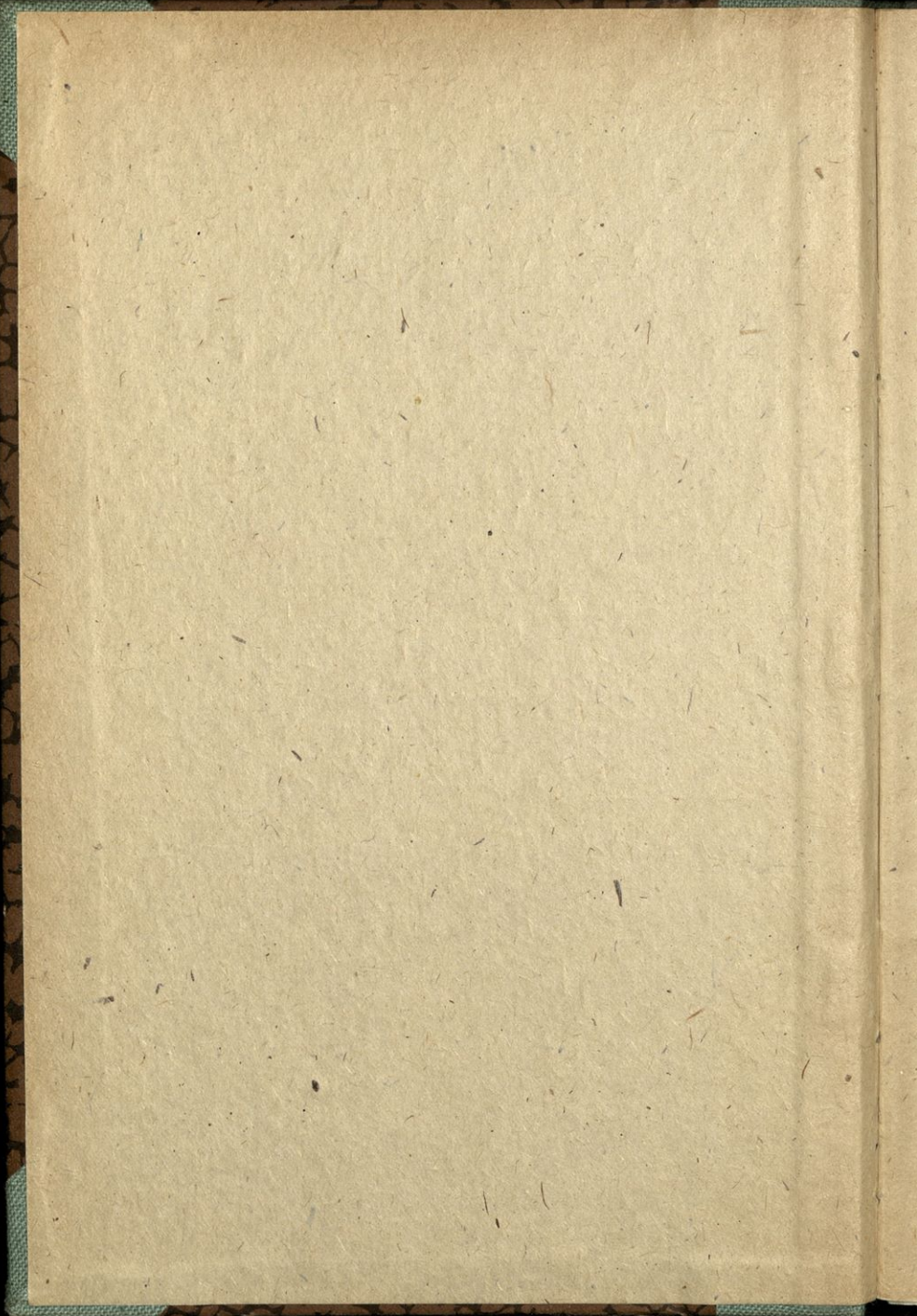


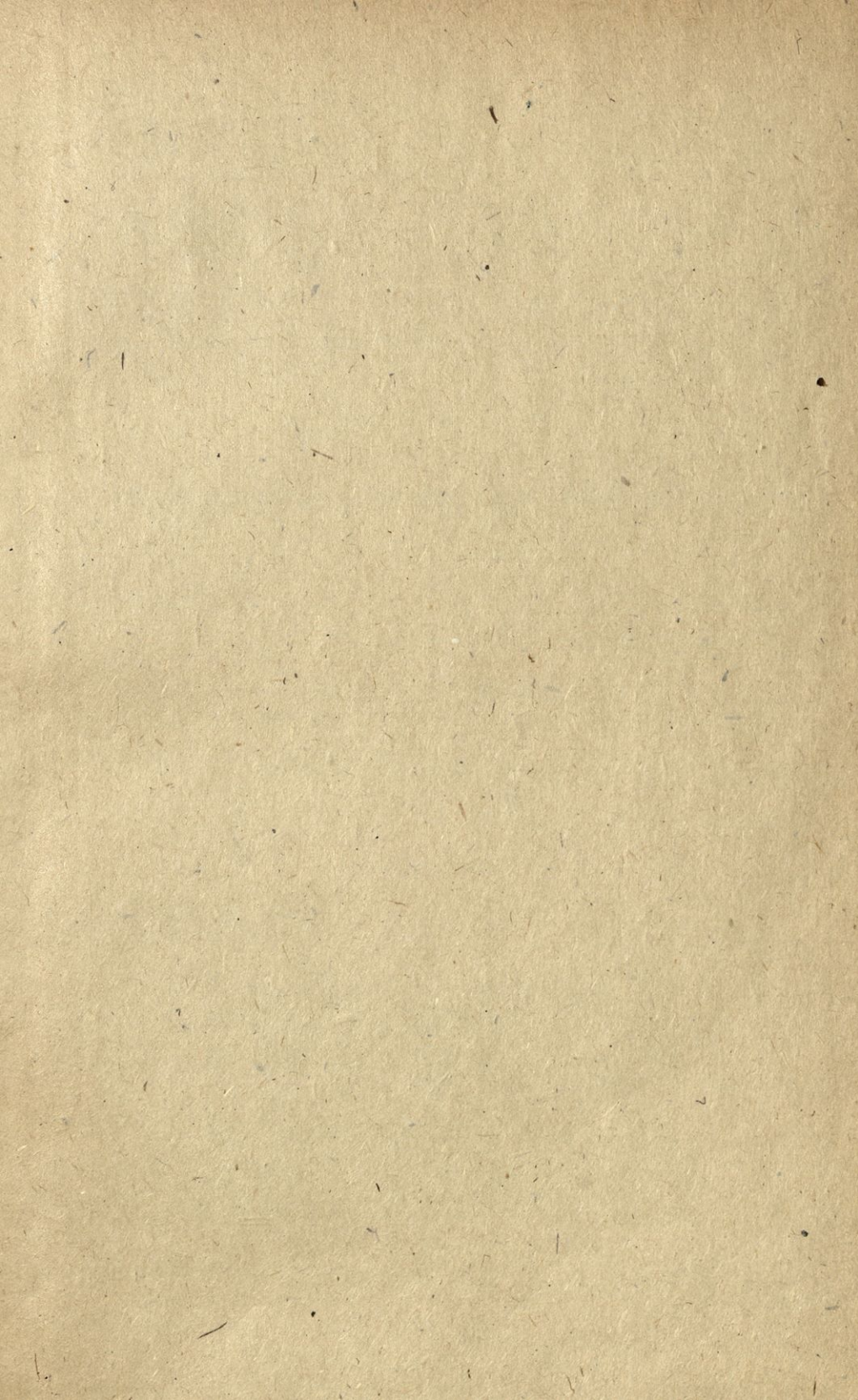
Narodna in univerzitetna knjižnica  
v Ljubljani

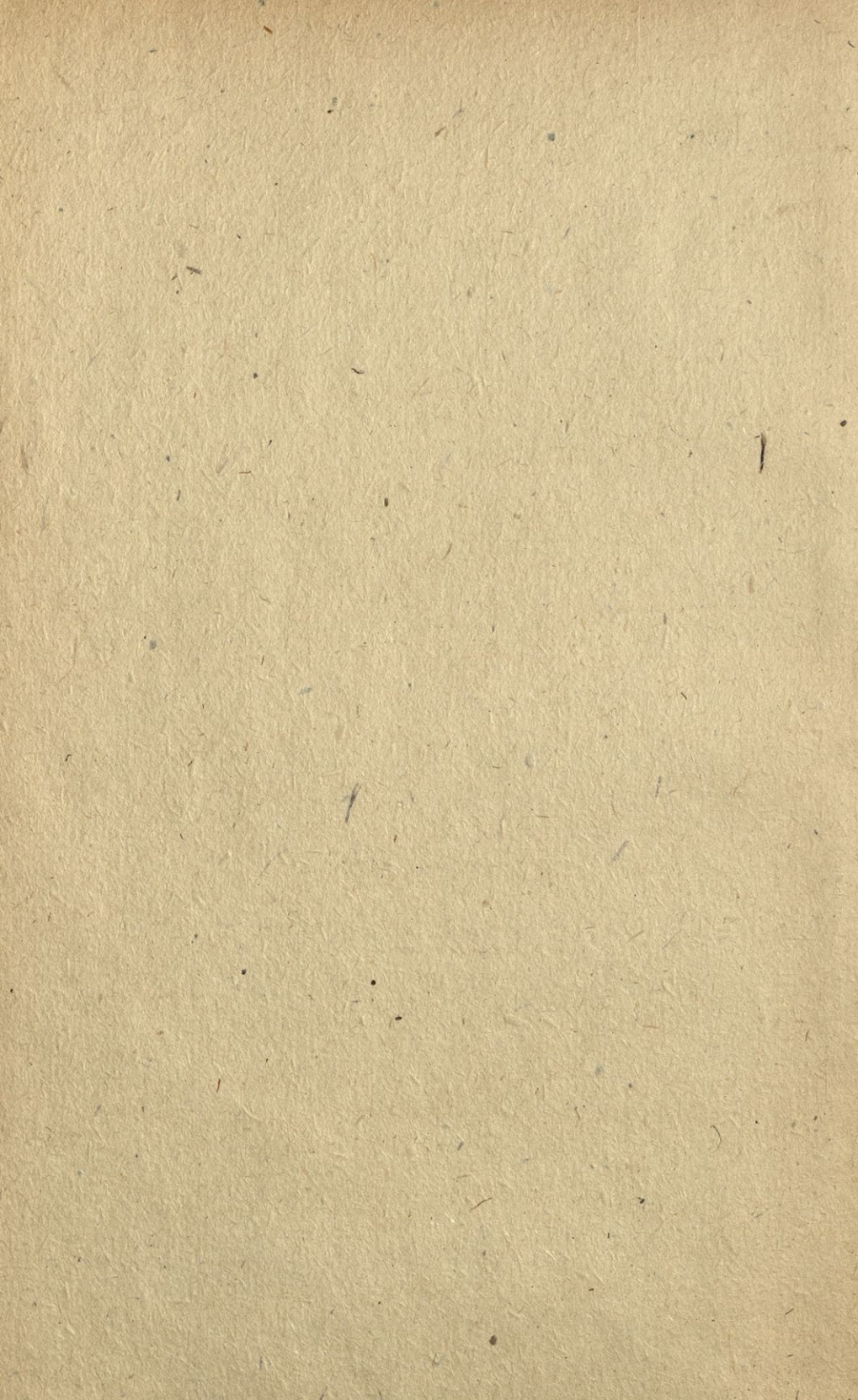
114211

1416. PRAKTIŠKE FIZIOLOGIJE











I-1  
14

*Ursache im Verate*

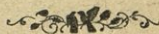
# PRAKTISCHE PHILOSOPHIE.

EIN HILFSBUCH FÜR

ÖFFENTLICHE UND PRIVATE ERZIEHUNG.

VON

DR. JOHANN PAJK.



Wien.

In Commission bei Carl Konegen

1899.

Von demselben Verfasser sind bisher folgende philosophische und pädagogische Schriften erschienen:

✓ **Principien der Newton'schen Forschungsmethode.** Brünn 1880.

✓ **Grundsätze der wissenschaftlichen Forschung.** Brünn 1882.

**Ueber einige psychophysische Elemente der Pädagogik.** Brünn 1885.

**Zum Propädeutikunterrichte.** Wien 1886.

**Zur Theorie der menschlichen Nachahmungen.** Psychologische Studie. Brünn 1887.

✓ **Platon's Metaphysik im Grundriss.** Wien 1888.

**Zur Gymnasialreform.** Wien 1890.

✓ **Sallust als Ethiker.** Wien 1896.

**Praktische Philosophie.** Wien 1896.

Ausserdem viele philosophische Recensionen, bes. in der 'Zts. f. d. ö. G.'



Inv. številka 923		
Črta	Polica	Številka
X	1	14

# PRAKTISCHE PHILOSOPHIE.

*1/2 plat - nasl*

VON

**DR. JOHANN PAJK.**



Wien.

In Commission bei Carl Konegen.

1899.

114211

PRÄKTIISCHE PHILLOSOPHIE

114211



Flc 5679/1952



# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorrede . . . . .	III
Einleitung . . . . .	1
<b>Erster Abschnitt.</b> Induction und Erklärung der Begriffe Handeln, praktisch, sittlich und praktische Philosophie . . . . .	6
<b>Zweiter Abschnitt.</b> Analyse des Begriffs Handeln . . . . .	19
<b>Dritter Abschnitt.</b> Die Sittlichkeit und ihre Beziehungen . . . . .	26
<b>Vierter Abschnitt.</b> Das in der Menschennatur enthaltene Sittengestz . . . . .	40
<b>Fünfter Abschnitt.</b> Das in der Aussennatur enthaltene Sittliche . . . . .	55
<b>Sechster Abschnitt.</b> Begriff der sittlichen Pflicht und Ver- pflichtung . . . . .	77
<b>Siebenter Abschnitt.</b> Die praktische Sittlichkeit oder der ethische Charakter . . . . .	99
<b>Achter Abschnitt.</b> Topik der Tugenden und Laster . . . . .	122
<b>Neunter Abschnitt.</b> Wille und Willensfreiheit . . . . .	138
<b>Zehnter Abschnitt.</b> Zurechnung und Verantwortung . . . . .	160
<b>Elfter Abschnitt.</b> Der sittliche Conflict . . . . .	168
Sachregister . . . . .	175

## Berichtigungen.

Seite	2	Zeile	5	v. o.	lies	Fouillée
"	5	"	12	"	"	<b>in Frankreich.</b>
"	10	letzte	Zeile	"	"	Dantec.
"	34	Zeile	25	"	"	<b>in der.</b>
"	36	"	12	"	"	Hartmann.
"	69	(Anmk.)	"	"	"	Spencer.
"	138	Zeile	11	"	"	<b>zurück —</b>



## Vorrede.

Auf das Studium der Philosophie wurde ich durch einen mächtigen inneren Drang geführt. Diesem folgend, liess ich mich im Jahre 1878 in die philosophischen Vorlesungen des Professors Alois Riehl — gegenwärtig an der Universität in Kiel wirkend — einschreiben. Er war mir Lehrer und Freund zugleich; durch häufige, mir stets bereitwillig gewährte Rücksprache mit ihm wurde ich in die wichtigsten Zweige der Philosophie eingeführt. Daher widme ich ihm hier ein Gedenkblatt treuer, freundschaftlicher Erinnerung.

Einmal in diese Wissenschaft eingeführt, fühlte ich bald das Bedürfnis, mich in derselben auf die eigenen Füsse zu stellen. In der „philosophischen Gesellschaft an der Universität in Wien“ machte ich mich mit den Fortschritten der philosophischen Untersuchungen bekannt. So entstand durch äussere Einflüsse, mehr aber noch durch Lectüre und eingehendes Nachdenken diese Schrift. Sie ist das Ergebnis vielfacher ethischer Analysen.

[In der Ethik vereinigen sich die verschiedensten Zweige der menschlichen Erkenntnis: das gesammte theoretische Wissen und der gesammte Umfang des praktischen Lebens, von seiner inneren oder geistigen Seite betrachtet. Aus dieser ihrer Eigenschaft wird es erst begreiflich, wie Spinoza dieselbe zur Philosophie selbst erheben konnte. Diesem ihren Wesen suchte ich in der vorliegenden Schrift sowohl durch eine Erklärung der ethischen Principien als auch durch synthetische Anwendungen derselben auf die Praxis gerecht zu werden.] Im Bestreben, eine möglichst ausgleichende Bearbeitung dieser beiden Theile, und zwar in ihren Hauptumrissen zu bieten, musste ich von der Aus-



führung einiger Partien der Ethik absehen, wenn ich nicht ein Werk in Bänden schreiben wollte. So liess ich die vielfach lohnende Erörterung der sociologischen Principien, welche heutigentags die Welt bewegen, ebenso die Beziehungen der Ethik zum Rechte, worüber ich mich bereits in zwei früher gedruckten Abhandlungen ausgesprochen habe, beiseite und beschränkte mich auf gelegentliche Bemerkungen über dieselben.

Bei der Abfassung dieser Schrift genügte es mir nicht, meine eigenen Ergebnisse mitzuthemen, sondern ich wollte dem Leser auch Hinweisungen auf die Ansichten Anderer, welche mit den meinigen übereinstimmen oder ihnen entgegengesetzt sind, geben. Allerdings musste ich auch diese Umschau auf das Nothwendigste beschränken.

Von den Werken und Schriften, die von mir bei dieser Arbeit zu Rathe gezogen worden sind, habe ich einige hier nicht ausdrücklich angeführt, andere werden öfters erwähnt. So z. B. habe ich von den zahlreichen Schriften, die sich auf die Ethik des classischen Alterthums beziehen, nur bei den Untersuchungen specieller, detaillierter Fragen, welche für das System von Wichtigkeit sind, die betreffenden Stellen citiert, wenn es mir zur besseren Beglaubigung des im Texte Bemerkten erspriesslich schien. Hieher gehören auch die alten Classiker selbst.

Die ethischen Werke des Mittelalters bieten wenig Originelles und in der That Neues, von dem ein wissenschaftlicher Umschwung der Ethik zu erwarten wäre. Namentlich die theologisch-ethischen „Schulfragen“, wie sie Jodl in seiner „Geschichte der Ethik“ nennt, liess ich unberührt. Erst von dem Zeitalter der erwachenden Wissenschaft an werden die Versuche einer Neubegründung der Ethik anregend und lehrreich. Daher beziehen sich meine Citate häufig auf die Werke Descartes', Leibnitz's, Locke's, Hume's, überhaupt der Philosophen und Ethiker der Renaissance und ihrer Folgezeit bis auf Kant selbst. Dies sind in der That Schriften, welche ihrem Werte nach den Quellenwerken der alten Classiker gleichkommen.



Diesen schliessen sich zahlreiche Schriften englischer, französischer und deutscher Ethiker an, welche bis zum Neuaufbau der Philosophie in der Gegenwart reichen. Unter diesen schienen mir Comte, Schopenhauer, Herbart besonders beachtenswert. Von den Autoren der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart nenne ich hier solche, die sich eine Gesamtbearbeitung der Ethik zur Aufgabe stellten, wie Herbert Spencer, Wundt, Paulsen, Gutberlet, sowie jene Philosophen, welche sich in ihren Schriften zwar nicht ausschliesslich mit den Principien der Ethik befassen, aber wichtige Aufklärungen über dieselbe bieten. Dahin gehören z. B. J. St. Mill („Logik“), Maudsley („Physiologie und Pathologie der Seele“), Al. Riehl („Der philosophische Criticismus“), H. Spencer („System der synthetischen Philosophie“) u. A.

Am Ende erwähne ich noch einige ethische Specialschriften, die ich besonders eingehend verglich, und zwar: Dühring („Wert des Lebens“), Lombroso („Der Verbrecher“), Masaryk („Die sociale Frage“ — Sociální otázka), Paulsen („Ethik“), Rée („Die Illusion der Willensfreiheit“), H. Spencer („Die Thatsachen der Ethik“), Steinthal („Allgemeine Ethik“), Wallaschek („Ideen zur praktischen Philosophie“), Wundt („Ethik“).

Damit ist jedoch die Reihe der von mir benützten und verglichenen Schriften über die praktische Philosophie nicht geschlossen; es müssen auch die mitunter höchst wertvollen Abhandlungen, welche in den verschiedenen philosophischen Zeitschriften, namentlich deutschen, französischen, englischen, amerikanischen und anderssprachigen enthalten sind, in Anschlag gebracht werden, welche mir nebst den erwähnten Werken den Stoff zum Aufbau des hier in Umrissen aufgezeichneten ethischen Systems geliefert haben.

Wien, im October 1898.

**Dr. Johann Pajk.**





## Einleitung.

*Quae homines arant navi-  
gant aedificant, virtuti  
omnia parent.*

*Sallust. Cat. 2. 7.*

Die Thatfachen, welche unter die Gemeinvorstellung des Sittlichen oder Moralischen fallen, sind durch den Glauben von Jahrhunderten, sogar Jahrtausenden als solche anerkannt. Anders steht es mit dem obersten Princip der Moral: dasselbe ist wandelbar, und keine Zeitepoche, die uns historisch bekannt ist, hat mit Einhelligkeit an einem und demselben moralischen Principe festgehalten. — Woher dies? — Aus der natürlichen Folge alles analytischen Denkens: man kann von gegebenen Erscheinungen ausgehend zu immer höheren Ursachen derselben aufsteigen, allein es werden selten zwei Forscher bei denselben Ursachen ebenderselben Erscheinungen stehen bleiben. Bekanntlich ist es leichter, von den Ursachen zu deren Erscheinungen, als von den Erscheinungen zu deren Ursachen zu gelangen.

Doch, hat man es durch Analyse zu einer höchsten Ursache gebracht — am besten geschieht dies durch Zerlegung jeder einzelnen für ethisch erklärten Erscheinung in deren psychische Elemente —, so taucht sofort ein neues Problem auf, ob denn alle für sittlich erklärten Erscheinungen in der That nur einer Quelle entstammen. Es ist nämlich mehrmals der Zweifel erhoben worden, ob sich wohl alle Formen des sittlichen Lebens, wie z. B. die Wahrheitsliebe, das Wohlwollen, die Gerechtigkeit, die Keuschheit u. s. w. auf eine einzige ethische Formel zurückführen lassen. Die Skeptiker verneinen es; im vorliegenden Werke dagegen wurde ein unionistischer Versuch gemacht.



Doch weniger Berechtigung hat der ethische Pyrrhonismus, der alles Sittliche als in die blauen Lüfte gebaut ansieht und seine Augen vor der ungeheuren Macht desselben zu verschliessen sucht; freilich vergebens. Mit Recht zählt der französische Moralist und Forscher Feuilleé schon den ethischen Skepticismus unter die Uebel.

Ebenso unbillig wie der absolute ethische Skepticismus ist die Forderung, dass die aufgezeigten ethischen Gesetze den Menschen mit Gewalt zum Guten ziehen sollen. Solches vermögen selbst die drakonischsten Gesetze nicht. Immer wird die Erfüllung der sittlichen Pflichten von der Einsicht und dem guten Willen der Menschen, nicht von einem äusseren Zwange abhängen.

Dass sittliche Einsicht und eine gute moralische Erziehung gegenüber dem Schlechten machtlos seien, ist der schädlichste Irrthum, den die sogenannten Jung-Ethiker er-sinnen konnten. Wenn einmal die Einsicht nicht hilft, dann war sie eben ein Schein und keine wirkliche und wahr-hafte Einsicht. Scheinwissen gibt es bekanntlich mehr als wahres Wissen. Gerade weil wahre Einsicht so selten ist, daher das Vorurtheil, dass die Einsicht in sittlicher Beziehung nutzlos sei. Allein, wer das lebendige Gefühl und die sichere Ueberzeugung gewonnen hat, dass das sittlich Schlechte das grösste Uebel, die Tugend aber den grössten Segen für die Welt bedeutet, der kann gegen das Moralische auch unmög-lich gleichgiltig bleiben. Wissen und Einsicht streuen im sittlichen Leben, wie auf jedem Gebiete der menschlichen Thätigkeit, unzähligen Samen des Glücks und der Wohl-fahrt aus.

Freilich gehört dazu, dass der Same in nährende Frucht aufgehe. Da jedoch die Menschen alle Arten von Sport mehr lieben als nützliche Arbeit und eine wirklich preiswürdige An-strengung ihrer Kräfte, darum erscheint die moralische Arbeit in ihren Augen als ein unfruchtbares, wo nicht ein verächt-liches Beginnen.

Die Ethik erheischt nämlich nicht blos eingehende theoretische Bearbeitung, sondern auch unerschrockene prak-tische Anwendung. Nichts ist ihrem Zwecke schädlicher, als dass man sie lediglich für eine descriptive Wissenschaft an-sehe. Für ihre Zwecke ist zu wenig gethan, wenn Theo-retiker die verschiedenen Handlungsweisen der Menschen deuten, erklären und auf Gründe zurückzuführen suchen. Vielmehr ist es geboten, dass sie auf den Plan des öffent-lichen Lebens hinaustreten, die Folgen des Guten und Schlechten schlagend nachweisen und die Anwendung der



gefundenen Principien nicht bloss für das private, sondern auch für das gesammte Leben energisch urgieren. Gerade das öffentliche, namentlich das sociale Leben bedarf der Moral, damit es nicht verwildere.

Die Irrlehre Schopenhauer's, dass die Ethik rein theoretischer Natur sei und der Praxis zu entbehren habe, verdient nachdrücklich bekämpft zu werden.

Dies sind die Beweggründe, welche mich bei der Abfassung des vorliegenden Werkes geleitet haben.

Um dieselben möglichst deutlich hervortreten zu lassen, habe ich mich absichtlich grösserer Ausführlichkeit beflissen, indem ich um dieses Zweckes willen lieber nicht vor Wiederholungen oder Umschreibungen desselben Gedankens zurückscheute, als dass ich dunkel und unverständlich würde. Darum bilden die einzelnen Abschnitte des Buches jeder für sich eine Art Ganzes.

Was nun das vorliegende ethische System als solches anlangt, so dürfte vielleicht Mancher, der mit den ethischen Problemen vertraut ist, die Grundidee barock finden, gegenwärtig — *fin de siècle* — das Sittliche auch in der Aussenatur suchen zu wollen, da dieses einzig in der Menschenatur, wie schon der Name Ethik es besagt, liegen könne. Darauf erwidere ich zunächst, dass das Sittliche nach meiner Ueberzeugung sowohl im menschlichen Wesen als auch in der Aussenatur residirt. Mir ist wohl bekannt, dass die gegenwärtig vorherrschende ethische Richtung die sociologische ist, derzufolge der ethische Mensch ganz im socialen Menschen aufgeht. Die sociologische Strömung ist heutigentags so mächtig, dass ihr gegenüber die individual-ethische gänzlich zurücktritt. Doch frage ich: hat ein auf eine einsame, herrenlose Insel verschlagener Schiffer, welcher ein isolirtes Leben zu führen gezwungen ist, noch irgendwelche ethische Vorschriften anzuerkennen und zu befolgen? — Ich antworte darauf: wofern er auf seine Rettung und Erhaltung nicht verzichten will, wird er sowohl gegen sich selbst als auch gegen die Aussenatur Rücksichten der Pflicht und Klugheit zu beobachten haben. Ein solches Benehmen aber fällt bereits unter die Gemeinvorstellung des Sittlichen.

Neben der sociologischen Ethik dürfte die nächststärkste die biologische sein, als deren bedeutendster Anwalt wohl Herbert Spencer gelten kann. Sie zieht sowohl den socialen als den individualen Menschen in Betracht und hat somit ein freieres Feld als die streng sociologische. Allein die Urtheile über Spencer's und Maudsley's Richtung lauten, mindestens in Deutschland, minder günstig. Ich berufe mich



dabei auf W. Wundt's und Alois Riehl's Urtheil. Selbst die scheinbar glänzende Vertretung der biologischen Richtung durch Lombroso's imponantes Material konnte mir nicht vollen Glauben an dieselbe abgewinnen. Lombroso's und De Ferri's Darstellungen des Verbrechens hat übrigens in Italien selbst höchst scharfsinnige Widerlegungen hervorgerufen. Ich erwähne nur eine der jüngsten: Bernardino Alimena's bedeutende Schrift über die Zurechnung.

In wohlthuernder Weise gesellt sich in Frankreich zur biologischen die psychologische und metaphysische Richtung. Besonders hervorragend sind die Werke und Abhandlungen Feuillée's, denen sich Detailforschungen von Gaston Richard und Fr. Paulhan an die Seite stellen.

Jung-Amerika neigt entschieden der naturalistischen und empiristischen Richtung zu. Doch nimmt man bei der Lectüre dieser Schriften mit einigem Bedauern wahr, dass die sehr emsigen amerikanischen Ethiker nicht mit voller Energie an der begonnenen Anknüpfung an die deutschen und englischen Forschungen festhalten, sondern eigene, anderwärts überwundene Wege einschlagen.

In der neuesten deutschen Ethik finde ich einen Weg eingeschlagen, der sich, wie ich hoffe, neben dem psychologischen und sociologischen behaupten wird. Dies ist der von Paulsen betretene. Es liegt in Paulsen's Ethik ein entschieden metaphysischer Zug. Man wirft, wie ich sehe, Paulsen's Ethik vor, sie bleibe etwas auf der Oberfläche und lasse ihre Tiefen mehr errathen als sehen. Ich möchte dem noch hinzufügen, dass ich an mehreren Stellen seines Werkes einigen Unentschiedenheiten begegne. Paulsen hat ein Juste-Milieu von Principien zugelassen und daher manches zu wenig kräftig hervorgehoben; allein Paulsen's und A. Riehl's ethische Anschauungen haben mich am meisten angemuthet.

Nöch Eines sei mir erlaubt zu bemerken: ich finde bereits bei Richard Cumberland, welcher 1672 sein Werk *De legibus naturae* zu Ende schrieb, und den die englischen Kritiker von heutzutage den „Vater des Utilitarismus“ nennen, eine Verquickung von sociologischen und metaphysischen Principien. Indes wiegen letztere Principien ganz entschieden vor. Ich gestehe, dass mir in Cumberland's System Vieles acceptabel erschien.

Doch genug der Vorbemerkungen; nur ein kurzes Schlusswort sei mir noch gestattet.

Meine Ansicht in Betreff der Behandlung der Ethik ist die: eine conventionelle Unterlage derselben genügt keinesfalls. Soll die Ethik mehr sein, als eine Darstellung conventioneller



Formen des gesellschaftlichen und geselligen Lebens der Menschen, so muss sie von den rein utilitaristischen Maximen losgelöst und auf Grundsätze, die aus der Naturbetrachtung zu holen sind, gestellt werden. Diese Grundsätze müssen jedoch den Begriff des Sittlichen erschöpfen, ihm daher eine universelle Bedeutung geben. Die Geschichte der antiken und auch jene der englischen Ethik, vom 16. Jahrhundert an bis herauf in unsere Zeit, zeigt uns klarer und instructiver als jede andere die immer weiter sich verzweigenden Entwicklungsgänge, die eine rationelle, von religiösen Bedenken sich loswindende Ethik bei einem freien Volke einschlägt. Von Charron, dem Urheber der rationalistischen Moral in England, an über Hobbes und dessen zahlreiche Gegner, die Intellectualisten, Naturalisten, Metaphysiker und Empiristen herauf bis auf die Zeit Spencer's und Stephen's führt die ethische Forschung fortwährend über extreme und einseitige Pfade. Es heisst nun nicht eklektisch, sondern systematisch sein, die speciellen Wege zu einer Gesamtmethode zu verbinden. An etwas Aehnliches scheint schon J. H. Fichte gedacht zu haben, indem er das Moralische für etwas vielfach Zusammengesetztes und sogar Künstlerisches erklärte. Die Kunst einer Lösung desselben besteht nun, wenigstens meiner Meinung nach, ausser in einer genauen psychologischen Analyse der ethischen Erscheinungen in der Anwendung noch eines Mittels, welches in keiner noch so concreten Wissenschaft entbehrt werden kann, nämlich des metaphysischen Integrals. Als ein solches aber ist selbst der einfachste Begriff anzusehen, auf den die analytisch gefundenen Elemente gebracht werden müssen.]

Zum Schlusse bemerke ich noch, dass ich auf Kant's Ansichten besondere Rücksicht nahm. Dazu bewog mich nicht bloss die grosse Verehrung für diesen Mann, der über die grössten philosophischen Probleme auf das gründlichste nachdachte, sondern auch das ausgezeichnete Verdienst, welches sich derselbe für die praktische Philosophie erworben hat. Und wenn ich auch nicht überall den Resultaten dieses grossen Denkers beistimmen konnte, den die Späteren nicht an Geistes-tiefe, sondern mit Hilfe der Alles überholenden Zeit an Wissen hinter sich gelassen haben, so hielt ich es doch für eine höchst preiswürdige Aufgabe, dieselben zu prüfen und wo nöthig zu widerlegen. Kant zu verstehen und vollends zu widerlegen halte ich für ebenso schwierig, als für das Kennzeichen eines gründlichen Versuchs, in den Geist und das Studium der Philosophie einzudringen.



## Erster Abschnitt.

### Induction und Erklärung der Begriffe handeln, praktisch, sittlich und praktische Philosophie.

Die grösste Schwierigkeit bietet jeder Wissenschaft die Auffindung des richtigen Ausgangspunktes, um von demselben aus zu einer verlässlichen Definition ihres Hauptbegriffes zu gelangen. Hat man einmal den Hauptbegriff gefunden, dann kann man durch dessen Analyse Einsicht in den gesammten Inhalt und Umfang einer Wissenschaft gewinnen. In unserm Falle handelt es sich also um den Hauptbegriff, auf dem die Wissenschaft der praktischen Philosophie begründet werden soll.

Diesen Begriff werden wir am besten finden, wenn wir von jenen Vorstellungen ausgehen, welche mit dem Ausdrucke handeln verbunden sind. Handeln nun heisst, wie die Erfahrung lehrt, seine leiblichen und geistigen Kräfte auf die Erreichung bestimmter Ziele richten. — Dem Handelnden schwebt irgendein bestimmtes Ziel vor, das er erreichen möchte, und um dies zu können, führt er eine Reihe psychischer und physischer Bewegungen und Anstrengungen aus. Die einzelnen Stationen eines solchen Bestrebens bezeichnet man mit dem Worte Handlungen. In Wirklichkeit ist jede Handlung ein Complex vieler Bewegungen, welche nur durch deren einheitliches Ziel als ein einfacher Act erscheinen. Es wird sich später Gelegenheit finden, das Handeln einer Analyse zu unterziehen.

In die Sphäre des Handelns nun fällt der Begriff praktisch. Zur Erkenntniss desselben werden wir am besten durch eine Betrachtung der verschiedenen Arten des Handelns gelangen. Wir finden nämlich drei Formen desselben: ein



durch zufällige Motive bestimmtes, ein planmässiges d. h. vollbewusstes und wohlüberlegtes, endlich ein auf alle gleichartigen Fälle berechnetes d. h. grundsätzliches Handeln. In allen drei Formen können zwar dieselben bestimmten Ziele und Zwecke des Handelns angestrebt werden, doch ist die Methode der Erstrebung in allen dreien eine grundverschiedene. Im ersten Falle bestimmt den Handelnden der Zufall, im zweiten ruhige Ueberlegung, im dritten ein fester Grundsatz, der zur zweiten Natur wird und in Gewohnheit übergeht. Nun aber lassen sich die Menschen bei ihren Handlungen zumeist durch zufällige, entweder äussere oder von innen kommende Motive, z. B. durch die Reden und Beispiele Anderer, durch plötzliche Einfälle, durch Furcht und andere Affecte bestimmen; die Wenigsten lassen sich von Grundsätzen, z. B. von Rücksichten der Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Enthaltbarkeit u. s. w. leiten. — In einigen Fällen verbindet der Handelnde plötzlich ihm beifallende Motive mit ruhiger Ueberlegung, aber nicht, weil Ruhe und Ueberlegung bei ihm zu einem Grundsatz oder einer Gewohnheit des Handelns geworden sind, sondern weil er in einem bestimmten Falle aus besonders lebhaftem Interesse alle seine Gedanken und Bewegungen auf die Erreichung eines ihn beschäftigenden Zieles gerichtet hat; sonst pflegt er leichtsinnig und unbedacht zu handeln. — Man ersieht aus den verschiedenen Methoden die Stellung des Willens gegenüber den Motiven: bei dem zufälligen Handeln erscheint der Wille passiv, bei dem grundsätzlichen activ und wählend, bei sporadisch planmässigem Handeln aber ist derselbe schwankend, bald passiv, bald wieder activ. Letzteres ist im Leben meist der Fall, da das Gemüth etwas Unbeständiges, Unregelmässiges, Unberechenbares, und nur in seltenen Fällen etwas Festgewordenes, Unerschütterliches, Consequentes, Actives darstellt. Das Psychische ist eben flottanter Natur.

Nun würde nichts natürlicher scheinen, als das Praktische, dessen Begriff wir suchen, dem grundsätzlichen Handeln zuzuweisen, da dieses jenes Merkmal des Gesetzmässigen an sich trägt, das ja die Wissenschaft so sehr anstrebt und sucht. Denn ein gesetzmässiges Thun und Schaffen, kurz ein gesetzmässiges Erscheinen lässt sich am besten berechnen, fassen und begrifflich verarbeiten. In der Ethik als einer Wissenschaft, die also auf Erforschung eines Gesetzmässigen ausgeht, würde dieses doppelt willkommen sein, erstlich, um begrifflich dargestellt, dann um als Muster oder Ideal des menschlichen Handelns aufgewiesen zu werden. Etwas Ideales stellt jede Wissenschaft auf, mag sie sonst die



realste sein. Würde es also im Ethischen bloss auf das Wie oder das Formale des menschlichen Handelns ankommen, so würde das grundsätzliche oder mit Kant gesagt, das gesetzmässige Handeln schon ein ideales sein, und wir hätten bereits den Begriff des Praktischen gefunden. — Allein so einfach liegt die Sache nicht. Bedenken erregt schon der Umstand, dass jene formalen Eigenschaften am Ergebnisse der That oder an der Qualität ihres Objectes nichts ändern, höchstens dass sie einen graduellen Unterschied der Betheiligung des Subjectes an derselben bestimmen. Eine Wohlthat z. B. verliert nichts von ihrer Qualität, ob sie aus einem plötzlichen, an sich edlen Impulse des Gemüths, oder aus einer planmässig eingeleiteten Wohlthätigkeitsaction, oder aus einem Grundsätze, etwa dem der Humanität hervorgeht, mag man auch die stationäre oder grundsätzliche Gesinnung des Wohlthuns höher schätzen als den unerwartet und ohne vieles Nachdenken ausgeführten Antrieb zu einem wohlthätigen Werke. Das mag fraglich sein. Ebenso bleibt der Todtschlag eine unerblickliche, verruchte That, ob er nun aus Jähzorn, oder aus kalt überlegender feindseliger Gesinnung, oder aus grundsätzlicher Mordgier hervorgegangen ist. Nur an dem Grade seiner Scheusslichkeit wird man etwas zu beurtheilen haben, sei es, dass man ihn heftiger tadelt, sei es, dass man ihn zu mildern für gut findet; allein kein Mensch, der sittliches Urtheil besitzt, wird das Wohlthun und den Todtschlag in eine Kategorie von Handlungen stellen, weil beide formal in gleicher Weise, etwa aus Ueberlegung, ausgeführt wurden. Der Grund dieses verschiedenen Urtheils liegt also nicht blos im Formalen der That, sondern vielmehr in deren Objecte und deren Folgen, dann in der Gesinnung und in den Motiven des Handelns, endlich in den Mitteln d. h. Zwischenactionen, welche zur Erreichung des Zieles — Objectes — führen. Das sind die fünf wichtigsten Seiten einer Handlung, welche bei der Wertbestimmung des Praktischen in Betracht kommen.

In den obgenannten Eigenschaften des Handelns ist nun der Begriff des Praktischen zu suchen. Dieses müssen wir mit dem Inhalte und der Qualität einer That in Verbindung setzen. Der Inhalt einer That oder dessen Qualität fällt unter den Begriff des Sittlichen oder Moralischen. Und so gelangen wir vom Begriffe des Praktischen d. i. des Handelns zum Begriffe des Sittlichen, welches wir näher zu bestimmen haben.

Die Anforderungen, welche man an die Beschaffenheit einer That und ihrer Folgen, an die Gesinnung der handelnden



Person und an die Qualität der Zwecke und Mittel des Handelns stellt, betreffen ein übereinstimmendes, gemeinsames Merkmal der genannten Acte und Beziehungen, nämlich dass sie an sich löblich, in jeder Beziehung wertvoll und stets anstrebenswert seien. Alle diese Eigenschaften kann man mit dem einen Worte sittlich gut bezeichnen. Sind jene Eigenschaften das, dann werden sie nach einer allgemein-menschlichen Vorstellung für sittlich oder moralisch erklärt. So fasst nämlich eine althergebrachte Vorstellung die Bedeutung des Sittlichen auf, an die wir anknüpfen müssen.<sup>1)</sup> Nun muss das Sittliche, um ein so Wertvolles zu sein, der Anforderung entsprechen, dass es im Sein der Dinge d. i. in der Welt begründet, also ein objectives sei. Denn nur was im Sein der Welt enthalten ist, gibt einem Dinge wahren Wert. Den Wert aber, der im Sein liegt und aus dem Sein folgt, erhält jedes Ding aus dessen Eignung für den causativen Zusammenhang aller Dinge. Das Wort causativ, eigentlich beschuldigend, nehme ich hier nicht in dem Sinne von „causal“ d. i. den Zusammenhang der Dinge und ihrer Existenz durch Nothwendigkeit und Zwang bedingend, sondern durch Wohlmeinung und Beihilfe fördernd, also nicht durch die necessitas causandi, sondern durch das benevolentiae causa sublevando. Das Praktische als ein Sittliches bedeutet so nach eine Verbindung der objectiven Sittlichkeit mit der Gesinnung des handelnden Dings, in dem sich dessen Wille und Tüchtigkeit für das allgemeine Wohl oder für den causativen Zusammenhang der Dinge ausdrückt. — Dies bedarf einer weiteren Auseinandersetzung, welche im Nachfolgenden versucht werden soll.

