe kennt und unwillkührlich für das Höchste auf dem Gebiet des sittlichen Lebens, ja für das Wesen des Guten selber erachten muss. Diess ist aber genau das Gleiche, was ich unter dem ethisch reinen Eudämonismus verstehe, während ich nach allem seither Bemerkten in keiner Weise für jede Form und Gestaltung desselben einzutreten habe.

So lebhaft ich die Überzeugung hege, mit dieser Anschauung nicht nur die bekannten Spottverse Schillers, sondern auch das all-

gemeine sittliche Urtheil auf meiner Seite zu haben, so wenig soll zum Schluss einem andern schwerwiegenden Einwand ausgewichen werden. Stammt doch derselbe nicht sowohl aus der Schule und aus dem System, als vielmehr mitten aus dem Leben und aus den Bedürfnissen der Gegenwart, und verpflichtet deshalb zur ernstlichsten Beachtung. Mit unserer energischen Rehabilitirung des reinen Endämonismus statuiren wir allerdings die Liebe, welche mit ihm völlig identisch ist, als das höchste Moralprinzip auch für eine philosophische Ethik. Damit scheint nun aber nothwendig eine fatale Schlawheit und Weichlichkeit der moralischen Weltanschauung zu drohen und gerade dasjenige preisgegeben zu werden, was jeder Ernsterdenkende an der Kant'schen Moral von jeher und heutigen Tags doppelt hochschätzt. Um hier der Kürze halber nur das Hauptbedenken hervorzuheben, so könnte man die Besorgniß hegen, als ob wir für einen scharfen und schneidigen Kampf wider das Böse und Unsittliche keinen Raum mehr hätten, sondern haltlos dem hypertoleranten „*laissez-aller*“ in Fragen der privaten und öffentlichen Sittlichkeit verfielen.

Wäre dem wirklich so, dann würde ich lieber die ganze bisherige Beweisführung eigenhändig wieder unstossen und sie freiwillig für eine gründlich verfehlt erklären. Denn auch ich bin aufs Tiefste von der Hochwichtigkeit jener negativen Interessen durchdrungen. Allein ich behaupte nicht nur, dass jene Konsequenz für die vernünftige Liebe eine durchaus vermeidliche ist; sondern ich möchte im Gegentheil sogar die Hoffnung hegen, dass die vorgetragene Grundanschauung für eine energische Bekämpfung des Bösen besonders

auch im öffentlichen Zusammenleben die günstigeren Chancen bietet. Ist sie doch von allem formalistischen Doktrinarismus weiter als jede andere entfernt und trägt mit ihrer materialen Haltung von Anfang an den allerdingendsten Beweggrund zur Arbeit wider das Böse und Unsittliche in sich.

Die bisherige Entwicklung dürfte uns vor dem Verdachte schützen, dass wir Böses und Übel grübelich verwechseln und etwa die plumpe Ansicht theilen, welche Plato einmal an den Sophisten bekämpft, wenn er im Philebus sagt: „Es ist unvernünftig zu behaupten, dass es nichts Schönes und Gutes gebe, als nur in der Lust; und den müsse man schlecht nennen, der Schmerz habe, gut aber den, der Lust fühlt; und zwar je mehr Lust er fühle, desto besser sei er“. Über derartige Anfangsgründe ethischen Unterscheidungsvermögens sind wir Alle denn doch hinaus! Damit ist aber völlig vereinbar, dass auf dem Standpunkt des reinen Eudämonismus das Bösesein des Anderen als Übel, ja als „der Übel Grösstes“ für den Betreffenden und seine Umgebung sich uns darstellt und dadurch zum spornenden Motiv des abhülfesuchenden Besserungswillens wird. Setzen wir allerdings für einen Augenblick den Fall, dass das Böse zwar „böse“, aber in keiner direkten oder indirekten Weise für den Besitzer oder seine Mitmenschen ein Übel wäre, dann fiel in der That für unseren nicht-formalistischen Standpunkt aller vernünftige Grund weg, gegen dasselbe einzuschreiten und sein harmloses Dasein zu behelligen, das Niemand wehe oder Abbruch thäte. Allein die ganze Hypothese ist gerade nach unserer materialen Fassung des Guten und Bösen von Anfang an ein Unsinn, welcher sich selbst aufhebt. Somit ist es bei