Alle Dinge der Welt — so schliessen wir aus dem Umkreise unserer Erfahrung — stehen unter einander nicht bloss in einem rein mechanischen d. i. causalen, sondern auch in einem causativen d. i. zweckfördernden Zusammenhange, indem sie nach ihrer Beschaffenheit und Natur, in höherem oder minderem Grade, fördernd oder hemmend auf einander wirken. Es ist damit unserer Annahme nach im Grossen gerade so oder doch ähnlich als im Kleinen, sagen wir in der menschlichen Gesellschaft. Wir alle wissen es aus der Erfahrung, dass es innerhalb der Gesellschaft Menschen gibt,

<sup>1)</sup> Strümpell: Vorschul. d. Eth. 1844. S. 8—9 kennt dreierlei ethische Urtheile: a) »Lob und Tadel, Beifall und Missfallen, Achtung und Verachtung; b) Zumuthung oder Forderung, Sollen oder Müssen; c) Wohl und Weh, Güter und Uebel.«



welche sogar mit Selbstaufopferung die Wohlfahrt der übrigen Mitglieder sowie des Ganzen fördern, allein ebenso wahr ist es, dass es innerhalb der Gesellschaft auch Individuen gibt, welche die Förderung des Gemeinwohls und der Einzelnen thatsächlich und grundsätzlich hemmen und zu hintertreiben suchen. Die Sprache nennt solche Individuen *catilinarische Existenzen*. Wenn wir uns in der Thier- und Pflanzenwelt, soweit uns diese bekannt ist, umsehen, so bemerken wir Aehnliches. Wir finden nämlich, dass gewisse Species das Gedeihen der ganzen Gattung oder ihrer eigenen Art entweder fördern oder hemmen, dass die Einen die eigene oder fremde Gattung entweder propagieren oder aber verkümmern und zugrunde gehen lassen. Und ähnliche Vorgänge finden wir im Grossen und Kleinen der Natur, im sogenannten Makro- und Mikrokosmos, was im Nachstehenden gezeigt werden soll.

Ich weiss, dass von Lotze, Fechner, Hermann Wolff, Eisler, Paulsen, Feuilleé u. A. Versuche gemacht worden sind, Functionen des Fühlens, Begehrens und Wollens auch in der Aussennatur nachzuweisen. Diese Art *Panpsychismus* oder *Animismus* hier zu prüfen ist nicht der Ort, und es würde dessen Nachweis für die Ethik auch nicht von der erwarteten Wirkung sein; denn ich soll hier den causativen Zusammenhang, wie ich ihn nenne, aufzeigen. — Gibt es nun in der Aussen- und Menschennatur eine solche gegenseitige Förderung der Dinge, wie ich sie oben definiert habe? — Ich will einen empiristischen Versuch wagen, Beweise für denselben beizubringen.

Das Princip der gegenseitigen Förderung der Wohlfahrt lässt sich im Umfange der Aussennatur sowohl an organischen als anorganischen Dingen beobachten. Einige Ethiker, darunter Paulsen, machen es zunächst für die chemischen Vorgänge geltend. Sie wollen in der Auswahl derjenigen Stoffe, die sich miteinander zu neuen Stoffen verbinden, ein Bestreben sittlicher Art entdecken. Wenn gewisse Stoffe auf Säuren, gewisse auf Alkalien reagieren, wenn sich nur bestimmte Stoffe oder nach Mendelejeff's Theorie der natürlichen, periodischen Chemie nur bestimmte Aequivalente der einen angenommenen Ursubstanz mit anderen, nur wieder bestimmten Aequivalenten zu neuen Stoffen verbinden oder aber, wie das Argon, alle Verbindungen ablehnen, so kann sich dies nicht aus einem zufälligen, sondern aus einem gesetzmässigen Verhalten der Dinge zu einander erklären. Ebenso findet in der Aufsaugung oder Ausscheidung von Aussenstoffen durch die Sarkode eines *Protoplasmas* — worüber vom Deutschen Verworn und vom Franzosen Dontec neuester Zeit höchst



belehrende Versuche gemacht worden sind — mehr als eine zufällige Begegnung oder Function primitiver Lebewesen statt. Sollen wir die Lebenserscheinungen im Grossen verstehen, so müssen wir sie bereits im Kleinen nachweisen oder mindestens voraussetzen, da sich alles Grosse aus Kleinem und kleinstem zusammensetzt. Wir müssen in der Philosophie die chemischen und biologischen Forschungen nicht minder zu Rathe ziehen und verwerten, als die rein logischen und metaphysischen, wenn die Aufgabe der Philosophie wirklich in der Auffassung und Erklärung der Gesamtwelt bestehen soll. —

Bedeutungsvoller in dieser Hinsicht sind die Erscheinungen, welche die Krystallbildung, zunächst die Regeneration der Krystalle betreffen. Ueber letztere Erscheinung sind in neuester Zeit von Dr. Rauber sehr zahlreiche Thatsachen theils gesammelt, theils neu beigebracht worden.<sup>1)</sup> Darnach kann ein bis zur völligen Undeutlichkeit verstümmelter Krystall, in eine entsprechende Stofflösung gebracht, seine Kanten und Flächen ergänzen. Man wird in dieser Verbindung von Stoffen zu festen, bestimmten Formen kaum ein zufälliges, sondern vielmehr ein grundsätzliches Verhalten der Theile der Materie zu einander zu erblicken haben. Sicherlich fördern sich hier die Theile bei ihrer Formbildung, deren Endzweck uns allerdings nicht bekannt ist. — In der bestimmten Flächen- und Gestaltbildung der Krystalle ersehe ich übrigens ein anderes Moment, das mir für die Ethik wichtig erscheint, nämlich das Bestreben der anorganischen Materie, körperlich abgeschlossene, selbständige Individualitäten zu bilden, welche — mag die Ursache und der Zweck dieser Bildung welcher immer sein — sich dadurch ihren Bestand wenigstens auf eine ungewisse Zeit zu sichern suchen. Das ethische Gesetz der Individualität will ich damit hier bloß andeuten und ankündigen.

Was nun das Verhalten der Pflanzen anlangt, so können wir an ihnen schon etwas mehr vom sittlichen Bestreben wahrnehmen. Der Pflanze genügt es nicht, für ihren individuellen Bestand zu sorgen, sondern sie sorgt auch für ihre Species und Gattung, indem sie den Samen bildet und ihre Fortpflanzung auch durch Setzlinge erzweckt. Allein sie ist nicht bloss auf die Erhaltung ihrer eigenen Art bedacht, sondern einige Pflanzen denken auch an die Erhaltung anderer Arten, indem sie unzweideutige Beweise von egoaltruistischer Thätigkeit ablegen. Dies ersehen wir aus der Symbiose, in

<sup>1)</sup> Dr. A. Rauber: Die Regeneration der Krystalle. 1895.



welcher gewisse Pflanzen mit einander leben. So stellt jede Flechte ein Zusammenleben von Algen und Pilzen vor, wodurch beide an den Vortheilen der Luft- und zugleich Bodennahrung theilnehmen. Uebrigens gehen Pflanzen auch mit Thieren Symbiosen ein. So leben in der Haut der Süßwasserpolypen grüne Algen. Beide Fälle sind, wie ich von einem Fachmanne erfahre, keineswegs als Beispiele von Parasitenthum, sondern als Arten eigentlicher Symbiose zu betrachten, deren Zweck in gegenseitiger Existenzförderung liegt. Sonach finden wir bereits im Pflanzenreiche als einer höher als die Krystalle organisierten Gruppe von Wesen jene Erscheinungen des geselligen Lebens, die wir in viel mannigfaltigeren Formen in gewissen Thiergattungen antreffen. Bevor ich jedoch zur Betrachtung dieser übergehe, darf ich nicht die ethischen Beobachtungen ausseracht lassen, welche Lombroso in seinem Werke „Der Verbrecher“ anführt. Lombroso's Bemühen geht dahin, die Kennzeichen und Merkmale, die Ursachen und die Umstände der Verbrechen im Umfange der ganzen Natur aufzuspüren und festzustellen. Und da glaubt er, auch unter den Pflanzen und Thieren zahlreiche „Verbrecher“ ausfindig gemacht zu haben.<sup>1)</sup> Dabei citirt er aus Werken berühmter Forscher und Beobachter, wie aus Espinas, Romanes, Ch. Darwin, Brehm und vielen anderen. Namentlich führt Lombroso die von Darwin in dessen Werke „Insectivorous Plants“ beschriebenen Pflanzen als Beispiele von „Mördern an Insecten“ und als Anzeichen „eines ersten Aufdämmerns verbrecherischen Wesens“ an. Unter diesen Pflanzen hebt er das auch sonst vielfach besprochene „Droserablatt“ oder den „Sonnentau“ hervor. — Wie ich aus einem öffentlichen Blatte ersehe, zählt man gegenwärtig fünf grosse Pflanzenfamilien mit zweiunddreissig Species von „Insectenfressern“, unter denen die sogenannte *Dionaea* eine sehr markante Stellung einnimmt. — Was nun Lombroso's ethische Anschauung in Betreff jener Pflanzen anlangt, so können diese von mir nur als negative Instanzen hier benutzt werden, u. zw. in dem Sinne, dass sich in der Natur thatsächlich Wesen vorfinden, welche sich zum Principe der Förderung fremder Glückseligkeit in deutlich ablehnendem Sinne verhalten.

+ [Allein vorausgesetzt, dass die räuberische Thätigkeit und Intention jener Pflanzen wirklich eine über alle Zweifel erwiesene ist, so geht daraus für eine auf objectiven Grund-

<sup>1)</sup> C. Lombroso: Der Verbrecher. I. 1887. S. 2 ff. [der deutschen Uebers.]



lagen aufgebaute Ethik die Thatsache hervor, dass sich bereits im Leben der Pflanzen eine ethische Willens-thätigkeit äussert, die man gemeinlich erst an thierischen Lebewesen wahrzunehmen vermeint. Damit aber ist ein Beweis mehr für die allgemeine oder objective Giltigkeit des sittlichen, sei es guten, sei es bösen Principis in der Natur beigebracht. Der Begriff des Sittlichen muss dann formuliert werden: als ethisch gelten alle Thätigkeiten in der Natur, aus denen eine grundsätzliche das ist gesetzmässige Förderung oder Störung selbständig gestalteter Wesen durch andere Wesen nachweisbar ist. — Solches ist dann bei den insectenfressenden Pflanzen der Fall, gleich viel, ob dieselben ihre genannte Thätigkeit in bewusster oder unbewusster, wenn nur in gesetzmässiger d. h. in einer zu ihrem Wesen gehörigen, ihnen eigenthümlichen Weise ausführen und dadurch ihren Charakter kundgeben.

Unter den Thieren weisen einige ganz ausgesprochene Züge von Förderung einer generellen Wohlfahrt auf. Auch hier finden wir die oben erwähnte Sorge für die Species und jene Art des Zusammenlebens, welche Symbiose genannt wird. So wohnt die *Adamsia* auf dem vom Einsiedlerkrebs (*Eupagurus*) bewohnten Schneckengehäuse, u. zw. um als dessen Wächter zu fungieren. Hierher kann man auch das Zusammenleben des Muschelwächters (*pinnoteres*) mit der Steckmuschel beziehen. Bekannt und viel besprochen sind die socialen Einrichtungen der Bienenstaaten, ebenso die der Ameisenvölker, denen die alten Ethiker noch das Zusammenleben der Störche beizählten<sup>1)</sup>. Die socialen Einrichtungen der eben genannten Thiere sind nicht bloss in ökonomischer, sondern auch in socialer Beziehung höchst interessant, da sie uns die Förderung der gegenseitigen Wohlfahrt einzelner Classen der Gesellschaft, sowie die Erhaltung des Ganzen und der einzelnen Theile in unzweideutiger Weise darthun. Uebrigens zeigen die Bienen nicht bloss sittlich gute, sondern auch „verbrecherische Neigungen“, was Lombroso des nähern ausführt.<sup>2)</sup> Auch an den Ameisen weist Lombroso „Verbrechen“ u. zw. Verbrechen aus Habsucht nach.<sup>3)</sup> Verbrechen und böse Neigungen sagt er verschiedenen Thieren nach, so gewissen Affen, dass sie andere gern quälen, den Pferden Eifersucht, mehreren Thieren Hass und Eifersucht, den Mäusen, Ratten, Käfern, Hechten Cannibalismus, gewissen Pferden Hinterlist, nament-

<sup>1)</sup> Cicero: Fin. III § 63. <sup>2)</sup> Lombroso: Der Verbrecher I 5.  
<sup>3)</sup> l. c. I 7.



lich den mit gebogenem Stirnbein — au nez busqué —, den Elephanten gewisse Abneigungen, den Bibern tückischen Mord an einsam lebenden Thieren ihresgleichen, mehreren Thieren Rachegefühl, andern Verbrechen gegen den Geschlechtstrieb, Todtschläge infolge Uebervölkerung, gewissen Thieren Sodomie und so weiter. Doch findet Lombroso an manchen Thieren auch gute Eigenschaften: an einigen Affen Gefühle der Reue, an vielen Thieren Enthaltensamkeit, allerdings infolge der Furcht vor Strafe, an den Störchen eheliche Treue, aber auch strenge Bestrafung des Ehebruchs an Weibchen, die Unverbesserlichkeit der Katzen u. s. w. — Interessant ist Lombroso's Bemerkung, dass die „Verbrechen“ einiger Thiere „in offenem Gegensatze zu den allgemeinen Gewohnheiten der Art stehen“, dass z. B. von 100 Hunden oder Elephanten, deren nur 1—2 „schlecht“ sind. Man mag in den von Lombroso angeführten Beispielen wirkliche „Verbrechen“ oder einfache Nahrungsbeschaffung erblicken, ein höchst verschiedenartiges Benehmen der Thiere bleibt Factum.

Inwieweit der Mensch sittlich ist, wurde bereits kurz angedeutet. Bei der Anschauung, dass das Sittliche sich durch die Aussenwelt verfolgen lässt, ist dasselbe kein Privileg, kein eigentlicher Vorzug des Menschen, wofür es die stoische Ethik ansah, wenn sie die Götter und Menschen in den Mittelpunkt der Weltinteressen stellte und zum ausschliesslichen Objecte der sittlichen Betrachtung machte.<sup>1)</sup> Nur weil die praktische Philosophie für Menschen geschrieben wird, daher wird das Ethische als ein Humanitäres, als ein echt Menschliches angesehen und für ein solches ausgegeben. Allerdings dürfte kein Wesen soviel ethische Anlagen besitzen als gerade der Mensch, obwohl ihn viele Thiere in einzelnen Tugenden und manche vielleicht gerade in der Geselligkeit übertreffen dürften. Dazu noch sind die socialen Verhältnisse vieler Völker heutigentags wohl noch weit von einem zufriedenstellenden, vernünftigen Zustande entfernt, und in so manchen Staaten ist es heute noch mit denselben höchst kläglich bestellt, da und dort sogar in einer allen Fortschritten der Civilisation hohnsprechenden Weise. Solche Zustände können nun kaum als Beweise für eine ausschliessliche Eignung des Menschen zur Sittlichkeit dienen. Wenn wir nun die Welt als ein vernünftig geordnetes Ganzes betrachten und die kleinliche Rolle des Menschen in derselben veranschlagen, so finden wir, dass derselbe nur sich selbst, keineswegs aber der Welt gegen-

<sup>1)</sup> So lehrt Chrysippus bei Cicero: Fin. III § 67.



über in sittlicher Beziehung gross dasteht. Dann müssen wir aber auch eingestehen und sagen, er sitze als ein nur sehr bescheidener Gast an dem Tische, wo über die Weltinteressen entschieden wird. Wenig begründet erscheint mir daher der Ausspruch Steinthal's, wenn er über den sittlichen Wert des Menschen sagt: „Das All an sich ist nichtig, wertlos; wenn es aber etwas ist und wertvoll, so ist es dies lediglich durch uns, durch unsere Sittlichkeit.“<sup>1)</sup> — Dies hängt mit dem berühmten „Selbstzwecke“ des Menschen zusammen, den besonders Kant betont hat. Wir wissen weder vom Endzwecke der Welt noch des Menschen etwas bestimmtes; wohl aber wissen wir durch Erfahrung und Nachdenken, dass, wenn der Mensch etwas ist und einen sittlichen Wert besitzt, er diesen nur durch seinen Anschluss und seinen Zusammenhang mit der ganzen Welt und in der Accommodation an ihre Ordnung erhält. Wie in unserm Streben nach Wahrheit und Erkenntniss, so sind wir in unserm sittlichen Thun und Lassen an die Natur angewiesen.

Wenn wir auf die Entwicklung des Begriffes Sittlichkeit zurückblicken, so erhalten wir folgende Definition derselben: Das Sittliche oder Moralische stellt den Wert dar, den jedes Ding im Sein für die Förderung der übrigen Dinge hat, oder, wie oben bereits gesagt worden ist: das Sittliche besteht in der Eignung, die jedes Ding für den causativen Zusammenhang aller Dinge der Welt besitzt. — Was den Wortlaut dieser Definition anlangt, so wird eine kurze Erklärung derselben genügen. Erstlich suche ich den Wert des Sittlichen in einer objectiven Qualität aller Dinge, nicht in den menschlichen Handlungen allein; zweitens vindiciere ich diese Qualität dem Sein im Allgemeinen, nicht dem Menschen allein; drittens suche ich diese Qualität in der gegenseitigen Förderung der Dinge. Alles übrige zum Verständnisse dieser Definition Nöthige ist bereits oben gesagt worden und wird noch in den nachfolgenden Abschnitten genauer dargelegt werden.

Das Praktische im Menschen setzt sich nun hauptsächlich aus zwei Elementen zusammen: aus dem oben angeführten Formal- und dem eben definierten Objectiv-Sittlichen. Das Praktische ist das in die Handlungsweise des Menschen übersetzte und durch dieselbe geübte Sittliche; es macht sittlich, insofern es in die Handlungen oder in die Praxis des Menschen übergeht. Fragen wir uns nun, in-

<sup>1)</sup> Steinthal: Allg. Ethik 1885. S. 395; vgl. 335—402, 403—413.



wieweit das im Vorangehenden von mir inducierte Sittliche als eine Förderung des causativen Zusammenhangs der Dinge der traditionellen und üblichen Darstellung des Moralischen entspricht. — Das Sittliche, übergehend in einen habituellen oder stationären Zustand des Subjects, wird zum Praktischen. In dieser Eigenschaft treffen der griechische Ausdruck ἡθικός und der deutsche sittlich überein; beide bezeichnen eine in den Charakter eingegangene und dort feststehende Kraft, das Sittliche auszuüben. Ein solcher geistiger Habitus — ἡθικὴ εἴς — unterscheidet sich vielfach von dem vorübergehenden, in einzelnen Fällen des Handelns auftretenden sittlichen Urtheil und Entschluss — δίκαιον, λογισμὸς —, bildet also einen Bestandtheil oder Fundus des Gemüths, ἦθος, wie Aristoteles diesen Unterschied auffasste<sup>1)</sup>. Nach Aristoteles, der die Ausdrücke Ethik und ethisch zuerst terminologisch angewendet hat, kommt das Moralische nur durch die menschliche Handlungsweise — πρακτικὴ — zustande und macht sittlich, insofern es zu einer Gewohnheit oder einem Habitus der Person wird. So wird nach Aristoteles das Sittliche lediglich vom Menschen oder eigentlich von dessen Willen abhängig gemacht, wie wenn der Mensch der Schöpfer desselben wäre, was eben eine irrthümliche Auffassung ist: der Mensch hat die Sittlichkeit nicht erfunden, am wenigsten aber geschaffen. — Moralisch oder ethisch sein heisst nun nach meiner Definition soviel als zur gegenseitigen Förderung der Wohlfahrt tauglich sein, und sich in den Dienst der Weltinteressen stellen. Darin besteht nach meiner Auffassung die sittliche Aufgabe des Menschen; denn er ist ein Theil des Ganzen und muss als solcher an den Schicksalen des Ganzen theilnehmen.

Der Ausdruck praktisch kommt nun dem Begriffe der menschlichen Sittlichkeit ausserordentlich zustatten. Denn in demselben liegt erstlich die Bedeutung geschickt d. i. zum sittlichen Handeln tüchtig, dann thätig und kräftig handelnd, endlich auch wirksam d. i. sein Ziel erfolgreich suchend. Im Ausdrucke praktisch liegt somit mehr Inhalt als im Worte ethisch. In sittlicher Beziehung praktisch sein bedeutet also gut sein, oder sittlich handeln können, wirklich sittlich und zweckentsprechend handeln,<sup>2)</sup> ausserdem einem Muster oder Ideal des Handelns nachstreben.

<sup>1)</sup> Vergl. H. Bonitz: Index Aristotelicus s. v. ἦθος; vgl. Sitte und Sitz. — <sup>2)</sup> So umschreibt Schopenhauer: Grundl. d. Mor. Werke, 4. B. S. 270 den Ausdruck »praktischer Philosoph« mit »der Gerechte, der Wohlthätige, der Edelmüthige«.



Wenn wir den Ausdruck praktisch auf Handlungen übertragen und mit dem Begriffe sittlich verbinden, so erhalten wir folgende Bedeutungen desselben: praktisch ist eine Handlung, wenn sie auf sittliche Zwecke gerichtet, von sittlicher Gesinnung begleitet und von sittlichen Motiven und Momenten bestimmt wird. — Kant, der die überkommenen philosophischen Kunstausrücke meist in einer eigenthümlichen Weise gedeutet und in seine Begriffswelt eingezwängt hat, wendet auch dieses Wort anders, u. zw. in folgenden Bedeutungen an: „praktisch“ ist ihm soviel als „auf den Willen einwirkend“ (z. B. „praktische Gesetze“<sup>1)</sup>, „als den Willen zur That bestimmend“<sup>2)</sup>, folglich „aus Gründen a priori gewollt“ d. h. aus freiem Willen entspringend, im Gegensatze zu „physisch“ d. h. „aus Neigung“ hervorgehend<sup>3)</sup>, endlich „was durch Handlung möglich ist“ (z. B. „praktisches Gut“<sup>4)</sup>). — Ich führe Kant's Sprachgebrauch lediglich zur Vermeidung von Missverständnissen an, da ich denselben nicht acceptiere.

Aus dem eben entwickelten Begriffe des Praktischen ergibt sich die Definition der „Praktischen Philosophie“. Letztere ist die Wissenschaft vom Handeln nach ethischen Gesetzen, und dies in zweifacher Beziehung: erstlich als Wissenschaft vom Sittlichen, dann als Anleitung zum praktischen Handeln. In letzterer Beziehung unterscheidet sie sich ihrer Tendenz nach von der Ethik, welche vorwiegend theoretischer Natur ist, da sie die als sittlich erkannten Erscheinungen auf einen gemeinsamen, dieselben erklärenden Begriff zu bringen sucht. Indes ist dies ein mehr äusserlicher als wesentlicher Unterschied beider. — Die praktische Philosophie zerfällt somit in zwei Haupttheile: in einen theoretischen, dem die Erforschung der Natur des Sittlichen und dessen Zurückführung auf ein Princip obliegt, und in einen praktischen, welcher die Sittengesetze als sittliche Muster und Ideale und die Regeln für das praktische Leben aufzuzeigen hat. Der theoretische Theil ist analytischer oder inductiver, der praktische synthetischer oder deductiver Natur. Etwas zu enge scheinen mir zwei Ethiker den Zweck und Inhalt der praktischen Philosophie zu fassen: Herbert Spencer, der dieselbe als eine empirische, also aus der Praxis allein abgeleitete Wissenschaft auffasst, deren Zweck lediglich ein rein rationaler, also theoretischer sei<sup>5)</sup>, und Wundt, der sie

<sup>1)</sup> Kant: K. d. p. V. (Kirchmann) S. 21—22. <sup>2)</sup> Kant: ebend. 50. <sup>3)</sup> Kant: ebend. 29. <sup>4)</sup> Kant: ebend. 136. <sup>5)</sup> H Spencer: Thats. d. Eth. 165.



in seiner „Ethik“ für eine lediglich normative, also rein praeceptive Lehre erklärt. Mir erscheint die Aufstellung von Normen für das menschliche Verhalten ohne eine grundsätzliche, principielle Theorie ebenso unfruchtbar, wie die Auffindung von Principien ohne eine Erprobung derselben an Thatsachen, zumal da den moralischen Principien bei der keineswegs noch ausgereiften ethischen Wissenschaft sonst die Evidenz wenn nicht ganz, so doch zu grossem Theile mangeln würde. Doch muss zwischen der praktischen Klugheitslehre und der praktischen Philosophie genau unterschieden werden. Die Klugheit des sogenannten „praktischen Mannes“, des Kaufmanns, Weltmanns, Diplomaten ist auf die leichteste und rascheste Erreichung des Begehrten gerichtet, wobei die sichere Erreichung die Hauptsache bildet; der sittlich Kluge dagegen sieht auf die Erreichung der höchsten, wertvollsten Zwecke des Lebens, u. zw. nicht nur in Bezug auf seine Person oder den engen Kreis jener Gesellschaft, der er angehört, sondern auch unter steter Bezugnahme auf die Gesamtinteressen, das Weltganze, mit welchem er in Uebereinstimmung bleiben will. Auch nicht das Nächste und das für seine Person Vortheilhafteste bildet den Zweck des sittlich Handelnden, sondern ihn bestimmt einzig und allein das sittlich Vollkommene, das sittlich Ideale. Daher sind, wie Kant bemerkt, von der praktischen Philosophie die sogenannte weltliche „Klugheit“ (Lebensklugheit<sup>1)</sup>), dann die geschäftliche Routine sammt allen materiellen Calculationen, und die „Geschicklichkeit“ des Erwerbs, wie er sich ausdrückt,<sup>2)</sup> auszuschliessen, da diese Eigenschaften rein materiellen, nicht aber auch idealen Zwecken dienen. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die Lebensklugheit und die praktische Philosophie in einem Widerspruche oder gar Gegensatze zu einander stehen, in den sie ein Platon und andere Philosophen in der Verzweiflung über die verderbten Zustände ihrer Zeit zu bringen suchten, sondern dass die Zwecke beider weit von einander liegen. Es würde die pr. Phil. oder Ethik oder wie immer wir die wissenschaftliche Betrachtung des Sittlichen nennen wollen, wenig Wert für das praktische Leben besitzen, wenn sie zu demselben in einem Gegensatze stünde, da vielmehr beide einander zu ergänzen und zu unterstützen bestimmt sind.

---

1) Kant: Kr. d. p. V. 43. 2) Kant: ebend. 28.



## Zweiter Abschnitt.

### Analyse des Begriffs handeln.

Die Thätigkeit des Handelns ist aus verschiedenen Bewegungselementen zusammengesetzt, die nur durch ihr gemeinsames Ziel ihre Einheit und ihren Zusammenhang erhalten. Wir wollen es von seiner psychologischen und ethischen Seite betrachten.

Alles Handeln entspringt aus Motiven oder Beweggründen, welche entweder im handelnden Subjecte von selbst entstehen oder von aussen in dasselbe hineingetragen werden. Das Subject befindet sich nämlich in einer fortwährenden Unruhe, indem es von einem Impuls zum andern bewegt und hingezogen wird. Jene Unruhe heisst Begierde. Diese Eigenthümlichkeit des Gemüths haben sowohl alte als neuere Ethiker beobachtet. So kennt Thukydides, ein Schüler des Philosophen Anaxagoras, nach ihm Sallust, des Thukydides berühmter Nachahmer, eine stetige Unruhe des Gemüths, welche er *inquietum et indomitum ingenium* nennt, ebenso M. T. Cicero, der von einem *turbulentum in hominibus* spricht.<sup>1)</sup> Bekannt aus neuerer Zeit ist J. Locke's Bemerkung über das Unbehagen — *uneasiness* — des menschlichen Gemüths, aus dem alle Arten von Begierden und Leidenschaften entspringen.<sup>2)</sup> Die fortwährend im Gemüthe ein- und austretenden Motive sind die erste Ursache, dass der Mensch handelt, ja, dass er handeln muss. Denn er hat stets Bedürfnisse, die ihn zur Befriedigung drängen. Die Bedürfnisse aber sind unaufschiebbar, jagen einander, lassen dem Menschen keine Zeit zu ihrer Nichtbeachtung, also zur Unthätigkeit, und so wird derselbe von ihnen fortwährend in Athem gehalten. Verlässt

<sup>1)</sup> Sall. Hist. Fragm. I. 7. Dietsch, wozu I. 48 zu vergleichen ist. — Cic. De r. p. III. § 49. <sup>2)</sup> Locke: Essay. II 21 § 39.



ihn das eine Motiv, so stellt sich sehr bald ein zweites und ein nachfolgendes ein.

Die Richtigkeit dieses Satzes wird am besten durch die Erfahrung bestätigt. Streng genommen müssig ist kein menschliches Lebensalter, wenn auch das vernünftige, zweckbewusste Handeln hauptsächlich dem kräftigen Mannesalter zufällt. Das Kind handelt spielend, der Knabe und das Mädchen tändelnd, der Jüngling hastig und stets planend, der Mann fest und entschlossen, der Greis zögernd oder aber blindlings, indem er allmählich, falls er nicht erschläft, zum jugendlichen und knabenhaften Renommieren zurückkehrt. Die Völker handeln wie die Individuen verschiedener Lebensalter. Wehe demjenigen Volke, das in dumpfem Dahinbrüten träumend lebt; ihm entgeht das Reich dieser Welt, sein Los ist Knechtschaft; heil demjenigen Volke, das mit stetigem, unermüdetem und unerschrockenem Handeln seine Lebenszeit ausfüllt; sein Antheil am Segen der Arbeit ist ihm gewiss. —

Das Handeln hat aber ausser seiner psychologischen noch eine ethische Seite. Der Mensch muss nämlich, wie Kant bemerkt, nicht blos infolge des „Gesetzes der Naturnothwendigkeit“, also durch äussere Motive bewogen, handeln<sup>1)</sup>, sondern auch infolge der „sittlichen Causalität“<sup>2)</sup>, nämlich bewogen durch seinen eigenen „reinen Willen“, oder mit anderen Worten, „in praktisch consequenter Denkungsart nach unveränderlichen Maximen.“<sup>3)</sup> Die Einsicht in das Gute nämlich, das ihm in praktischer Hinsicht als das Beste vorschwebt, zwingt den Menschen mit innerer Nothwendigkeit zu einem mit dieser Einsicht übereinstimmenden Handeln. Die praktische Consequenz also, möchte ich erklärend sagen, drängt den Menschen zum Handeln.

Wenn wir auf die Natur der Motive, welche den Menschen zum Handeln bewegen, unsere Aufmerksamkeit richten, so finden wir drei Arten derselben. Die Motive bestehen in Eindrücken der Aussenwelt, welche man auch Umstände, äussere Einflüsse, Medium oder Milieu nennt<sup>4)</sup>, in psychischen Motiven oder in Vorgängen des psychischen Lebens, endlich in ethischen Motiven, solchen Beweggründen nämlich, welche aus der Einsicht in die Vortrefflichkeit des objectiv Sittlichen hervorgehen und das Subject zum Handeln antreiben. Diese dreifache Nothwendigkeit entspricht ganz der dreifachen Abhängigkeit des Menschen als Naturwesens: seiner Abhängigkeit von den unabänderlichen Gesetzen

<sup>1)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 114. <sup>2)</sup> ebend. 59. <sup>3)</sup> ebend. 182. <sup>4)</sup> Ueber die äusseren sittlichen Factoren handelt ausführlich J. St. Mill: Syst. d. ded. u. ind. Logik, VI. Buch (Gomperz).



der Natur, von dem unaufhaltsamen Verlaufe seines inneren oder psychischen Lebens und seiner Abhängigkeit von den ebenso verbindenden Gesetzen, die ihm seine eigene Vernunft vorschreibt. Das Subject ist also in seinen Handlungen durch die eben genannten Motive determiniert. Dies sind für die praktische Philosophie höchst wichtige Schlussfolgerungen, auf denen ein grosser Theil dieser Wissenschaft beruht.

Im Begriffe des Handelns ist ferner ein zweites Element enthalten, ohne welches dasselbe gar nicht denkbar und fassbar wäre. Dieses Element ist die Vorstellung eines bestimmten Zweckes, das der Handelnde zu erreichen strebt. Die Vorstellung von Zwecken folgt aus der Natur des Handelns als eines Erstrebens. Was durch das Handeln angestrebt wird, das ist die Befriedigung eines oder mehrerer Bedürfnisse. Zu den Motiven, welche aus verschiedenen Bedürfnissen entspringen, verhalten sich die vorgestellten Befriedigungen d. i. die Zwecke als correlate Begriffe. Die Motive treten im Gemüthe als Gefühle, die Zwecke als Vorstellungen auf. Beide sind, psychologisch betrachtet, Parallelvorstellungen desselben Dings; beide sind an sich derselbe psychische Act, aber in verschiedenen Wirkungen auf das Subject verschieden erscheinend.

Wer einen bestimmten Zweck vor Augen hat, macht sich ein Bild oder eine Idee desselben, indem er das Angestrebte in irgendeine Zeit verlegt und unter irgendeine Form bringt. Zugleich empfindet er bei dessen Vorstellung verschiedene Gefühle, nämlich der Lust, Sehnsucht, Erwartung, Furcht u. a., je nachdem er begehrt oder ablehnt. Die einander begleitenden Vorstellungen und Gefühle, welche untrennbar mit einander verbunden sind, bestimmen die Richtung des Handelns. Man kann sie zu den Momenten oder Ausschlaggründen des Handelns zählen.

Die Zwecke des Handelns sind von zweierlei psychischen Bewegungen begleitet, entweder von Erstrebungen oder Ablehnungen. In ersterem Falle werden wir den Zweck positiv, im zweiten negativ nennen. Etwas, das uns für unsere Existenz oder an sich wertvoll erscheint, streben wir an d. h. suchen es zu erreichen, etwas, das uns schädlich scheint, suchen wir von uns fernzuhalten oder zu entfernen. Der angestrebte positive Zweck heisst ein Gut, der abgelehnte negative ein Uebel. Dadurch jedoch, dass ein Zweck von dem Handelnden in diese oder in jene Kategorie des subjectiven Wertes gesetzt wird, erscheint er bloss subjectiv löblich oder subjectiv verwerflich; ob er dies auch objectiv sei, muss erst nach dessen ethischen Eigenschaften



beurtheilt werden. Aus diesem Grunde will der Mensch etwas entweder thun, oder etwas nicht thun d. h. meiden oder unterlassen. Wenn er keines von beidem kann, verhält er sich indifferent.

Alle Zwecke des Handelns laufen im Grunde auf einen einzigen Zweck hinaus: auf Befriedigung des nimmer ruhenden Gemüths des Handelnden. Alle Zwecke sind daher mit diesem einen Endzwecke gleichbedeutend und nur ihrer Form nach unter einander verschieden. Alle Menschen wollen bei ihren Bestrebungen glücklich werden d. h. eine gewisse Befriedigung des Gemüthes erlangen; die Formen dieser Befriedigung und ihres Inhalts aber sind bei verschiedenen Menschen höchst verschieden. Daher sind trotz des einen Endzweckes, den wir ganz allgemein und noch unbestimmt mit dem Worte Glückseligkeit bezeichnen wollen, die Gegenstände, durch welche diese letztere angestrebt wird, sehr verschieden. Die Objecte des Handelns, die man Ziele nennt, weil die Motive auf dieselben als wie auf äussere Gegenstände hinweisen, sind entweder concreter oder abstracter Natur. Die einen Menschen suchen in materiellen Gütern, die andern in gewissen Beschäftigungen: Jagd, Krieg, Studien, oder im Nichtsthun, Träumerei u. a. D. ihr Glück. Allein bei aller Verschiedenheit ihrer Ziele wollen die Menschen dennoch den einen Zweck erreichen, den der Glückseligkeit. Daher kann der eine oder andere Zweck nur als Mittel zur Erreichung jenes höheren Zweckes dienen. Dieser Zusammenhang bildet eine Kette von Unterordnungen, eine Scala von sogenannten niederen und höheren Zwecken. Bei dem Endzwecke handelt es sich um die Frage Wozu, bei den Mitteln oder Nebenzwecken jedoch um die Frage Wodurch.

Soviel in Betreff der psychologischen Seite des Zweckes und der Ziele des Handelns; die ethische Natur derselben muss einer besonderen Erörterung vorbehalten bleiben. Vorbemerkt sei noch, dass die Zwecke und Ziele sowie auch die Mittel des Handelns in ethischer Hinsicht löblich sein müssen. Kürzer könnte man dies durch die Redensart ausdrücken: Glückseligkeit durch Tugend!) Dies ist ein für die Ethik höchst wichtiger und bedeutender Satz.

Ein weiteres und zwar drittes Element des Begriffes Handeln liegt in der Festigkeit des Wollens, das vor gefasste Ziel zu erreichen. Der Wille hängt nicht bloss von

!) Diesen Zusammenhang gibt sogar Kant's asketische Ethik zu; vgl. dessen Erörterung über den Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit: Kr. d. p. V. 135, bes. 138, ausserdem 133.



klarer Erkenntnis eines Gutes, sondern auch von der Ueberzeugung seiner Nothwendigkeit, ausserdem von äusseren Umständen ab. Die Erkenntnis des Guten und die Ueberzeugung von dessen Nothwendigkeit sind zunächst Sache der Einsicht, also Acte des Intellects, dann auch Sache der Erfahrung, also Acte der Uebung im Beobachten des ethischen Lebens, zuletzt aber auch Sache des Charakters, der sich am besten in der Consequenz und Energie des Handelns kundgibt. Dies sind drei psychische Functionen, auf denen das Wollen beruht, das selbst wieder eine zusammengesetzte psychische Thätigkeit bildet. Der grösste Theil der Menschen hat zwar Einsicht in das Gute, kennt zwar aus eigener oder fremder Erfahrung dessen Vortrefflichkeit, besitzt aber nicht die nöthige Kraft es zu thun, noch weniger es zur alleinigen Richtschnur seines Handelns zu machen. Also bleiben die meisten Menschen auf halbem Wege zum Ziele stehen, nachdem sie einen löblichen Anlauf genommen. Sprachlich bleibt es dasselbe, wenn wir statt Wille Gesinnung sagen. Ohne diese Eigenschaft bleibt das Handeln nur halbes Thun.

Die Ausführung des Gewollten heisst That. Die That hängt, wie wir bemerkt haben, zumeist von den Umständen, also vom Milieu ab. Dieses zu beherrschen ist dem Handelnden nicht gegeben; er kann, wenn es gut geht, den günstigen Augenblick erspähen und benützen. Nur insofern dürfen wir die Umstände, Verhältnisse und Gelegenheiten als ein viertes Element des Handelns gelten lassen.

Die That besteht in äusseren oder leiblichen Bewegungen und in einer Veränderung, die vom Handelnden in der Aussenwelt hervorgebracht wird. Die That erzeugt im Handelnden in psychischer und physischer Beziehung eine Rückwirkung, welche man die Folge der That nennt. In den Folgen liegt das Ergebnis der Handlung; an der Rückwirkung der That auf den Handelnden ist es letzterem zunächst und zumeist gelegen. Denn eben um günstiger Folgen willen werden Handlungen unternommen, da alles Handeln auf Erreichung bestimmter Zwecke ausgeht.

Von den Folgen gilt dasselbe als von der Ausführung der That: dieselben hängen wohl zumeist, jedoch keineswegs vom Handelnden allein ab. Der Grund liegt in der Abhängigkeit des Subjectes von den verschiedenen, bereits angeführten Factoren, welche überhaupt das menschliche Handeln beeinflussen. Der Mensch ist, wie wir uns oben ausgedrückt haben, im Handeln determiniert, und zwar ebenso in physischer als psychischer Beziehung. Niemand



kann daher für den Erfolg seiner Handlungen mit Sicherheit eintreten.


Die Folgen der That sind zwar in ethischer Beziehung infolge reicher Erfahrung so ziemlich, wenn auch nicht ganz berechenbar, aber das Gelingen der That d. h. der Erfolg ist selbst bei scheinbar klarer Einsicht in die Umstände und Verhältnisse sehr ungewiss. Daher liegt im Gelingen oder Misslingen der That noch kein sicheres Kennzeichen, dass die Handlung unzweifelhaft eine sittliche oder unsittliche sei. Sowohl die Motive können täuschen, so sehr sie aus sittlichen Grundsätzen zu entspringen scheinen, als insbesondere die Mittel, welche angewendet werden, ausserdem freilich am meisten die Umstände, welche gar oft die besten Erwartungen zuschanden machen. Es kommt im Handeln nicht selten vor, dass die erwarteten günstigen Folgen sich als ein vollständiger Misserfolg erweisen und ins gerade Gegentheil, nämlich zum Schaden der handelnden Person ausschlagen. In solchen Fällen ist oft schwer zu bestimmen, wo und an wem die Schuld gelegen sei. Daher muss für alle Fälle das Bewusstsein redlich unternommener und kraftvoll ausgeführter That Trost und Ersatz bieten.

+ Sowohl die Nothwendigkeit, unter dem Drucke bestimmter Motive zu handeln, als auch die unsichere Berechnung des Erfolges einer That sind deutliche Beweise, dass das Handeln wie etwas Naturnothwendiges, Absolutes und vom Subjecte Unabhängiges sich vollzieht, dass also der Mensch im Handeln unter objectiv gegebenen Gesetzen steht. Wenn er dieselben erkennt und sich ihnen unterordnet, so kann es ihm gelingen, die gewünschten Folgen zu erzielen; verkennt oder missachtet er diese Gesetze, dann kommt er nicht an das Ziel. Die Folgen belehren ihn, soweit sie das physische Milieu betreffen, über die Souveränität eines über dem menschlichen Willen stehenden Sittengesetzes. — Alles, was hier nur kurz angedeutet werden konnte, soll später eingehender nachgewiesen werden.

Wenn wir nun die psychischen und ethischen Elemente des Handelns überblicken und auf Ursachen zurückführen, so erhalten wir zwei Arten derselben, wie sie sich wenigstens der äusseren Beobachtung darbieten, nämlich subjective d. h. im Handelnden, und objective d. h. ausserhalb des Handelnden liegende Ursachen des Handelns. Zu den subjectiven gehören die aus dem inneren Leben hervorgehenden Motive, ferner die infolge eigener Initiative, des eigenen Nachdenkens und der eigenen Erfahrung im Geiste auftauchenden Zwecke des Handelns, dann die durch geistige Arbeit er-



worbene Kräftigung der sittlichen Gesinnung, endlich die durch vollbewusste Einsicht und Kraft des Geistes vorberechneten Folgen der That. Auf die objectiven Factoren des Handelns sind zurückzuführen: die äusseren Antriebe, die von der Natur dem Subjecte vorgesteckten Ziele und Zwecke, die durch die Gunst des Glückes dem Subjecte verliehenen Anlagen und Fähigkeiten, die äusseren, das Subject bestimmenden Verhältnisse, endlich die durch den Gang der Naturgesetze bedingten Folgen der That. Bei der höchst wahrscheinlichen Cooperation der beiden angeführten Factoren des Handelns d. i. der Selbstthätigkeit und des Sittengesetzes ist es sehr schwierig zu entscheiden, welche Erfolge speciell dem subjectiven und welche dem objectiven, äusseren Factor zuzuschreiben sind. Bei völliger Determiniertheit des menschlichen Handelns ist sogar eine Ausschliessung des subjectiven und die alleinige Herrschaft des objectiven Factors denkbar, jedoch als praktischer Grundsatz kaum durchführbar. Auf Grund der wahrscheinlicheren Cooperation der beiden Factoren und im Interesse einer klaren Darstellung, welche jedoch der endgiltigen Entscheidung dieser Frage nicht vorgreifen soll, wollen wir im Nachfolgenden die beiden Factoren des Handelns getrennt halten. Soviel über die Natur und die Elemente des menschlichen Handelns.





## Dritter Abschnitt.

### Die Sittlichkeit und ihre Beziehungen.

Ein wichtiges Problem der praktischen Philosophie ist jenes über den Zusammenhang von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Wir können es in die Frage fassen: muss der Sittliche nothwendig glücklich sein? — Nach Kant's Vorgange in logische Form gebracht, lautet das Problem: bildet der Zusammenhang von Sittlichkeit und Glückseligkeit ein synthetisches oder analytisches Urtheil?<sup>1)</sup> — Ich will es versuchen, das Problem zunächst auf positivistischem, später auf metaphysischem Wege zu lösen.

Das Handeln, so hiess es im zweiten Abschnitt, geht aus Bedürfnissen hervor und ist auf deren vollste Befriedigung gerichtet. Würde es sich im Praktischen um weiter nichts handeln als um die Befriedigung nächstliegender Bedürfnisse, so würde die Definition des Sittlichen, auf welches sich das praktische Handeln bezieht, sehr einfach lauten, etwa: sittlich ist alles, was die handelnde Person befriedigt; denn durch Befriedigung auch augenblicklicher und nächstliegender Wünsche würde das Gemüth des Subjectes auf Augenblicke oder doch auf einige Zeit zur Ruhe kommen und sich glücklich fühlen. Allein zur Glückseligkeit gehört mehr; denn das menschliche Gemüth verlangt volle Befriedigung. Daher begnügt es sich nicht mit der nächsten Art der Befriedigung, und diese tritt auch nicht so leicht ein. Erstlich ist es fraglich, ob das, was den Menschen für den Augenblick oder einmal beglückt, demselben später oder ein andermal nicht Uebel einbringt. Eine augenblickliche Befriedigung kann oft nur eine Selbsttäuschung, ein Schein-

<sup>1)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 133 u. 136.



glück sein, das sogar ein ungeheures Uebel in sich birgt. Ein Trunk frischen Wassers, zur Unzeit genommen, kann den Tod nach sich ziehen; eine Erkältung, im Augenblick als angenehme Erfrischung empfunden, kann ein langwieriges Leiden zur Folge haben; eine Lust, im Augenblick genossen, kann verhängnisvoll nachwirken; ein Wunsch, im Augenblicke erfüllt, kann später den Menschen um die grössten Güter bringen. Und dann, was Einem frommt, kann Tausenden zum Verderben gereichen. Kurz, fehlt dem Erreichten das Merkmal eines allgemein-giltigen, absoluten Gutes, so ist es erstlich kein Gut im Sinne der praktischen Philosophie, und dann auch keine Glückseligkeit für den, der es besitzt. Ein sittliches Gut ist nämlich alles, was den causativen Zusammenhang der Dinge fördert, was da macht, dass ein Ding seinen Zweck sich selbst und den übrigen Dingen gegenüber erfüllt und dass es jener Bestimmung entspricht, die ihm seiner Natur nach zukommt, die es in sich trägt oder sich selbst vorsetzt. Glückseligkeit kann ein Ding nur dann bieten, wenn die Befriedigung eine dauerhafte, vollständige ist.]

Eine solche Befriedigung würde also dasjenige sein, was wir unter dem Worte Glückseligkeit verstehen. Doch ist hiebei zu überlegen, an welche Bedingungen die Befriedigung gebunden ist, um Glückseligkeit zu bewirken. Wir könnten uns recht wohl eine Glückseligkeit denken, die mit der Sittlichkeit nichts zu thun hat. So z. B. könnte sich ein Volk durch eigene Macht oder durch glückliche Umstände die Unabhängigkeit von einem andern, dasselbe beherrschenden Volke erringen und diese Freiheit zu seiner Wohlfahrt benützen, wovon uns die Geschichte mehrere Beispiele liefert. Was wir aber mit Bestimmtheit wissen, ist, dass der habituelle Besitz der Tugend solche Glückseligkeit schaffen kann, freilich oft nicht zu schaffen scheint. Eine Art Befriedigung ist dem Tugendhaften allerdings gewiss: die innere, subjective Befriedigung, die schon der blosser Besitz der Tugend verleiht. Wir wissen alle, welches innere Glück z. B. das Wohlthun, die Hilfe, die wir einem Unglücklichen gewähren, einbringt. Und so erzeugt eine jede Tugend einen Theil Glückseligkeit, alle Tugenden zusammen die volle Glückseligkeit. Allein es handelt sich um eine objective d. h. in Kant's Sinne: um eine allgemeingiltige Glückseligkeit, welche als solche auch allgemein als Wahrheit anerkannt wäre. Und da kommt uns eine zweite Beobachtung zu Hilfe, dass nämlich die Tugenden auch als sichere Mittel zur Glückseligkeit dienen. Wir können diese Eigenschaft z. B. an der Gerechtigkeit



nachweisen. So kann eine Gesellschaft, sagen wir ein Staat, durch stricte und gewissenhafte Ausführung des Principis der gleichen privaten und staatsbürgerlichen Rechte seine Bürger zu Wohlstand, Macht und Gedeihen bringen, wie es in England der Fall ist, wo die Gesetze auf das sorgsamste und scrupulöseste durchgeführt zu werden pflegen. Die Glückseligkeit hat ein solcher Staat dann sicherlich der Tugend der Gerechtigkeit zu verdanken, und es kann kein Zweifel obwalten, dass sie es ist, die einen Staat zur Blüte bringen kann. Dies lässt sich auch indirect, durch den Hinweis auf andere Staaten zeigen, in denen Uebergriffe und Gewaltacte seitens der obersten Macht oder seitens der Bürger unter einander an der Tagesordnung stehen und solche Staaten dadurch in fortwährende Krisen versetzen. Ein Gleiches kann von anderen Tugenden, z. B. von der Eintracht, behauptet werden, für die der bekannte Spruch Sallust's gilt: *Concordia parvae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur.* — Es gibt jedoch auch Fälle, in denen der Tugendhafte gerade wegen seiner Tugend höchst unglücklich werden kann. Beispiele dieser Art bietet die Geschichte in reichlicher Anzahl. Es gab zu allen Zeiten Männer, die für Recht, Menschlichkeit und ihre Ueberzeugung eintraten und dafür verfolgt, mitunter den grausamsten Qualen ausgesetzt wurden. Da scheint denn der feste Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit in der That gelockert, wenn nicht etwa die innere Befriedigung des Tugendhaften, der Sittlichkeit treu verblieben zu sein, für eine Art Glückseligkeit angesehen wird. Und diese Glückseligkeit ist erwiesenermassen die schönste, die sicherste. — Somit bleibt folgende Verbindung der Begriffe übrig: soll die Befriedigung, welche die Menschen bei ihren Handlungen anstreben, eine vollständige, also Glückseligkeit sein, so ist dazu eine praktische d. i. sittliche Handlungsweise unerlässlich; ohne diese gibt es keine wahre Glückseligkeit. Dies folgt aus der Natur des Sittlichen als eines höchsten, absoluten Gutes, dessen Wert ein allgemeingiltiger ist.

Wenn wir nun das Verhältniß erwägen, in welchem die Sittlichkeit zur Glückseligkeit steht, so finden wir, dass zwischen beiden in dem Sinne eine Abhängigkeit herrscht, dass die Sittlichkeit als Grund oder Ursache, die Glückseligkeit als Folge oder Wirkung fungiert. So fasst auch Kant das Verhältniß beider auf.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 133.



Eine Klarstellung dieses Zusammenhanges ist für das Wesen der Sittlichkeit von grosser Bedeutung. Da es sich bei der Erlangung der Glückseligkeit um ein sicheres, gewisses und absolutes Glück handelt, das nicht dem Zufall oder der Unbeständigkeit unterworfen ist, so muss die Bedingung ins Auge gefasst werden, unter welcher ein solches Glück zu erlangen ist. Darüber belehrt uns der eben genannte Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit. Derselbe will sagen: willst du, o Mensch, glücklich sein, so beachte bei der Erlangung der Glückseligkeit deren Gesetz d. h. deine Handlungsweise sei sittlich! — Die Sittlichkeit erscheint somit als eine Schranke, als eine Bedingung oder als ein Gesetz für die Handlungsweise, durch dessen Erfüllung die Glückseligkeit zu erlangen ist. — Und als eine solche Schranke oder Bedingung der Glückseligkeit hat die Ethik das Moralische stets angesehen. Wenn nämlich aus der Natur des Handelns, als eines Aufgebotes aller Kräfte zur Erlangung bestimmter Ziele, die Erstrebung einer absoluten Glückseligkeit als Endzweck desselben folgt, so ist in der Sittlichkeit die Bedingung oder das Gesetz vorgezeichnet, an welches die Erlangung der Glückseligkeit gebunden ist. Nun aber ist ein Gesetz nichts weiter als der Ausdruck des Zweckes, welchem das Gesetz dient; denn derjenige, der ein Gesetz gibt, ist identisch mit dem, der den Zweck des Gesetzes erreicht wissen will. Offenbar hat der Gesetzgeber den Zweck und das dem Zwecke entsprechende Gesetz zugleich im Sinne; sonst müsste man annehmen, er gäbe zwecklose Gesetze oder wer Gesetze gibt, habe keinerlei Zwecke derselben im Auge. Dadurch werden das „Wodurch“ und das „Wozu“ des praktischen Handelns als eine gedankliche Einheit und als Ausflüsse gleichen Wertes erkannt. Das aber will besagen: du sollst deinem Triebezufolge glücklich sein, allein du kannst ebenso auch nur in dieser Form: unter Wahrung des sittlichen Gesetzes glücklich sein. — Für den ethisch denkenden Menschen liegt in diesem Satze die Lehre enthalten, dass er auf die Jagd nach zufälligem Glücke zu Gunsten der zwar schwer erlangbaren, aber desto sichereren, von der Tugendhaftigkeit abhängigen Glückseligkeit verzichten solle. Zugleich ist in derselben der tröstliche Gedanke enthalten, dass der ernstlich nach Sittlichkeit strebende Mensch trotz aller Ungunst der Verhältnisse eine Glückseligkeit erringen kann, um welche sich lasterhafte oder leichtsinnige Menschen umsonst bewerben, da dieselbe nur durch Tugend zu erlangen ist. In dieser Erkenntnis wächst



die Lebensaufgabe des Menschen über die tausenderlei Schranken und Gehege der ihn bedrückenden Verhältnisse hinaus und wird zu einem mächtigen, freien, beseligenden Streben nach dem höchsten Preise, den ihm kein Neider und kein Tyrann entreissen kann. Durch solche Glückseligkeit wird der Mensch wahrhaft frei, und das Gefühl dieser beglückenden Freiheit ist ein Lohn, der des besten Strebens wert ist. Schon diese Erkenntnis allein vermag dem Menschen innere Ruhe zu gewähren. —

Doch verfolgen wir das Verhältnis zwischen der Glückseligkeit und Sittlichkeit weiter, zunächst, sofern es den Begriff der Glückseligkeit anlangt. Bereits oben habe ich die Glückseligkeit als eine allgemeingiltige, absolute Wohlfahrt bezeichnet. Als eine solche aber ist sie nicht bloss materieller, sondern auch geistiger Natur. Wenn gewisse Tugenden mit keiner solchen allgemeinen Wohlfahrt verbunden erscheinen, sondern bloss geistiger Art sind — so beschaffen ist z. B. das Schicksal des Gerechten, der sich durch seinen Gerechtigkeitssinn den Hass Anderer zugezogen hat —, so kommt dies theils auf Rechnung der Unvollkommenheit zu stehen, die allen Dingen mehr oder weniger anhaftet, theils auf Rechnung des Schlechten, das ein nothwendiger, unvermeidlicher Verfolger des Guten ist. Ich habe im ersten Abschnitte auf diesen sittlichen Dualismus der Dinge hingewiesen und werde noch später Gelegenheit finden, auf die Ursachen des Bösen, das eben eine Unvollkommenheit der Welt darstellt, zurückzukommen. Alles Gute findet seine Neider, seine Hasser, seine Widersacher, seine natürlichen Feinde — ganz so, wie die persische und indische Religionsmoral ein zweifaches moralisches Princip annimmt. Auch die altgriechische Philosophie kennt diesen Gegensatz des Guten und Bösen, welcher die Schuld trägt, dass in der Welt nichts vollkommen werden will, dass die Vollkommenheit nur eine ideale, nur eine vorgestellte bleibt. — Allein trotzdem führt das sittlich Gute immer ein Stück Glückseligkeit mit sich, und wäre dies auch keine andere als eine nur den Geist erfreuende, eine rein gedankliche, innerliche. So ist die Wahrnehmung, dass richtige Ideen früher oder später zum Siege führen, eine höchst beglückende. Ja, es fragt sich, ob nicht gerade dieser Theil der Glückseligkeit der stärkere, dauerhaftere, daher bessere ist, der deshalb auch als ein vollgiltiger Ersatz für die ganze Glückseligkeit angesehen werden darf. — Da nun der Endzweck alles Handelns auf eine solche Befriedigung des menschlichen Gemüthes gerichtet ist, welche eine vollständige oder eine allgemeine genannt werden darf,



und dies eben jene Glückseligkeit ist, welche nur durch sittliche Handlungsweise erlangt werden kann, so darf man von ihr mit Recht behaupten, sie sei als der dem sittlich Handelnden vorschwebende Endzweck seines Thuns, als wie eine entferntere Ursache desselben im Praktischen mitenthalten und mitwirkend.

Die Verbindung der Glückseligkeit steht somit in causalem und zwar in einem nothwendigen Zusammenhange mit den Motiven zum sittlichen Handeln. Da auch der Grad der Glückseligkeit von dem Grade der Sittlichkeit abhängt, und ausserdem zwischen beiden keinerlei Gegensatz vorhanden ist, sondern vollste Harmonie herrscht, so dürfen wir zwischen beiden Begriffen ein analytisches Verhältniss annehmen. — Dies wird noch durch eine weitere Schlussfolgerung bestätigt.

Wenn wir uns nämlich nach der Ursache des Verhältnisses fragen, in welchem die Glückseligkeit und die Sittlichkeit zu einander stehen, und diese beiden Begriffe auf einen weiteren, höheren Begriff zurückzuführen suchen, so ergibt sich als solcher jener bereits erwähnte Zusammenhang aller Dinge des Seins, welche einem uns zwar unbekanntem, aber sicheren Endzwecke zusteuern, den sie alle unter Einhaltung strenger Bedingungen oder Gesetze zu erreichen gezwungen sind. Die Uebereinstimmung mit jenem Endzwecke des Seins und mit der Form seiner Erfüllung, welche Form eben auf bestimmte Gesetze, die Sittengesetze, hinweist, bringt Glückseligkeit, die Disharmonie mit jenem Endzwecke und dessen Erfüllung allerlei moralische und physische Uebel mit sich. Also sind beide Begriffe, von denen eben die Rede ist, in dem Vorhandensein eines höheren, uns nur dunkel zur Kenntnis gelangenden Endzweckes aller Dinge, alles Seins und Werdens wesentlich enthalten. — Für den Begriff des Sittlichen ist diese Zurückführung von der grössten Bedeutung, da uns dasselbe so nicht mehr als ein specifisch menschliches, sondern als ein allgemeines, als ein Weltinteresse erscheint. Ausserdem wirft die moralische Untersuchung, wenn sie über die sociologische hinausgehend das Weltganze ins Auge fasst, durch eine derartige metaphysische Auffassung Licht auf die übrigen Gebiete der menschlichen Forschung. Die Ethik reiht sich so in das System der ganzen Philosophie ein und hilft mit am Baue der Welterkenntnis, indem sie das Sein als ein nach einem Endzwecke ringendes, gesetzmässig handelndes und gesetzgeberisch auftretendes, lebendiges Ganzes erscheinen lässt, wofür es bereits in der altgriechischen Physik, aber auch in mehreren Systemen neuerer Zeit angesehen wird. Bei dieser Betrachtung könnte es sich sogar herausstellen, dass bei der



Geltendmachung eines solchen Endzweckes der Welt, den, wie gesagt, kein Mensch seinem Wesen nach kennt, sondern nur als existierend vermuthen kann, der Natur nicht die specielle Glückseligkeit der menschlichen Wesen vorschwebt, dass ihr deshalb die Befriedigung des Menschen durch die Sittlichkeit nur als Nebenzweck erscheine, der sich aus dem Anschlusse an den Endzweck von selbst ergibt; uns, als handelnden, Zwecke verschiedener Art verfolgenden, schwachen menschlichen Wesen mag jene Glückseligkeit allerdings als etwas Wesentliches, als etwas Grosses und Nothwendiges erscheinen, da wir bei unserm Handeln glückfördernde Ziele verfolgen. Also nehmen wir dann, der mühsam erworbenen Erfahrung folgend, welche uns in Ermanglung eines helleren Lichtes durch das Dunkel der Welterforschung mit ihrer matten Flamme voranleuchtet, mit den nächsterspähten Merkmalen des Sittlichen — hier der Glückseligkeit — dankend vorlieb.

Soweit reichen positivistische, auf Erfahrung beruhende Schlussfolgerungen ethischer Erwägung; von hier ab jedoch gehen die Ethiken der verschiedenen Religions-, sowie auch einiger Philosophiesysteme noch viel weiter, indem sie einen bewussten, persönlichen Urheber der Moral annehmen, der sowohl den Endzweck als auch die Gesetze der Moral aufgestellt habe und fortwährend über deren Erfüllung wache. Ich überlasse die Begründung solcher anders gezogener Schlussfolgerungen deren Vertretern, und begnüge mich mit der bereits im ersten Abschnitte gegebenen Definition des Sittlichen. Nach dieser ist das Sittliche an der Förderung des causativen Zusammenhangs der Dinge zu erkennen, zu dessen Begleitschaft die Glückseligkeit der diesen Zusammenhang fördernden Dinge gehört — ein Nexus, den Kant für einen synthetischen ansah und ihn auf seine „a priori nothwendige“, „durch die Freiheit des Willens hervorgebrachte“, nicht etwa auf empirischen Principien beruhende Anschauung des Sittlichen zurückführte.<sup>1)</sup> Das heisst aber soviel, als dass Kant den zugestandenen Causalnexus nicht auf Grund der Erfahrung, sondern infolge seiner transscendentalen Anschauung als einen willentlich nothwendigen ansehen wollte und sich zu diesem Nexus nicht aus äusseren, sondern aus „reinen“ Vernunftgründen bewegen fühlte. Nur dadurch, dass Kant das Sittliche und Angenehme nicht auch für analytisch nahm, glaubte er der Gefahr, in den Hedonismus oder Utilitarismus zu verfallen, entronnen zu sein. Meine

<sup>1)</sup> Kant: ebend. 135 u. 136.



Zusammenstellung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit dagegen beruht, wie ich oben gezeigt habe, auf der Zurückführung beider Begriffe auf einen vorausgesetzten Endzweck der Dinge, aus dem sich wie aus einem nothwendigen und gesetzmässigen Nexus durch die Uebereinstimmung der Handlungsweise mit diesem Endzwecke sowohl die Glückseligkeit als die Sittlichkeit als nothwendig herausstellt. Dass es einen Endzweck des sittlichen Handelns wie auch in der Welt gibt, das zu beweisen ist einer späteren Stelle dieses Buches vorbehalten; dagegen soll im Nächstfolgenden das zweite gewonnene Merkmal der Sittlichkeit, nämlich der gesetzmässige Charakter derselben, erörtert werden. —

Nach einer allgemeinen Auffassung ist das Sittliche ein regulatives Princip des menschlichen Handelns. Wie eine jede andere menschliche Thätigkeit, so erfordert auch die moralische ihre Principien, Grundsätze, Normen und Maximen, da man mit einem unbedachten, auf gut Glück unternommenen Handeln nicht zum erwünschten Ziele kommt. Die angestrebte Glückseligkeit ist eines der höchsten Güter und lässt sich nicht so leichtens Kaufs erwerben. Das blinde Glück, der Zufall kann einem Menschen wohl irdische Güter in den Schoss werfen, allein diese sind vergänglicher Natur wie die Laune der Glücksgöttin selbst; Güter dagegen, welche dauerhaft sind und ihren Wert trotz aller Widerwärtigkeiten behaupten, sind selten, dafür aber kostbarer und schwieriger zu erwerben. Nach dem früher Gesagten ist Tugendhaftigkeit der Preis, um welchen die Glückseligkeit erkaufte werden muss. Schon daraus ersieht man, dass die Erlangung der Glückseligkeit an Bedingungen geknüpft ist. In der Erkenntnis dieses Verhältnisses liegt der Angelpunkt für das richtige Verständnis der Sittengesetze.

Es ist eine uralte ethische Ueberzeugung, dass der Mensch seine Sittlichkeit nur im Anschlusse an die Gesetze der eigenen, d. i. der Menschen- und der Aussennatur, erreichen könne. In diesem Anschlusse oder in der Uebereinstimmung des menschlichen Handelns mit den Gesetzen der Natur liegt eine wesentliche Eigenschaft des praktisch Sittlichen. Dies folgt aus der Thatsache, dass der Mensch der eine, die Natur der andere Factor des Praktischen ist, von dem der gewünschte Erfolg abhängt. Wir könnten uns zwar vorstellen — und einige Ethiker behaupten dies auch —, dass der Mensch ein blindes Werkzeug, ein blosses Instrument der Natur sei, durch welches diese wirke; allein diese Lehre übersieht die Macht des menschlichen Geistes sowie den Umstand, dass auch der Mensch pro parte rata



als ein allerdings kleiner Theil des Seins, als ein mitbestimmender Factor desselben angesehen werden muss. Daher stellten die alten Ethiker den Satz auf: gut oder sittlich ist, was der Natur gemäss — κατὰ φύσιν — ist; schlecht dagegen, was wider die Natur — παρὰ φύσιν ist.<sup>1)</sup> Der Ausdruck Natur wird von ihnen in doppeltem Sinne, einmal als Aussennatur, ein andermal als Menschennatur genommen. Uebrigens ist dies nur ein kürzerer Ausdruck für Gesetze der Natur. — Die Geschichte bestätigt diese Anschauung. Wir wissen heute aus vielfachen Versuchen vergangener und gegenwärtiger Zeitepochen, dass sanitäre, religiöse, sociale, ökonomische, staats- und privatrechtliche u. a. Verhältnisse innerhalb einer menschlichen Gesellschaft nur dann gedeihen, sich festigen und Glückseligkeit schaffen, wenn sie mit den eigenthümlichen Erfordernissen des Bodens, Klimas und Volkes, kurz mit den Eigenthümlichkeiten der betreffenden Natur im Einklange stehen. Diese Eigenthümlichkeiten aber sind eben Producte der Naturgesetze. Um diesen Gedanken im Einzelnen nachzuweisen, müsste eine Culturgeschichte der Menschheit vorgeführt werden, wozu jedoch hier nicht der Platz vorhanden ist. Die Arbeiten eines Lubbock, Lecky, Laveleye, Quatrefages, Waitz, Joh. Ranke, R. Virchow, A. Bastian und v. a. haben darüber massenhaftes Material gesammelt. Es würde sich aus den vorgeführten Thatsachen ergeben, dass der Mensch an Sittlichkeit nur insoweit fortschreiten konnte, als er die Gesetze der Natur erforschte und anwandte. Da es mir in diesem Abschnitte bloss um die Aufstellung der Principien, nicht um deren nähere Ausführung und Begründung zu thun ist, so muss ich über diesen Punkt auf später folgende Abschnitte verweisen.

Zu einer Zweitheilung der Sittengesetze, in die der Menschen- und Aussennatur, zwingt die ethische Forschung noch ein methodischer Grund, dass nämlich nicht alle als sittlich erkannten Erscheinungen in der einen dieser beiden Sphären allein enthalten sind, sondern auch in der andern genannten gesucht werden müssen. So z. B. dürften sich die κατ' ἐξοχὴν human genannten Tugenden, wie Milde, Barmherzigkeit, Grossmuth, Mitleid kaum aus den Vorgängen der Aussennatur nachweisen lassen, da keinerlei Anzeichen dafür sprechen, dass letztere solchen Gefühlsregungen zugänglich sei. Ernest Renan findet sogar, dass die äussere Natur das Schauspiel der unerbittlichsten Fühllosigkeit und der grössten Unsittlichkeit biete. Deshalb könnte der Vorgang der Aussennatur kaum

<sup>1)</sup> Cicero: Fin. III § 12 ff., Fin. IV § 27 ff. u. s. w.



als ein ausreichendes Vorbild für alle sittlichen Erscheinungen dienen. Umgekehrt wird man im menschlichen Handeln schwerlich jene eiserne Consequenz entdecken können, die sich im Wirken der Naturgesetze kundgibt. Also ergänzen sich beide Gesetze zu einem einzigen grossen Sittencodex.

Indes sieht sich die praktische Philosophie aus mehreren Gründen bewogen, der rein menschlichen Sittlichkeit ihre Hauptaufmerksamkeit zuzuwenden, wenn auch nicht die ausschliessliche. Der Mensch nimmt in der Welt eine ausgezeichnete Stellung ein, wozu ihn sein supertellurischer Wohnsitz befähigt, von dem aus er einen freieren Ausblick in seine kosmische Umgebung geniesst. Man bedenke den Fall, dass ihm ausschliesslich ein subtellurischer angewiesen worden wäre. So aber spiegelt sich im menschlichen Gemüthe in der That ein gut Stück des Kosmos ab. —

Nun noch einige historische Rückblicke! Die Auffassung des Sittlichen als eines Mittels der Glückseligkeit ist eine uralte. Wir können dieselbe für ein Axiom der altgriechischen Ethik ansehen, und zwar als ein solches, das schon vor Aristoteles bestanden hatte, der es dann zur Grundlage seines Systems, des Eudämonismus, machte. Erst die Cyniker und Stoiker erschütterten dieses Axiom, indem sie zwar die Tugend d. h. Sittlichkeit für ein höchstes Gut erklärten, aber in dieses nicht den Begriff der Glückseligkeit in unserm Sinne hineinlegten. Das Christenthum hat die aus der Sittlichkeit stammende Glückseligkeit als einen völlig geistigen, idealen Genuss aufgefasst, der in der Anschauung Gottes und seiner Werke bestehe. Zu einer ähnlichen Höhe suchte sich die mittelalterliche und später die Ethik Spinoza's zu erheben, welche die Sittlichkeit in eine reine speculative und wissenschaftliche Anschauung des Seins endigen lässt. Die Verquickung der Sittlichkeit und Glückseligkeit machte jedoch mit der Zeit den Philosophen grosse Schwierigkeiten, was bereits aus den heftigen Streitigkeiten der Epikureer, Stoiker und Peripatetiker hervorgeht. Es bildeten sich nach und nach selbst innerhalb derselben Schulen, z. B. selbst innerhalb der stoischen zwei Parteien, von denen die rigorose alle Glückseligkeit aus der Ethik verbannt wissen wollte, die mildere eine Transaction zwischen der Sittlichkeit — „Tugend“ — und der Eudämonie herzustellen suchte. Dieser Gegensatz lässt sich auch in den orientalischen Religionsethiken verfolgen. Die positivistische, vom Triebe des Menschen ausgehende Anschauung musste bei der Annahme des Eudämonismus anlangen, die rein rationalistische dagegen verschärfte sich zur strengen Asketik. Dieser Gegensatz dauerte



bis auf Kant fort, dem die Vereinigung seiner asketischen Moral mit dem Eudämonismus sichtlich Schwierigkeiten machte und ihn — kaum aus religiösen, als vielmehr aus transcendentalen und rationalen Gründen — in die bekannten Widersprüche verwickelte, durch die sich jene unüberbrückbare Kluft zwischen seiner „reinen“ und „praktischen Vernunft“ aufthat. Die nachkantische Schule führte den Zwiespalt zwischen der Sittlichkeit und Glückseligkeit ihres Meisters noch weiter und übertrieb ihn bis zur „Negation des Lebens“, so dass ihre Ethiken in eine zum Triebe nach der Glückseligkeit gerade entgegengesetzte Richtung münden. Man kennt Schopenhauer's, E. v. Hartmann's und F. Nietzsche's Stellung zu diesem Probleme. Die positivistische, von den Gesetzen der lebendigen Natur des Menschen ausgehende Ethik hat jedoch immer an dem Glückseligkeitsprincipe festgehalten, so die naturalistische Schule Epikurs, ebenso die biologische und idealistische, wie nicht minder die sociologische von heute. Welche Bedeutung könnte eine Moral auch haben, die, von den Bedürfnissen der menschlichen Natur absehend, lediglich einem theoretischen Selbstzwecke nachgehen wollte?

Zur Glückseligkeit kann jedes Ding beitragen, soweit dessen Erwerbung und Benützung mit der Sittlichkeit d. h. mit dem Begriffe der Wohlfahrt verträglich ist. Daher war die stoische Eintheilung der Dinge in sittliche, unsittliche und indifferente völlig müssig, da in den Dingen selbst das Merkmal des Sittlichen nicht zu erkennen ist. Ebenso müssig ist das Bemühen Strümpell's, der die ethischen „Objecte“ nach deren Inhalte aufsuchen zu müssen glaubt, indem er deren 28 aufzählt, z. B. Gefühle, Neigungen, Entschlüsse, Maximen, das Wollen, die Rede, das Handeln, das Leben in Familienverhältnissen, jenes in Gesellschaftsgruppen u. s. w. <sup>1)</sup> Eine der trivialsten ethischen Anschauungen war wohl jene, welche alles Materielle als sündhaft, alles Geistige dagegen als sittlich gut ansah. Nach dieser Anschauung ist der Leib das böse, der Geist das gute Princip im Menschen, und das Sittliche bedeutet Herrschaft des Geistes über den Leib, die „Materie“. Diese Theorie ist in den orientalischen Religionsethiken die vorherrschende gewesen; in Griechenland wurde sie hauptsächlich durch die Cyniker vertreten. Selbst ein Platon war von derselben nicht frei, indem er die Regungen des Körpers für sündhaft und nur die Seelenthätigkeit für sittlich ansah (Phaedrus). — Wir müssen daher, um einen generellen Begriff des Sittlichen zu haben, an

<sup>1)</sup> Strümpell: Vorschule d. Eth. 10–11.



der Anschauung festhalten, dass sittlich gut alles dasjenige ist, sowohl was, wie Wallaschek sich ausdrückt, zur „Förderung des „allgemeinen materialen Wohles“ beiträgt<sup>1)</sup>, als auch was, wie H. Spencer sagt, „die Wohlfahrt des Ich oder der Andern auf directem oder auch indirectem Wege“ fördert.<sup>2)</sup> Je weiter wir den Umfang des Begriffes „Gut“ nehmen, desto besser, nur muss die Förderung des Wohls eine allgemeine oder mindestens eine, wie es W. Wundt fordert, von „altruistischen Gefühlen“ begleitete sein.<sup>3)</sup>

Noch einige Bemerkungen zum Sittlichen als einem Gesetzmässigen oder einer Vorschrift! Durch die ganze Geschichte der Ethik zieht sich wie ein rother Faden die Unterscheidung zweier Quellen der Moral; die eine wurde in den Gesetzen der Aussenwelt, die andere in der Menschennatur gesucht. So glaubten die Pythagoreer in dem Weltganzen eine mathematisch-geometrische Ordnung zu finden, die sie dann auch in ihrem Innern herzustellen suchten, die sogenannte Harmonie mit sich selbst. Sokrates jedoch verlegte den Wohnsitz des Sittlichen in die Menschennatur und Gesellschaft, verpönte dagegen die moralische Weltanschauung der Physiker. Indes verrathen wenigstens die Denkwürdigkeiten, welche über Sokrates sowohl Xenophon als Platon aufgezeichnet haben, einiges Schwanken desselben in Betreff der Quellen des Ethischen, indem derselbe auch von der zweckdienlichen und sittlichen Einrichtung der Aussenatur spricht. Platon selbst bietet keineswegs ein einheitliches und festgehaltenes ethisches System, indem er in verschiedenen Schriften verschiedene ethische Grundgedanken vorträgt, bald sokratische und psychologische, bald wieder pythagoreische und biologische (letztere im Timaeus). Aristoteles neigte der sokratischen Anschauung zu, doch ward seine vorherrschend psychologische Ethik durch die theologische des Christenthums in den Hintergrund gedrängt. Uebrigens verräth bereits Aristoteles' System wie das sokratische starke sociologische Beimischungen. Von da an schwankt die philosophische Moral fortwährend zwischen der pythagoreischen und sokratischen Grundanschauung, indem sie sich ausschliesslich bald der einen bald der andern zuneigt. Später ward zwischen beiden Anschauungen eine Ueberbrückung versucht. Die neueren biologischen, psychologischen, monistischen und sociologischen Systeme sind ihrem Ausgangspunkte nach nur Fortsetzungen und Ausbildungen altgriechischer Systeme. Selbst Spencer's

<sup>1)</sup> Wallaschek: Ideen z. pr Philos. 65 <sup>2)</sup> H Spencer: Thats. d Eth. 305. <sup>3)</sup> W. Wundt: Syst. d. Philos. 1889 u. ebenso in seiner Ethik.



und Maudsley's biologisch-ethische Versuche haben in Demokrit, Empedokles, Platon und in der griechischen Iatrik ihre Anfänge. — Der Gedanke, dass die Aussenwelt als eine Quelle der Sittengesetze zu betrachten sei, wurde auch von einigen neueren Ethikern wieder ausgesprochen. So von Wallaschek, welcher bemerkt: „Wir Menschen sind in der Einsicht und Absicht an die Aussenwelt gebunden.“<sup>1)</sup> Ebenso schreibt Schopenhauer: „Die Ethik muss nothwendig auf irgendwas thatsächlich und nachweisbar Vorhandenes, sei es nun in der Aussenwelt oder im Bewusstsein gegeben, gestützt werden.“<sup>2)</sup> Besonders instructiv für die Aufstellung der sittlichen Principien ist die Geschichte der englischen Ethik, welche vom 16. Jahrhundert bis auf den heutigen Tag die verschiedenartigsten Ausgangspunkte der principiellen Forschung aufweist und höchst namhafte Vertreter der verschiedensten ethischen Elemente zählt. In ihr finden wir reichlichst den Naturalismus, Intellectualismus, Conventionalismus, Utilitarismus, Sensualismus, Hedonismus, Biologismus, Sociologismus, die metaphysische, wie auch die monistische Richtung vertreten. Eine ganz merkwürdige Stellung nimmt unter allen Ausgangspunkten der praktischen Philosophie Kant ein, der trotz seiner von der empiristischen völlig abgekehrten Richtung eine Fülle der treffendsten Bemerkungen ausgestreut hat, welche sich trotz ihrer Einfügung in ein höchst künstliches System durch ihren Gehalt dennoch Bahn zu verschaffen wussten. Indes zählen Kant's praktische Deductionen weit zahlreichere Anhänger als dessen ethisches Princip selbst. Dem Begriffe des Sittlichen als eines Gesetzmässigen steht es nahe, dasselbe auch als eine Norm, ein Muster oder ein Vorbild für das menschliche Handeln aufzufassen, wie es Strümpell u. A. thun.<sup>3)</sup>

Zum Schlusse dieses Abschnittes soll noch zur Vermeidung von Missverständnissen die Grenze zwischen dem Sittlichen einerseits und dem Aesthetischen, Religiösen und Oekonomischen andererseits gezogen werden. Ich kann hierin Kant's Unterscheidung zu der meinigen machen. Nach Kant ist das ästhetische oder, wie er es nennt, das „Geschmacksurtheil“ bloss „contemplativ“<sup>4)</sup>, das religiöse Gefühl von der Achtung beherrscht, da es „Dankbarkeit, Gehorsam und Demüthigung“ erfordere<sup>5)</sup>, während das Sittliche jenen beiden Gefühlen und Urtheilen gegenüber vor allem einen „Zweckbegriff“ zum bestimmenden Grunde hat, da man bei ihm „am Dasein eines Objects oder einer Handlung Interesse

<sup>1)</sup> Wallaschek: Ideen z. pr. Philos. 68. <sup>2)</sup> Schopenhauer: Die beiden Grundprobl. d. Eth. 1841. S. 263. <sup>3)</sup> Strümpell: Vorschul. d. Eth. 12. <sup>4)</sup> Kant: Kr. d. Urth. 49. (Kirchm.) <sup>5)</sup> Kant: ebend. 333.



habe“<sup>1)</sup>, — vielleicht genauer ausgedrückt: da man beim Sittlichen den causativen Wert eines Objectes oder Zweckes für das Ganze in Anschlag bringen muss. Aehnliche Betrachtungen über das Verhältnis des „Guten“ und „Schönen“ stellt Wallaschek am Schlusse seiner „Ideen z. p. Ph.“ an<sup>2)</sup>. Man könnte obige Gedanken etwa auch in folgender Weise umschreiben: das ästhetische Urtheil fasst den formalen und inhaltlichen Zusammenhang eines Objectes ins Auge, das religiöse bewertet einen Gegenstand nach dem Gefühl der Autorität, welches derselbe einflösst, während das ethische denselben nach dessen Eignung oder Tauglichkeit für den Zusammenhang der Dinge des Seins abwägt. Kürzer könnte man sagen: das ästhetische Urtheil fasst den anmuthenden Eindruck, das religiöse das durch einen Gegenstand erregte Gefühl der Verehrung, das ethische den allgemeingiltigen Wert für die gesammte Welt ins Auge. Der ökonomische Wert eines Objectes, den Paulsen unter die ethischen Werte rechnet<sup>3)</sup>, betrifft ausschliesslich die materielle Geltung desselben für das Einzelne und Ganze. Jedenfalls steht das Oekonomische dem Sittlichen in dieser Hinsicht als ein Wertvolles sehr nahe, darf jedoch nicht in so weitem Sinne genommen werden wie das Moralische, welches auch rein geistige Werte in sich befasst. Die Vergleichung des Ethischen und Rechtlichen würde eine längere Auseinandersetzung erfordern, die hier nicht Raum finden kann. Auf den Unterschied zwischen dem Ethischen und Sociologischen habe ich bereits in Kürze hingewiesen. Ich kann dem nur beifügen, dass die Idee der Sociologie der Ethik unterzuordnen ist.]

---

<sup>1)</sup> Kant: ebend. 46. <sup>2)</sup> Wallaschek: ebend. 150 ff.

<sup>3)</sup> Paulsen: Ethik. S. 435, ff. bes. 440 ff.



## Vierter Abschnitt.

### Das in der Menschennatur enthaltene Sittengesetz.

Der menschliche Organismus wird von inneren und äusseren Impulsen zum Handeln veranlasst. Die Ursachen der inneren Impulse liegen gänzlich in der Zusammensetzung und Function des Körpers als eines lebendigen Organismus; sie werden uns zunächst durch Gefühle bewusst. Die Tendenz, der Zweck sowie selbst der Inhalt derselben — Trieb genannt — ist dem Individuum ursprünglich völlig unbekannt; erst mit der Zeit und durch Erfahrung lernt dieses das wahre Wesen und die rechte Natur des Triebes kennen. Als einen dunklen, anfänglich unverstandenen Drang, als eine Unruhe kennzeichnen den Trieb sowohl die älteren Psychologen wie z. B. Descartes, Hume, als auch die neueren.<sup>1)</sup> Oft erscheint der Trieb, wie Descartes bemerkt, geradezu zweckwidrig, wenn z. B. der Wassersüchtige dürstet.<sup>2)</sup> — Die Thätigkeit des Triebes ist eine zweifache: eine positive oder anstrebende, und eine negative oder abwehrende.<sup>3)</sup> Die positive hat die Befriedigung eines Bedürfnisses, die negative die Abwehr eines Unbehagens zum Zwecke.<sup>4)</sup> Bei Kindern, Idioten, gewissen Kranken und Irren bleibt der Trieb zu meist auf der Anfangsstufe seiner Unbewusstheit stehen und bewegt deren Träger zu unwillkürlichen, ungehemmten Handlungen; der vernünftige Mensch lernt seine Triebe zügeln und sucht sich von deren Herrschaft zu befreien. — Als Zweck des Triebes wird sowohl von den älteren als den neueren

<sup>1)</sup> Vgl. bei Lotze: *Medicin. Psychol.* § 264, S. 297—298 die Beschreibung der Triebgefühle. <sup>2)</sup> Descartes: *Meditat. VI.*, S. 111 in Kirchmann's Ausg. <sup>3)</sup> Descartes: *Ueber die Leidensch. d. Seel.* II Th., Art 87, S. 68 in Kirchmann's Ausg. <sup>4)</sup> Maudsley: *Physiologie u. Pathologie d. Seele.* S. 137.