scharfer Unterscheidung in keiner Art eine Verwässerung oder Abschwächung des Bösen, wenn wir es endämonistischer Seite wirklich in seinem Reflexlicht als Übel z. i. an Andern auffassen und behandeln. Nur diess Eine müssen wir unumwunden einräumen, dass uns die Konsequenz der Gedankenentwicklung nöthigt, bei der hier einschlagenden Strafe des Staats den bekannten Vergeltungsstandpunkt fallen zu lassen oder ihn doch wenigstens bloß als untergeordnetes Direktiv des Strafansatzes beizubehalten. Wir müssen dem Seneka'schen Satz der weicheren römischen Stoa beitreten: „*Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur*“.

Zum Ersatz bietet uns aber unsere Ansicht vom Sittlichen die volle Möglichkeit, um so kräftiger und energischer die anderen üblichen Gesichtspunkte der Strafrechtstheorie geltend zu machen. Denn wir wissen uns zugleich von der atomistischen Beschränkung des Blicks auf das Individuum frei und betonen fortwährend den Zusammenhang des Ganzen der Gesellschaft. Uns bindet alsdann keine doktrinaire Befangenheit in windigen Formeln und hochtönenden Abstraktionen, welche besonders in neuerer Zeit so häufig in erster Linie dem Bösen zu gute kommen. Härtere Zeiten charakterisirt man durch die drastische Formel: *Fiat justitia, pereat mundus!* Diess können wir allerdings als einen fanatischen Formalismus nicht mehr brauchen. Ob sich aber nicht in weicheren Zeiten dieselbe zweckwidrige Abstraktion in der parodirenden Formel ausdrücken lässt: *Fiat humanitas* (oder *libertas* und dgl.), *percant homines!* Vor ein paar Jahren bemerkten wir in der Blüthezeit des Doktrinarismus der öffentlichen Meinung bei Gelegenheit einer Besprechung des modernen Pessimis-

mus, dass doch wohl mannigfach auf diese und jene sicher wohlge-
meinte, aber unzeitige oder missgegriffene öffentliche Massregel jenes
bekannte Wort an die himmlischen Mächte zutreffen könnte:

Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laast den Armen schuldig werden.
Dann überlasst ihr ihn der Pein;
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

Heute sehe ich mich nicht veranlasst, diese Bemerkung und ihre
nähere Ausführung, welche damals natürlich verschmäht und ge-
schmäht wurde, von der Erfahrung im Mindesten für widerlegt zu
halten. Die wahre Liebe lässt Kinder nicht mit Messern spielen,
mit denen sie sich und Andere nur in die Finger schneiden und in
die Augen stechen; auch züchtigt sie dieselben unter Umständen ganz
gehörig zu ihrem eigenen Nutz und Frommen, sowie damit sie später
in der Welt brauchbare Menschen werden. Und im Blick aufs grosse
Ganze wird unser Eudämonismus, gleichweit entfernt vom Götzen-
dienst der harten wie der weichen Formel und Observanz, in derlei
Sachen rundweg den allein lebenswahren Grundsatz zum öffentlich-
praktischen Leitstern haben: *Publica salus suprema lex!* Wer sich
z. B. durch seine Thaten als Unmensch beweist, und es gibt welche,
der muss als brandiges Glied amputirt werden, ehe er dem Organismus
weiteren Schaden bringt; denn er ist alsdann weit gefährlicher
und für die Menschheit werthwideriger, als ein giftiges Thier, dessen
man sich ja auch so rasch und entschieden als möglich entledigt.