Psychologen die Selbsterhaltung des Individuums angegeben. So von Hume, der diesen nämlichen Zweck des Triebes bei Thieren und Menschen annimmt; <sup>1)</sup> ebenso von Maudsley, der den Trieb für eine wesentliche Bedingung des Fortbestandes alles Organischen ansieht <sup>2)</sup>. Indes sind dies nichts als Wiederholungen der alten peripatetisch-stoischen Lehre vom Triebe — *ἔρως*, *appetitus* —, über welche sehr ausführlich Cicero in *De finibus* berichtet. <sup>3)</sup> Als Endzweck des Triebes lehrten nämlich die Stoiker: *unum esse omnium extremum . . . idque habere propositum quasi finem, se ut custodiat in optimo sui generis statu.* <sup>4)</sup> — Was die Anzahl und Eintheilung der Triebe anlangt, so hat man dieselben auf bestimmte Arten zu bringen gesucht. So kennt H. Spencer dreierlei Triebe: egoistische, altruistische und egoaltruistische. <sup>5)</sup> Nach Aug. Comte's Vorgange unterscheiden Einige bloss einen egoistischen und einen altruistischen Trieb, so W. Wundt, der einen Selbsterhaltungs- und Gattungstrieb kennt <sup>6)</sup>, in Betreff des sogenannten Nachahmungstriebes jedoch schwankt. Ich halte die Annahme einer grösseren Anzahl von Trieben, wie sie G. H. Schneider annimmt, für kaum berechtigt, mindestens für unzweckmässig. <sup>7)</sup> Es genügt vollkommen, einen einzigen Trieb, den der Glückseligkeit, anzunehmen, und es fällt durchaus nicht schwer, aus diesem einen alle Erscheinungen des Triebes zu erklären. Sobald man für jedes Object des Triebes eine eigene Art desselben statuieren wollte, würde man damit niemals zu Ende kommen. Denn, was vermag der handelnde Mensch nicht alles zu begehren? Die menschliche Begierde — die Begierde ist der nach aussen tretende Ausdruck des Triebes — ist ein Proteus von hundert und mehr Gestalten. Sowie es also nur Eine Art Befriedigung des Begehrens und Strebens gibt, nämlich das Gefühl der Glückseligkeit, ebenso gibt es nur Einen Trieb, den Trieb nach Glückseligkeit, der eben unzählige Formen annehmen kann. Bemerken will ich noch, dass ich den Trieb vom *Instincte*, als dem Residuum von Willenshandlungen, scharf getrennt wissen möchte. Die Annahme hervorragender oder besonders auffälliger Formen des Triebes ist jedoch der ethischen Forschung willkommen.

<sup>1)</sup> Hume: *Enquiry IX*, S. 99 in Kirchmann's Ausg. <sup>2)</sup> Maudsley: ebend. 136 <sup>3)</sup> Cicero: *Fin. III. § 20 ff.*, *III. § 65*, *IV. § 25*, *V. § 24* s. u. öfters. <sup>4)</sup> Cicero: *Fin. V § 26* <sup>5)</sup> H. Spencer: *Principien der Psychologie II. Bd.*, S. 684—706. <sup>6)</sup> W. Wundt: *Phys. Psych. II S. 342*. <sup>7)</sup> Vgl. G. H. Schneider's Werk: *Der menschliche Wille*, 1882. — Doch stimme ich Spinoza's einzigem »egoistischem« Triebe (*Ethik IV. S. 18—23*) nicht bei.



und diese sollen nicht übersehen werden. Von der methodischen Regel der Instantiae praerogativae werde ich öfters Gebrauch machen.

Die sittliche Natur des Triebs — diese nachzuweisen ist meine Aufgabe — hat niemand genauer und besser erkannt als die peripatetisch stoische Ethik. Diese begnügte sich keineswegs mit einer Erörterung seiner Erscheinung, sondern fasste auch dessen Ursprung ins Auge, den sie aus einer unmittelbaren Fügung der Natur ableitete, und suchte auch die verschiedenen Arten des Triebes, namentlich auch dessen ethische Seite klarzulegen. Sie begiebt dabei den einzigen Fehler, dass sie etwas zu stark die materielle Wohlfahrt des Menschen betonte, über derselben jedoch die höhere, über das vergängliche Irdische reichende Bestimmung desselben übersah. Vermöge des Triebs also liebe jedes Lebewesen sich selbst — omne animal se ipsum diligit — bemerkt Cicero, dem man wegen seines Umgangs mit den besten Vertretern der Philosophie schon etwas mehr Kenntnis der griechischen Philosophie zutrauen darf als einige Moderne es erlauben wollen — und suche sich so gut als nur möglich zu erhalten.<sup>1)</sup> Weiters folgert die Stoa, dass die menschliche Natur aus diesem Grunde alles ihr Angemessene anstrebe — quod accommodatum est, appetere<sup>2)</sup>. Daher komme es, dass alle Lebewesen sich vermöge des Triebes durch Auswahl — selectio — und Ausnützung aller ihnen günstigen Umstände lebenskräftig zu entwickeln suchen<sup>3)</sup> und so dem Ziele der Vervollkommnung sich annähern.<sup>4)</sup> Das Verdienst, Sätze solchen Inhalts durch Beobachtung des Einzelnen als richtig nachgewiesen zu haben, kann der durch Ch. Darwin angebahnten und begründeten Entwicklungslehre nicht abgestritten werden; ebenso kann aber die Thatsache, dass der Grundsatz der Zuchtwahl — selection — bereits bei den peripatetischen und stoischen Physikern lange vor Darwin feststand, trotz aller in England und Amerika neuester Zeit dagegen vorgebrachter Versuche nicht aus der Welt geschafft werden.<sup>5)</sup> Ein stoischer Satz vom Triebe ist noch besonders anzumerken, nämlich dass alle Lebewesen — animantes — ihre Lebenszwecke theils gemeinschaftlich, theils individuell verfolgen, dass sie also ebenso auf die Erhaltung ihrer

<sup>1)</sup> Cicero: Fin. V. § 24. <sup>2)</sup> Cicero: ebend. <sup>3)</sup> Cicero: Fin. III § 20, V § 24. <sup>4)</sup> Cicero: Fin. V § 26. <sup>5)</sup> Ich verweise zur Begründung des Gesagten bes. auf Fin. V § 26, was da von den sich selbst — ipsa sibi per se — helfenden Pflanzen und deren Vervollkommnung vorgebracht wird.



besonderen Art als ihrer Gattung bedacht sind.<sup>1)</sup> Die socialen Einrichtungen, sowie die allgemeine Menschenliebe hatten also bereits die Stoiker aus dem Triebe abgeleitet.<sup>2)</sup>

Man findet sonach, dass die Stoiker, denen in diesem Punkte die Peripatetiker und Epikureer nicht viel nachstanden, bereits eine erschöpfende Theorie der in der Menschennatur liegenden Sittengesetze geliefert haben, welche die heutige Wissenschaft bloss in richtiger Weise zu verwerten braucht. — Man wird fragen, worin denn die sittliche und gesetzmässige Wirksamkeit des Triebs bestehe, und wodurch sich derselbe als eine Norm und als ein Zweck des menschlichen Handelns erweise. Man könnte nämlich einwenden und sagen, der Trieb sei Verirrungen unterworfen, was ja die Erfahrung sattsam bestätigt, derselbe treibe auch zu zweckwidrigem Handeln an, und es bedürfe eines festen, vernünftigen Willens, ihn im Zaume zu halten. Ausserdem kommt Kant diesen Vorwürfen noch mit kritischen Gründen zuhelfe, indem er den Zweifel ausspricht, ob „an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur sei.“<sup>3)</sup> Vom Zweifel an der sittlichen Natur der Glückseligkeit, die Kant später, nämlich in der „Kr. d. pr. Vr.“, als solche zuzugeben sich genöthigt sieht<sup>4)</sup>, will ich als von einem bereits im vorangehenden Abschnitte widerlegten sittlichen Grundsätze hier absehen, und wende mich gegen die übrigen Einwürfe. Was den Trieb anlangt, so trägt derselbe das Correctiv und die Remedur seiner Verirrungen und seines Missbrauchs in sich selbst, wenn das Subject nur auf dessen Stimme recht achten will. Ist nämlich der Trieb, der ein Werk der Natur und der Geschichte des Individuums ist, gesund — es gibt bei krankhafter Anlage auch krankhafte Triebe —, so reagiert derselbe von selbst gegen seinen Missbrauch und weist durch die dem Subjecte aus seiner Gebarung erwachsenden Folgen auf seinen naturgemässen Zweck zurück. Der Nahrungstrieb z. B. zeigt durch die richtige Ernährung des Leibes und durch dessen Gedeihen an, dass bei seiner Befriedigung das von der Natur geforderte Gesetz der Mässigkeit beobachtet wurde; die Ueberfüllung des Leibes und das aus derselben folgende Unbehagen sowie die infolge dessen entstehenden Krankheiten zeigen, dass jenes Gesetz nicht beobachtet worden ist. Das nämliche kann man an den

<sup>1)</sup> Cicero: V § 25; bes V § 26. <sup>2)</sup> Cicero: Fin. III § 62, bes § 63 u. § 65. <sup>3)</sup> Kant: Grundlegung z. Metaphys. d. Sitten. Hartenstein's Ausg. Bd. 4, S. 243. <sup>4)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 23. 133 ff



übrigen Formen des Triebes aufzeigen, woraus sich der Satz ergibt: an der Art, wie der Trieb befriedigt wird, und an den Folgen der Erfüllung seines Zweckes zeigt sich das Gesetz seiner Wirksamkeit. Dass der Trieb von bestimmten Gesetzen beherrscht wird, und derselbe nur ein Ausdruck dieser Gesetze ist, das zeigen, wie gesagt, die Folgen der Behandlung des Triebes. Wird also durch die Folgen die Glückseligkeit des Subjects vereitelt, so wurde der Trieb nicht in richtiger Weise befriedigt, wird der Trieb aber ganz unterdrückt, so kann noch weniger eine Glückseligkeit erzielt werden. Denn die Triebe unterdrücken, heisst alles Streben unterdrücken, und dies kann unmöglich Glückseligkeit herbeiführen, da diese etwas Positives ist — wie schon die etymologische Bildung des Wortes es besagt — und keineswegs etwas Negatives. Mag nun auch der Begriff der Glückseligkeit, auf deren Erreichung der Trieb zunächst gerichtet ist, noch so vieldeutig sein, was H. Spencer ja mit Recht bemerkt<sup>1)</sup>, so ist doch schon das Streben nach Glückseligkeit an sich, das eben aus dem Triebe entspringt, etwas beseligendes, dagegen der Mangel alles Strebens schon an sich ein Unheil, wie Maudsley ebenso wahr als schön bemerkt: „Aufhören zu streben ist gleichbedeutend mit Sterben.“<sup>2)</sup> So liegt dann schon im Streben allein ein Stück Glückseligkeit, das ganz unmittelbar aus dem Triebe entspringt.

Sehen wir uns nun nach den prärogativen Instanzen des Glückseligkeitstriebes um und untersuchen wir, wie weit an demselben die Merkmale des Sittlichen zutreffen. Bei genauerer Betrachtung werden wir finden, dass an den hervorstechendsten Arten des Triebes sowohl dessen Zweck als auch Erfolg ein sittlicher ist, d. i. dass beide den causativen Zusammenhang der Dinge zu fördern geeignet sind.

Wir können aus den von den Stoikern, Peripatetikern und Epikureern am Triebe gemachten Analysen drei Hauptformen desselben entnehmen und zwar:

1. Den menschlichen Selbsterhaltungs- und Gattungstrieb, dessen Impulse sich gegenseitig verstärken und zu einem einzigen Triebe vereinigen, den ich den phyletischen nennen möchte. Darunter verstehe ich den auf die leibliche und geistige Erhaltung der menschlichen Gattung —  $\varphi\alpha\lambda\eta$  — gerichteten Antrieb. Diesen Zweck seiner Thätigkeit haben besonders die Stoiker hervorgehoben.

<sup>1)</sup> Spencer: *Thats. d. Eth.* 179–180. <sup>2)</sup> Maudsley: *Physiol. u. Patholog. d. Seel.* 137.



2. Den Trieb nach leiblicher und geistiger Selbstbildung und gleicher Bildung Anderer, welchen ich den Vervollkommnungs- oder Perfectionstrieb nenne. Derselbe umfasst und fördert das gesammte Bildungs- und Erziehungswesen der Menschheit als ein Mittel zur besseren Erlangung der Sittlichkeit und Glückseligkeit. Seine eifrigsten Vertheidiger waren die Peripatetiker.

3. Den egoaltruistischen Trieb oder die Selbst- und Nächstenliebe, die ich mit einem Worte die allgemein-menschliche Sympathie nenne. Darnach liebt jedes Lebewesen sich selbst und in sich alle übrigen Mitglieder seiner Gattung. Den Egoaltruismus lehrten, allerdings in der beschränkteren Form der staatlichen Gesellschaft, die Peripatetiker und Stoiker, in der Form der Freundschaft besonders eifrig die Epikuräer, in der allgemeinen Form der socialen Menschenliebe jedoch nebst einzelnen griechischen Philosophen, wie Plato<sup>1)</sup>, besonders die Peripatetiker.<sup>2)</sup> Die Forderung der allgemeinen, uneingeschränkten Menschenliebe hat nächst dem Buddhismus erst das Christenthum als religiösen Grundsatz eingeführt.

Dies sind die drei wichtigsten Erscheinungen des Glückseligkeitstriebes. Man könnte nach dem Vorgange der altgriechischen Ethiker noch einen Antrieb zur Ehrbarkeit — honestum, decorum —, zur persönlichen Würde, zu einem zweck- und naturgemäss eingerichteten Leben, auch einen besonderen Thätigkeitstrieb: — ut appetat animus agere semper aliquid neque ulla condicione quietem sempiternam possit pati, sagen die Peripatetiker<sup>3)</sup> — u. s. w. unterscheiden, allein die genannten und viele andere Erscheinungen des Triebs lassen sich unter die obigen drei Hauptarten und unter den Hauptbegriff des Glückseligkeitstriebes bringen. Dass es wirklich nur Ein Trieb ist, dessen verschiedene Erscheinungen wir vor uns haben, das ersieht man aus Versuchen, eine logisch feste Reihe seiner Hauptarten zu entwickeln. Ich habe den Trieb der Selbsterhaltung vorangestellt, da der Mensch zunächst existieren muss, um glücklich zu sein; unmittelbar daran den Vervollkommnungstrieb angereiht, da die Ausbildung zur Erlangung der Glückseligkeit fähiger macht, und an die letzte Stelle die allgemeinmenschliche Sympathie gesetzt, welche zur Pflege der socialen Interessen antreibt, durch welche die Individuen sowie die Gattung Mensch ihre Glück-

<sup>1)</sup> vgl. Cicero: Fin. II § 45, wo Platon mit Bezug auf dessen Timaeus 27 B für einen echten ‚Weltbürger‘ erklärt wird. <sup>2)</sup> Cicero: Fin. IV § 18 (societas); Acad. poster. I § 21. <sup>3)</sup> Cicero: Fin. V § 50.



seligkeit am besten und sichersten zu erlangen vermögen. Ich hätte jedoch ebensogut die Selbstliebe voranschicken können, wie dies die Peripatetiker und Stoiker gethan hatten, die auf Grund des Egoismus ein vollständiges System der Ethik herstellten. Ebenso könnte man aus der allgemeinemenschlichen Sympathie die übrigen Arten des Triebes ableiten, wie es in ähnlicher Weise Schopenhauer versuchte, der anfangs sein ethisches System auf dem Mitleide aufbaute. Indes, wie gesagt, gerade die Möglichkeit, die Haupterscheinungen des Glückseligkeitstriebes verschieden zu ordnen, beweist am besten, dass wir es nur mit Einem Triebe und nur mit Einer Grundidee desselben zu thun haben, nämlich mit dem der Glückseligkeit. Soviel über die Einteilung und methodische Seite des Gegenstandes.

Was das moralische ‚lumen naturale‘ anlangt, welches im Triebe liegt, so wird dem Menschen dasselbe nicht durch den Funken des eigenen Geistes, sondern durch die Erfahrung und die Folgen der Triebhandlungen angezündet, indem der Geist auf diese Art des Zweckes, auf den der Trieb bei seinen verschiedenartigen Aeusserungen hinweist, sowie der Mittel seiner Befriedigung sich bewusst wird. Dieses Bewusstsein wirkt auf den Geist mit der Kraft eines Gesetzes zurück, und nur eine unzureichende ethische Anschauung, welche zwischen den objectiven Ursachen des Bewusstwerdens und dem subjectiven Bewusstsein selbst nicht zu unterscheiden versteht, kann die Erkenntnis des Triebes dem Willen zuschreiben.

Der phyletische Trieb, so wurde oben bemerkt, erscheint in zwei Formen: als Selbsterhaltungs- und Gattungstrieb, welche gegenseitig auf einander wirken und ihrem Ursprunge nach unzertrennlich sind. Indem das Individuum sich selbst zu erhalten sucht, sorgt es zugleich unbewusst für die Erhaltung der Gattung, und umgekehrt. Beide Triebäusserungen entspringen einer einzigen Quelle: dem einen Triebe nach der Erhaltung des Menschengeschlechtes. Die Selbsterhaltung, vielleicht richtiger die individuelle Erhaltung genannt, hat die leibliche, aber ebenso auch die geistige Fortdauer zum Ziele; daher ist dieselbe eine zweifache, was für die Psychologie und Eschatologie von grosser Bedeutung ist. Die geistige Selbsterhaltung besteht in der Sorge für die Fortdauer des eigenen Geschlechtes, des eigenen Namens, Ruhmes und Andenkens. In der Sorge für den geistigen Fortbestand liegt der Unterschied zwischen dem crassen Materialismus, Eudämonie genannt, und der wahren, zeitlich unbegrenzten Glückseligkeit, welche sich nicht mit dem physischen



Leben zufriedenstellt. Rücksichten auf die mit der Sittlichkeit verbundene Glückseligkeit können daher auch die Aufopferung des physischen Lebens zugunsten des geistigen erfordern. Die Civilisation kennt schon längst höhere Güter, als es das physische Leben ist, und der Ausspruch des Dichters: „das Leben ist der Güter höchstes nicht“ muss nicht als eine pathetische, sondern als eine tieferste, vollkommen wahre und ethisch wohlbegründete Sentenz verstanden werden. Die individuelle Selbsterhaltung ist ein Gebot der Natur, welche durch den Trieb zum Menschen spricht. Sie bezweckt die Erhaltung dessen, was man in Kürze die Persönlichkeit nennt, in der sich das gesammte Sein und Wollen eines Individuums ausdrückt. Die menschliche Persönlichkeit enthält soviele Vorzüge und eine solche Fülle von Tüchtigkeit, wie kein zweites Wesen auf Erden. Vor allen übrigen Vorzügen kommt die sociale Bedeutung des Menschen in Betracht, welche Sokrates und Aristoteles mit Recht so nachdrücklich hervorgehoben haben. Eine mit Ideen und Thatkraft ausgestattete Persönlichkeit ist der grösste Schatz einer Gesellschaft, da bekanntlich alles Wohl und Weh derselben von kräftigen, führenden Persönlichkeiten abhängt. Wie viel aber ist nicht gegen diese Wahrheit in der menschlichen Gesellschaft schon gesündigt worden! Gerade die besten und nützlichsten Menschen fallen der öffentlichen Thorheit oder der privaten Rancüne zum Opfer. Welcher Schaden wird nicht durch solche Verluste dem Menschengeschlechte zugefügt! Im Gesetze der individuellen Selbsterhaltung ist die Erweiterung der persönlichen Machtsphäre enthalten, welche man mit einem andern Namen Individualität nennt. In der Ausbildung der Eigenthümlichkeit liegt zugleich die Bürgschaft für die Freiheit und möglichste Selbständigkeit, für die Ehre und Würde, demgemäss auch für den Charakter und die Selbstachtung der Person. Ohne das Bewusstsein seiner Individualität würde der Mensch niemals wohlgerüstet in den Kampf ums Dasein, der ihm durch die Naturverhältnisse nicht erspart bleibt, eintreten können. Doch muss dieser Kampf, soll er sittlich bleiben, nur zum Zwecke der Nothwehr und Selbstbehauptung, nicht zu Eroberungszwecken unternommen werden, da solche für das Individuum sehr gefährlich werden können und unmoralisch sind. Ein grundsätzlicher Kampf „Alle gegen Alle“ liegt daher nicht in der Tendenz des phyletischen Triebes.

Indem das Individuum für seine Existenz und seine Fortdauer eintritt, fördert es auch den Fortbestand der Gesellschaft, dadurch auch die Fortdauer der ganzen



Gattung, da diese aus Individuen besteht. Die Tendenz des Gattungstriebes liegt, wie dessen Erfolg zeigt, in der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, und kann, vernünftigerweise betrachtet, auch keinen anderen Zweck haben als diesen. Damit sind ihm auch seine natürlichen Grenzen und Gesetze bestimmt, die nur ein unvernünftiger, die eigene Existenz untergrabender und bedrohender Missbrauch übersehen kann. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, werden die Fehler und schweren Versündungen gegen den Geschlechtstrieb begreiflich. Die verderblichen Folgen dieses Missbrauchs bestätigen das Gesagte in ganz augenfälliger Weise. Ebenso erscheint die Monogamie von diesem Standpunkte aus verständlich. Die Polyandrie und Polygynie sind Ausschreitungen des Geschlechtstriebes, welche ebenso dem Zwecke des Gattungstriebes als der individuellen Erhaltung entgegenarbeiten, da solche Missbräuche erfahrenermassen einerseits die Fortpflanzung und Erhaltung der Gesellschaft, andererseits den Bestand des Individuums gefährden. Evidenter als beim Geschlechtstribe kann die Unsittlichkeit d. h. der Widerspruch gegen die Förderung der Glückseligkeit nicht hervortreten.

2) Die zweite prerogative Form des Glückseligkeitstriebes besteht im Drange nach leiblicher und geistiger Perfection, welche am deutlichsten an den Fortschritten der Menschheit wahrzunehmen ist. Es würde überflüssig sein, im Einzelnen auf die grossen Culturunterschiede hinzuweisen, welche sich durch das immer weitere, wenn auch mitunter langsame Fortschreiten der Bildung innerhalb der Menschheit ergeben haben; ich will lieber auf das Wesen der Perfection und deren Zusammenhang mit der Glückseligkeit hinweisen. Die menschliche Perfection vollzieht sich unter dem Drange der Bedürfnisse und hängt von der Fähigkeit der Lebewesen ab, sich an das Milieu zu accommodieren, wie die Vervollkommnung schon die alten Ethiker erklärten. Unter welchen Bedingungen sonst dies geschieht, das des genaueren zu erörtern ist hier nicht der Ort. Jedenfalls zeigen hinsichtlich der Accommodation nicht alle Menschen gleiches Geschick und erzielen daher auch nicht gleiche Erfolge. Die zufällige Gunst der Verhältnisse kommt hierin wie in allem dem strebenden Menschen zuhulfe, obschon sich im grossen Ganzen ein causalere Zusammenhang zwischen der Bildung und der Glückseligkeit nicht leugnen lässt. Denn im allgemeinen gilt sowohl für die Individuen als für die Gesellschaften der Satz: je höher und allgemeiner die Cultur und Civilisation, desto grösser die Segnungen der



Wohlfahrt. Ich füge jedoch diesem Satze die nothwendige Clausel an, ohne welche derselbe seinen Wert verlieren würde, indem ich sage: doch muss die Cultur und Civilisation von sittlichem Geiste erfüllt sein. Denn es gibt auch eine Scheincultur und eine Scheincivilisation, welche ärger ist als jede Barbarei, da in dieser wenigstens noch einige natürliche sittliche Antriebe fortwirken, während in der Scheincultur auch diese sittlichen Reste verschwinden und dem Raffinement den Platz überlassen. Auf diese Weise löst sich der Widerspruch, in welchem die tatsächliche Glückseligkeit zur Bildung zu stehen scheint, aber in Wirklichkeit nicht steht und stehen kann. Es ist mitunter geschehen, dass ein feiner und geriebener Gauner unter den ehrlichsten und gebildetsten Menschen einen Trick mit Glück durchführte; doch kommt dies nicht auf Rechnung eines etwaigen grundsätzlichen Widerspruchs zwischen der Bildung und Glückseligkeit, — wie überdies ein Gauner nicht „glücklich“ genannt zu werden verdient —, sondern auf das Conto eines Betrugs zu stehen, gegen den niemand gesichert ist sowenig als gegen irgendein Unglück. Wenn mitunter Gebildete gegenüber Ungebildeten im Kampfe ums Dasein erliegen, was ja vorkommen mag, so liegt die Ursache dessen anderswo als in der Bildung oder Einsicht, vielleicht in gewissen Defecten des Charakters, oder in gewissen mangelhaften Anlagen des Geistes, oder im bösen Zufall. Wollte man den causalen Zusammenhang zwischen der Glückseligkeit und Perfection aufheben, so müsste man den Factor Bildung aus dem praktischen Leben einfach streichen. Da würde man bald sehen, zu welchen Consequenzen dies führt. Es würden sich daraus die schreiendsten Widersprüche gegen die Erfahrung herausstellen. — Mit Recht dringen daher Staaten und Gemeinden auf eine möglichst allgemein zugängliche und möglichst gute Schulbildung und Erziehung, weil der Einfluss dieser Institutionen auf die Sittlichkeit und Glückseligkeit ein evidenter ist. Einige Ethiker scheinen in der Perfection schon den Endzweck der Sittlichkeit selbst zu erblicken; doch darf aus der stetigen Perfection auf nichts weiter als auf ein Streben nach praktischer Vollkommenheit geschlossen werden, welche selbst wieder höheren Zwecken — welchen, das wissen wir Menschen nicht — dienstbar ist. Indem ich noch bemerke, dass der Thätigkeitstrieb als Quelle der Arbeitsamkeit, des Fleisses und aller gewerblichen und ökonomischen Regsamkeit am besten der Perfection unterzuordnen ist, obwohl derselbe auch aus der Selbsterhaltung sich ableiten liesse,



habe ich, wie ich glaube, das über den menschlichen Fortbildungstrieb Nöthige angeführt.

Die dritte Hauptart des Triebs äussert sich als allgemeine Sympathie. Sie regelt die socialen Verhältnisse der Menschen unter einander. Ihr charakteristisches Merkmal ist die Vorstellung und Behandlung des Mitmenschen als wie seines eigenen Ich, daher passend Egoaltruismus genannt. Man hat die Aeusserungen des Triebs auch Menschlichkeit oder Humanität schlechtweg genannt; allein der Mensch schliesst zwar zumeist den Mitmenschen in seine Sympathie ein, kann jedoch ebenso auch nichtmenschlichen Wesen, lebenden wie leblosen, z. B. gewissen Thieren, Pflanzen, Kunst- und Naturgegenständen seine Sympathie bezeigen. Wir können mit einem Torso, mit einem vom Blitze gespaltenen Baume, mit einem verwundeten Thiere ebensogut Mitleid empfinden als mit einem Menschen. — Ich brauche kaum zu beweisen, dass der Begriff des Sittlichen gerade auf die Sympathie eine besondere Anwendung findet. Wenn Kant die „sympathetische Sinnesart“ deshalb für kein allgemeingiltiges sittliches „Gesetz“ anerkennen will, weil dieselbe keinem allgemeinmenschlichen „Bedürfnisse“, sondern wohl der „Neigung“, aber nicht dem reinen praktischen Willen entspreche<sup>1)</sup>, so wird ihm kaum jemand in seiner Beweisführung folgen und beistimmen können. Der Widerspruch Friedrich v. Schiller's, der Zeitgenossen Kant's überhaupt, sowie der nachfolgenden Zeiten gegen eine solche Auffassung der Sympathie kann uns schon als ein zureichender Gegenbeweis dienen.

Wenn die allgemeinmenschliche Sympathie in der Mitfreude an fremdem Glück und im Mitleid mit fremdem Unglück besteht, so entspricht sie ohne Zweifel einem allgemeinen Bedürfnisse des menschlichen Gemüthes. Denn sein Wohl und Weh mit Andern zu theilen ist eine Herzensangelegenheit des Menschen. Für den Menschen ist der interessanteste Gegenstand der Mensch selbst; denn im Mitmenschen erblickt sich jeder wie in einem Spiegel. „Was den Mitmenschen trifft, das kann mich, kann jeden von uns treffen“; aus dieser Ueberlegung entsteht ein Solidaritätsgefühl Aller, dessen Devise lauten muss: „Einer für Alle, Alle für Einen.“ Die Kunde vom Unglück Anderer betrübt jedes fühlende Menschenherz. Namentlich Unglückliche finden mehr Sympathie als Glückliche. Menschen, die sich in einer kritischen Situation befinden, erregen unser Mitgefühl, sobald sie gerettet sind,

<sup>1)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 40.



unsere Mitfreude. Der Hauptreiz aller Erzählungen liegt in der Schilderung gefahrvoller Abenteuer. In der egoaltruistischen Vorstellung liegt der Grund, dass tragische Scenen auf der Bühne unser Gemüth so tief ergreifen; denn im leidenden Helden erblickt der Zuschauer sich selbst. Die allgemeinemenschliche Sympathie ist die Ursache der peinlichen Gefühle, die sich des Zuschauers einer Hinrichtung und des Lesers einer Hinrichtungsscene bemächtigen. Dabei wird unser Nervensystem tief erschüttert, und schon dieser Grund spricht für die Aufhebung der Todesstrafe, da so viele Unschuldige durch dieselbe in Mitleidenschaft gezogen werden. Am lebhaftesten äussert sich die Sympathie in der Form der Liebe, und zwar zunächst der Ascendenten zu den Descendenten. Im Kinde erblickt die Mutter ihr eigenes Ich. Hier sehen wir die Selbstliebe und die Liebe zum Andern unzertrennlich verbunden und zu Einem Gefühle verschmolzen. Aehnlich in der Ehe, ähnlich in der Freundschaft. Aus der Verwandtenliebe hat sich nach der richtigen Anschauung der Stoiker die allgemeine Menschenliebe entwickelt.<sup>1)</sup> Auch das kräftige sociale Gefühl einer abgegrenzten Gesellschaft zeugt von dieser Sympathie.

Die allgemeinemenschliche Sympathie wird auf verschiedene Arten erklärt. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich dieselbe unmittelbar aus dem phyletischen Triebe ableite und für eine Consequenz desselben halte. Als die stärkste Triebfeder des Mitgefühls erscheint mir die gemeinsame Abstammung des Menschengeschlechtes, der Monogenetismus, für welchen mehr Gründe sprechen als für den Polygenetismus.<sup>2)</sup>

Die bisherigen Resultate der Kranioskopie, auf welche die Anthropologie so grosse Stücke hält, sind noch unzureichend, um in dieser Frage zu entscheiden oder etwa dem Polygenetismus als Stützen zu dienen, da es nach R. Virchow's und Med. Dr. v. Ihering's Urtheil unmöglich ist, aus vorgewiesenen Schädeln mit Sicherheit auf die Race zu schliessen, welcher der Schädel entnommen sei. Die Abweichungen in den Schädel- und Gesichtsformen beweisen für den Polygenetismus nichts, da solche Unterschiede innerhalb derselben Racen, ja mitunter zwischen den Ascendenten und Descendenten sowie Agnaten derselben Familie vorkommen. Die Ursachen solcher Abweichungen sind höchst wahrscheinlich,

<sup>1)</sup> Cicero: Fin. III. § 62. <sup>2)</sup> vgl. die Zusammenstellung der Gründe für und wider bei Joh. Ranke: Der Mensch. 1887. II Bd. 231 ff. — Kant war Monogenetist, vgl. dessen Schrift: Von den verschiedenen Racen der Menschen. S. W. 2. Bd. 435.



wie die Mediciner glauben, in den Fötusbildungen und Entwicklungen zu suchen. Die Pigmente der Haut und Cornea, die Querschnittsformen des Haares, die Weiten des Foramen magnum, die Synostosen, die Kopfnähte und ihre Formen, die Prognathien, die Dolicho- und Brachykephalien u. ä. D. sind Abweichungen völlig secundärer Art, da alle die genannten, oftmals für „typisch“ ausgegebenen Formen auch innerhalb derselben Tribus vorkommen, wenn auch nicht in gleich grosser Ausdehnung<sup>1)</sup>. Kurz, die bisherigen Resultate der anatomischen, physiologischen und psychologischen Forschung über den Menschen reichen nicht aus, den Polygenetismus zu stützen, während der Monogenetismus fast keiner Beweisführung bedarf, für den nämlich, der die Menschenrassen nicht etwa nach ihrer Farbe oder nach ihrer Sprache unterscheidet. Es gibt hundert und tausend Ursachen und Einflüsse, durch welche der Urtypus eines und desselben Volksstammes im Laufe der Zeit verändert und sich selbst unähnlich wird. — Aehnlicher Weise leitet Schopenhauer wider Cassina das Mitleid aus dem menschlichen Monogenetismus ab.<sup>2)</sup> Dass die unwillkürlich sich äussernde allgemeinmenschliche Sympathie aus der „Phantasie“ stamme und künstlich erzeugt werde, sucht Schopenhauer ebendort zu widerlegen.<sup>3)</sup> Für einen unmittelbaren Ausfluss des egoaltruistischen Triebes sieht sie H. Spencer an<sup>4)</sup>. Romberg führt sie auf eine „Association der Affecte“ zurück, da schon die blossе Vorstellung fremden Leids Mitgefühl hervorrufe. Diese „Association“ sei so mächtig, dass sie einen Menschen vom Unrechten wider Andere zurückhalte, eine Ansicht, die in der englischen Ethik zuerst von Dav. Hartley aufgestellt<sup>5)</sup>, später von H. Spencer verfochten wurde.<sup>6)</sup> Doch scheint mir die einfache „Reflexion“ und „Association“ nicht mächtig genug, um Mitgefühl hervorzurufen. Wir können augenscheinlich geheuchelte Thränen ansehen, ohne dass diese uns rühren; um Mitgefühl zu empfinden, müssen wir mit den leidenden oder sich freuenden Personen gleichartig denken und die Ursachen ihrer Stimmungen als wahr und bemitleidenswert anerkennen. Dass es eine Ab- und Zunahme des Mit-

<sup>1)</sup> Oesterreichs bunte Völkervertretung in der Armee liefert hievon interessante Proben; man kann in ihr alle Völkertypen der Erde vertreten finden. — Damit stimmt R. Virchow's Bemerkung, dass »neger- und mongoloide Personen in Deutschland gar nicht schwer zu entdecken seien«, überein (Archiv f. Anthropolog. 1888. 18. Bd. S. 12).  
<sup>2)</sup> Schopenhauer: die beiden Grundprobleme der Eth. S. 215—216.  
<sup>3)</sup> ebend. 250—253; vgl. 272—273. <sup>4)</sup> H. Spencer: Princip. d. Psychol. Bd. II. S. 684—706. <sup>5)</sup> W. Wundt: Ethik 186. S. 284. <sup>6)</sup> H. Spencer: Thats. d. Eth. 133.



geföhls in der menschlichen Gesellschaft gibt, ist nicht zu leugnen. Was an ursprünglichem Stammgeföhls mit der Zeit verloren geht, muss die gesteigerte Civilisation ersetzen. So bemerkt Schopenhauer: „Mit der Steigerung der Intelligenz hält die Empfänglichkeit für die Leiden Anderer gleichen Schritt.“<sup>1)</sup> Manche denken zwar darüber anders, doch bleibt es eine Thatsache, die auch Voltaire hervorhebt, dass mit zunehmender Cultur und Civilisation auch die Zahl der humanitären Anstalten zur Linderung des menschlichen Elends zunimmt. Sehr richtig scheint mir Steinthal's Bemerkung, dass die Menschheit durch ethische Erziehung zu „realer geistiger Einheit“ geführt werde, dadurch aber zugleich zu wahrer Humanität.<sup>2)</sup> Descartes' Ableitung des Mitgeföhls schwankt swischen dem Princip des Egoismus und Egoaltruismus.<sup>3)</sup> Spinoza kennt nur ein interessiertes Mitleid; Kant erklärt die „Menschenliebe“ nur als „Pflicht“ und „Schuldigkeit aus reinem Willen“<sup>4)</sup> da er jede sympathetische Geföhlsregung für eine „Lust“, die nicht ethischer Natur sein könne, ansah. —

Aus dem Egoaltruismus entstehen durch Differencierung zwei Richtungen, die mit einander in Conflict gerathen können: der absolute Egoismus und der absolute Altruismus. Keiner der beiden ist, getrennt von dem anderen, sittlich, verbunden und in Correlation zu einander gebracht, machen sie die Handlungen sittlich. Es gibt daher einen sittlich gesunden und einen sittlich ungesunden Egoismus und Altruismus. Der ungesunde Egoismus führt zur Selbstsucht, der ungesunde Altruismus zur Erniedrigung und zur Vernachlässigung seiner selbst. Die praktische Philosophie hat eben die Aufgabe zu zeigen, wie beide Geföhlsregungen, zur Norm des Handelns gemacht, ein sittliches „Gut in abstracto“ fördern, das der ganzen Gattung Mensch durch Pflege ihrer Wohlfahrt zustatten kommt.<sup>5)</sup> —

Der Trieb, so wurde im Eingange dieses Abschnittes bemerkt, äussert sich auch in negativem Sinne, und zwar in den Geföhlsregungen der Reue, des Abscheus, der Scham, der Gewissensbisse u. ä. Geföhlsregungen, welche von jeher für eine warnende und strafende Stimme der Menschennatur galten. Vielleicht sind gerade solche Geföhlsregungen die stärksten und mächtigsten Hebel der Sittlichkeit.

---

<sup>1)</sup> Schopenhauer: Die beid. Grundpr. 256. <sup>2)</sup> Steinthal: Allgem. Eth. 427. <sup>3)</sup> Descartes: vgl. Ueb. d. Leid. d. Seel. III Th. Art. 186 (128 in Kirchmann's Ausg.) u. II Th. Art. 82, S. 64. <sup>4)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 99. <sup>5)</sup> Wallaschek: Ideen z. pr. Ph. 64—65.



Eine zweite, dem Triebe theilweise beigeordnete Art des in der Menschennatur residierenden Sittengesetzes besteht in der Wahrnehmung und logischen Denkkraft. Die Handlungsweise des Menschen wird nämlich nicht bloss von Bewegungen des Triebes, sondern auch von der Einsicht in die realen Verhältnisse beherrscht. Dies geschieht durch die objective Welterkenntnis. Andererseits wieder unterliegt das Handeln den unerbittlichen Gesetzen der begrifflichen Uebereinstimmung oder des Widerspruches in den Zwecken und Mitteln, denen sich ausserdem die Macht der logischen Schlussfolgerung zugesellt. Es wird sich später noch Gelegenheit finden, von diesen im Verstande liegenden, das sittliche Leben mächtig beherrschenden Sittengesetzen zu sprechen. Theilweise stehen übrigens auch diese Gesetze, wie Hume bemerkt, unter dem Einflusse des Triebes.

Um das in der Menschennatur enthaltene Sittengesetz voll und ganz zu verstehen, müsste man alle psychologischen, logischen, anthropologischen, pädagogischen, hygienischen, medicinischen und diätetischen Beobachtungen vor sich gesammelt und geordnet haben. Zu diesem Zwecke müsste eine eigene Wissenschaft der Seelenhygiene geschrieben werden, welche die Ethik aus sich selbst nicht zu liefern vermag. —

Ich glaube nun gezeigt zu haben, dass der Trieb und der Verstand das in der Menschennatur thätige Sittengesetz repräsentieren. Wenn der Trieb entheiligt wird, so liegt die Schuld nicht an der Natur, wie Sallust richtig bemerkt, sondern an der menschlichen Handlungsweise, welche auch das Heiligste mit frecher Hand zu verunehren wagt. Allerdings geschieht dies nicht, ohne dass der Mensch dafür von der Natur seine Strafe erhält, die sich in den Folgen seiner frevelhaften Handlungen kundgibt.



## Fünfter Abschnitt.

### Das in der Aussennatur enthaltene Sittliche.

Die im vorigen Abschnitte aufgezeigten Sittengesetze betreffen die Menschennatur als den Sitz des phyletischen Triebes und des Verstandes; der folgende Abschnitt soll die in der Aussennatur waltenden Sittengesetze nachweisen. Unter der Aussennatur verstehe ich hier alle jene wirkenden Dinge, welche im menschlichen Nervenapparate Reflexe auslösen, den Menschen abgerechnet, von dessen sittlicher Natur bereits die Rede war.

Aus der Verwandtschaft der Menschen- und Aussennatur folgt, dass die Sittengesetze beider nicht nur nicht collidieren, sondern völlig übereinstimmen müssen; denn der Mensch ist ein Theil der Aussennatur. Weiters folgt aus der stofflichen Verwandtschaft beider Naturen, dass einige unter den beiderseitigen Sittengesetzen ihrer Beschaffenheit und Tendenz nach völlig identisch sein müssen. Unsere nächste Aufgabe soll daher die sein, zu untersuchen, welche Sittengesetze in den beiden Sphären identisch oder doch unter sich ähnlich sind und welche von einander abweichen. Die identischen werden dann bloss angedeutet, die von einander abweichenden dagegen näher ausgeführt werden.

Da kommt vor allem der phyletische Trieb in Betracht. Kennt die Aussennatur einen solchen? Insofern als dieser Trieb auf die Selbsterhaltung seines Trägers und dessen Gattung abzielt, kommt derselbe der Aussennatur als einem Ganzen wie auch deren einzelnen Theilen zu. Die vernunftgemässe, unwiderlegliche Wahrheit von der Unzerstörbarkeit der Materie, aus welcher alle Dinge bestehen, ist ein Beweis für die Existenz dieses Triebes. Die Pflanzen z. B.



sorgen unzweifelhaft für ihre generelle Erhaltung in gleicher Weise als die Thiere und Menschen. Dass die Gestirne und die verschiedenen Welten, welche wegen ihrer eigenen Bewegung und ihrer Fortdauer schon nach der vorgeschrittenen altgriechischen Physik zu den „Lebewesen“ gezählt wurden — mag man diesen Namen jenen Welten in dessen stricter oder erweiterter Bedeutung beilegen<sup>1)</sup> —, für ihre Selbsterhaltung sorgen, diese Ueberzeugung berechtigt zu der Annahme, dass derselbe Trieb, wenn auch nur seiner Tendenz nach, gleichfalls für die Aussennatur gilt.

Was den Perfectionstrieb anlangt, so lässt sich auch hierin ein Parallelismus zwischen der äusseren und menschlichen Natur auffinden, was ich später des näheren zeigen werde. Doch von der allgemeinen Sympathie lassen sich in der Aussennatur nur in der Pflanzen- und Thierwelt Spuren nachweisen; im grossen Ganzen mag die Herrschaft der Sympathie zweifelhaft erscheinen. Das persönliche Moment endlich, wenigstens in seiner anthropomorphen Form, muss hier als nur durch eine entfernte Analogie aufzeigbar ausser Betracht kommen. Dafür tritt in der Aussenwelt eine Reihe anderer sittlicher Eigenschaften auf, die in der Menschennatur nur schwach vertreten sind. —

Die Aussennatur bietet Stoff zu den verschiedenartigsten Betrachtungen. Wir können dieselbe von ihrer physikalischen, mathematischen, metaphysischen, religiösen, ästhetischen Seite betrachten; allein immer werden wir an ihr Eigenschaften entdecken, die für uns nicht nur belehrend und erhebend, sondern für unser praktisches Handeln auch mustergiltig, mass- und gesetzgebend sind.

Der ethischen Betrachtung drängt sich vor den übrigen Eigenschaften der Aussennatur eine gewisse Identität in der Art ihrer Erscheinungen auf. Unter Identität verstehe ich zunächst die sich immer gleichbleibende und feste Wiederkehr gewisser Erscheinungen, welche dieselben charakteristischen Merkmale an sich tragen, aber auch gewisse feste Beziehungen zwischen den Erscheinungen verrathen. In beiden Beziehungen ist das Princip der Causalität herrschend. Auf Grund der Identität vindiciere ich der Aussennatur einen Charakter d. i. eine grundsätzliche, ihrem innersten Wesen zukommende Eigenschaft, sich selbst treu zu bleiben. Identisch sein heisst nicht bloss stets in gleicher Weise verfahren, sondern auch sich selbst d. h. seinem Wesen consequent

<sup>1)</sup> vgl. Platon: Timæus p. 30 A - C, 33 C - 34 A, bes. 39 D.



und treu bleiben, heisst ein Ding sein, das sich vor seinem Innern und nach aussen hin stets als das gleiche gibt. |

Die Identität der Aussennatur tritt uns am auffälligsten in den Naturgesetzen entgegen. Nach Helmholtz ist unter Naturgesetz „irgendein Vorgang in der Natur zu verstehen, der sich in allen Fällen unter den gleichen Bedingungen wiederholt.“<sup>1)</sup> Nach E. Zeller, der diesen Ausdruck mehr logisch als naturwissenschaftlich fasst, ist das Naturgesetz „ein Satz, der universelle Geltung für alle Fälle hat.“<sup>2)</sup> H. Spencer hat die nach Kant synthetisch genannte Causalität im Sinne, wenn er in den Naturgesetzen nichts weiter als „Gleichförmigkeit der Folge und Existenz“ findet.<sup>3)</sup> Mit Zuhilfenahme der Helmholtz'schen und J. St. Mill'schen Erklärung<sup>4)</sup> möchte ich unter Naturgesetz die stete Beziehung einer Gruppe von Erscheinungen zu bestimmten anderen Erscheinungen verstehen, ohne Rücksicht darauf, welche von diesen als Ursachen, welche als deren Wirkungen zu betrachten seien. Dabei setze ich jedoch voraus, dass die beiden Arten von Erscheinungen gewisse charakteristische und sie vor den übrigen unterscheidende Merkmale gemein haben. Der mathematische Calcül stellt diese Merkmale fest.

Woher nun die Identität? — Helmholtz erklärt dieselbe aus der „Unabänderlichkeit der Ursachen“, die er „Naturkräfte“ nennt.<sup>5)</sup> Dadurch, dass die Naturkräfte continuierlich wirken, erzeugen sie in uns die Vorstellung des Gleichartigen und Bleibenden, also Identität, welche in den Vorstellungen der Gesetzlichkeit, Gleichförmigkeit, Continuierlichkeit nur ihren aprioren Ausdruck findet. Daher sagt A. Riehl: „Die Gesetzlichkeit ist der Ausdruck der Wirkung der Beständigkeit auf den Verstand.“<sup>6)</sup>

Aus der Eigenschaft der Identität schliessen wir auf einen gleichförmigen, continuierlichen und fort-dauernden Lauf der Naturereignisse oder auf ein fort-dauerndes Leben in der Natur. Aus demselben schliessen wir auf eine ewige Thätigkeit in der Natur, durch die alle Dinge erhalten und in ihrem Wesen gefördert werden. Also zeigt sich die Natur in der Identität ihrer Gesetze und in der auf dieser Identität beruhenden „Arbeit“ — sehr bezeichnend wird dieses Wort nicht bloss von der bewegenden Thätigkeit menschlicher, sondern auch unpersönlicher Wesen ge-

<sup>1)</sup> Helmholtz: Popul. wissenschaftl. Vorträge. 1865. Hft. 1. S. 13 ff.

<sup>2)</sup> E. Zeller: Vorträge u. Abhandl. 3 Samml. 1884 S. 194–5. <sup>3)</sup> Spencer: Thats. d. Eth. 51. <sup>4)</sup> J. St. Mill: Syst. d. ded. u. ind. Log. Buch III, l. 105 ff. <sup>5)</sup> Helmholtz: Zur Lehre von der Energie. Wiss. Abh. 1. Bd. 1882 S. 14 ff. <sup>6)</sup> A. Riehl: Critic. II. 25, 321.



braucht — als ein Vorbild und Muster von Sittlichkeit.) Aus der Causalität aber d. i. aus der nothwendigen Coexistenz gewisser Erscheinungen schliessen wir auf eine feste Consequenz und Folgerichtigkeit der Naturthätigkeit. In der gesetzmässigen Folgerichtigkeit und Correlation von Ursache und Wirkung, Grund und Folge erblicke ich das Prototyp der natürlichen Gerechtigkeit, die sich bei der Schaffung von Folgen nach der Qualität der That richtet, nach dem Spruche: „Wie die That, so die Folgen.“ In der menschlichen Gesellschaft gilt für gerecht, wer unberührt von dem Einflusse der handelnden Persönlichkeit deren Thaten einzig nach ihren Motiven, Mitteln, Zwecken und Folgen beurtheilt. Vermöge der Folgerichtigkeit in der Natur wird der Zusammenhang der Dinge ein gesetzmässiger und geordneter, daher gefördert, was bei Mangel an Folgerichtigkeit nicht geschähe; daher auch ein sittlicher. Infolge der consequenten Succession oder Ordnung der Ereignisse hat die Philosophie von jeher die Welt für einen „Kosmos“, d. i. für ein geordnetes Wesen angesehen. Nach Kant ist diese „Ordnung“ allerdings nur ein Postulat der reinen „Vernunft“<sup>1)</sup>, Spencer dagegen nimmt sie als durch Erfahrung ausgemacht an und spricht von dem hohen sittlichen Einflusse derselben auf das Gemüth des handelnden Menschen.<sup>2)</sup> Ich finde, dass kein vernünftiges Moment gegen eine Ordnung in der Natur, wohl aber alle für dieselbe sprechen, namentlich die im Begriffe der Identität enthaltenen eben angeführten Corollare derselben. Das Princip der Umsetzung der Kraft dient als ein weiterer Beweis für die Existenz einer solchen Ordnung.

In der Eigenschaft der Identität ist ein hervorragendes Sittengesetz enthalten. Die Identität besagt, dass ein Ding das ist und bleibt, als was es erscheint, und die übrigen Dinge wissen, was sie von ihm zu halten und zu erwarten haben. Ohne Identität ihres Wesens würden die Dinge leerer Schein, eitel Lüge und Täuschung sein und würden nicht als real erkannt. Für den Menschen ist die Identität in den Naturerscheinungen besonders wichtig, da dieselbe dadurch, dass sie sich dem menschlichen Denken mittheilt, Einheit und Wahrheit in dessen Vorstellungen bringt. Uebrigens übertrifft die Identität der Naturgesetze alle menschliche Consequenz um ein bedeutendes, so dass diese weit hinter der Natur zurückbleibt. Während wir auf Grund des Identitätsgesetzes den

<sup>1)</sup> Kant: De mundi sens. atque intell. for. u. princip. Werke 2, S. 424. <sup>2)</sup> H. Spencer: Grundleg. d. Philos. I S. 505—506.



Eintritt von Naturerscheinungen, die als gesetzliche erkannt sind, mit Bestimmtheit erwarten dürfen, ohne hinterdrein getäuscht zu werden, können wir auch dem charakterfestesten Menschen gegenüber nicht das gleiche erwarten. Das geschäftliche, politische und selbst das gewöhnlichste häusliche Leben belehrt uns tagtäglich, dass dem so ist. Ist die Zukunft überhaupt schwer zu berechnen, so ist es die Zukunft in den menschlichen Beziehungen zehnmal, hundertmal schwerer. Dies kommt von der Schwäche der menschlichen Natur, von der Gewalt der Umstände und von den wechselnden Stimmungen her, welche das menschliche Gemüth beherrschen. Jede gute Maschine functioniert regelmässiger als der menschliche Wille. Man nehme dazu die vielen ökonomischen und sonstigen Krisen im menschlichen Leben, durch welche die stärksten sittlichen Grundsätze und Entschlüsse erschüttert werden. Da es eher von den schlechten als den guten Charakteren gilt, dass sie sich consequent bleiben, so stimme ich zwar hierin Al. Riehl bei, wenn er sagt: „Wir sehen die menschlichen Handlungen mit ebenso grosser, ja noch grösserer Regelmässigkeit erfolgen, mit welcher überhaupt verwickeltere Naturerscheinungen eintreten, sobald ihre Bedingungen gegeben sind.“<sup>1)</sup> Dagegen möchte ich in Betreff der guten und mittleren Charaktere eine solche Regelmässigkeit bezweifeln. Es kommt gar nicht selten vor, dass Leute, die dreissig Jahre in einem Hause treu gedient haben, im einunddreissigsten eine Defraudation begehen, die kein Mensch voraus berechnet oder nur geahnt hätte. Aehnliche Unregelmässigkeiten sind bei ausgemachten naturgesetzlichen Erscheinungen nicht zu besorgen. Daher bleibt die Natur in ihrer strengen Identität — soweit wir die Naturgesetze überhaupt kennen — ein Vorbild und eine Norm für den Menschen. —

Die Erkenntnis der Identität in der Natur führt zu wichtigen Schlussfolgerungen, die auch für eine tiefere Erkenntnis der sittlichen Beschaffenheit der Aussennatur von Bedeutung sind. Durch die Vorstellung eines gleichförmigen und kontinuierlichen Geschehens kommen wir zum Verständnisse von Zeit und Raum; indem wir aber auf die Vorstellungen des Geschehens und Geschehenen die Begriffe Zeit und Raum zugleich anwenden, gelangen wir zu dem Begriffe der Grösse, und indem wir das gleichförmige Zunehmen oder Abnehmen der Grössen ins Auge fassen, zum Begriffe der Reihe. Durch den Begriff der Reihe gelangen wir wieder zur Vorstellung der

<sup>1)</sup> A. Riehl: *Kriticismus* II 2, 231.



Entwicklung und der mit ihr verwandten Beziehungen. Doch können wir zur letzteren noch auf einem andern Wege gelangen, und dies auf physiologisch-psychologischem. Die Uebung, mag sich diese, auf die Muskeln und Nerven oder auf rein geistige Operationen beziehen, beruht auf der Wiederholung gewisser Bewegungen. Allein sehen wir uns einmal den Erfolg dieser Uebungen an! Dieselben können, rationell betrieben, zur Vervollkommnung gewisser Organe und Functionen des Körpers und Geistes führen. Mit dem Princip der Uebung geht somit eine Weiterentwicklung, und zwar eine Perfectionierung des Organismus und seiner Functionen Hand in Hand. Die Perfection finden wir auch in der Aussennatur, und da wir dieselbe bereits in der Menschennatur als sittlich nachgewiesen haben, so müssen wir dieselbe auch hier für ein Sittengesetz erklären.

Haben diese Deductionen aus dem Princip der Identität für die Ethik Bedeutung? — Ich glaube, die allergrösste. Denn sie klären über den höchst wichtigen Begriff der Entwicklung auf. Aus dem vorangehenden Abschnitte wissen wir, dass Entwicklung und Vervollkommnung der menschlichen Fähigkeiten Mittel zur Sittlichkeit und Tugendhaftigkeit sind. Es ist daher nur von Vortheil zu wissen, wie die Vervollkommnung vor sich geht. Nach der eben erwähnten psychologischen Anschauung wird diese durch Uebung herbeigeführt, die Uebung aber vermag dies durch die mit ihr verbundene Anhäufung und Ansammlung der durch sie erzeugten Kraft. Gewisse Centralstellen der Muskeln und Nerven werden so zu Accumulatoren der Kraft, Fähigkeit und Tüchtigkeit.<sup>1)</sup> Wie es also scheint, ist die Entwicklung keineswegs durch die Auslese — selection — allein bedingt, sondern auch durch Kraftansammlung infolge von Uebung. Allein auch die Uebung muss wieder durch irgendein tieferes Motiv erklärt werden. Was soll nun das andauernde Motiv zur Uebung sein? Etwa die blosser Ueberzeugung von ihrer erfolgreichen Wirkung, die man einmal durch Zufall gewonnen hat? — Möglich, doch nicht so ganz wahrscheinlich. Zur Constanz der Uebung bedarf es stärkerer Impulse, zumal wenn diese unbewusster Weise erfolgen soll, wie sie ja meistens erfolgt. Vergessen wir nicht, dass die Uebung zumeist aus Triebimpulsen hervorgeht. Ich finde ein solches Motiv in dem bereits erwähnten Endzwecke des Handelns, dessen Macht sich im Triebe ankündigt. Ohne das

<sup>1)</sup> Aehnlich erklären Roux und Du-Bois-Reymond die Perfection; vgl. A. Riehl: Criticism. II 2, 352.



Drängen nach einem Endzwecke würden die Uebung, Kraftansammlung, Perfection blind und unbegreiflich sein; durch Annahme der Einwirkung eines solchen Antriebs wird das Streben nach Thätigkeit, die Uebung, ferner die auf die Uebung verwandte Mühe und deren Constanz begreiflich. So wird der erwähnte Endzweck alles Geschehens zur eigentlichen Ursache der Entwicklung. Die Erfüllung jenes Zweckes kostet aber viel Zeit, Consequenz und Kraftaufwand, um die demselben im Wege stehenden Hindernisse zu überwinden. Denn, erinnern wir uns an das im dritten Abschnitte Gesagte: alles Gute, Tüchtige, Vollkommene, Sittliche findet seine Widersacher, die überwunden werden müssen, wenn das Sittliche triumphieren soll. So erklärt sich auch die Zeit als ein zur Ueberwindung jener Hindernisse führendes Mittel, und ist daher keineswegs eine müßige aprioristische Speculation. Wie also dem Menschen bei seinem Handeln, so schwebt der Natur ein Endzweck vor, den sie durch Nebenzwecke d. h. Mittel zu erreichen sucht. Und auf einen solchen deutet die Entwicklung hin; nur geschieht dies in der Aussennatur weit kräftiger, consequenter und ausdauernder als in der kurzlebigen, schwachen Menschennatur. Würde hier, wie man mitunter annimmt, die blosse Nothwendigkeit oder besser gesagt, die blosse Causalität wirksam sein, so müsste die Entwicklung höchst einförmig ausfallen. Ihre Mannigfaltigkeit, die Variation der Formen, zeugt von Mannigfaltigkeit der Nebenzwecke. Daher sind Entwicklung und Variation correlate Begriffe.

Die Existenz eines grossen einheitlichen Endzweckes der Natur kann nur theilweise erschlossen werden und zwar nur aus unzweideutigen Thatsachen einer zweckmässigen und zweckbewussten Thätigkeit derselben. Die Zweckmässigkeit im Kleinen deutet auf einen Zweck des Ganzen hin. Derjenige Theil der Aussennatur, welcher eine solche zunächst bietet, ist die organische Welt. Ob sich auch in der anorganischen dieses Princip vorfindet, ist ebenso schwer zu verneinen als zu bejahen. Wir besitzen keinen so ausgemacht sicheren Masstab für die Zweckmässigkeit, dass wir z. B. an den Steinarten, an den tropfbarflüssigen und gasförmigen Körpern die Existenz derselben als sicher annehmen könnten. Sobald wir aber einsehen, dass die Aussennatur ein lebendiges, thätiges Wesen ist, was wir aus den lebendigen Bewegungen und schöpferischen Veränderungen in ihr entnehmen, dürfen wir zugleich auf ein zweckmässiges Schaffen schliessen, das sicherlich nicht weniger zweckmässig ist, als das des handelnden Menschen. Anderer-



seits können wir in Betreff der anorganischen Natur keine triftigen Gründe vorbringen, dass sie irgendwo unzweckmässig verfare. Die Naturphilosophie wenigstens hat stets an die Zweckmässigkeit der Gesamtnatur geglaubt. In der organischen Natur dagegen kann die Zweckmässigkeit direct nachgewiesen werden. So lässt die Natur weit mehr Pflanzen-samen entstehen, als ihrer zur Fortpflanzung der Art nothwendig sind. Dann betrachte man die Blütenmenge, welche sie spriessen lässt, um die Frucht umso sicherer zu erzielen. Allein, durch diese Vorsicht beweist die Natur zugleich ihre Schwäche; denn sie scheint sich ihres Erfolges nicht sicher zu sein. Ueber diesen ihren Zug bemerkt nun E. Dühring: „Die Natur darf weder als unfehlbar noch als allmächtig betrachtet werden.“<sup>1)</sup> — Dies stimmt zu jener Ansicht, die ich oben ausgesprochen habe, dass die Natur, um ihre Zwecke durchzuführen, mit Hindernissen zu kämpfen habe. Ebenso auffallend verräth uns die Natur das Geheimnis ihres zweckmässigen Verfahrens im thierischen wie nicht minder im menschlichen Fortpflanzungsprocesse. Wie klug und schlau weiss sie die mühsame Kinderaufziehung und Pflege durch die beglückende Gatten- und Kindesliebe zu versüssen, indem sie in den Erzeugern Gefühle von Lust und Seligkeit erweckt, um sie für alle Mühen und Sorgen umso sicherer zu gewinnen. Sicherlich könnten die Jungen so mancher Thiere ohne die sorgsame Pflege ihrer Eltern nicht aufkommen. Es sieht ganz so aus, als begeh die Natur hierin einen „Trug“, von dem sie E. Dühring wohl vergeblich freizusprechen sucht.<sup>2)</sup> Es bleibt immerhin ein Trug, wenn auch nur um der Erreichung eines gutgemeinten Zweckes willen. Wie zweckmässig die thierischen Organe eingerichtet sind, hat die Philosophie und Naturgeschichte aller Zeiten mit Staunen hervorgehoben. Man lese, um sich von der merkwürdigen organischen Einrichtung der niederen Thiergattungen zu überzeugen, z. B. John Lubbock's Schrift: „Die Sinne und das geistige Leben der Thiere“! Allerdings will man, gestützt auf Ch. Darwin's Theorie, die Schaffung dieser merkwürdigen Werkzeuge auf Rechnung der Selbstthätigkeit und Vererbung der Thiere stellen; allein das setzt eine so hohe Stufe von Umsicht und Intelligenz jener Wesen voraus, wie sie kaum der Scharfsinn und die Phantasie eines Darwin, Wallace, E. Hæckel u. A. selbst besitzt. Die Entstehung jener Zweckmässigkeit durch die eigene Kraft und den eigenen Willen jedes Lebewesens erklären wollen heisst dem Thiere nicht

<sup>1)</sup> E. Dühring: Wert des Lebens 1877. S. 145. <sup>2)</sup> E. Dühring: Wert d. L. S. 156-7.



viel weniger zumuthen als seine Selbstzeugung, was man übrigens auch schon versucht hat. Nicht die Mithilfe der Thiere durch deren Accommodierung an das Milieu, wohl aber der Entwurf und die zweckbewusste Ausführung jener Organe durch deren Träger selbst sei hier in Zweifel gezogen. So bleibt denn zuletzt doch die Natur deren Schöpferin. Eine so hohe Intelligenz, wie sie dabei die Aussennatur an den Tag legt, besitzt auch der Mensch nicht im entferntesten. Er ist weit davon entfernt, einen zweckmässig fungierenden, lebenden Thiermechanismus zu schaffen. „Welcher Mechaniker“, bemerkt W. Wundt, „möchte sich anheischig machen, auch nur eine Maschine zu construieren, welche die mannigfachen, veränderlichen Reflexe eines enthaupteten Frosches nachahmte? — Unsere rohen Kunsterzeugnisse werden niemals die Wirksamkeit jener Gebilde, die das vollendetste Product organischer Entwicklung sind, auch nur entfernt nachzuahmen imstande sein.“<sup>1)</sup> Und warum nicht? wird man fragen. — Weil der Mensch nicht einmal zum Begriffe dessen, worin das Leben besteht, gelangt ist.

Im Streite über die Annahme einer Zweckmässigkeit und eines Endzweckes in der Natur habe ich meine Stellung bereits angedeutet. Ich glaube Spuren in der Natur zu bemerken, die auf einen Endzweck hinweisen, diesen selbst aber zu errathen, halte ich für unmöglich. Spinoza leugnete alle Zwecke in der Natur; desgleichen thun es die Verfechter der Descendenztheorie.<sup>2)</sup> Bei dem französischen Ethiker Espinas finde ich die Annahme einer sogenannten „mechanischen Zweckmässigkeit“ — finalisme immanent au mécanisme<sup>3)</sup>, der auch G. H. Schneider beistimmt. Romanes und H. Spencer erklären die Zweckmässigkeit aus biologischen „Erregungen“ und „Reizungen“ durch das Milieu, also evolutionistisch. — Niemand verlangt von der Annahme eines Zweckes eine befriedigende Erklärung der Entstehung und Einrichtung eines Organs, niemand von der Erkenntnis einer thatsächlichen Zweckmässigkeit eine Aufklärung über das Wesen des Lebens. Dieses ist bis jetzt ebenso dunkel geblieben als der eigentliche Vorgang in der Materie trotz der Kenntnis vieler mechanischer Gesetze. Indes, wie viele dieser Gesetze sind uns im Verhältnisse zu den bereits bekannten noch ganz dunkel! Dass die teleologische Erklärung ihre Berechtigung hat, dafür zeugt auch nichts augenfälliger als die auf dem Descendenz- und Evolu-

<sup>1)</sup> W. Wundt: *Physiol. Psychol.* Bd. II S. 408. <sup>2)</sup> vgl. darüber H. Spitzer: *Beiträge zur Descendenztheorie*. 1886. — Ebenso A. Riehl: *Kriticismus* II 2, 333. ff. <sup>3)</sup> *Revue philos.*: 1888 p. 25 ff.



tionsgedanken beruhende, exacte Forschung, in der die Begriffe „Nutzen“, das „Passendste“ und ähnliche eine höchst wichtige Rolle spielen.<sup>1)</sup> Und wenn man schon bei der evolutionistischen Forschung auf die mechanischen Vorgänge mit Recht grosses Gewicht legt, so kommt man zuletzt doch immer auf die Frage zurück: wozu aber lässt die Materie es zu demselben Resultate kommen? Die Forderung, mit der blossen Nothwendigkeit vorliebzunehmen, ohne eine Einsicht in deren Wesen zu erhalten, kann dem menschlichen Geiste nicht genügen. Dieser verlangt auch Kenntniss ihrer Gründe; Kenntniss von Zwecken aber ist nur eine andere Form der Kenntniss von Gründen. Daher das Manco in der Descendenztheorie, abgesehen von deren noch grösserer Unzulänglichkeit, das Wesen und den Ursprung des Lebens zu erklären. Damit sei aber hier keineswegs der „unbewussten“ Zweckmässigkeits- und Zwecktheorie das Wort geredet. Angesichts der Leugnung eines Endzweckes der Natur muss der grelle Widerspruch zwischen der menschlichen Zwecksetzung und der in der Aussennatur vorausgesetzten Zwecklosigkeit auffallen. Woher sollte denn der Mensch dieselbe bezogen haben, wenn nicht von der Aussennatur? Oder wirklich nur aus sich selbst? Ich glaube, mit der blossen Anregung dieser Frage auch schon deren Beantwortung angedeutet zu haben, vorausgesetzt, dass man den Menschen in die Kette der allgemeinen Causalität einbeziehen will. Deshalb meine ich, um diesen Theil der Untersuchung zu schliessen: die behauptete Unmöglichkeit, den Zweckbegriff in die rationale Mechanik einzufügen, bedeutet eher eine Unzulänglichkeit der letzteren als eine begründete Ueberflüssigkeit und Entbehrlichkeit des ersteren. Der Gedanke: Alles ist zwecklos, ist ein verzweifelter. Herz und Verstand verlangen mehr, als der Mechanismus bietet und bieten kann. Soll deshalb das, was er selbst nicht besitzt, nothwendiger Weise nicht existieren dürfen oder können?<sup>2)</sup>

Ueber die Zweckmässigkeit in der Natur möchte ich noch zwei Sätze aussprechen: erstlich, dass dieselbe keine vollkommene ist, da auch die trefflichsten Organe noch einer

<sup>1)</sup> vgl. A. Riehl: Criticism. II 2, 334. <sup>2)</sup> Sobald man ein Bewusstwerden des Bedürfnisses zugibt, muss man auch ein bewusstes Suchen nach dessen Befriedigung d. h. das Streben nach Zweckmässigkeit zugeben. Die höchste Idee des Zweckes führt zum Endzwecke, dessen Existenz man wenigstens ahnen, wenn schon nicht erschliessen kann. Je scharfsinniger daher A. Riehl's Widerlegungen des teleologischen Princips sind (Criticism. II 2, 5. Cap.), desto mehr macht sich dessen Abgang in der Erklärung der Dinge fühlbar.



idealen Nachbesserung fähig sind, was z. B. Helmholtz von der Einrichtung des menschlichen Auges bemerkt und was ebenso vom thierischen gilt<sup>1)</sup>, und zweitens, dass es sowohl „überlebte“ Organe — survivals — als auch „Rückbildungen“ — replis — von Organen gibt, welche nicht mehr der Art-erhaltung dienen, aber einst gedient hatten oder an andern Organismen noch weiter dienen, daher keineswegs gegen das Princip der Zweckmässigkeit verstossen. Zweckmässigkeit und Perfection oder Vervollkommnung sind correlate, unzertrennliche Begriffe: je grösser die Perfection, desto grösser die Zweckmässigkeit und umgekehrt. Ich hatte bereits im Vorigen die Uebung als ein Mittel der Vervollkommnung aufgewiesen. Sich perfectionieren heisst seine Seinsfunction verstärken, heisst an Kraft, Geschicklichkeit und Sicherheit des Handelns zunehmen, heisst seine und der Dinge Glückseligkeit fördern, also auch an Sittlichkeit zunehmen, schliesslich auch den Endzweck der Natur erfüllen.

Beispiele von Perfection begegnen uns in der Natur in reichlichster Fülle. Wir brauchen nur die Wachstums- und Entwicklungsphasen der organischen Wesen mit offenen Augen zu verfolgen, und wir erkennen dieses Gesetz sofort.

Welche Stufenleiter von Vervollkommnungen macht nicht der Pflanzensame durch, bis eine Pflanze als hoher, stämmiger, fruchtbringender Baum — sagen wir eine Eiche oder eine Palme — vor uns steht! Wie verschieden an Form sind das träge daliegende Ei eines Adlers und die hoch in die Wolken sich erhebende Gestalt des mächtigen Aars! Wer nicht die Entwicklungsphasen des hilflosen Eies zum fertigen Raubvogel verfolgt hat, würde niemals an die Transformation des Eispermas zum gewaltigen Vogel glauben. Und doch ist dieselbe eine Folge des Gesetzes der Perfection, die verschiedene Namen: Entwicklung, Transformation, Vervollkommnung u. a. führt.<sup>2)</sup>

Wer kennt nicht die Veredlung der Thier- und Pflanzenarten? — Durch die Gunst des Milieus und anderer Einflüsse sehen wir eine und dieselbe Pflanzenart, z. B. das Farrenkraut, besonders die Culturpflanzen, zu ganz auffallender Entwicklung der Formen und Grössen gedeihen. Die Zweckmässigkeitsstufen treten uns hier ganz evident vor Augen; dieselben sind ebensoviele Beweise des Gesetzes der Vervollkommnung. Man mag, wie es z. B. Spitzer thut, wider den Perfectionismus den Einwand erheben, der „biologische

<sup>3)</sup> Helmholtz: Popul. wissen. Vorträg. Hft. 2, S. 205. <sup>2)</sup> vgl. mehrere Beispiele in R. Virchow's Abhandlung: Ueber den Transformismus. Anthropologie, Bd. 18, S. 3 ff.



Vollkommenheitsbegriff“ sei bisher in der Wissenschaft ein „vager“, und ein fester „Masstab zur Ermittlung der organischen Stufenhöhe“ in derselben nicht vorhanden;<sup>1)</sup> allein dies vermag noch nicht den Glauben an die Perfectionsfähigkeit der Lebewesen zu erschüttern, da gerade in der grossen Verschiedenheit der Arten und Species sowie ihrer Formbildungen, was auch R. Virchow bemerkt, der beste Beweis für den Perfectionismus liegt.<sup>2)</sup> Was von den Culturpflanzen gesagt worden ist, gilt auch von den Nutzthieren. Klima, Zuchtwahl u. a. Umstände bringen eine ungeheure Mannigfaltigkeit der Formen und Grössen hervor, welche ebenso viele Perfectionsstufen aufweisen. Ob sich in der Transformation der anorganischen Natur die Perfection nachweisen lasse, darüber möchte ich nicht ein bestimmtes Urtheil abgeben. Einige altgriechische Physiker wollten in der Transformation des Urnebels zu festerer Gestaltung — worüber sich auch die Theorie Laplace's und Kant's des genaueren verbreitet — einen Beweis der Perfection erblicken. Es lässt sich Einiges dafür und Manches dawider sagen. — Bemerken will ich noch, dass Steinthal eine eigene „Idee der Vollkommenheit“ annimmt.<sup>3)</sup>

Aus dem Gesetze der Perfection ergibt sich zugleich das der Oekonomie. Darunter ist jene Eigenschaft eines selbständigen Dings z. B. Organs zu verstehen, durch welches dasselbe in den Stand gesetzt wird, mehr als eine einzige Function in zweckmässiger Weise zu verrichten. Ueberhaupt besteht das Wesen des Oekonomischen in der Erreichung möglichst grosser Erfolge bei Aufwand von möglichst geringen Mitteln. Dass eine solche Thätigkeit für die Förderung der eigenen und fremden Wohlfahrt von hohem Werte ist, dass sie somit ihrem Begriffe nach sittlich ist, daran kann nicht gezweifelt werden. Deshalb wird die Oekonomie von mehreren Ethikern unter die Gesetze der Sittlichkeit gezählt. Nur muss dieser Begriff in einem allgemeinen Sinne und nicht etwa nur auf die Gebarung mit materiellen Gütern angewendet werden. — Die Aussenwelt bietet in ihren organischen Producten eine Fülle von Beweisen, dass sie ökonomisch verfährt. So verrichtet namentlich in der Classe der niederen Thiergattungen ein und dasselbe Organ die verschiedenartigsten Functionen, ebenso im Pflanzenreiche. Es genügt, auf dieses Gesetz, welches besonders die Descendenztheorie auf das genaueste durchforscht hat, einfach hinzuweisen.

<sup>1)</sup> Spitzer: Beiträg. z. Descendth. S. 19. <sup>2)</sup> R. Virchow: Ueb. die Transform. a. a. O. S. 4. <sup>3)</sup> Steinthal: Allg. Eth. 165.



Das verschiedene Verhalten der Individuen in Bezug auf ihre Perfectionierung hat grosse Unterschiede nicht nur unter ihnen selbst, sondern auch in deren Eigenschaften zur Folge. Man nennt dies Variabilität oder Variation. Individuen sowie ganze Arten entwickeln sich rascher oder langsamer, mehrseitig oder einseitig, in einer ihrer Glückseligkeit mehr oder minder entsprechenden Weise. Denn auch der Umstand verdient Erwähnung, dass einige Individuen sich der zweckmässigen Entwicklung in höherem, andere in minderem Grade annähern; denn nicht alle gelangen an dasselbe Ziel. Den Zufall bei der Entwicklung aus dem Spiele zu lassen, wäre ein Fehler, der nur aus einer vorgefassten vollkommenen Gesetzmässigkeit entspringen könnte, als müssten sich alle Wesen nothwendiger Weise gleichmässig entwickeln. Wie viele verkümmern oder bleiben zurück!

Aus dem Streben der Natur, ihren Zweckgedanken gegen die ihr entgegenstehenden Hindernisse durchzuführen, geht die Perfectionierung, aus dieser die Variabilität, aus dieser wieder die Individualität hervor. Man darf sagen: die Individualität ist von einer kräftigen und siegreichen Perfectionierung abhängig oder eigentlich deren Resultat. Wo keine Perfection, da auch keine Individualität. So ist es im Menschen-, so im Naturleben. Strümpell geht weiter, indem er das Individuelle mit der Variablen, „Wandelbaren“ identisch fasst<sup>1)</sup>. Der Grund der Individualisierung liegt wohl in der Perfectionierung. Ist doch das Individuelle ein Bleibendes, Inhärentes, welches sich demnach in seinen Merkmalen nur verstärkt. Aehnlich verfährt Virchow bei der Erklärung der Individualität<sup>2)</sup>. J. St. Mill leitet sie theils aus „äusseren Ursachen“, also aus dem Milieu, theils aus eigener Mitwirkung des Dings ab,<sup>3)</sup> H. Spencer aus dem der Natur vorschwebenden „höchsten Leben“, welches der Entwicklung des Dings „ideal“ vorschwebt.<sup>4)</sup> Entsprechend meiner Anschauung, nach welcher im Sittlichen zwei Factoren, das Subject und das Milieu zusammenwirken, sehe ich auch das Individuelle für eine Resultierende dieser beiden Componenten an, von denen das Milieu — die Aussennatur — die stärkere ist. An ihrer Seite liegt auch der angenommene Endzweck des Seins und Werdens. Virchow, der die Sache mathematisch und physiologisch zugleich auffasst, nimmt die Individualisierung für umso grösser an, je mehr constituierende Theile ein Ding hat.<sup>5)</sup> Dabei wird jedoch das Perfectionsvermögen dem nu-

<sup>1)</sup> Strümpell: Vorschul. d. Eth. 139. <sup>2)</sup> R. Virchow: Ueb. d. Transformism. S. 3. <sup>3)</sup> J. St. Mill: Syst. d. Log. III Bd. S. 260 bis 261. <sup>4)</sup> H. Spencer: Thats. d. Eth. 188. <sup>5)</sup> Virchow: ebend.



merischen Verhältnisse der Theile einer Masse proportional gedacht und somit ein gleiches Mass der Perfectionierung angenommen, was den Thatsachen zu widerstreiten scheint. Denn nicht alle Theile vervollkommen sich in gleicher Weise, wohl aber hat die specifische Zusammensetzung der Theile Einfluss auf die Individualisierung. Ueber den sittlichen Wert der Individualität brauche ich nicht viele Beweise beizubringen, da dieselbe ein Corrolar der Perfection ist, die ich als sittlich bereits aufgezeigt habe. Die hohe Bedeutung der Individualität für die Sittlichkeit ist aller Zeit anerkannt worden; auf ihr als dem Ausdruck des Persönlichen beruht der beste Theil des Sittlichen. Darum findet man über dieselbe Vieles in den Schriften Descartes', Locke's, Hume's, Leibnitz's, Herbart's u. A. niedergelegt.

Vergleichen wir einmal die Principe der Individualität und Identität! Die Individualität beruht im Grunde auf einer auffälligen Erscheinung des an einem Dinge Specifischen, während die Identität in dem Gemeinsamen besteht, das ein Ding mit anderen Dingen theilt. In der Identität drückt sich die Gebundenheit eines Dings an andere Dinge, in der Individualität dagegen dessen Einzeldasein d. i. dessen Freiheit aus. In der Identität d. h. Uebereinstimmung der Dinge unter einander liegt deren Einheit und fester Zusammenhang, in deren individueller Entfaltung ihre selbstständige Kraft und ihr Wille. Durch eben diese zwei Eigenschaften wird das Individuum befähigt, seine eigene sowie der anderen Wesen Bestimmung umso energischer zu verwirklichen. So bilden die Identität und Individualität die beiden Pole desselben festen Zusammenhanges der Dinge, welcher zugleich deren Wohlfahrt bedingt. Die Pflege der identischen Interessen erzeugt kräftige altruistische Gefühle und Bestrebungen, die der Individualität einen kräftigen, gesunden Egoismus. Den causalen Zusammenhang beider hat Th. Ziegler in gedankenreicher Weise ausgeführt.<sup>1)</sup> Also haben wir im Vorangehenden zwei sittliche Principe, die Identität und die Entwicklung in der Aussennatur kennen gelernt; aus dem einen folgt die Einheit, aus dem andern die Mannigfaltigkeit, oder wenn man will, die Unendlichkeit der Welt. Beide vereinigen sich im Sein zu einem die Welt erhaltenden gemeinsamen Zwecke. —

Ob es ausser den genannten Sittengesetzen noch andere Gesetze solcher Art gibt, will ich nicht mit Sicherheit behaupten noch in Abrede stellen. Zu dem Gesagten möchte

<sup>1)</sup> Th. Ziegler: Sittliches Sein und Werden. 1890. S. 36.



ich nur den allgemeinen Satz hinzufügen, dass alle Naturgesetze zusammengenommen als Sittengesetze d. h. als Principien und Muster der Sittlichkeit zu betrachten sind. Der Begründung dieses Satzes sei die nachfolgende Betrachtung gewidmet.

Das Handeln ist, was schon mehrmals gesagt worden ist, auf Erreichung von Zielen gerichtet. Der Erfolg des Handelns hängt nicht vom Subjecte allein, sondern auch von den dasselbe begünstigenden und ermöglichenden Umständen ab. Das Wort „Umstände“ bedeutet soviel als Medium oder Aussenwelt. Nun aber gibt sich das in der Natur Bewegliche und Bewegende, Lebendige und Wirkende am deutlichsten in den Naturgesetzen kund. Wenn der oberste sittliche Zweck in der Glückseligkeit — so undeutlich auch deren Begriff sein mag — liegt, so herrscht nach dem Gesagten zwischen dieser und den Naturgesetzen ein nicht geringerer Zusammenhang, als ein solcher zwischen der Glückseligkeit und den Sittengesetzen besteht. So tragen auch die Naturgesetze den Charakter von Sittengesetzen an sich. Dies der erste und allgemeinste Grund, warum die Naturgesetze insgesamt als zum Sittengesetz gehörig zu betrachten sind.

Ein zweiter Grund liegt in den Folgen der That, welche die Abhängigkeit des Subjects von der Aussenwelt bekunden. Wäre nur der subjective „Wille“ oder nur die „Vernunft“ die Lenkerin aller menschlicher Handlungen und Geschicke, so könnte nie eine von der Person nicht beabsichtigte Wirkung einer That erfolgen. Allein „die Folgen der Handlungen sind“, wie H. Spencer bemerkt, „Theilerscheinungen einer nothwendigen Ordnung in der Erscheinungswelt“. <sup>1)</sup> Solche Erscheinungen aber sind ausser den Sittengesetzen die Naturgesetze insgesamt, welche in ihrer strengen Causalität dem Subjecte in den Folgen der That als wie eine Art Nemesis entgentreten. Wir wissen, dass z. B. das Laster der Unmässigkeit für die Verletzung der Naturgesetze seine Strafe empfängt. Aehnlich trägt jedes andere Laster eine nothwendige d. h. durch die Naturgesetze bedingte Strafe in sich. Wäre dem nicht so, vor den Menschen allein oder vor dem eigenen, oft sehr laxen Gewissen würde der Frevler, ferner der zu einem Verbrechen Inclinierende, kurz jedes ethische Subject, welches bekanntlich stets mehr oder minder zum Laster und Schlechten hinneigt, niemals zurückschrecken. Die Angst und Furcht vor den

<sup>1)</sup> H. Spenser: *Thats. d. Eth.* 1879. S. 63.



Folgen, welche jede Störung der Naturgesetze früher oder später mit sich bringt, hält von vielen Sünden, Lastern und Verbrechen ab. Ahnung und Erfahrung sagen uns also, dass die Folgen der That im Bereiche der Naturgesetze liegen.