Es liegt auf der Hand, dass wir bei diesen Betrachtungen das
vielenannte Schlagwort unserer Zeit, die moderne „Humanität“

im Auge haben. Wenn wir sie im Prinzip betrachten, so hat sie zweifellos mit unserer eigenen Anschauung nahe Verwandtschaft. Und insofern können wir sie nur billigen, ja wir müssen wünschen, dass das immer stärker erwachende Solidaritäts- oder Familienbewusstsein der neuzeitlichen Menschheit noch weitere recht erhebliche Fortschritte mache. Was wir aber ebensokräftig an jenem Zeitmotto tadeln, und wodurch es mehr und mehr bei den nüchtern Denkenden in so schweren Misskredit gekommen ist, das ist seine oft noch recht elementare Blindheit und Unweisheit. Fast möchte man sagen, dass durch den inneren Fortschritt der Geschichte die individuelle Sentimentalität und Thränenseligkeit des vorigen Jahrhunderts sich im unsrigen zur generellhumanen erweitert habe, ohne sich bei dieser quantitativen Ausdehnung auch schon die entsprechenden qualitativen Vorzüge vor jener beizulegen. Sie repräsentirt deshalb als *vox populi* oder Gesamtstimmung der Zeit höchstens die natürliche Gutartigkeit des ethisch unkultivirten Herzens, somit nur die erste Etappe zum Wahren, das noch zu folgen hat. Diess zeigt sich auch darin, dass sie sich überwiegend erst negativ, d. h. vom unmittelbar präsenten Leiden mitleidig affeiren lässt; daher ihre oft so kurzsichtige und übelangebrachte Wohlleidigkeit und Weichheit gegenüber vom Verbreechen und Verbrecher. Weit weniger ist sie noch zu positiver Theilnahme und zu aktiven Opfern auf Grund der solidarischen Zusammenghörigkeit der Menschheit fortgeschritten. Dürfen wir uns drastisch ausdrücken, so möchte man sich doch zuweilen bei der modernen Humanität an eine gewisse Sorte von Liebe erinnert fühlen, welche nach den darwinistischen Vettern oder Ahnen der Menschheit

genannt zu werden pflegt, somit noch weit zum wahrhaft Humanen hat. Die grossen Schäden moderner Jugendnichterziehung und Jugendbehandlung dürften, behaftet mit dem gleichen Fehler, das Analogon und die Vorstufe auch für grössere soziale Verhältnisse bilden.

Nach allem Erörterten wird der wahre Eudämonismus einer vernünftigen Liebe ferne davon sein, immer nur am Nächsten und Unmittelbarsten hängen zu bleiben. Er wird viel umsichtiger verfahren und grossartiger arbeiten, ähulich wie der richtige Kaufmann nicht am jeweiligen kleinen Einzelvorteil klebt, sondern ins Ganze rechnet. Ein solcher wird unter Umständen auch Nachteile und Einbussen ruhig hinnehmen, da sie durch den Totalgewinn eines wahrhaft vernünftigen universalen Geschäftsbetriebs weit überwogen werden. So wird nicht minder im Sittlichen nur das ganze System des Handelns mit allen seinen Konsequenzen und Tragweiten massgebend sein, und niemals blos die unmittelbare Folge entscheiden, welche sich zunächst präsentirt. Dadurch kann die Gesinnung den vorübergehenden Schein annehmen, als ob sie ganz und gar von allem eudämonistischen Erfolg absehen würde, indem derselbe nur den letzten entfernten Hintergrund bildet, diesen aber auch gewiss. Mit einem derartigen beschränkenden Zusatz kann ich mir gleichfalls Kant's „abstraktes“ Pflichtbewusstsein gefallen lassen, welches ohne Rücksicht auf Wohl und Wehe schnurgerad und unbeirrt seinen Weg geht. Es abstrahirt von allen nächsten und greifbaren Folgen, indem die wahre Liebe in hoffendem Glauben überzeugt ist, dass bei der umfassenden Ökonomie einer moralischen Weltordnung dem Guten seine Werke und Ergebnisse in unserm unegoistischen Sinn den-

noch sicher nachfolgen werden. Damit sind wir vor dem banalen und kleinlichen Utilitarismus der Betrachtung und des Verfahrens gänzlich bewahrt, welchen man, übrigens mehr als theoretischen denn als praktischen Mangel, mit Recht verwerfen würde.