Setzen wir einmal den Fall, die Naturgesetze würden nicht als Sittengesetze betrachtet. Da träte uns die Erfahrung entgegen, welche uns belehrte, dass die Handlungen eines Menschen, der die Naturgesetze entweder nicht kennt oder aber verkennt, nichts sind als eine Reihe fortgesetzter Verstöße gegen die Zweckmässigkeit des Handelns, also Häufungen von Fehlern auf Fehler, von Verkehrtheiten auf Verkehrtheiten, von Lastern auf Laster, kurz eine Kette von unsittlichen Handlungen. Aus der Unkenntnis oder Verkennung der Naturgesetze entspringt eine Reihe von Vergehen und Verbrechen; man kennt sie unter dem Namen Vergehungen und Verbrechen aus Fahrlässigkeit. Daher muss jedermann, der ein Amt oder eine wichtigere sociale Stellung einnehmen will oder einnimmt, die Naturgesetze kennen, weil er sonst unzweckmässig und unsittlich handeln würde. Ein Arzt, ein Apotheker, ein Baumeister, ein Rheder, ein Schiffscapitän, kurz jeder Vertreter irgendeines Amtes oder Geschäftes ist ohne Kenntnis der Naturgesetze geradezu undenkbar.

Dass die Kenntnis und Befolgung der Naturgesetze dem Menschen unumgänglich nothwendig ist, hat vielleicht niemand eindringlicher behauptet als Schleiermacher, der die Kenntnis der Physik für eine Art Ethik erklärte, worin ihm mit einiger Restriction Wallaschek beistimmt.<sup>1)</sup> Man kann zwar, wie es Wundt thut, Spencer's Theorie, die Ethik rein biologisch zu erklären, im Besondern als nicht stichhältig bekämpfen,<sup>2)</sup> und doch letzterem beipflichten, wenn er behauptet: „Die sittlichen Grundsätze müssen sich den physikalischen Nothwendigkeiten fügen.“<sup>3)</sup> Diese Worte dürften ein nicht ganz glücklicher Ausdruck für den echten Sinn derselben sein, der etwa lauten würde: die sittlichen Grundsätze und die Naturgesetze müssen in vollem Einklange stehen. Lotze betrachtet vom Standpunkte seines „idealistischen Monismus“ die Natur- und Sittengesetze für identisch.<sup>4)</sup> Ihnen schliesst sich Paulsen an.<sup>5)</sup>

Ein nicht zu verachtender Grund, den Sittengesetzen auch die Naturgesetze beizuzählen, liegt in der Unzuläng-

<sup>1)</sup> Wallaschek: Ideen zur p. Philos. S. 129. <sup>2)</sup> Wundt: Ethik: S. 345 u. 267. <sup>3)</sup> H. Spencer: Thats. d. Eth. 68. <sup>4)</sup> Lotze: Mikrokosmos Buch III c. 5. <sup>5)</sup> Paulsen: Einleit. in d. Philos. 2. Aufl. S. 74 ff.



lichkeit unseres Intellects, der durch sich allein das Sittliche weder deutlich zu erkennen noch festzuhalten vermag, sondern einer Nachhilfe und eines Correctivs bedarf. Es ist in der That schwer einzusehen, wie die Vernunft aus ihrem eignen Vermögenstande, ohne den Beirath der Naturerkenntnis, auch nur ein einziges sittliches Urtheil zu fällen imstande sein sollte, das Anspruch auf Richtigkeit erheben könnte. Ich werde an einer späteren Stelle nachzuweisen suchen, dass hierin die Natur selbst unserm Verstande zuhülfe kommt.

Man kann aus dem angeführten Grunde der lediglich idealistischen Ethik den Vorwurf nicht ersparen, dass sie sich bei der Concipierung ihrer Sittengebote auf einen luftigen Untergrund stellt, wenn sie ohne „Befragung der Natur“, nur so aus sich selbst einen Codex der Moral auszuklügeln versucht. Wo bleibt da die nothwendige Bestätigung ihrer inneren Wahrheit und die Wegweisung für den äusseren Vorgang des Handelns? Sogar Kant musste sich zur Zeit, als er bereits für sein formalistisches Princip schwärmte, eingestehen, dass die „reine speculative Vernunft“ an der „grössten Unzulänglichkeit“ leide und diese „sogar mit Beihülfe der grössten Naturerkenntnis“ nicht zu beheben vermöge.<sup>1)</sup> Daraus zog er jedoch den unrichtigen Schluss, auf die Suche nach einer „praktischen Vernunft“ auszugehen, wobei er den „inneren Richterstuhl“ der Moral,<sup>2)</sup> die „Richteraussprüche des Gewissens“<sup>3)</sup> und dergleichen fand. Dadurch aber gieng Kant selbst irre und führte auch die „idealistische“ Moral auf falsche Bahnen, so dass sich diese zu dem Paradoxon verstieg: „Die Ethik darf überhaupt ihre Sätze nicht der Erfahrung entnehmen“,<sup>4)</sup> einem Gedanken, den eben Kant durch seine Verurtheilung des „Empirischen“ angebahnt hatte.<sup>5)</sup> Indes konnte Kant, der in der „Kr. d. p. V.“ das Wesen des Sittlichen in einer gewissen rein „formalen“ Beschaffenheit des menschlichen Handelns suchte, nicht umhin, die Naturgesetze mindestens als Muster oder Typen für das handelnde Subject gelten zu lassen. Er bemerkt: „Das Naturgesetz liegt allen seinen (des Subjectes) gewöhnlichsten, selbst den Erfahrungsurtheilen immer zugrunde . . . Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, dass sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich.“<sup>6)</sup> Kannt nennt dies ebendort

<sup>1)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 176 <sup>2)</sup> Kant: ebend. 182. <sup>3)</sup> Kant: ebend. 118. <sup>4)</sup> Steinthal: Allg. Eth. S. 301-302. <sup>5)</sup> Kant: K. d. p. V. 22 u. pass. <sup>6)</sup> Kant: ebend. 84.



den Typus der Naturgesetze. Dass das sittliche Handeln den Charakter der „Uebereinstimmung der Natur und der Sitten“, der sinnlichen und intelligiblen „Naturordnung“ an sich tragen solle, geht im Grunde auf dasselbe hinaus, nämlich dass die Naturgesetze auch meritorisch Prototypen der Sittlichkeit abgeben.<sup>1)</sup> Allerdings postuliert Kant zur Perfectionierung einer solchen Uebereinstimmung die Fügung eines „heiligen Urhebers“ der Naturgesetze, Gottes.<sup>2)</sup> Dass Kant, der einer Erklärung der Naturgesetze als Sittengesetze so nahe stand, dieselbe nicht aussprach, daran scheint ihn das in der Welt vorhandene „Uebel“ gehindert zu haben, welches er für eine Unvollkommenheit der lediglich durch Naturgesetze bestimmten Aussenwelt ansah.<sup>3)</sup> Jedenfalls dachte Kant in diesem Punkte nicht consequent; dies zeugen seine Gründe für und wider die Eigenschaft der Naturgesetze als Sittengesetze.<sup>4)</sup>

Indem also Kant jedes „materielle“ Princip in der Ethik perhorrescierte, stellte er jenes bekannte, rein „formale“ auf: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“<sup>5)</sup> Diese von Kant aufgestellte, satzsaam angezogene Regel macht dessen Ethik zu einer rein formalistischen, da ihr jeder Hinweis auf die Ziele und Zwecke des Handelns fehlt, was in der ethischen Literatur schon zur Genüge nachgewiesen ist.

An Gegnern der Theorie, dass die Naturgesetze Sittengesetzen gleichzuachten seien, hat es weder vor Kant noch nach ihm gefehlt. So z. B. hat Sokrates die Ethik ganz für eine Erfindung der Menschen angesehen und dachte sich dieselbe ungefähr so entstanden, wie ein Kunstwerk aus der Hand des Meisters hervorgeht. Bekanntlich hat Sokrates die Physik aus der Philosophie und Ethik verbannt, dagegen die Mantik und den Orakelunfug als vollberechtigt in derselben belassen.<sup>6)</sup> Er glaubte, zur Ethik bedürfe es lediglich des Studiums der bürgerlichen und allgemeinmenschlichen Verhältnisse. Aristoteles war hierin Sokrates' treuerer Schüler als Platon, der auch die Naturforschung in das Gebiet der Ethik einbezog (im Timaeus). Unter den neueren Gegnern dieser Theorie befindet sich Gutberlet, der auf dem Standpunkte der christlichen Ethik steht. Gutberlet behauptet, die Uebereinstimmung des menschlichen Handelns mit einer

<sup>1)</sup> Vgl. Kant: Kr. d. p. V. 154. <sup>2)</sup> Kant: ebend. 150. <sup>3)</sup> Kant: ebend. 169. <sup>4)</sup> Kant: ebend. 174. <sup>5)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 35. <sup>6)</sup> Xenophon: Comment I 1 § 11 ff., wo S. die Physiker verurtheilt.



„bestimmten Ordnung“ in der Natur „mache die Handlung an und für sich nicht sittlich“, wenn z. B. „eine bestimmte Ordnung im Gehen eingehalten werde, wie wenn Soldaten in Reih' und Glied marschieren“. <sup>1)</sup> Dass das Gehen an sich, ebenso das geordnete Gehen einem Naturgesetze und zugleich dem Wollen untersteht, ist zweifellos. <sup>2)</sup> Die „Gesetze“ des Gehens sind vom mechanischen, physiologischen und ethischen Standpunkte aus zu beurtheilen. So z. B. sind nach Langer die Bewegungen der Füsse ursprünglich automatisch, doch auch durch den „Willen variierbar“. <sup>3)</sup> Untersuchen wir einmal, ob das „geordnete Gehen“ der Soldaten in sittlicher Beziehung wirklich ganz indifferent sei. Sobald beim Gehen, wie es erfahrungsmässig feststeht, das Wissen, Können und Wollen zusammentreffen, wird dasselbe zu einem sittlichen Handeln. Ein absichtlicher Verstoss gegen das geordnete Gehen wäre ohne Zweifel ein Handeln wider besseres Wissen und Können. Daher ist ein geordnetes, den Gesetzen der mechanischen Bewegung entsprechendes, also zweckentsprechendes Gehen ohne Zweifel ein Act der Vernunft. Nun ist nach Gutberlet's eigener Ansicht eine Handlung wider die Vernunft eine Uebertretung des göttlichen Gebotes, folglich ein absichtlich ungeordnetes Gehen auch nach dessen eigenem moralischem Princip unsittlich.

Zwei Bedenken wider die ethische Bedeutung der Naturgesetze sind noch zu beheben; zunächst die in der Welt unzweifelhaft vorhandenen Uebel. Den Ursprung der Uebel sah Kant durch die Thätigkeit der Naturgesetze nicht vermieden; daher wollte er letzteren nicht die Eigenschaft von Sittengesetzen zuschreiben. Er bemerkt nämlich über den Grund, warum die alte Philosophie einen „heiligen Urheber“ des Gesetzes in die Welt einführte: „Die Uebel in der Welt schienen (den griechischen Philosophen) viel zu wichtige Einwürfe zu sein, um zu einer solchen Hypothese sich für berechtigt zu halten.“ <sup>4)</sup> Deshalb suchte er das Sittliche bloss im „Menschenverstande“, was soviel heisst als in parte statt in toto naturae. Schon dies enthält einen Widerspruch in sich, dass sich nämlich das Kleinere — der Mensch — eines besseren Verstandes erfreuen sollte als das Grössere, die Natur. Fürs zweite sind an den Uebeln nicht die Naturgesetze als Gesetze, sondern deren Concurrenz d. i. der Zufall schuld. Drittens bedarf es erst einer strengen Begriffsbestimmung, was ein „Uebel“ zu nennen sei.

<sup>1)</sup> Gutberlet: Ethik und Naturrecht 1883. S. 73. <sup>2)</sup> vgl. Dr. C. Langer: Anatomie der äussern Formen des mensch. Körpers. 1884. S. 9 ff., bes. 106. 236. 254. <sup>3)</sup> Langer: ebend. 91. <sup>4)</sup> Kant: ebend. 169.



Wir dürfen nicht sofort alle Unbequemlichkeiten, denen das menschliche Individuum begegnet, für Universalübel erklären. Es gibt auch eingebildete Uebel, bei denen das Ganze der Natur nicht in seinem Bestande leidet. Kant hatte wohl solche Uebel im Auge, die das Weltganze treffen; denn das Gegentheil des Uebels, das Gute, sei dem Ganzen zuträglich, da „das Ganze das Beste sei und alles um des Ganzen willen gut“. <sup>1)</sup> Allein, wollte man die Uebel d. h. die Unvollkommenheiten der Welt ausrotten, so müsste man zugleich die ganze Ordnung der Natur aufheben. Sowie die Welt einmal beschaffen ist, lässt sich eine Concurrenz verschiedener Naturgesetze nicht vermeiden. Das Ertrinken eines Menschen z. B. liesse sich nur durch eine völlige Aufhebung der gegenwärtigen Naturordnung verhindern; man müsste selbst die Urstoffe austilgen, aus denen das All besteht. Durch successive Schlussfolgerungen käme man zuletzt dahin, dass man, um die Uebel in der Welt zu vermeiden, alles Nebeneinander der Molecüle und Atome aufheben müsste, da ein Zusammenstoss, ein „Malheur“ dabei immer möglich bliebe. Die Uebel dieser Welt sind bei der jetzigen Naturordnung, soweit wir diese kennen, ganz unvermeidlich und unabwendbar. Ein ähnlicher Gedankengang bewog Leibnitz und Kant zu dem Ausspruche, diese Welt sei die beste. Kant bemerkt: „Ich bin demnach erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu sehen, die nicht besser möglich war.“ <sup>2)</sup> Deshalb wollte Kant auch keine „absoluten Weltübel“ zugeben, da diesen nicht das Merkmal der Allgemeingiltigkeit nachgewiesen werden könne. <sup>3)</sup> Ebenso wenig kommt das sittlich Gute zu absoluter Geltung: auch dieses wird nicht in jedem Falle beachtet, sondern nur zu oft übersehen, und doch bestehet dasselbe trotz dieser „Antinomie“. Dies gilt, wie E. Zeller richtig bemerkt, von einem jeden nicht bloss ethischen, sondern auch wissenschaftlichen Gesetze logischen, mathematischen, ästhetischen und jedes andern Inhalts, dass nämlich demselben in zahllosen Fällen die Wirklichkeit nicht entspricht. <sup>4)</sup> Eine „Antinomie“ der Sittengesetze wird es daher stets ebenso geben, wie eine solche auf jedem legislativen Gebiete vorkommt.

Kant hatte gegen die Naturgesetze als Sittengesetze auch wegen der verschiedenartigen Einwirkung der „moralischen“ und „metaphysischen“ Gesetze auf den

<sup>1)</sup> Kant: Ueb. d. Optim. Hartenst. Ausg. 1867. Bd. 2. S. 43.

<sup>2)</sup> Kant: ebend. 42. <sup>3)</sup> Kant: ebend. 37. <sup>4)</sup> Zeller: Vorträg. u. Abhandl. 3. Samml. 1884. S. 203.



Menschen Bedenken, da die ersteren diesem ein blosses Sollen, die letzteren dagegen ein Müssen abnöthigten. Kant bemerkt: „Die Vernunft, aus der allein alle Regel, die Nothwendigkeit enthalten soll, entspringen kann, legt in diese ihre Vorschrift zwar auch Nothwendigkeit (denn ohne das wäre sie kein Imperativ), aber diese ist nur subjectiv (i. e. individuell) bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjecten (i. e. Individuen) in gleichem Grade voraussetzen.“<sup>1)</sup> An einer andern Stelle bemerkt Kant: „Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Causalität durch Freiheit, sowie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Causalität der sinnlichen Natur war.“<sup>2)</sup> Nun aber gilt nach dem oben über die Uebel Gesagten, dass die Erfüllung des Gesetzes keineswegs ausnahmslos zutrifft, sondern Hindernissen ausgesetzt ist.<sup>3)</sup> Folglich herrscht in Bezug auf die Ausführung der beiden Arten von Gesetzen kein so tiefgehender Unterschied, als ihn Kant aufstellt. Uebrigens vermag das moralische Gesetz von Manchem ebenso ein „Muss“ zu erzwingen wie nur irgendein Naturgesetz. So bestimmt als der in der Luft schwebende, nicht unterstützte Stein in der Richtung des Erdmittelpunktes fallen muss, ebenso bestimmt wird der rechtschaffene Mann, solange er bei Vernunft ist, Diebstahl und Betrug meiden. Es werden bei ihm daher die Begriffe Sollen und Müssen zusammenfallen.<sup>4)</sup> Schleiermacher wollte jenen Unterschied gänzlich aufgehoben wissen. —

Wir sind sonach zu zweierlei objectiven Sittengesetzen gelangt, welche sich ergänzen: zu den in der Menschen- und Aussenwelt herrschenden. Nachdem im vierten und fünften Abschnitte die in den beiden Naturen enthaltenen Sittengesetze dargelegt worden sind, drängt es vielleicht jemand, noch zu erfahren, ob es ausser den genannten keine andern Sittengesetze gibt. Darauf lautet die Antwort: durch philosophische Forschung wenigstens sind keine andern Sittengesetze zu erhalten. Doch gibt es noch moralische Principien anderer, namentlich religiöser Provenienz, deren Darlegung von gänzlich andern Anschauungen ausgeht, als die nachzuweisen die Philosophie sich zur Aufgabe macht. Es kann für die Sittlichkeit nur vortheilhaft sein, wenn die ethischen Grundsätze, welche auf so verschiedenem Wege er-

<sup>1)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 21. <sup>2)</sup> Kant: ebend. 57. vgl. dazu ebend. p. 20 ff. <sup>3)</sup> vgl. J. St. Mill's ähnliche Lösung dieser Antinomie: Syst. d. ded. u. ind. Log. 3 Th. S. 239 ff. <sup>4)</sup> s. die weitere Ausführung dieses Unterschiedes bei Zeller: Ueb. Begriff u. Begründung der sittl. Ges. Vorträge u. Abh. 1884. 3. Samml. 197—8 u. 201 ff.



langt werden, mit einander im Einklange stehen, wie es im grossen Ganzen wirklich der Fall ist. Nur ist bei deren Vergleichung nicht zu übersehen, dass in die Ethiken nur solche Vorschriften gehören, die ihrem Wesen und ihrer Tendenz nach mit deren aufgestellten Sittenprincipien genau übereinstimmen. Sonst würde die Ethik zu einer vermeintlich schöpferischen, in der That aber willkürlichen Gesetzgebung herabsinken, während sie als eine Wissenschaft der Natur diese erforschend und nachahmend darlegen soll. Nicht irgendwelche nebenbei zu erreichende Zwecke, sondern die obersten Grundsätze des Handelns allein sollen derselben vorschweben.



## Sechster Abschnitt.

### Begriff der sittlichen Pflicht und Verpflichtung.

Zunächst sollen die Begriffe der sittlichen Pflicht und Verpflichtung erläutert, dann die Grundlagen derselben dargelegt, hierauf die Gründe, auf denen gewisse Vicariate der sittlichen Verpflichtung beruhen, geprüft, zuletzt eine Eintheilung der sittlichen Pflichten versucht werden.

Zum Wesen und Begriffe des Handelns gehört die Anstrengung von Zwecken; denn das Handeln geschieht um bestimmter Zwecke willen. Das Ziel des praktischen Handelns aber besteht in der Erlangung des höchsten sittlichen Guts. Zu handeln, ohne einen wertvollen Zweck erreichen zu wollen, wäre Thorheit, des Handelns würdige Zwecke erreichen zu wollen ist vernünftig. Daher wird der vernünftig Denkende sich auch innerlich bewogen und gedrungen fühlen, sittlich zu handeln; der Thor fühlt sich dazu niemals verpflichtet. — Auf dem Wege solcher Schlüsse gelangt man zur Vorstellung und zum Begriffe der sittlichen Pflicht als des Dranges, sittlich zu handeln. Näher noch kommen wir diesem Begriffe, wenn wir das sittliche Handeln als ein Beobachten der Sittengesetze auffassen. Oben haben wir gesehen, dass die einen Sittengesetze in der Aussenwelt, die anderen in der menschlichen Natur entspringen. Wenn wir nun die sittliche Pflicht als die Erkenntnis einer auf uns einwirkenden Macht, nach den objectiven Sittengesetzen zu handeln, bezeichnen, so erhalten wir eine zweite Definition der sittlichen Pflicht. Wer bei seinen Handlungen der Vorstellung und Einwirkung der objectiven Sittengesetze Aufmerksamkeit und Gehör schenkt und bei denselben



seinen Willen stets nach jenen Gesetzen richtet, handelt im Sinne der sittlichen Pflicht. Man kann daher sagen: die sittliche Verpflichtung besteht in der Uebereinstimmung des Willens mit den objectiv gegebenen Sittengesetzen. Die Begriffe Pflicht und Verpflichtung drücken dasselbe aus, nur von verschiedenen Seiten betrachtet: die sittliche Pflicht ist ein objectiv bestehendes Abhängigkeitsverhältnis des Gemüths von der objectiven Sittlichkeit, die sittliche Verpflichtung dagegen das Gefühl und Bewusstsein eines solchen objectiven Abhängigkeitsverhältnisses. Die sittliche Pflicht drückt somit ein äusseres Abhängigkeitsverhältnis, die Verpflichtung die innere Zustimmung zu einem solchen Verhältnisse aus. In letzterer Bedeutung heisst die Verpflichtung auch Pflichtgefühl.

Diesen Definitionen zufolge beruht die sittliche Verpflichtung auf der Gesinnung des handelnden Subjectes. Im Begriffe Gesinnung liegt zunächst der Begriff der Einsicht in die Qualität dessen, was man anstrebt, dann der Begriff des Strebens, das sittlich Gute als das wahre Ziel des Handelns zur That zu machen. Nur wenn beide Eigenschaften im Subjecte zusammentreffen, wird das Handeln ein wahrhaft sittliches. Das Streben nach dem Guten muss jedoch rein und frei sein von allen nicht sittlichen Nebeneinflüssen. Einsicht in das Gute kann auch der sittlich verworfenste Mensch besitzen, aber es fehlt ihm an Willen, es zu thun. Die mitunter sehr feinen Scheidelinien zwischen dem Guten und Schlechten sind gerade den geriebensten Schurken bekannt, denen es daran liegt, den Schein des Bösen sorgfältig zu meiden, um ihre Pläne desto leichter auszuführen. Daher ist der Wille zum Guten eine Vorbedingung der sittlichen Pflichterfüllung. Um sich in sittlicher Beziehung für verpflichtet zu erachten, muss man von der Vortrefflichkeit des Guten überzeugt sein, es lebendig fühlen und sozusagen im Herzen tragen. Wem dies nicht gegeben ist, der wird sich zu demselben niemals innerlich verpflichtet erachten.

Allein zur Erklärung des Fortschritts von der Einsicht zur inneren Verpflichtung gehört die Erledigung einer Reihe von wichtigen Zwischenfragen. Augenscheinlich müssen es bedeutende Gründe sein, die jemand derart zur Befolgung der Sittengesetze verhalten, dass er alle seine Neigungen und äusseren Impulse unterdrückt und das Gute vorzieht. Als ersten Grund haben wir bereits die Einsicht in das Gute kennen gelernt, die man auch den Intellekt nennt.



Es ist eine feste Anschauung der sogenannten Intellectualisten, dass der menschliche Geist a priori eine Einsicht in das Gute und Schlechte besitze. In der Geschichte der Ethik begegnen wir dem Intellectualismus mehrmals, so schon vor Platon, besonders jedoch durch Platon ausgebildet. Seiner Anschauung gemäss betrachtet die Seele die „Idee des Guten“ und richtet nach dieser das Leben des Menschen ein. Auch in späterer Philosophie begegnet uns diese Anschauung. So im Mittelalter, und selbst Fr. Bacon setzt eine sittliche lux naturalis voraus, nach ihm Locke. <sup>1)</sup> Zum System hat den Intellectualismus Bacon's und Newton's Schüler Sam. Clarke erhoben <sup>2)</sup>, am entschiedensten aber Kant verfochten. Von der „Vernunft“ behauptet Kant, dass sie auf den „Willen“ einwirke, das Gute zu thun. <sup>3)</sup> Wie jedoch die Vernunft dies zustande bringe, das war Kant räthselhaft, wie er es selbst gesteht. <sup>4)</sup> Ein wie grosses Gewicht er auf den Intellect legte, zeugt seine Bemerkung in einer vorangehenden Schrift, wo es heisst: „So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Princip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber jedoch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmasse ihrer Beurtheilung macht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Compasse in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu urtheilen, was gut, was böse, pflichtgemäss oder pflichtwidrig sei und dass es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein.“ <sup>5)</sup> Kant hat somit eine in der menschlichen Natur a priori liegende „Weisheit“ vor Augen, welche jede theoretische und praktische Erkenntnis weitaus übertreffe. Ob aber die Vernunft wirklich ausreicht, um verwickelte ethische Verhältnisse, z. B. die feinen Unterschiede zwischen manchen Tugenden und Lastern a priori zu erkennen oder schwierige Pflichtconflicte zu lösen, das möchte wohl zu bezweifeln sein.

Die blosse Einsicht reicht zur Verpflichtung nicht aus, und es ist ein Zwischenglied ganz unerlässlich. Ein solches bildet die sittliche Wertschätzung. Indem das handelnde Subject den praktischen Wert des Sittlichen erkennt, fühlt es sich verpflichtet, dasselbe auch zu wollen. Was wir um seines

<sup>1)</sup> Wundt: Ethik 1886. 268—269. <sup>2)</sup> vgl. üb. ihn R. Zimmermann: Clarke's Lehre. Denkschr. d. k. k. Ak. d. Wiss. 1870. Bd. XIX. 249—336. <sup>3)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 92. 96. 110. 140. <sup>4)</sup> Kant: ebend. 86. <sup>5)</sup> Kant: Grundleg. z. Metaph. d. S. S. W. Bd. 4. S. 251—252.



Wertes willen hochschätzen, dem fühlen wir uns zugethan und auch verpflichtet. Die Wertschätzung und Liebe zum Guten entsteht nun aus verschiedenen Ursachen. Zunächst durch eine solche Organisation des Seelenapparates, dass dieser mit der objectiven Sittlichkeit von selbst harmoniert und ohne vollbewusste Selbstthätigkeit mit ihr correspondiert. Ich habe eine solche Organisation oder „Krystallisation“ des Gemüthes (Lombroso) schon an einer Stelle die psychische „Präformation“ genannt, da ich dieselbe für eine sittlich d. i. zweckmässig fungierende biologische Vollkommenheit ansehe.

Aus einer solchen Organisation erklärt sich auch der Unterschied, dass einige Subjecte sich sittlich verpflichtet fühlen, andere ein solches Gefühl nicht besitzen, dass die einen sittlich stumpf, die andern sittlich empfänglich sind. Sowie gewisse Menschen durch eine ursprünglich günstige Anlage des Gemüths zur sittlichen Verpflichtung hingeführt werden, ebenso entsteht das Böse aus apriorer Negierung des Guten. Eine solche geschieht entweder durch eine fehlerhafte Constitution des Gemüths — Lombroso's Ansicht — oder durch absichtliche und grundsätzliche Ablehnung des Sittlichen. Daher wird die sittliche Vollkommenheit zugleich durch eine ursprünglich unbewusste wie auch durch eine bewusste Wertschätzung des Guten und durch eine ebenso natürliche Verabscheuung des Bösen angebahnt, da es nicht genug ist, das Gute zu lieben, sondern man auch Abscheu vor dem Bösen empfinden muss, um sittlich vollkommen zu sein.

Dies war anfangs auch Kant's ethische Anschauung, bevor derselbe auf seine „formale“, vom Willen allein beherrschte Sittlichkeit verfiel. Anfangs nämlich leitete Kant die moralische „Verbindlichkeit“ aus reiner, ursprünglicher Erkenntnis des Guten ab, indem er „unerweisliche (unwiderlegliche) materiale (reale) Grundsätze“ zur Befestigung der Sittlichkeit forderte und an ein „unauflösliches Gefühl des Guten“ glaubte.<sup>1)</sup> Später, in der „Kritik der praktischen Vernunft“, verwarf er alles „Gefühl für das Moralische, welcher Art es auch sei“, indem er zur sittlichen Verpflichtung einen „hinreichenden Bestimmungsgrund des Willens“, also eine bewusste „Legalität“ forderte, aber jede unbewusste oder eigentlich nicht gewollte „Moralität“ in seinem Sinne verwarf.<sup>2)</sup> Mit andern Worten: anfangs war

<sup>1)</sup> Kant: Untersuch. üb. d. Deutlichkeit d. natürl. Theol. u. Mor. Hartenstein's Ausg. Bd. 2. S. 307—308. <sup>2)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 86. vgl. damit Schopenhauer: Grundl. d. Moral. § 6.



Kant in der Ethik Positivist, später Idealist und Transcendentalist. Ursprünglich also wandelte er in den Fussstapfen Hutcheson's, wie er selbst gesteht, indem er dessen „Gefühls-moral“ huldigte; Hutcheson schlossen sich später Shaftesbury, J. St. Mill, Leslie, Stephen u. A. an, die alle ein „unmittelbares Gefühl“ für Moralität als ein in der Menschennatur liegendes sittliches Princip annehmen.<sup>1)</sup> In der That gibt es gewisse Tugenden, die infolge ihrer Feinheit nur aus genuinen, angeborenen Anlagen erst recht verständlich werden, wie die Bescheidenheit, Schicklichkeit, Schamhaftigkeit. Man kann daher mit gutem Grunde von einem natürlichen oder naiven Sittlichkeitsgefühl reden.<sup>2)</sup> Damit sei jedoch nicht behauptet, dass dies die beste Form der sittlichen Verpflichtung sei. Das Moralitätsgefühl hat auch seine grossen Schattenseiten, die sich in seiner Unbeständigkeit kundgeben. So lebhaft auch dasselbe auftritt, ebenso leicht „verbraust“ es wieder, wie sich Kant sehr bezeichnend ausdrückt.<sup>3)</sup> Ausführlich handelt Kant vom Unterschiede der naiven und intellectuellen Sittlichkeit in der „Grundlegung z. Metaph. d. Sitten“, wo er die Vor- und Nachteile beider gegen einander abwägt.<sup>4)</sup> Sicherheit und Festigkeit im Guten gewährt nur die Verbindung von Einsicht und Gesinnung. Aehnlich fordert Wundt zur Sittlichkeit „Einheit von Fühlen, Denken und Wollen“, was alles sich in einer tüchtigen „Persönlichkeit“ begegne.<sup>5)</sup> In der Persönlichkeit finden sich alle zur sittlichen Verpflichtung führenden Eigenschaften in vollstem Masse vereinigt: sittliches Gefühl, sittliche Einsicht und der Wille zum Guten, Eigenschaften, welche zusammengenommen, sittliche Gesinnung, oder bald Gesinnung bald Wille schlechthin genannt werden. Eine jede derselben läuft jedoch auf einen Begriff hinaus: auf Uebereinstimmung des Subjectes mit dem objectiven Sittengesetze.<sup>6)</sup> In einer derartigen Gesinnung liegt der Höhepunkt der sittlichen Verpflichtung, jenes berühmte „Pflichtgefühl“ Kant's.<sup>7)</sup> —

Indes eine so hohe sittliche Anforderung würde kaum für alle Menschen erfüllbar, eine Urgierung der lautersten und reinsten sittlichen Pflichterfüllung daher kaum jemals vom Erfolge begleitet sein. Wer die sittlich schwache Natur des Menschen kennt und namentlich die sittlich stumpferen

<sup>1)</sup> Wundt: Ethik. 1886. SS. 279. 341. 346. <sup>2)</sup> Steinthal: Allg. Eth. S. 96. <sup>3)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 188. <sup>4)</sup> Kant: S. W. v. Hartenstein. Bd. 4. S. 252. <sup>5)</sup> Wundt: Ethik. S. 385. <sup>6)</sup> vgl. die Ausführung dieses Gedankens bei Steinthal: Allg. Eth. 97 ff. <sup>7)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 177. 172—173.



Charaktere in Betracht zieht, wird nicht von Allen moralische Vollkommenheit, wohl aber die Einhaltung gewisser nothwendiger und unerlässlicher sittlicher Grenzlinien verlangen. Und auf dieses zwischen den obersten und untersten Grenzlinien liegende Pflichtgebiet will ich nunmehr die Aufmerksamkeit des Lesers lenken. Eine Herabminderung der strengen Pflichtenforderungen Kant's, der nur das reinste Pflichtgefühl für sittlich gelten lassen wollte, haben bereits Kant's Zeitgenossen, ebenso einige englische Ethiker, z. B. Bain, ebenso Schopenhauer u. A. grundsätzlich verlangt. Ich halte es im Hinblick auf eine richtige und gerechte sittliche Beurtheilung der Menschen für rathsam, solche Grenzbestimmungen anzuerkennen.

Der Mensch ist in sittlicher Beziehung, wie eben bemerkt worden, ein schwaches Wesen. Im Kampfe um die Selbsterhaltung gehen seine guten Anregungen gar leicht verloren, und die eigene Weisheit, auf welche das Subject zuletzt immer angewiesen ist, versagt sehr oft ihren Dienst. Daher müssen dem schwachen sittlichen Pflichtgefühl künstliche Mittel zuhülfe kommen. Eines der ersten und wichtigsten ist das Gewissen. Das erste Merkmal des Gewissens ist Unterscheidung des Guten und Bösen, ein zweites Wahl des Guten und Ablehnung des Schlechten. Die „Stimme des Gewissens“ — das Wort Gewissen bedeutet etymologisch den Inbegriff dessen, was dem Geiste bewusst ist — mahnt zum Guten, warnt vor dem Schlechten und greift nach der That zum Mittel des Lobes oder Tadels. Die psychologische Erklärung des Gewissens wird vielleicht am besten durch dessen Vergleichung mit der sogenannten Hemmung — inhibition — verständlich; nur findet die Hemmung bei Vorstellungen, das Gewissen meist bei Gefühlen statt. — In der Hemmung verbinden oder trennen sich die Vorstellungen nach ihren logischen Beziehungen zu einander, also nach den Grundsätzen der Identität, Disparität und Causalität. Ähnlich stellt das Gewissen eine Art ethischer Gefühlslogik vor, indem es einige Motive, Zwecke und Mittel als löblich zulässt, andere als unsittlich vom Gemüthe ausschliesst. Paulsen bringt das Gewissen mit der Sitte in Zusammenhang, was sehr viel für sich hat.<sup>1)</sup> Doch ist die ‚Sitte‘ nur eine Form des Gewissens, nämlich eine Art Collectivgewissen. Treffend charakterisiert Shakespeare das Gewissen: „Es ist ein erröthender, geschämiger Geist, der Einem Aufruhr anstiftet in der Brust; es füllt Einem mit

<sup>1)</sup> Paulsen: Ethik ' S. 298.



Hindernissen an“ (Richard der Dritte). — Das Gewissen bildet sich aus praktischen Gefühlen, welche die Stelle von Grundsätzen vertreten. Jene Gefühle gruppieren sich um einzelne sittliche Zwecke und bilden mit der Zeit einen Complex von Anregungen, ohne jedoch von theoretischen oder begrifflichen Erwägungen des Sittlichen begleitet zu sein. Daher hat man das Gewissen für einen sittlichen „Imperativ“ angesehen, der ebenso auch ein „Prohibitiv“ sein kann. Bekanntlich sah es Sokrates für etwas Göttliches, „Dämonisches“ an und lauschte auf dessen Stimme wie auf die Aussprüche eines Orakels. Prosaischer fasste es Schopenhauer als „das immer mehr sich füllende Protokoll der Thaten“ eines Individuums.<sup>1)</sup> Spencer leitet es aus einer gegenseitigen „Controlierung“ der ethischen „Gefühle“ ab und nennt es eine Art „moralischen Bewusstseins“. <sup>2)</sup> Die Relativität, Wandelbarkeit und Conventionalität des Gewissens hebt Herbart hervor: mit der Zeit bilde sich in verschiedenen Gesellschaftsclassen ein besonderes Gewissen.<sup>3)</sup> Es spielt zwar, wie Lombroso bemerkt, einen sehr strengen Sittenrichter, huldigt aber etwas stark der jeweiligen Mode. Man kann daher in das Gewissen kein unbedingtes Vertrauen setzen: zu sittlicher Anregung und zur Zümmung der Temperamente mag es eben gut genug sein, zum positiven Schaffen des Guten reicht jedoch seine Kraft nicht aus. Der Bandit in den Abbruzzen gibt sein „Ehrenwort“ auch auf die Ausführung eines Mordes ab und macht sich ein „Gewissen“ daraus, es nicht einzulösen. Das weite Gewissen gewisser Gesellschafts- und Geschäftskreise ist wohlbekannt. Schopenhauer zeigt recht drastisch, wie schwankend der Begriff des Gewissens in ethischen Dingen ist.<sup>3)</sup> Eine sehr hohe Meinung vom Gewissen hatte dagegen Kant, der es ein „wundersames Vermögen“ der Seele nennt, also für angeboren erklärt, und es der „praktischen Vernunft“ als eine Art „Gefühl“ für das Sittliche an die Seite stellt.<sup>4)</sup>

Nahe verwandt der aus dem Gewissen stammenden Verpflichtung ist jene, welche aus sittlichen Instincten d. h. aus halbbewussten Willensacten hervorgeht, also in mechanischer Weise nachwirkt. Umfasst nämlich der Wille alle auf welche Motive immer reagierenden bewussten und halbbewussten Reflexe — in dieser Bedeutung verstehen den Willen Descartes, Leibnitz, Locke,

<sup>1)</sup> Schopenhauer: Die beiden Grundprobl. S. 260. <sup>2)</sup> Spencer: Thats. d. Eth. 125. <sup>3)</sup> Herbart: Allgem. p. Philos. Hartenst. Bd. 8. S. 103. <sup>3)</sup> Schopenhauer: Die beiden Grundprobl. d. Eth. S. 195 ff. <sup>4)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 92. 110. 118.



Hume, Maudsley und mehrere Neuere, darunter Wundt, während Kant keine klare Vorstellung vom Willen besass<sup>1)</sup> —, repräsentiert der sittliche Instinct das Residuum und Ergebnis aller im Organismus stattgefundenen und in habituelle Zustände übergegangenen Willensacte. Zu den Instincten werden also alle Fertigkeiten des Körpers und der Seele gezählt, welche vom Subjecte durch Uebung erworben und dann halbbewusst ausgeführt werden. Es gibt ererbte und erworbene Instincte.<sup>2)</sup> Die Vererbung hat den Instincten den Schein sogenannter ursprünglicher „Vermögen“ gegeben, als wären die Instincte in der Leibesconstitution und von Natur aus begründet. Auch die grosse Zweckmässigkeit hat ihnen die Ehre ursprünglicher Fähigkeiten eingetragen. Allein die Erfahrung spricht gegen beide Annahmen: gegen die Apriorität und die Naturverleihung die Wandelbarkeit, gegen die absolute Zweckmässigkeit die nachweisbaren Irrungen und Täuschungen der Instincte, von denen Descartes und Hume, sowie die neuere Naturgeschichte zu melden wissen.<sup>3)</sup> Die Evolutionstheorie lehrt, dass der Instinct stark vom Milieu beeinflusst und modificiert wird. Kant stellte anfänglich die Zweckmässigkeit des sittlichen Instincts, durch welchen die „Glückseligkeit“ des Subjectes gefördert würde, sogar über die „Vernunft“;<sup>4)</sup> später dachte er umgekehrt.<sup>5)</sup> Trotz alledem dürfen wir von einem sittlichen Instincte sprechen, der sich, wie gesagt, auf Grund von „Nachwirkungen der Willenshandlungen“ bildet.<sup>6)</sup> Also hat die Instinctmoral ihren unzweifelhaften Wert.

Wie im alltäglichen Leben, in der Kunst, selbst im abstracten Denken Uebung und Perfection nothwendig sind, damit die Arbeit auf instinctive Weise vor sich gehe, da sie nur dann am erfolgreichsten verrichtet wird, ebenso ist zum praktischen Handeln eine instinctiv betriebene Pflichtmässigkeit unerlässlich, da erst durch eine solche dasselbe sicher und erfolgreich vonstatten geht.<sup>7)</sup> Allerdings muss sich dem instinctiven Handeln, soll dieses vollkommen werden und vor Irrungen geschützt sein, Einsicht und fester Wille beigesellen. Dem Gewissen steht also der sittliche Instinct zunächst, wes-

<sup>1)</sup> vgl. Wallaschek's Nachweis: Ideen z. p. Philos. S. 69—73.

<sup>2)</sup> Weismann's Gegenbeweise wider die ererbten Instincte halte ich in keinem Punkte für stichhältig. <sup>3)</sup> Vgl. darüber auch A. Riehl's Bemerkungen: Criticism. II 2. 202—203. <sup>4)</sup> Kant: Grundleg. z. Metaph. S. W. Bd. 4. S. 243. <sup>5)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 116. <sup>6)</sup> Wundt: Ethik. 886. S. 382 <sup>7)</sup> vgl. die Ausführung dieses Gedankens durch Espina s: Rev. philosoph. 1883. S. 26 ff.



halb auch beide öfters verwechselt werden. Es gibt sonach auch eine instinctive Pflichtmässigkeit.

Einige Ethiker führen das sittliche Pflichtgefühl auf Neigungen und Affecte zurück, indem sie eine gewisse natürliche und ursprüngliche Begeisterung für alles Sittliche annehmen. So legt J. H. Fichte allem Praktischen eine ideale Begeisterung für das Gute unter — dies ist der Grundgedanke seines „Syst. d. Eth.“ —, ähnlich nimmt bei H. Spencer die „natürliche Neigung“ zum Sittlichen den ersten Rang in der sittlichen Entwicklung ein.<sup>1)</sup> Ebenso findet E. Dühring in den sittlichen Affecten, welche er fälschlich den Trieben beizählt, die sicherste Grundlage des Pflichtgefühls.<sup>2)</sup>

Abgesehen von der unrichtigen Vertauschung der Triebe mit den Affecten ist der Grundgedanke, die Begeisterung für ein Förderungsmittel des Pflichtgefühls anzusehen, ein vollkommen berechtigter. Wer sich für das sittlich Schöne, Edle und Gute begeistert, wird sicherlich schwerer vom Pfad der Pflicht abirren. Kant's Polemik gegen jede „Pflicht aus Neigung“<sup>3)</sup> entspringt, wie ich glaube, nicht bloss aus der Furcht vor aller Vermischung des Sittlichen mit der Lust, sondern zugleich aus der Besorgnis, es könnte dabei leicht von der Neigung zum Guten die Einsicht und Klarheit des Verstandes verdunkelt werden. Immerhin bleibt der Enthusiasmus, so hoch er auch in der Kunst geschätzt wird, im sittlichen Leben unzuverlässig, da er leicht dahinschwindet oder zum Fanatismus verleiten kann. Dagegen führt er, mit der Einsicht gepaart, zu sittlicher Vollendung.

Ein mächtigen Hebel der sittlichen Verpflichtung bildet das Gefühl der Achtung; nur muss diese von der Einsicht in das Sittliche als das höchste Gut begleitet sein. Ein blinder Autoritätsglaube erzeugt keine reine Sittlichkeit, kann jedoch unter obiger Bedingung zu einer solchen führen. Das Gefühl der Achtung überkommt uns bei der Betrachtung der Grösse und Allgewalt der Natur. Wie klein und ohnmächtig fühlt sich der sterbliche Mensch gegenüber dem unvergänglichen Weltall! Wie verschwindend klein ist unsere Kraft angesichts der ungeheuren Naturgewalten, von denen unsere Gesicke abhängen! Wie armselig ist das menschliche Wissen im Vergleiche zu der unendlichen Weisheit, die wir in jedem Zoll der Natur antreffen! Die wunderbare Einrichtung des Sternenhimmels entlockte Isaak Newton Gefühle

<sup>1)</sup> Spencer: Thats. d. Eth. 136. <sup>2)</sup> E. Dühring: Wert d. Leb. 70 ff. <sup>3)</sup> Kant: Grundleg. z. Metaph. d. Sitt. Hartenst. Bd. 4. S. 246.



und Ausdrücke des höchsten Erstaunens und der tiefsten Ehrfurcht. Achtung und Verehrung, beide Gefühle sind ebenso der Sittlichkeit als der Religion eigen, und der beste Theil des praktischen Handelns entspringen gerade aus Motiven der Achtung gegen die sittliche Macht der Natur. Aus dem Gefühl der Achtung entspringt zugleich das der Abhängigkeit. In der Abhängigkeit vom Sittengesetze fand Kant seinen sogenannten „kategorischen Imperativ“, indem er schrieb: „Das moralische Gesetz ist ein Imperativ, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältnis eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, die darum Pflicht heisst.“<sup>1)</sup> Nur wollte Kant hier wie sonst nichts vom Gefühl einer äusseren Abhängigkeit wissen, sondern beschränkte dasselbe auf eine durch den Intellect allein erzeugte, abstracte, durch das „Gesetz“ der Moralität erzwungene „Achtung“, bei welcher sich der Mensch seiner moralischen „Schwäche“ lebhaft bewusst werde.<sup>2)</sup>

Auf das Gefühl einer solchen Schwäche, welche der „Selbstliebe“ des Menschen infolge des Innewerdens seines eigenen geringen Wertes „Abbruch thut“, führte Kant die moralischen Achtungs- und Abhängigkeitsgefühle zurück. Von einer Achtung und Verehrung der äusseren Natur dagegen wollte er nichts wissen. Er meint, ein „Vulkan“ z. B. könne dem Menschen keinerlei Achtung abringen, da man eine solche nur für „Personen“ hegen könne.<sup>3)</sup> Diese Anschauung widerstreitet jedoch der Erfahrung, welche lehrt, dass unsere Achtung sich auf die verschiedenartigsten Gegenstände beziehen kann. Kant befand sich gegenüber der Aussennatur in demselben Zwiespalt der Meinung wie gegenüber der Menschheit: auf der einen Seite verachtete er den Menschen als concretes Wesen, auf der andern huldigte er der menschlichen Natur als solcher. Er drückt sich darüber in folgender charakteristischer Weise aus: „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein.“<sup>4)</sup> Ähnlich urtheilte Schopenhauer.

Es gibt wohlbegründete Autoritäten innerhalb der Menschheit, welche sich, was besonders Paulsen betont, in der Sitte, in der öffentlichen Meinung, im Völkerrecht, kurz in unbezweifelten Formen des sittlichen Urtheils

<sup>1)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 97. <sup>2)</sup> Kant: Grundleg. z. Metaphys. d. Sitt. Hartenst. Ausg. 4. Bd. 249. Anm. <sup>3)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 92 ff. <sup>4)</sup> Kant: ebend. 105.



kundgeben, und diese Autoritäten sollen dem Individuum Achtung und Pflichtgefühl abnöthigen. Allein auch hier kommt es auf den sittlichen Inhalt des öffentlichen Urtheils und zugleich auf die Gesinnung an, aus welcher die Befolgung jenes Urtheils entspringt. Einen sehr richtigen Gedanken führt H. Spencer aus, dass die Autorität der Gesellschaft als solcher noch nicht hinreicht, Gehorsam zu fordern, dass auch deren Urtheil ein sittliches sein müsse, dass ferners auch das Individuum zur Befolgung desselben nicht durch Motive der Furcht vor Schaden, sondern durch eine von allem Egoismus geläuterte Gesinnung bestimmt werden müsse.<sup>1)</sup> Ein falscher Sprachgebrauch wendet das Wort „moralische Verpflichtung“ öfters da an, wo von brutaler Gewalt und äusserer, conventioneller Nöthigung die Rede sein sollte. Ein solcher Zwang kann wohl „Legalität“, nicht aber „Moralität“ erzeugen, da letztere nur aus der Gesinnung hervorgeht.

Wir sind so successive zu jenen Formen der sittlichen Verpflichtung gelangt, welche lediglich auf Unlust- und Lustgefühlen beruhen, und da muss strenge unterschieden werden, ob diese Gefühle aus egoistischen oder sittlichen Motiven entspringen. Die ersteren sind keine lauterer Quellen der sittlichen Verpflichtung.

Einige Ethiker schreiben der „Furcht vor den Gesetzen“ grosse Bedeutung zu, unter ihnen Bain.<sup>2)</sup> Mehr als ein Prophylaktikon wider das Böse und Schlechte dürfte diese Furcht kaum sein. Fällt jene Furcht hinweg, so haben dieselben Menschen keine Achtung vor dem Gesetze noch Scheu vor dem Bösen. Die Furcht kann wohl Legalität, aber nicht Moralität erzeugen. Aehnliches leistet die sogenannte Lohntheorie. Die Aussicht auf Belohnungen, welche die Beobachtung sittlicher Vorschriften eröffnet, ist im Grunde eine vom Egoismus eingegebene Verpflichtung. Mit Recht nennt Kant eine solche vorgespiegelte „Lust“ nur „ein Wohlgefallen an sich selbst“ und zählt sie nicht zu den lauterer „Bestimmungsgründen“ der sittlichen Verpflichtung.<sup>3)</sup> Spencer schränkt deren heilsame Wirkung auf sittlich schwache Individuen ein, indem er der Lohntheorie nicht alle sittliche Geltung abspricht.<sup>4)</sup> Sicherlich führt diese Theorie nicht zu sittlicher Vollkommenheit, thut aber ihren provisorischen Dienst. Jedenfalls darf sie nur auf sittlich stumpfe Charaktere absehen. Da die Erfüllung der sittlichen Pflichten nicht sofort greifbare Früchte trägt oder doch

<sup>1)</sup> Spencer: Thats. d. Eth. 127—128. <sup>2)</sup> vgl. Spencer's Kritik der Bain'schen Ansicht in den Thats. d. Eth. 139. <sup>3)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 140—141. — <sup>4)</sup> Spencer: Thats. d. Eth. 142.



solche, wie sie von niedrigen Geistern erwartet werden, so ist es mit der aus der Lohntheorie entspringenden sittlichen Verpflichtung bei solchen Geistern sehr schwach bestellt; sie kann nicht vorhalten, da sie den erwarteten Lohn nicht untrüglich einbringt. Ueberhaupt dient der äussere Erfolg als kein zuverlässiger Masstab bei der Beurtheilung des Sittlichen. Der Versuch, seinem Nebenmenschen mit Rath und That beizustehen, kann misslingen, allein trotzdem ist ein solcher Versuch ein sittlich löblicher. Dagegen kann eine Schurkerei, begünstigt von Umständen, gelingen; allein kein sittlich denkender Mensch wird einem solchen Erfolge die sittliche Sanction verleihen. Im Ethischen kommt alles auf die Qualität des Zweckes und die Intention der Handlung an, dass dieselbe eine moralische sei. Daher bemerkt Wallaschek: „Beim Genuesse einer guten That darf ich nicht nach dem erreichten Effecte fragen; nur die Absicht muss ich kennen, die ihr zugrunde lag.“<sup>1)</sup> Aus diesem Grunde steht die auf der Lohn- und Straftheorie beruhende Verbindlichkeit auf schwacher Grundlage.

Ein bloss äusserliches Motiv zur sittlichen Verpflichtung bildet bei einigen Menschen das aufmunternde oder abschreckende Beispiel Anderer. Es gibt eine Moral, die auf Nacheiferung und Nachahmung beruht und daher Imitationsmoral genannt wird. Sie hat die Nachahmung einer grossen sittlichen Persönlichkeit zum Ziele. Diese Art Moral ist in einigen Religionssystemen die vorherrschende. In der That ist der Einfluss des Beispiels in sittlicher Beziehung ein ausserordentlicher; denn die Menschheit besteht, der weit überwiegenden Mehrzahl ihrer Mitglieder nach, aus receptiven Naturen. Aus der Geschichte wissen wir, was in der Entwicklung der Cultur und Civilisation der Vorgang einiger weniger, aber genialer und entschlossener Individuen für das Ganze bedeutet. — Indes liegt in der Imitation keine sichere Gewähr für eine anhaltende und kräftige sittliche Verpflichtung, da eine solche nur aus dem Willen stammen kann. Vielleicht ist gerade der ungeheure sittliche Abstand zwischen dem Nachahmer und dem Vorbilde der Grund, dass Viele mit der Zeit an der Nachahmung verzweifeln und sich dem Indifferentismus in die Arme werfen. Oft spielen bei dieser Moral auch unlautere und kleinliche Mittel und Antriebe mit. Daher pflegt die auf der Imitationsmoral beruhende Verpflichtung gerne zu wanken.

Zu den Mitteln, durch welche das Gefühl der sittlichen Verpflichtung geweckt und wacherhalten wird, zählt auch

<sup>1)</sup> Wallaschek; Ideen z. p. Philos. S. 154.



die Klugheit d. i. die sorgfältige Abwägung aller dem Subjecte vortheilhaften und schädlichen Folgen einer That. Im Grunde genommen ist die im gewöhnlichen Leben vielberühmte Klugheit ein anderer Ausdruck für einen consequent durchgeführten Egoismus. Da die Klugheit aus dem Selbsterhaltungstribe stammt, so halten Einige dieselbe für das stärkste Band der sittlichen Verpflichtung. So begründet Spencer die sittliche Verpflichtung durch das Princip des Egoismus.<sup>1)</sup> Allein die Furcht vor den üblen Folgen einer That, worin sich die Klugheit am schärfsten ausprägt, ist kein verlässlicher Schutz für die sittliche Verpflichtung, u. zw. aus Gründen, die wir bei der Besprechung der Lohn- und Straft heorie angeführt haben. Der Kluge fasst die Vermeidung der unangenehmen Folgen der sittlichen Handlungen nicht aus Rücksichten auf die Sittlichkeit, sondern auf das eigene Wohl ins Auge. Demselben gilt es gleich, ob das Gute oder Böse zum Siege gelangt, wenn dabei nur der eigene Vortheil gewinnt. Im Grunde ist der Kluge gegen das sittlich Gute gänzlich indifferent; am Siege einer gerechten, edlen, aber derzeit noch schwachen Sache liegt ihm blutwenig. Die sogenannten klugen Weltleute sind nicht diejenigen, welche grossen und rettenden Ideen zum Durchbruche verhelfen. Sie kümmern sich um den geraden oder krummen Gang der Dinge sehr wenig, da sie überall nur ihren Profit im Auge haben. In der Geschichte lesen wir so häufig von Rechts- und Vertragsbrüchen, von Verletzungen der Freiheit und Nächstenliebe, von den grössten Perfidien und Gaunereien und finden, dass diese zumeist auf das Concept und Conto der sogenannten klugen Leute kommen. Es gibt allerdings auch eine sittliche Klugheit, welche die Folgen der Handlungen nach ihrem ethischen Werte abwägt. Diese Klugheit ist freilich nicht mit der egoistischen zu verwechseln. Die sittliche Klugheit fällt ganz mit der Weisheit zusammen, und die aus ihr folgende Verpflichtung ist eine durchaus löbliche, während die Weltklugheit diese Eigenschaft mit ihr nicht theilen kann.

Es gibt auch eine Art sittlicher Verpflichtung, welche durch rein logische Denkkoperationen entsteht. Diese bestehen in der Anstellung von Wahrscheinlichkeitsberechnungen. Da der Erfolg ein immerhin unsicheres Ding ist, so wird einfach calculiert, was sich den gegebenen Umständen nach als das Wahrscheinlichste ergibt. Leute, die so rechnen, haben nicht die Erfüllung der sittlichen

<sup>1)</sup> H. Spencer: Thats. d. Eth. S. 140.



Pflicht, sondern die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit des Gelingens ihrer Wünsche im Auge. Anstatt für das Gute einzuspringen, erwägen sie die Chancen seines Gelingens und handeln darnach, wobei sie die besten Anregungen unausgeführt lassen. Man darf in solchen Fällen wohl kaum von einer sittlichen Gesinnung reden. — Auch aus rein psychologischen Functionen hat man die sittliche Verpflichtung zu erklären versucht. Dies thut J. H. Fichte, der in der Person ein „Verpflichtendes“ und ein sich selbst „Verpflichtetes“, also einen Dualismus des Selbstbewusstseins annimmt.<sup>1)</sup> Man kann jedoch auch diese rein formale Art der Verpflichtung so wenig eine sittliche nennen als die oben erwähnte logische.

Eine besondere Art der sittlichen Verpflichtung entsteht durch die unmittelbare Einwirkung der Aussennatur auf das Gemüth. Diese Einwirkung erfordert jedoch eine weitere Ausführung.

Die Aussennatur wirkt theils durch ihr Beispiel, theils durch unmittelbare Anregung auf das Gemüth des Menschen ein. Die menschliche Natur besitzt nämlich eine hohe Empfänglichkeit für Natureindrücke aller Art. Den besten Beweis dafür liefert jede primäre Religion, alles primäre ästhetische, gewerbliche, sociale und ethische Fühlen und Schaffen des Menschen. Nachahmung und Verehrung der Natur ist der Grundzug jeder ursprünglichen Religion, Nachahmung gewisser Thiere, Pflanzen, Naturproducte der Anfang aller gewerblichen Thätigkeit. An nichts bildet und erhebt sich der Mensch nachhaltiger als an den Werken der Natur, und was er hier erschaut und begreift, das überträgt er auf sein inneres und äusseres Leben. Das wirkt aber wiederum auf sein ethisches Sinnen und Handeln zurück. Die Natur ist, was die Anthropologie schon längst nachgewiesen hat, die erste Lehrmeisterin des Menschen in allen Gewerben, Künsten, zum Theile auch in der Sprache und selbst in der Wissenschaft gewesen, wo es gilt, dem Gedanken der Natur nachzugehen, ihn zu erfassen und fassbar darzustellen. Ueber die unmittelbare Einwirkung der Natur auf den Menschen bemerkt der Reisende J. M. Hildebrandt: „Jedes Volk steht mit seiner Heimat wie in seinem physischen Aeussern so in seinem Denken und Wirken im engsten Verbande. Der Bewohner der Küste ist räuberisch wie die Woge des Meeres; der der Wüste dürr und unstät wie seine Einöde, über die der Sandsturm saust; der des Gebirges schroff und gewalt-

<sup>1)</sup> J. H. Fichte: Syst. d. Eth. B. I. S. 239 ff.



thätig wie sein Fels und der tosende Giessbach; der der üppigen Niederung dumpf und üppig, gleich ihr.“<sup>1)</sup> Nach Kant „fliessen die Neigungen der Menschen aus dem Himmelsstriche, darin sie leben, her.“<sup>2)</sup> Aber auch die Bodenbeschaffenheit wirkt auf den Menschen nach Kant ein: die Bötier hätten ihren Charakter von ihrem feuchten, die Athener von ihrem trockenen Boden erhalten.<sup>3)</sup> Nach Strümpell haben auch die Beschäftigungen der Menschen, welche selbst von der Natur und deren Anregungen stammen, Einfluss auf deren sittlichen Charakter: „Der Künstler fühlt anders, als der Laie, der Bergbewohner anders als der in der Ebene, der Krieger anders als der friedliche Landmann.“<sup>4)</sup> Durch unmittelbare Einwirkungen der Natur entstehen im menschlichen Gemüthe bestimmte Gewohnheiten und Neigungen. Besonders mächtig zeigt sich der Einfluss der Natur auf primitive und willensschwächere Menschen. Das Gemüth auch des wildesten Naturmenschen steht den Eindrücken der Aussenwelt allezeit offen und zeigt eine grössere Empfänglichkeit für dieselben als der Sinn des für dieselben abgestumpften Gebildeten. Vielleicht ist unser „civilisiertes“ Zeitalter schon zu blasiert, um sich die ungeheure Macht der Natur auf den ursprünglichen Menschen auch nur vorzustellen. Man lese einmal die Epen und Lieder, Mythen und Parabeln der Naturvölker Afrikas und Asiens oder doch der ältesten uns bekannten Völker und man wird seinen für diesen Zug der Natur abgestumpften Sinn bald neu belebt und aufgefrischt fühlen.

Auch die Volksmoral, selbst die höchstentwickelte jüdisch-christliche Religionsmoral verschmäht es nicht, gewisse Thiere dem Menschen als Muster verschiedener Tugenden vorzuhalten, und in den Sprichwörtern aller Völker findet die Analogie zwischen dem Menschen- und Naturleben die weiteste Anwendung.

Bilden in den angeführten Fällen die Naturvorgänge für den beobachtenden menschlichen Verstand und das menschliche Gemüth das zur Natursittlichkeit anlockende Moment, so liegt in der unbewusst empfundenen Einwirkung der Natur auf den Menschen eine mechanische oder rein physische Beeinflussung des Subjectes. Letztere Einwirkung wird wohl in weiter nicht erklärbaren

<sup>1)</sup> Zts. f. Ethnologie, red. von A. Bastian u. R. Virchow. 1874. S. 318–9. <sup>2)</sup> Kant: Entw. eines Collegii der phys. Geogr. Hartenstein's Ausg. Bd. 2. S. 9. <sup>3)</sup> Kant: Von den verschied. Racen der Mensch. Hartenstein's Ausg. Bd. 2. S. 437. <sup>4)</sup> Strümpell: Vershule d. Eth. S. 143.



Erregungen und Reizungen des Nervensystems und in Impulsen bestehen, welche zu Motiven des Handelns werden. Der Mensch ist keine leblose Maschine, die nur durch zugeführte Kräfte bewegt wird; derselbe trägt latente sittliche Kräfte in sich, die durch Einwirkungen von aussen in Thätigkeit versetzt und durch den Verstand auf Zwecke gerichtet werden. Darüber kann kein Zweifel bestehen, dass sich auch unbewusster Weise empfangene Anregungen im menschlichen Organismus in spontane Motive umsetzen. Nur ist dieses Gebiet des Psychischen noch zu wenig erforscht, und daher die unmittelbare sittliche Einwirkung der Natur auf den menschlichen Organismus im Einzelnen noch zu wenig bestimmt festgestellt. Ohne Zweifel lässt sich die Behauptung, dass auf die Sittlichkeit des Menschen auch histologische und rein physische Verhältnisse und Functionen des Organismus einwirken, durch Wahrnehmungen stützen. Die bisher von H. Spencer in dieser Richtung gemachten Versuche konnten vor der Kritik allerdings nicht standhalten, <sup>1)</sup> allein das Princip selbst kann nicht rundweg abgewiesen werden. Jedenfalls sind die unbewussten sittlichen Anregungen der Aussennatur ein keineswegs schwaches und an Einfluss hinter den übrigen Anregungen zurückstehendes Mittel der sittlichen Verpflichtung. Man vergesse Eines nicht, dass viele sittliche Neigungen ganz unbewusst mitspielen, daher auch unbewusst entstanden sind. Ich sehe in derartigen Impulsen den Grund jener merkwürdigen Uebereinstimmung oder jenes „Rapports“ zwischen der Aussenwelt und der Menschennatur, zwischen der „Sinnen-“ und „Verstandeswelt“, zwischen der objectiven und subjectiven Natur, welche die Metaphysik stets behauptet, dagegen die kritische Philosophie eines Kant zu streng und zu weit von einander gehalten hat.<sup>2)</sup>

+ Nachdem ich so die verschiedenen Arten der sittlichen Verpflichtung dargestellt habe, will ich nun der Uebersicht wegen dieselben zusammenfassen. Das erste, rein sittliche Mittel der Pflichterzeugung besteht in der Ueberlegung, dass das Endziel alles sittlichen Handelns — für uns Menschen wenigstens — in einer möglichst allgemeinen Glückseligkeit besteht. Das Kennzeichen dieser Art Verpflichtung ist wissentliche Uebereinstimmung der Zwecke des Handelns

<sup>1)</sup> Vgl. solche bei Spencer: Thatsach. d. Ethik u. Syst. d. synthet. Philosoph. Bd. 1, und deren Kritik seitens Wundt's (in dessen „Ethik“), sowie seitens Al. Riehl's: Vierteljahrs. f. wiss. Philos. 1888, S. 374. <sup>2)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 52. Vgl. mit dem Gesagten das ganze zweite Capitel in A. Riehl's Critic. II 2. 176 ff.



mit den objectiven Sittengesetzen. Die zweite Art der Verpflichtung besteht in der sittlichen Gesinnung d. i. im sittlichen Fühlen und Wollen. Die dritte besteht in einer unbewussten Uebereinstimmung der Affecte und Neigungen mit dem, was die objectiven Sittengesetze erheischen. Die vierte stützt sich auf Vicariate oder Substitute der sittlichen Ueberlegung und Gesinnung. Die Vicariate lassen sich auf das Gewissen, den sittlichen Instinct, auf Gefühle der Achtung, Lust und Unlust, auf Rücksichten der Belohnung oder Bestrafung, auf Nacheiferung, Klugheit, logische und psychologische Argumentationen, auf mittelbare und unmittelbare Einflüsse der Aussennatur, auf eine freiwillige und erzwungene Anpassung an die Aussenwelt zurückführen.

In den angeführten Arten der Verpflichtung, welche sich auch mehrfach mit einander verbinden, ist eine Scala von absteigenden sittlichen Werten enthalten, geordnet nach dem Grade der geistigen Mitthätigkeit, aus welcher die Verpflichtung hervorgeht. Wenn nun die sittlichen Pflichtverhältnisse nach ihren Objecten eingetheilt werden, so erhalten wir folgende ethische Pflichtverhältnisse:

a) Ideale Pflichten, welche direct auf die Erfüllung und Befolgung der in der Menschen- und Aussennatur enthaltenen Sittengesetze gerichtet sind. Denn es gibt auch indirecte, aus jenen obersten Gesetzen abgeleitete Normen, welche die Praxis entdeckt hat. Ideal dürfen jene Pflichten genannt werden, weil sie durch Abstraction gewonnen werden und dem handelnden Subjecte als hohe, selten erreichte Muster vorschweben.

b) Sociale Pflichten. Dieselben beziehen sich auf die Befolgung und Verwirklichung der allgemein-menschlichen Sympathie, auf welcher der Aufbau der Gesellschaft beruht.

c) Individuelle oder persönliche Pflichten. Dieselben umfassen alle Verhältnisse und Zustände des Subjectes als einer Einzelperson gegenüber ihren eigenen Bedürfnissen und Bestrebungen. Diese Pflichten sind hauptsächlich im Gesetze der Selbsterhaltung und Individualität begründet. Ausserdem ist das Individuum selbst wieder ein Aggregat von Massentheilchen, die sich selbst gegenüberstehen und gegenseitig bedingen.

Dass diese Eintheilung der Pflichten eine erschöpfende, aber keineswegs überflüssige ist, beweist am besten die Totalität der Verhältnisse, in denen das Subject lebt und handelt. Das Leben des Menschen und jedes handelnden Subjectes steht in fortwährenden Beziehungen zur realen und



metaphysischen Welt, zur menschlichen Gesellschaft und zur Summe seiner eigenen leiblichen und geistigen Bedürfnisse. Das sind also drei Sphären und ebensoviele Bedingungen seines Lebens und Handelns.

Im Wesen der sittlichen Verpflichtung liegt es, dass diese sich auf metaphysische Dinge d. i. in den Objecten als Kräfte und Eigenschaften vorgestellte Zustände, nicht auf deren materielle Bestandtheile, also auf dessen Molecüle und Gestalt bezieht. Das, was am Objecte sittlich ist, besteht in metaphysischen Zuständen desselben, kann nur als solches zu Zwecken, Mustern und Normen des Handelns werden und kann in der Ethik auch nur als solches in Betracht gezogen werden. Dabei müssen aber die ethischen Zustände und Verhältnisse nicht schon als anthropomorphe Erscheinungen gedacht werden. Das in der Aussen- und Innenwelt wirkende Sittliche ist ebensoweit von einer solchen Gestalt entfernt als von einer lediglich „aprioren“ Existenz, welche ihm Kant geben wollte.

Daraus aber folgt, dass wir die Sittengesetze als Qualitäten, nicht deren materielle Träger als Objecte der sittlichen Pflichten zu betrachten haben.

So leicht und natürlich es daher auch scheinen mag, materielle Pflichtobjecte aufzustellen, ebenso schwierig wäre es, diesen Objecten gegenüber die Pflichtverhältnisse im Einzelnen darzulegen und zu bestimmen. Wenn wir z. B. das Pflichtverhältnis des Menschen zur Aussenwelt als einem Ganzen, sagen wir als Abhängigkeitsgefühl oder als Gefühl der Achtung bezeichnen, so ist es andererseits wiederum schwierig, dasselbe Pflichtverhältnis gegenüber den einzelnen Objecten der Aussenwelt, etwa einem Baume, einem Thiere u. s. w. klarzumachen. Dies hat auch für Kant den Hauptgrund gebildet, ideale, nicht materielle Pflichtverhältnisse gegenüber der „Natur“ anzunehmen. Daher ist ihm wohl das „Naturgesetz“, nicht aber die „Natur“ selbst „heilig“. Anders nämlich stellt sich unser Pflichtverhältnis dar, wenn wir die Gesetzmässigkeit, Identität u. s. w. zum Objecte unserer Verpflichtung machen, anders, wenn ein materieller Gegenstand als Muster für unser Handeln aufgestellt wird. Nur in ersterem Falle bekommt das sittliche Pflichtverhältnis eine klare und unzweideutige Richtung, in welcher sich dann auch das praktische Handeln bewegen kann. Indes der Sprachgebrauch nimmt die Ausdrücke nicht so genau. In ethischen Schriften begegnet man am häufigsten materiellen Pflichtobjecten. So kennzeichnet Strümpell dieselben mit folgenden Worten: „Entweder ist es das Verhalten des Menschen gegen die



Dinge und Begebenheiten in der Natur, oder es sind die Handlungen der Menschen gegenseitig auf einander, oder endlich ist es das Verhalten des Individuums in seinem Innern“, auf welche Gegenstände die ethischen Begriffe in Anwendung kommen.<sup>1)</sup>

Es gibt also dreierlei Pflichtverhältnisse. Nach dem Vorgange der christlichen Moral, welche ebenfalls ein dreifaches Pflicht- und Tugendverhältnis: Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen die Menschheit, enger noch gegen die christliche Gemeinschaft kennt,<sup>2)</sup> gab auch Kant Pflichten „gegen sich“, „gegen den Mitmenschen“ und ausserdem „gegen Gott“, doch die dritten etwas zögernd zu.<sup>3)</sup> Offenbar scheute er sich die christlichen Pflichten, da sie conventionell sind, abzulehnen. Ihm folgte J. H. Fichte, der in Betreff der „Gottinnigkeit“ als einer „eigenthümlichen Pflichtsphäre“ Schwanken bekundet,<sup>4)</sup> und als rein ethisch zweierlei Pflichten anerkennt, „die auf sich zurückkehrenden“ persönlichen und „die nach aussen gewendeten“.<sup>5)</sup> Sehen wir uns die Gründe für und wider diese Eintheilung näher an!

Pflichten gegen die Menschheit werden wohl von keinem Ethiker geleugnet. Nicht so glimpflich ergeht es den Pflichten gegen die Aussennatur. Wer in dieser keine Sittlichkeit entdecken kann, der freilich wird sich auch jeder Verpflichtung gegen dieselbe entschlagen. Ich glaube, im Obigen Gründe angeführt zu haben, die für eine objective Sittlichkeit sprechen. Interessant ist es, dass einige Ethiker, namentlich die idealistischen, die Pflichten gegen die Aussennatur, also z. B. gegen die Thiere leugnen. Unter andern thut dies Steinthal, da die Thiere keinen „vernünftigen Willen“ haben, während der homo sapiens sich „Selbstzweck“ sei.<sup>6)</sup> Dagegen ist einzuwenden, dass die unmündigen, sittlich verwahrlosten und sonst unzurechnungsfähigen Menschen ebenfalls keinen „vernünftigen Willen“ haben, aber von der Wohlthat einer der Moral entsprechenden Behandlung nicht ausgeschlossen sind, da sie ja auf die allgemeinmenschliche Sympathie Anspruch haben. Schopenhauer eifert mit Recht gegen die „vermeinte Rechtlosigkeit der Thiere“, der gegenüber er sein Sittenprincip, das des „Mitleids“, in Anwendung bringt.<sup>7)</sup> Man

<sup>1)</sup> Strümpell: Vorschul. d. Ethk. 8. <sup>2)</sup> Dorner: Syst. d. christl. Sittenlehre. 1885 S. 315. <sup>3)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 97 ff. 189; Tugendlehre. S. 179. <sup>4)</sup> J. H. Fichte: Syst. d. Eth. I. Bd. S. 254. <sup>5)</sup> J. H. Fichte: ebenda; vgl. jedoch auch seine „Ideen“ S. 2:9; vgl. auch Fichte's Kritik der Kant'schen Pflichtenlehre: ebend. S. 255 Anm. <sup>6)</sup> Steinthal: Allgem. Eth. S. 245. <sup>7)</sup> Schopenhauer: Die beid. Grundprobl. d. Eth. S. 243.



braucht wahrlich nicht buddhaistischen Anschauungen zu huldigen, um die Schonung der Thiere, wenn schon nicht das „Recht“ derselben anzuerkennen. Das Princip der Zweckmässigkeit des Handelns allein bietet zur Schonung der Thiere Grund genug, wenn man schon dabei nicht auf das Urtheil der Menschen, auf die öffentliche Meinung, auf die Scham vor sich selbst Rücksicht nehmen will. Dergleichen Gründe mögen die Rechtsanschauungen der Culturvölker beeinflusst haben, dass dieselben den Thieren einengesetzmässigen Schutz gewährten. So leitet Rud. v. Ihering das Recht der Thiere aus dem menschlichen „Bedürfnisse“ und aus dem „sittlichen Gefühle“ ab.<sup>2)</sup>

Es gibt ausserdem mehrfache rationell-sittliche Gründe, welche für eine zweckentsprechende Benützung und Schonung gewisser Nutzthiere sprechen. Ich lasse alle buddhaistischen, ägyptischen und andere Verehrungsarten der Thiere als Ausflüsse religiöser oder egoistischer Motive beiseite, ebenso alle rein ökonomischen Rücksichten, da diese alle nicht zu den ethischen Gründen des Handelns zählen, und fasse einzig die sittliche Seite der Gebarung mit den Thieren ins Auge. Und da finde ich, dass ein tief in der Menschennatur liegendes sittliches Princip auch auf die Thiere anwendbar sei, nämlich das des Egoaltruismus. Für die Ausdehnung dieses Principis auf Thiere und andere Gegenstände der Aussenwelt, so namentlich auch auf Pflanzen und Kunstproducte, sprechen verschiedene Gründe. Erstlich subjective. Dass der Mensch nicht bloss Menschen, sondern auch anderen Objecten seine Sympathie entgegenbringt, ist schon gesagt worden, und ich brauche darauf bloss zu verweisen. Wir fühlen Mitleid und Mitfreude besonders mit denjenigen Thieren und Gegenständen, mit denen wir zusammenleben und die irgendwie mit unsern angenehmen Gefühlen und Empfindungen associirt sind. Wir können sogar unsere Hausthiere lieben, aber auch solche Thiere des Waldes und der Flur, welche uns in irgendwelcher Beziehung lieblich und anmuthig erscheinen. Unsere Sympathie gilt z. B. Bäumen, an die uns angenehme Erinnerungen knüpfen, Landschaften, Städten, Ländern u. s. w. Ganz vorzüglich wenden wir unsere Sympathie gewissen Kunstgegenständen zu, die uns infolge ihrer ästhetischen Vorzüge gefallen, also Gemälden, Statuen, Bauten u. s. w. Infolge unserer sympathetischen Gefühle verabscheuen und verpönen wir jede Verunstaltung und Beschädigung, ja jede Missachtung und Verunehrung solcher Gegenstände, die uns lieb und theuer sind. Aber auch objective Gründe bewegen uns zur Sympathie, so z. B. das V e r-

<sup>2)</sup> Rud. v. Ihering: Zweck im Recht. II Bd. 1. Aufl. S. 138.



halten gewisser Thiere gegen uns. Es wird schwerlich zu leugnen sein, dass einige Thiere sympathetische oder wie Ch. Darwin sagt, altruistische Gefühle für den Menschen hegen, so namentlich der Hund, das Pferd und gewisse Vögel.<sup>1)</sup> Romanes geht noch weiter und will in der Natur des Hundes Spuren einer bewussten Sittlichkeit entdeckt haben.<sup>2)</sup> Da stünde ja der homo sapiens einer zweiten Classe sittlicher Wesen gegenüber, welche nicht zu seiner Gattung gehören. Der Fall fordert uns förmlich auf, über die Ursachen unserer Sympathie solchen Gegenständen gegenüber nachzudenken. Ist es denn wirklich nur die gleiche Art, die dem Menschen gegenüber dem Angehörigen derselben Art Mitgefühl einflösst? Dann würde ja der Menschenhass ganz unbegreiflich erscheinen. Sollte nicht vielmehr das Interesse und die Erwidernng des Interesses mit einem Grund zur Sympathie bilden? Drängt aber ein solcher Grund zur Verpflichtung, warum sollte die menschliche Sympathie nicht auch dort platzgreifen und ihre Berechtigung haben, wo der vernünftige Mensch aufhört und das „unvernünftige“ Ding — das englische it — sei es nun Thier, Pflanze oder was für lebloser Gegenstand immer als Object unserer Sympathie beginnt?

Bereits oben habe ich bei einer Gelegenheit bemerkt, dass unsere sympathetischen Gefühle dem Mitmenschen gegenüber auch ihre berechnete Grenze finden, dort nämlich, wo der moralische Wert des Nächsten in unseren Augen geschwunden ist. Man mag darüber nachdenken, wie viel man will, man wird keinen vernünftigen Grund finden können, warum die Verpflichtung zur Sympathie nur dem Menschen gegenüber zu beobachten sei, da bekanntlich der Mensch gegen den Mitmenschen in sittlicher Beziehung häufig nicht bloss indifferent, sondern geradezu böse zu sein fähig ist. Niemand kann ein Thier den Menschen beleidigen; von welchem Dinge in der Welt erleidet dagegen der Mensch in Wahrheit mehr Böses und Unangenehmes als gerade vom Menschen? Es gibt daher meiner Ueberzeugung nach gar keinen vernünftigen Grund, sittliche Pflichten ausschliesslich dem Menschen gegenüber zuzugeben, als ob die ganze übrige Welt nicht bestünde und unserer Sympathie nicht würdig wäre. —

Die Pflichten gegen die eigene Person habe ich bereits erwähnt, muss jedoch ihr Wesen noch näher beleuchten.<sup>3)</sup> Nicht alle Ethiker sind geneigt, Pflichten dieser

<sup>1)</sup> Ch. Darwin: Abstim. d. Mensch. II<sup>3</sup> S. 101. <sup>2)</sup> Romanes: Revue philosoph. 1888. p. 30. <sup>3)</sup> Die Begründung und Darstellung der persönlichen Pflichten ist einer der besten Abschnitte in Paulsen's: Ethik<sup>2</sup> S. 396 ff. — Ich gehe auch hier meinen eigenen Weg.



Art anzuerkennen. Steinthal z. B. lehnt dieselben rundweg ab, indem er bemerkt: „Pflichten gegen sich selbst gibt es nicht.“<sup>1)</sup> Auch Schopenhauer verwirft dieselben.<sup>2)</sup> Beiden schwebt der reine Altruismus als ethisches Princip vor, welches keine Selbstverpflichtung dulde. Indes wird von der christlichen Moral gerade die „Eigenliebe“ als die Quelle der Pflichten gegen sich selbst bezeichnet.<sup>3)</sup> J. H. Fichte, der im Menschen eine von ihm selbst vorgestellte und eine sich selbst vorstellende Person findet, kennt eben deshalb auch Pflichten gegen sich selbst, welche er aus der „warnenden oder strafenden Stimme des Gewissens“, dem das Subject Rechenschaft schuldig sei, ableitet.<sup>4)</sup> Schopenhauer handelt inconsequent, indem er zwar eine „Beschämung und Degradation“ der eigenen Person vor sich selbst infolge gemachter Fehler und Vergehen zugibt,<sup>5)</sup> Pflichten gegen die eigene Person dagegen leugnet. In eigenthümlicher Weise sucht Kant die Pflichten gegen die eigene Person zu beweisen: er führt sie auf die sittliche Heiligkeit der Person als „des Subjectes des moralischen Gesetzes zurück, des Menschen als Urhebers dessen, was an sich heilig ist“, und betrachtet den Menschen als „Zweck an sich selbst, ohne hierbei selbst Zweck zu sein.“<sup>6)</sup> Jedenfalls sieht diese Heiligung der menschlichen Person einer Ueberschätzung des Menschen gleich.

In der That hält sich der sittliche Mensch seiner eigenen Person gegenüber nicht minder für verpflichtet als gegenüber einem Andern. Gegen uns selbst verfahren wir mitunter sogar strenger als gegen Andere — ein deutlicher Beweis, dass wir Pflichten gegen uns selbst haben.

In der Beobachtung und Erfüllung der idealen, socialen und individuellen Pflichten liegt die gesammte sittliche Aufgabe des Menschen. Von der Art ihrer Erfüllung hängen der sittliche Charakter, die Tugenden und Laster des Menschen ab. Doch davon soll der nächste Abschnitt handeln.

---

<sup>1)</sup> Steinthal: Allgem. Ethik. 175. <sup>2)</sup> Schopenhauer: Die beid. Grundprobl. d. Eth. 126—129. <sup>3)</sup> Gutberlet: Ethik u. Naturphilos. 97—98. <sup>4)</sup> J. H. Fichte: Syst. d. Eth. I. 242. <sup>5)</sup> Schopenhauer: ebend. 129. <sup>6)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 158.



## Siebenter Abschnitt.

### Die praktische Sittlichkeit oder der ethische Charakter.

Die Gesetze der objectiven Moral erheischen ihre Bethätigung, denn sie sind keine leeren Schemen oder eitle Doctrinen. Dies ergibt den Begriff der praktischen Sittlichkeit, die sich in der Handlungsweise kundgibt. Was handeln heisst, darüber ist im zweiten Abschnitte das zum Verständnisse Nöthige gesagt worden.

Die Handlungsweise ist der äussere Ausdruck der sittlichen Gesinnung. Sie prägt sich am schärfsten im sittlichen Charakter aus. Denn nicht vom Charakter schlechthin, sondern vom sittlichen oder praktischen Charakter soll hier die Rede sein. Tritt der psychische Charakter als angeborene Eigenart des Denkens und Handelns auf, so bietet der sittliche ein stark ausgeprägtes Bild des bewussten ethischen Fühlens, Denkens, Schliessens, Handelns und Thuns dar. Zum sittlichen Charakter genügt nicht die Fühlweise, sondern es muss noch die Bethätigung der ganzen Persönlichkeit hinzukommen; erst beides stellt den ganzen Complex des Handelns dar. Bei der Beurtheilung des sittlichen Charakters kommt es also nicht bloss auf die Erkenntnis der intimsten Gefühle und Neigungen sondern auch auf deren Ausdruck in Thaten an. Es bleibt daher eine jede Auffassung und Beurtheilung des sittlichen Charakters einer Person unzureichend, solange bloss ihre Neigungen oder ihre sittlichen Anlagen oder ihr Verhalten gegenüber verschiedenen Anreizen zum Handeln oder bloss ihre Thaten ins Auge gefasst werden, da es Gefühle ohne Thaten und auch Thaten ohne Gefühl geben kann. Es muss vielmehr womöglich der ganze Plan und der ganze Weg der verschiedenen



Unternehmungen einer Person von deren erster Conception bis zu deren Durchführung und selbst ihr Verhalten gegenüber den Rückwirkungen, welche die Folgen einer That in derselben hervorrufen, klar vorliegen, um ein Urtheil über deren sittlichen Charakter zu gestatten. Erst dann werden wir zu beurtheilen imstande sein, ob die Person wirklich solchen Principien huldigt, die mit den Gesetzen der objectiven Sittlichkeit übereinstimmen. Denn nur in solcher Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung liegt das Kriterium des sittlichen Charakters, der entweder ein guter oder ein schlechter oder ein sittlich schwankender ist.