Kant bemerkt einmal mitten im labyrinthischen Gewirre der subtilsten ethischen Untersuchungen ganz treffend: „Wenn man frägt, was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der als dem Probestoff man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muss ich gestehen, dass nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können. Denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und der linken Hand längst entschieden.“ Nun dürfte es jedoch keinen unmittelbareren und treueren Ausdruck dieser irrthumsfreien gemeinen Menschenvernunft geben, als ihn die Sprache zumal in konstanten Wortformen bietet, welche sich bei mehreren gegenseitig unabhängigen Völkern finden. Blicken wir in dieser Hinsicht nur auf die drei Sprachen Deutsch, Latein und Griechisch, so tritt uns in ihnen allen jene vielbeklagte Amphibolie des Wortes „Gut“ und seines Gegentheils entgegen. Am stärksten ist sie, wohl aus inneren sachlichen Gründen, bei den verhältnissmässig noch tief naturalistischen Griechen, wo ἀγαθόν und κακόν völlig unparteiisch das Gute und das Böse, wie das Gut und das Übel bezeichnen. Höchstens markirt der Hellenen, dem

die Ästhetik das höchste Ideal ist, den ersten Gegensatz im Unterschied vom zweiten durch einen aesthetischen Zusatz, wenn er das Gute mit καλοκαγαθόν und das Böse mit αἰσχρόν bezeichnet. Weit schärfer ist die Juristensprache des Latein. Zwar an bonum und malum haben wir dieselbe Zweideutigkeit; aber das stolze Volk des männlichen Ehrbegriffs besitzt daneben ganz unmissverständlich für den ersten ethischen Gegensatz auch das Begriffspaar honestum und pravum. Ebenso verlegt das Deutsche seine philosophische Natur nicht. Es bleibt für die positiven Vorderglieder jener Paare bei dem gleichen Wortstamm „Gut“, weiss aber durch feine Artikulation zugleich den erforderlichen Unterschied zu bezeichnen, wenn es das Gute und das Gut sogar mit verschiedener Declination bildet. Für das negative Gegenstück hat es wenigstens im Hochdeutschen zwei ursprünglich verschiedene Formen böse und böbel, welche nur der Dialect z. B. in der Wendung „ein böser Finger“ durcheinanderbringt.

Diese eigenthümlichen sprachlichen Erscheinungen, welche sich auch auf das Gebiet der aesthetischen Werthtaxation erstrecken, geben nun den deutlichen Hinweis, dass die „gemeine Menschenvernunft“ von jeher die allengste Verwandtschaft beider Begriffspaare erkannt hat, ohne im Lauf der feineren Entwicklung daneben ihren Unterschied zu übersehen. Somit kann es ebensowenig richtig sein, den Begriff des Guts von dem des Guten ganz zu trennen, als ihn nur leicht und nachträglich anzuflicken. Selbst die Relation von Mittel und Zweck zwischen Beiden, oder diejenige von Grund und Folge ist noch zu äusserlich und hält sie gegen das Gefühl der Sprachvernunft zu weit auseinander. Vielmehr muss das Moment des „Guts“ oder Wohls

von Anfang an in den Begriff des „Guten“ selbst mit eigentümlicher innerer Verhältnisssetzung aufgenommen werden. Genau diess haben wir gethan, indem unser Eudämonismus das Gute definirte als das selbstlose Trachten nach Herstellung von Gut.

So wenig ein derartiger Erfahrungsbeweis aus der Sprache in ethischen Dingen entscheiden kann, so gerne acceptiren wir ihn als nebensächliche Schlussbestätigung dafür, dass wir mit unserer „Ehrenrettung des Eudämonismus“ keine jener unnatürlichen und verknüsten Retlungen versucht haben, welche das Sprüchwort als Mohrenwäsche verurtheilt.



100