Es ist daher leichter von einem sittlichen Charakter zu reden als einen solchen exact zu definieren, noch weniger leicht aber den Begriff desselben an concreten Beispielen aufzuzeigen. Schopenhauer hat die Definition des Charakters — man weiss nicht recht, ob er den Charakter im allgemeinen oder den specifisch sittlichen meint — eng umschrieben, wenn er denselben als „die speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens“ bezeichnet, „vermöge deren seine Reaction auf die selben Motive in jedem Menschen eine andere ist.“<sup>1)</sup> Der Charakter erscheint ihm als eine den „allgemeinen Naturkräften“ ähnliche Ursache oder Kraft, auf Motive des Handelns in bestimmter Weise zu reagieren. Durch solche Erläuterungen wollte Schopenhauer auf den tiefen Grund hinweisen, aus welchem die Aeusserungen der menschlichen Natur ans Licht dringen. Anders dachte sich Goethe den Charakter, was aus seinem bekannten Ausspruche „ein Charakter bildet sich im Strom der Welt“ hervorgeht. Goethe wollte damit die mitkämpfende und mitbestimmende Thätigkeit des Menschen in der Gesellschaft hervorheben, in welcher sich das Subject als ein praktisches, handelndes Wesen bewährt und durch seine Thaten und Erfolge zur Geltung zu bringen sucht. Somit hat Goethe den Charakter an dessen praktischem Ende, der That, Schopenhauer an dessen psychischem Ausgangspunkte, der „Neigung“, ins Auge gefasst. Es ist zwar nicht zu leugnen, dass sich der sittliche Charakter auch auf diese Weise erkennen lässt, aber sicher ist es auch, dass er so nicht deutlich genug erkannt wird. Vielmehr muss man womöglich das Handeln eines Menschen in seiner ganzen Ausdehnung kennen, kritisch zu erspähen und in allen seinen Phasen zu beobachten imstande sein, um es als sittlich beurtheilen zu können. Da wir nun bekanntlich so wenig Gelegenheit haben, die Phasen, in denen ein bestimmter Cha-

<sup>1)</sup> Schopenhauer: Freiheit des Willens. S. W. 4. S. 48.



rakter keimt, sich entpuppt, kräftigt, planend und handelnd auftritt, im einzelnen zu verfolgen, so muss unsere Kenntniss fremder Charaktere wie nicht minder des eigenen nothwendigerweise eine lückenhafte, ja in den meisten Fällen eine geradezu mangelhafte sein. Wir sehen oft Thaten, deren Motive wir nicht kennen, und sehen mitunter die edelsten Motive keimen, denen keine Thaten entsprechen. Wir besitzen also nur wenig Handhaben, um die Charaktere in ihrem Grundwesen zu erfassen und zu beurtheilen. Diese Thatsache verdient aufs nachdrücklichste hervorgehoben zu werden, um als eine Mahnung zu dienen. Denn zu nichts sind die Menschen geneigter als zu einer vorschnellen Aburtheilung fremder Charaktere.

Es kommt aber noch eine zweite Schwierigkeit hinzu. Sollen wir den sittlichen Charakter für das Product der Person oder ihrer histologischen Constitution allein oder der Umstände oder gar für eine fremde, im Subjecte als blossem Werkzeuge waltende Macht oder für ein Gesamtproduct aller dieser Factoren ansehen und beurtheilen? — Denn der Ausdruck praktische Sittlichkeit kann in einem weiteren und engeren Sinne genommen werden: im weiteren, insofern als die Sittlichkeit dem Subjecte als eine Eigenschaft anhaftet, im engeren, insofern dieselbe als Eigenwerk der Person angesehen wird. — Darüber hat der vorige Abschnitt eine Antwort gegeben. Dort wurden die verschiedenen Arten aufgeführt, wie sich ein Subject sittlich für verpflichtet hält. Und da hatte es sich gezeigt, dass dies wissentlich und willentlich oder aber ohne Wissen und Willen geschieht. Die Erfahrung weist Menschen auf, die das Gute wissentlich und geflissentlich wollen und solche, die es wissentlich und absichtlich ablehnen und dies aus Gründen, die theils aus Unkenntnis des Guten, theils aus Mangel an sittlicher Kraft entspringen. Jedenfalls aber würde es steifer Doctrinarismus sein zu leugnen, dass gewisse Menschen ihre wohlbewussten Pflichten absichtlich und principiell vernachlässigen, mögen sie dazu durch welche Motive immer bewogen werden. Es ist zwar wahr, und niemand wird das im Ernste leugnen wollen, dass alle Menschen ohne Ausnahme dem Gesetze der Causalität unterliegen, allein gerade deshalb, weil dieser Factor in der statischen Gleichung des Guten und seines Widerstandes ein immer voranzusetzender, allgemeiner ist, darf derselbe als selbstverständlich beiderseits weggelassen werden, dagegen muss der subjective Factor des Handelns, wo ein solcher nachweisbar ist, in die Gleichung gesetzt werden. Wir haben doch genug Verbrecherausagen vor uns, die das



Vorhandensein einer sittlichen Bosheit ausser Zweifel stellen. Wie sollten wir den Umstand, dass gerade in sittlicher Beziehung der Unterschied zwischen den Menschen trotz der als gleich angenommenen äusseren Causalität so ungeheuer gross ist, nicht auf die sittliche Eigenart der Individuen, also vornehmlich, wo nicht ausschliesslich auf ihren Willen, ihre Bildung u. a. Eigenschaften zurückführen dürfen?

Nun ist es allerdings wahr: das, was man den sittlichen Charakter nennt, soll ein deutliches Gepräge, eine Art moralisches Totalbild der Person abgeben. Allein welche Tugenden oder welche Laster sollen da in Betracht gezogen werden? Wer der Theorie der sogenannten Cardinaltugenden anhängt, würde da ein leichteres Spiel haben; er brauchte nur eine jener vielberühmten Tugenden als Merkmal des sittlichen Charakters aufzustellen und darnach den sittlichen Charakter zu bestimmen oder doch zu construieren. Wer jedoch die Spielereien der Peripatetiker und Stoiker, welche sie mit der Schlussform des sogenannten Sorites trieben, kennt, wird jenen Cardinaltugenden wenig Vertrauen entgegenbringen. Denn was diese bevorzugten Tugenden vermögen, das vermag jede andere Tugend, nämlich dass sie andere Tugenden nach sich zieht. Das Gleiche gilt von den Lastern, welche wieder andere Laster attrahieren.

Sehen wir uns z. B. die Tugend der Menschenfreundlichkeit an. Aus ihr lässt sich ganz naturgemäss die Milde, aus diëser die Billigkeit, aus dieser die Freundschaft, weiters die Freigebigkeit, das Streben nach Beglückung Anderer, also die reinste Humanität und Sittlichkeit entwickeln. Aehnlich leiteten die Alten aus der Selbstbeherrschung die Genügsamkeit, Zufriedenheit, Freiheit von Leidenschaften, die Schamhaftigkeit, Bescheidenheit, den Sinn für persönliche Würde, Tapferkeit u. s. w. ab. Ebenso leiteten sie aus gewissen Lastern die übrigen Laster, z. B. aus der Schwelgerei alle Arten von Unmässigkeit, Grausamkeit u. s. w. ab. Aus der Habsucht folgerten sie einen ganzen Rattenkönig von Lastern: Treulosigkeit, Falschheit, Uebermuth, Hochmuth, Unzufriedenheit, Herrschbegierde, Unverschämtheit, Frechheit; aus der Trägheit: Sorglosigkeit, Feigheit, Wohldienerei, Heuchelei, Ungerechtigkeit u. s. w. Es ist klar, dass in einem Gemüthe, in welchem das Gute oder Böse einmal feste Wurzeln gefasst hat, und die guten oder schlechten Neigungen überhandgenommen haben, es nicht bei der ursprünglichen sittlichen Verfassung bleibt, sondern sich bei der Tendenz der Weiterentwicklung neue Tugenden oder neue Laster ansetzen müssen.



Diese ethische Beobachtung ist nun für die Natur des sittlichen Charakters von Bedeutung. Bei der Fähigkeit des Sittlichen, sich im Gemüthe zu verbreiten und zu verdichten — was ich mit dem Namen *ethische Concentration* benennen möchte, weil sich mehrere moralische Eigenschaften um gewisse stärker entwickelte *Centren* oder *Herde* ansetzen —, ist eine jede stark ausgeprägte Tugend und jedes hervortretende Laster geeignet, als sittliches Charakterbild einer Person zu dienen. Natürlich schliesst dies nicht den Fall aus, dass auch zwei oder mehr Tugenden stark hervortreten, ja selbst, dass sich in einem und demselben Gemüthe stark entwickelte Tugenden und Laster zugleich vorfinden.<sup>1)</sup> Denn der Combinationen des sittlichen Charakters gibt es eine Unzahl. Wir erhalten so *reine* und *gemischte* sittliche Charaktere.

Was nun die reinen oder doch annähernd reinen sittlichen Charaktere betrifft, so ist bei deren Bestimmung noch eine wichtige Grenzlinie zu beachten. Soll der Charakter ein wirklich löblicher sein, so muss in ihm eine Art *sittlicher Harmonie* herrschen d. h. es muss die Tugendhaftigkeit der Person *gleichmässig ausgebildet* sein. Unter der *sittlichen Harmonie* verstehe ich eine *gleichmässige Spannung* aller sittlichen Kräfte in einer Person, so dass neben einer hervorragenden Tugend noch immer andere Tugenden bestehen und sich vernehmbar machen. Diesem Principe entsprechend darf es im Charakter einer Person kein Zuviel, aber auch kein Zuwenig von einer und derselben Tugend geben, also keine *sittliche Einseitigkeit*, sondern eine *Ausgeglichenheit* aller. Die altgriechischen Ethiker nannten dies das „goldene Mittelmass“, die *ἄρτυξ μεσότης* des Aristoteles<sup>2)</sup>, die Römer „*aurea mediocritas*“, die Deutschen nennen es den „goldenen Mittelweg“. Die Griechen meinten, eine jede Tugend, ins Ungeheure vergrössert, verliere ihren Charakter als Tugend und schlage in das nahe verwandte Laster um. Da lag freilich die Gefahr eines Missverständnisses nahe, dass Einer leicht das „Mittelmass“ für „Mittelmässigkeit“ nehmen konnte. Darum forderten sie Einschränkung der einen Tugend durch die anderen. In der That ist Gefahr vorhanden, dass z. B. die Tapferkeit — ein bei den alten Ethikern beliebtes Exempel — aus dem Rahmen der übrigen Tugenden: der Vorsicht, Klugheit, Geistesgegenwart, Mässigkeit, Orts- und Sachkenntnis heraustrete und in

<sup>1)</sup> Die ethische Concentration entspricht der psychischen *Apperception* und *Association*.



Tollkühnheit, Verwegenheit, Frechheit, Wuth, Verbrechen umschlage.<sup>1)</sup> Kant erklärt die Harmonie der Tugenden aus deren Abhängigkeit von einer „Totalität des höchsten Gutes“, zu dem die einzelnen Tugenden gewissermassen die Glieder bilden.<sup>2)</sup> Da hätten wir in der ethischen Auffassung denselben Einheitsbegriff wieder, der für die Logik und das gesammte innig zusammenhängende Geistesleben so wichtig ist. Der Sitz der einigenden Kraft liegt im Bewusstsein. J. H. Fichte nennt das Spannungsverhältnis der Tugenden deren „System“ und definiert es als eine „wechselseitige Ausgleichung der Tugenden“, indem er bemerkt: „Ohne Wechselergänzung und in ihrer Vereinzelung ist jede Tugend der Gefahr ausgesetzt, eine Einseitigkeit zu erzeugen, welche den Begriff der vollkommenen Tugend aufhebt.“<sup>3)</sup> Ich möchte dem beifügen, dass die Harmonie der Tugenden verschiedene Grade haben kann und nicht mit der sittlichen Vollkommenheit zu identificieren ist.

Sonach stellt der sittliche Charakter die Stufe der ethischen Perfection dar, die ein Individuum oder ein Volk erklimmen hat. Eine jede hervorragende Tugend ist geeignet, als Kennzeichen des Charakters zu dienen. Gehen wir nun, nachdem wir den Begriff des ethischen Charakters kennen gelernt haben, zur Erörterung seiner Entstehung über!

Die Gesetze, denen die Bildung des sittlichen Charakters unterliegt, ergeben sich aus der Analyse der einzelnen Tugenden und Laster, und sind folgende:

a) die Keime zu den Tugenden und Lastern liegen in der organischen Constitution des Subjectes vor;

b) dieselben werden durch das Milieu weiter ausgebildet,

c) durch die subjectiven Motive des Handelns gefördert

d) und durch Anwendung der verschiedenen Mittel des Handelns zeitigt.

Zur Erklärung der Tugendhaftigkeit und Lasterhaftigkeit nehme ich, wie ich bereits einmal angedeutet habe, eine Prädisposition des Individuums zum Guten und Schlechten an. Zwei Ursachen mögen eine solche Organisation geschaffen haben: der Zufall und die Vererbung. Man behauptet zwar, es gebe keinen Zufall oder, wie man sich gern aus-

<sup>1)</sup> Vgl. die Ausführung dieses Beispiels bei Strümpell: *Vorschul. d. Eth.* 9. <sup>2)</sup> Kant: *Kr. d. p.* V. 130. <sup>3)</sup> J. H. Fichte: *Syst. d. Eth.* I. 228, wo mehrere Beispiele angeführt sind; II 12.



drückt, je weniger Zufall, desto richtiger das Naturverständnis. Allein den Zufall aus den Naturbegebenheiten eliminieren heisst die Concurrenz der Naturgesetze aufheben wollen, auf welcher eben der Zufall beruht. Der Zufall begleitet die Gesetzmässigkeit wie der Schatten das Licht. Die gegenseitige Durchkreuzung der Naturgesetze lässt unzählige Combinationen ihrer Wirkungen zu. Und beruht nicht die Perfection selbst zu gutem Theile auf der Gunst der Zufälle? Kann selbst der Evolutionismus ohne Zulassung günstiger oder ungünstiger Zufälle bestehen? Die Anordnung der Molecüle, die ungestörte Function der Organe, die Weiterführung des Lebensprocesses, ist dies alles ohne begünstigende oder störende Einflüsse zufälliger Art denkbar? — Somit auch nicht die sittliche Thätigkeit. Es gibt ein „Normales“, ein „Gesundes“ und ebenso ein „Anormales“ und ein von Natur aus „Ungesundes“, welches rein von Conjunctionen und dem Zufall abhängt. Die nächste Ursache einer Störung mag ja ganz verständlich und klar sein, allein die weitere Kette der Ursachen entzieht sich völlig unsern Blicken, da dieselbe eben den unzähligen Möglichkeiten und Combinationen entspringt. Für uns endliche Wesen ist eine Weiterverfolgung derselben ganz unmöglich, und selbst die Natur als ein Ganzes hat, wie wir bereits sehen haben, Mühe, ihre Zwecke durchzusetzen.

Von der Weitervererbung erworbener Eigenschaften zu sprechen würde längere Auseinandersetzungen erheischen. Ich kann bei näherer Prüfung den Weismann'schen Einwürfen gegen die Heredität nicht beistimmen, obwohl ich keine strenge Durchführung des Vererbungsgesetzes anerkenne, vielmehr ein Walten verschiedener Combinationen von Umständen, also von Zufällen annehme. Eine Vererbung von Tugenden und Lastern erkläre ich daher für eventuell möglich, aber nicht für unbedingt nothwendig. —

Wie verhalten sich nun die Keime der guten und schlechten Eigenschaften zu einander? — Nach den Beobachtungen des praktischen Lebens gibt es verhältnissmässig wenig Individuen, die sich in sittlicher Beziehung von den übrigen sei es im Guten, sei es im Schlechten auffallend abheben. Die weitaus überwiegende Mehrzahl der Menschen zeigt im allgemeinen einen gleichen sittlichen Charakter. In populärer Sprache ausgedrückt heisst dies: die Menschen sind im allgemeinen weder tugendhaft noch schlecht. Voltaire bemerkt an einer Stelle seiner Schriften: *l'homme n'est si méchant qu'on le dit*, und ich glaube, diese Bemerkung entspricht der Wahrheit. Die grosse moralische Gleichartigkeit in den menschlichen Charakteren er-



klärt sich aus der im allgemeinen gleichartigen Constitution des menschlichen Organismus, aber auch aus den socialen Verhältnissen, durch welche die Menschen einander assimiliert werden. Von der Regel machen verhältnissmässig wenige Individuen eine Ausnahme.

Mit der gleichartigen Anlage zum Moralischen geht die Fähigkeit zum Schlechten Hand in Hand, und auch bei höherer Civilisation lassen sich noch die ursprünglichen, gleichartigen sittlichen Zustände erkennen, eine Thatsache, der gegenüber sich die Ethiker der verschiedenen Zeiten verschieden verhielten. Die Sophisten erklärten alle Menschen für gleich schlecht und dumm, und die Beredsamkeit daher für ein Mittel, dieselben ebenso für das Gute als das Schlechte, kurz für Alles zu gewinnen. Die stoische Ethik war mehr optimistisch als pessimistisch; sie erklärte das sittlich Gute für etwas der Menschennatur Eigenthümliches, das Schlechte für ein ihr Fremdes.<sup>1)</sup> Es gibt Religionen, deren Moral den Urmenschen für fehlerlos und unverdorben annimmt und die Schlechtigkeit für ein Product der gesellschaftlichen Fortbildung ansieht. Darin stimmen mit ihnen auch gewisse philosophische Systeme überein, wie es z. B. die Geschichte der französischen Philosophie gegen Ende des 18. Jahrhunderts beweist.

Ausserdem sind die sittlichen Zustände der verschiedenen Zeitalter und verschiedenen Gesellschaften grossen Schwankungen unterworfen. Dies erklärt sich am besten aus der Annahme einer ursprünglich gemischten sittlichen Veranlagung und eines dieser Veranlagung entsprechenden sittlichen Fortbestandes, den auch die Moralstatistik der Neuzeit bestätigt. Quetelet's Durchschnittsmensch — le type d'un homme moyen — scheint die Wahrheit des Gesagten zu bestätigen. Aber nicht bloss der sociale, sondern auch schon der einsam lebende Mensch trägt die Merkmale eines solchen Typus an sich, und man muss nicht zur Theorie des ‚socialen Menschen‘ Aug. Comte's und Anderer greifen. Der Durchschnittscharakter — la moyenne — ist daher als etwas Ursprüngliches zu betrachten. Wenn die Gesellschaft moralisch sinkt, so bedeutet dies nicht nothwendig einen ‚Rückschlag‘, eine Rückkehr zu angeblich unsittlichen Urzuständen, und wenn sie sich moralisch hebt, so heisst dies noch nicht Rückkehr zu angeblich besserer Ursprünglichkeit.

<sup>1)</sup> Cicero: Fin. III § 18. Die Aerzte, sagt Cicero, waren jedoch mit den Stoikern hierin nicht einverstanden.



Das *sittliche Schwanken* hängt mit vielen Ursachen zusammen. Die wichtigste liegt wohl in dem schwierigen Lebenskampfe, in welchem gar oft die besten moralischen Anregungen verloren gehen. Der Mensch hat seine Fortexistenz aus furchtbaren Kämpfen gerettet, und daher liegt ihm die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse viel näher als sein ideales sittliches Anliegen. Die näher liegenden Interessen wirken, wie Spinoza psychologisch und ethisch nachzuweisen sucht, auf die meisten Menschen in der Regel viel stärker ein als irgendein entferntes, ideales Ziel. Man darf diesen Satz zu einem Axiom erweitern und sagen: ein temporäres Interesse wirkt auf den Menschen in der Regel mächtiger ein als ein ewiges. Und ein solches ist das moralische, das ein ideales ist. Die Erfahrung bestätigt es, wie sehr das Bedürfnis nach wahrer, absoluter Glückseligkeit bei den meisten Menschen zurückbleibt hinter den Anforderungen des Augenblicks und der Sorge um das materielle Wohl.

Eine zweite Ursache des *sittlichen Schwankens* liegt in der *Denkfaulheit* der meisten Menschen. Wie Wenige erheben ihre Gedanken zum Uebersinnlichen, Wahren und Seienden! Das Sittliche bleibt immer ein ideales, durch Analyse und Abstraction von der Materie losgelöstes, schwer gewonnenes Gut, wozu tiefes Nachdenken erforderlich ist; die Menschen scheuen aber nichts mehr als tiefes Nachdenken. Sie sitzen, wie Platon es gut versinnbildlicht, in einer halbdunklen, durch wenige Spalten erleuchteten Höhle, und jeder einfallende Lichtstrahl blendet ihre lichtscheuen Augen. Dann aber fröhnen auch die meisten, wie Sallust und das Evangelium sich ausdrücken, dem „Bauche“, der thierischen Seite des Triebes. Zum vernachlässigten Intellekte gesellt sich auch noch ein zum Guten schwacher Wille, ein Hauptgrund des *sittlichen Schwankens*.

In der *sittlichen Anlage* des Menschen liegt ein merkwürdiger Widerspruch: auf der einen Seite ist der Mensch meistentheils zu schwach, um das eingesehene Gute in Thaten umzusetzen, auf der andern besitzt derselbe einen ausserordentlich scharfen Blick, das Gute und das Schlechte zu erspähen. Darnach geräth auch das überaus strenge *sittliche Urtheil* der Welt; diese weiss sehr wohl die *sittlichen Vorzüge* zu schätzen, ist aber auch sofort bereit, die Blößen und Laster aufzudecken. Sehr richtig bemerkt daher Lombroso, die Welt sei ein strenges Forum der Sittlichkeit, und die Gesellschaft eine strengere Sittenrichterin



als das Individuum.<sup>1)</sup> Allerdings bleibt hinter diesem scharfen Urtheil des richtenden Publicums dessen Energie und Thatkraft, das Gute zu verwirklichen, weit zurück.

Der zweite mächtige Factor in der Erzeugung der praktischen Sittlichkeit ist das Medium oder Milieu d. i. sowohl die Gesamtheit aller den Menschen umgebenden concreten Dinge als auch jedes, auch das kleinste und geringfügigste Ding seiner Umgebung. Auf die Sittlichkeit kann auch das Kleinste Einfluss üben dadurch, dass der Mensch es sich vorstellt; denn in den Vorstellungen gibt es keinen qualifizierten Unterschied in Bezug auf deren Einwirkung auf den Geist. Eine jede Vorstellung kann auf denselben gleich folgenscher einwirken. Zum Medium zählt auch die Zeit als der Inbegriff aller ununterbrochen aneinander gereihten Veränderungen der Dinge. Die Zeit in der Form des Menschen- und Zeitalters übt auf die Sittlichkeit einen bedeutenden Einfluss. Ebendahin gehört das Klima nebst allen Verschiedenheiten des Bodens. Ich brauche nur auf den ungeheuren Einfluss hinzuweisen, den die Erwärmung der Erde durch die Sonne auf den Charakter des menschlichen Geistes, auf seine Thätigkeit, seinen Willen, auch auf die Muskel- und Nervenconstitution ausübt.

Zum Milieu rechne ich ferner die Sprache, die Religion die Literatur, die Ernährungsarten, die socialen und politischen Einrichtungen, besonders die sittliche Atmosphäre, endlich als eine der wichtigsten Einwirkungen, die Macht der Cultur, Civilisation und der Erziehung im weitesten und engsten Sinne. Es ist schwer zu sagen, welche von diesen Einwirkungen auf das Gemüth die stärkste ist; denn eine jede kann dem Willen eine neue und besondere Richtung geben, eine jede kann sich das Individuum sittlich assimilieren. Und die Assimilationsfähigkeit des Menschen ist eine ganz ausserordentliche. Bei genauer Beobachtung ist man erstaunt zu sehen, wie wenig Spontaneität und Originalität es in der menschlichen Gesellschaft eigentlich gibt. Die Massen — zu denen ich in dieser Beziehung keineswegs den sogenannten Pöbel allein rechne — ahmen Alles unterschiedslos nach, Gutes und Schlechtes, Vernünftiges und Lächerliches, bloss weil es modern, weil es neu ist. Das Menschenkind ist durch die Lebensschicksale und durch die Leidenschaftlichkeit gereizt, blasiert, nervös. Daher seine ausserordentliche Nachahmung, um den beständig einwirkenden Reiz auszulösen und loszuwerden.

<sup>1)</sup> Lombroso: Der Verbrech. I. 25 (der Einleit.)



Wenn wir nun auf der einen Seite die ungeheure Macht des Milieus, auf der andern die schwankende Kraft der Menschennatur in Betracht ziehen, so werden wir leicht begreifen, warum der sittliche Charakter so veränderlich und so unbeständig ist, dass ihn die Vorgänge in der Aussenwelt bis auf den tiefsten Grund zu erschüttern und bis auf den innersten, von der Natur ihm eingepflanzten Kern umzugestalten imstande sind. Nur dieser ursprüngliche Kern bleibt zuletzt übrig, und aus diesem kann sich der Charakter wieder regenerieren; alles übrige an ihm Vorhandene schwindet leicht dahin.

Daher wird man es erklärlich und begreiflich finden: dass auch ein ursprünglich gut angelegter Charakter mit der Zeit degenerieren,

ein schwacher Charakter verbessert, und, zwar selten, ein zum Schlechten hinneigender in einen guten sich verwandeln kann.

So lehrt es eben die Erfahrung. Mit zunehmendem Lebensalter zeitigen und festigen sich auch die Charaktere, ja, sie wandeln sich öfters auch völlig um. Aus einem Menschen, der in seiner Jugend ein Weichling war, wird manchmal in den reiferen Jahren der tüchtigste Mann, sogar ein Held; mancher Phantast und Schwärmer wird durch die Schule des Lebens ernüchtert und wird der praktischste Arbeiter; so mancher Brausekopf und Freiheitsstürmer wird zum geschmeidigsten Beamten; so mancher etwas lockere Jüngling mit der Zeit ein musterhafter Ehegatte; mancher Verschwender wird auf seine alten Tage ein Geizhals und mancher Allerweltsfreund ein zweiter Timon. Manche Menschen, die in Ehren grau geworden, bestehlen auf ihre alten Tage eine öffentliche Casse und begehen Dummheiten, deren sich ein Jüngling schämen würde; denn Alter schützt bekanntlich vor Thorheit nicht. Wer an derlei Wandlungen nicht glauben will, gehe in den Gerichtssaal oder ins Theater. Beide Orte haben öfters erwiesen, was von vornherein unglücklich schien. Dass die Bühne Spiegelbilder des wirklichen Lebens vorführt, diese Wahrheit haben bereits die altclassischen Völker in vortrefflicher Weise gekannt.

Eine besonders starke Wirkung auf die Charakterbildung übt das Schicksal aus. Glückliche und unglückliche Verhältnisse bestimmen im hohen Grade den Charakter des Subjectes. So bemerkt Thukydides, dass Noth und Entbehrung die besten Erzieherinnen seien. Allerdings bemerkt derselbe Historiker, dass die Pest zu Athen alle Bande der attischen Gesellschaft lockerte, und die Unfälle des peloponnesischen Krie-



ges die Sitten des hellenischen Volkes völlig verderbten. Dasselbe bemerkt Gustav Freytag über die Wirkungen des dreissigjährigen Krieges in Deutschland. Aehnliche Bemerkungen macht Sallust über den Charakter des römischen Volkes, welches durch die Erfolge der punischen Kriege moralisch zum Schlechten umgewandelt wurde.

Diese scheinbaren Widersprüche lösen sich, wenn wir bei der Beurtheilung der socialen Umänderungen den Factor der Entwicklung in Rechnung ziehen. Im individuellen Leben, in welchem die biologischen Umläufe sich rascher vollziehen, tritt eine Charakteränderung in viel kürzerer Zeit und in rascherem Tempo ein als in der verhältnissmässig viel länger dauernden Lebensperiode eines Volkes, das Jahrhunderte und Jahrtausende zu seiner Reife bedarf. Zuletzt kommt es eben auf eine solche Reife an, über welche Sallust richtig bemerkt: *omnia orta occidunt et aucta senescunt*<sup>1)</sup> — alles Organische geht zugrunde, und wenn es ein gewisses Reifestadium erlangt hat, verfällt es dem Marasmus. Auf einmal, wie mit Einem Zauberschlage wird kein Individuum und kein Volk schlecht, wenn es nicht etwa vom Anbeginn dazu besonders veranlagt ist. Bei edlen Naturen bedarf es daher, da sie immerhin Beimischungen des Schlechten in sich tragen, — denn die Natur schafft nicht immer absolut Vollkommenes — einer gewissen Zeit, damit die guten und die schlechten Keime ausreifen. Das heisst aber: in der Charakterbildung hat auch der Coefficient Zeit seine Hand im Spiele. Auch die Gesetze der Dynamik zeigen, dass die Zeit kein leerer Schall, keine blosse Einbildung, sondern ein realer Factor ist. Das Gleiche weist die Biologie auf. Im Leben der Nationen folgen auf Epochen sittlicher Grösse Zeiten sittlichen Verfalls. Ebenso im Leben eines Individuums. Nur bei Nationen, die sich einer besonders zähen Lebensdauer erfreuen, dürften sich die Epochen eines allgemeinen grossen sittlichen Aufschwungs wiederholen.

Einige Worte über die Echtheit des sittlichen Charakters.

Oben habe ich zur Erkenntnis des praktischen Lebens auf das Theater hingewiesen. Aehnlich vergleicht Schopenhauer die lebendigen Charaktere den Rollen der Schauspieler. Ein Schauspieler kann bekanntlich nur diejenige Rolle am besten spielen, die zu seinem wirklichen Charakter passt. Der Maske und Rolle auf der Bühne muss also ein bestimmtes Naturell zugrunde liegen. Dieses entgeht trotz Spiel und

<sup>1)</sup> Sallust: Iug. 2, 3.



Geberde den Augen des Publicums nicht. Und auf das Verhältniß der Rolle zum Naturell darf man hinweisen, wenn man das wahre Wesen dessen kennen will, was Charakter eigentlich heisst. Das Naturell — φύσις, natura — ist der Kern des Gemüths, der Charakter — τρόποι, mores eigentlich das ‚äussere Gepräge‘ des Naturells, — das an demselben am schärfsten in die Sinne Fallende. — Allein obschon die Menschen im Leben gewöhnlich unter einer falschen Maske spielen, so gibt es doch auch Naturen — man nennt sie wegen ihrer Aufrichtigkeit ‚brutal‘ —, welche jede Maske verschmähen und sich geben, wie sie sind. Napoleon I. spielte bald mit, bald ohne Maske; Fürst Bismarck führte seine Pläne mit verblüffender Aufrichtigkeit durch. Daher ist Charakter von Character zu unterscheiden: der echte muss, auf seine φύσις geprüft, seine richtige Farbe behalten. Schicksal und Zeit entlarven auch den geschicktesten Charakterspieler. Einen echten sittlichen Charakter führt uns Fr. v. Schiller in seiner Abhandlung „Ueber das Erhabene“ vor, einen Mann, der aus grossem Glück in tiefstes Elend gestossen, seiner Liebe zur Menschheit treu verblieb und dadurch gerechte Bewunderung erregte. Solche Widerstandskraft verleiht eben echte Sittlichkeit allein.

Dem sittlich Guten treu verbleiben, das ist die richtige Definition des echten Charakters. Der Charakter besteht zwar im allgemeinen in der Identität, in der Ueber-einstimmung mit sich selbst, doch ist nicht alle Identität schon an sich löblich. Die Ansichten und Meinungen über Dinge, die sich nicht streng auf die Ethik beziehen, können wechseln, ohne dass die Sittlichkeit des Subjectes darunter leidet, ohne dass dadurch irgendeine sittliche Pflicht verletzt wird. In Glaubenssachen, in politischen, ökonomischen u. a. Angelegenheiten kann ein Saul zu einem Paul werden, wenn ihn dazu eine bessere Ueberzeugung drängt. Untreue gegen die Sittengesetze ist jedoch eine Pflichtverletzung. Allerdings bleibt es in hohem Grade wünschenswert, dass die Ueberzeugungen eines Menschen stabil bleiben. Denn die formale, grundsätzliche Haltung bildet zwar nicht die Sittlichkeit selbst, da es zumeist auf den Inhalt und das Object der Ueberzeugung ankommt, aber doch einen Theil derselben.

Mit der Veränderlichkeit des sittlichen Charakters hängt auf das innigste die Frage zusammen, ob der sittliche Charakter angeboren oder erworben sei. Sie gehört unter die vielumstrittenen ethischen Probleme; ihre Lösung steht bei jedem Ethiker in innigstem Zusammenhange mit dessen Auffassung des Sittlichen überhaupt. Schopenhauer z. B., mehr





Fatalist als Nativist, erklärt den guten wie den bösen Charakter für „angeboren“ und „unvertilgbar“;<sup>1)</sup> Kant, der das Gebäude der Ethik auf dem freien Willen aufgebaut wissen wollte, sieht den Charakter als „vom Menschen selbst verschafft“ an;<sup>2)</sup> Al. Riehl hält den Charakter zwar für stark stationär, aber doch nicht für unveränderlich.<sup>3)</sup>

In Betreff des Wesens und der Veränderlichkeit des Charakters haben manchmal dieselben Ethiker zu verschiedenen Zeiten verschieden geurtheilt. Man kann darüber bei Schopenhauer das Nöthige verzeichnet finden. Vielleicht ist niemand für die Unveränderlichkeit des Charakters entschiedener eingetreten als eben Schopenhauer. Doch möchte ich seiner Theorie folgende Bedenken entgegenstellen. Die Geschichte führt uns Beispiele von Männern vor, die ihre Laufbahn als sittlich löbliche Charaktere begannen, aber dieselbe als Bösewichter schlossen. Der Besitz der Macht verleitet gar leicht zu den ärgsten Ausschreitungen. Die Grundlage des psychischen Denkens und Fühlens ferners, auf welcher Schopenhauer seine Theorie aufbaut, ist keineswegs so fest und dauernd, als er vermeint. Die Gesundheit und Kraft des Geistes ist ebenso Erschütterungen und Krankheiten unterworfen als der Leib; oft sind beide Zustände latent und fallen nur einem scharfen Beobachter auf. Wie sollte also der sittliche Charakter, der die ethische Gesundheit oder Krankheit des Geistes bedeutet, vor solchen Veränderungen gänzlich verschont bleiben können? Und jene Schopenhauer'sche „Essentia“, auf welcher der Charakter beruhen soll, ist doch nur ein mythisches Wesen; ist ja nach Schopenhauer's eigener Theorie alles dem Gesetze der „Causalität“ unterworfen, und gerade dieses Gesetz kennt keine geheimen und versteckten, am wenigstens aber invariable „Essenzen“. Die Entwicklungslehre hat derlei Wesen schon längst den Gar aus gemacht. —

Als dritte Ursache der subjectiven Sittlichkeit ist die Stellungnahme der Person gegenüber den verschiedenen Motiven des Handelns zu betrachten. Gerade in der Annahme oder Ablehnung der Motive und Zwecke manifestiert sich der sittliche Charakter am besten. Dies hängt aber wieder von der Kenntniss der Sittengesetze ab. Im Begriffe Macht z. B. liegt noch nichts, was sittlich oder unsittlich wäre; erst die Motive, von welchen ein Subject bewogen wird nach Macht zu streben, wandeln sein Streben und

<sup>1)</sup> Schopenhauer: Die beid. Grundprobl. 1841. S. 253 ff.

<sup>2)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 118; — vgl. dessen „Anthropolog.“ II Th. § 87 (Kirchmann's Ausg.) <sup>3)</sup> Riehl: Critic. II 2, 274.



seinen Charakter in einen sittlichen um. Je nachdem mit dem Besitze der Macht die Absicht einer Beglückung oder Bedrückung der Mitmenschen verbunden wird, ist auch schon das Motiv jenes Strebens ein sittlich zurechenbares: in ersterem Falle ein löbliches, in letzterem ein unlöbliches, verwerfliches. Die Motive müssen also, um der handelnden Person angerechnet zu werden, an dem Begriffe der subjectiven Sittlichkeit gemessen werden.

Damit die Person in ihren Motiven und Handlungen mit dem Sittengesetze übereinstimme, ist ihr sittliche Kenntniss und Erkenntniss nöthig. Die Einsicht in das Gute setzt einen hohen Grad allgemeiner geistiger Ausbildung voraus. Nur wenn der menschliche Geist einen solchen erlangt hat, kann er in das Wesen und die Trefflichkeit des Sittlichen als einer Förderung der allgemeinen Wohlfahrt Einsicht gewinnen. Eine solche Erkenntniss führt nun einen directen Nutzen herbei: einen directen und indirecten. Der directe besteht in der specifisch moralischen Vervollkommnung des Subjectes, mit welcher die der Sittlichkeit eigenthümliche Glückseligkeit aufs innigste zusammenhängt, der indirecte besteht in der allgemeinen Ausbildung des Leibes und der Seele. Letztere Frucht sieht auf den ersten Blick einem ganz unerwarteten, der Natur des Sittlichen wenig verwandten Erfolge des sittlichen Strebens gleich; allein bei näherer Betrachtung findet man, dass, wie beide Erfolge einem und demselben Streben entstammen, ebenso beide demselben Endzwecke dienen, dem Weltzwecke nämlich, welchem alle Vervollkommnung zusteuert. Es ist dies jener höhere Zweck des Seins, den wir durch Verstandesschlüsse zwar verstehen, aber nicht begrifflich erfassen können. Die Erkenntniss des Sittlichen und die Erkenntniss schlechthin — dies scheint dann wie ein Dualismus und wie ein logischer Zwiespalt, der in den ganzen Aufbau der wissenschaftlichen Moral einen Riss zu bringen droht —, ist aber in Wirklichkeit die Folge eines und desselben geistigen Strebens. Denn vergessen wir nicht: das Sittliche beherrscht thatsächlich die menschlichen Bestrebungen und Handlungen, wie Sallust's scharfblickender Geist es längst eingesehen hatte.

Der Mangel an allgemeiner Erkenntniss ist das Haupthindernis des sittlichen Fortschritts der Menschheit. Solange die Bildung nicht eine allgemeine wird, verlange niemand von den Volksmassen moralische Einsicht und Haltung. Es gibt keinen grösseren Widersinn als von denjenigen eine



correcte sittliche Haltung zu verlangen, denen man den Weg zur geistigen Bildung versperrt. Wie kann man Zurechnungsfähigkeit von Menschen verlangen, die man systematisch in Unmündigkeit belässt? Es ist überdies eine Hartherzigkeit, jemand für eine Unwissenheit bestrafen zu wollen, in der man ihn wissentlich erzogen hat. Allein nicht bloss Unterricht, sondern specielle moralische Unterweisung thut noth. Eine solche sollte principiell ausgesprochen sein und in systematischer Weise ertheilt werden. Dazu ist allerdings ein Sittencodex nothwendig, dessen Anlegung sicherlich leichter ist als die Abfassung eines allgemeinen bürgerlichen oder strafrechtlichen Gesetzbuches. Darin müssten die wichtigsten sittlichen Pflichten und Verbote enthalten sein. Da es bereits eine ausgebildete Moral, die christliche, gibt, so könnte durch eine Verschmelzung derselben mit der praktischen Philosophie ein solcher Codex am leichtesten hergestellt werden, wobei man alles Confessionelle wegliesse. Eine philosophische, auf praktischer Erfahrung und Wissenschaft beruhende Moral, welche dem allgemein-menschlichen Bedürfnisse nach Sittlichkeit entgegenkommt, könnte den verschiedensten Ansprüchen genügen. Dieser Aufgabe kann keine Religionsmoral nachkommen, da eine jede das ihr Specificische, Dogmatische hervorkehrt und den Begriff der Moral mit Dogmen verbindet; die Philosophie dagegen appelliert an das allgemein-menschliche Gefühl und an den allgemein-menschlichen Verstand allein.

Sehr vortheilhaft würden auf die Verbreitung ethischer Grundsätze populäre Vorträge einwirken, welche sich auch über alte und neue literarische Erscheinungen ergehen könnten. Die ethischen Gesellschaften trügen zur Förderung ihrer Zwecke bedeutend mehr bei, wenn sie sich strenge an ihr Programm hielten, innerhalb dessen es wahrlich nicht an Abwechslung fehlt. Durch Popularisierung der Ethik würde am besten der heute üblichen Ausrede der Verbrecher vorgebeugt werden, sie seien in sittlicher Unwissenheit belassen und von der Gesellschaft in der Erziehung vernachlässigt worden.

Um die Befolgung der Sittengesetze sicherer zu stellen, muss schon auf das erste Auftreten der Motive scharfes Augenmerk gerichtet werden, da bereits in der Gutheissung schlechter Motive die schlechte That zum grössten Theile enthalten ist. Hier, an der Schwelle der Thaten, bei den Motiven liegt die erste Erprobung der sittlichen Einsicht und Gesinnung. Die Fehler, Laster und Verbrechen der Menschen haben anerkanntermassen in den schlechten und verkehrten Be-



weggründen ihren Hauptsitz. Es steht psychologisch fest, dass die Motive vollkommen frei und von selbst im Gemüthe auftreten, ebenso steht es ethisch fest, dass das menschliche Gemüth von sündhaften Neigungen ausserordentlich häufig heimgesucht wird — jeder Mensch theilt diese Schwäche mit Shakespeare's Hamlet, der offenherzig seine Gebrechen aufzählt —, allein ebenso wahr ist es, dass es keine echte Tugend ohne einen ernsten Kampf mit den schlechten Neigungen und Versuchungen gibt, dass somit nicht im Freisein von schlechten Motiven, sondern in deren tapferer Bekämpfung und erfolgreicher Bekriegung die Tugendhaftigkeit liegt. Und gerade in der Hemmung der schlechten Motive liegt das Kennzeichen einer höheren Tugend, als es die ist, welche in der Ausführung guter Motive besteht. Die Tapferkeit und Grösse des Sieges wird an der Schwierigkeit und Gefährlichkeit des gelungenen Unternehmens bemessen. Wer den ersten Versuch mit Glück und Muth bestanden hat, schöpft daraus frischen Muth und neue Lust, sich in der Selbstüberwindung wiederum zu versuchen. Einer skeptischen, rein naturalistischen, bloss mechanischen, nicht auch Willensgesetze anerkennenden Moral stehen in diesem Punkte Erfahrung und Geschichte entgegen, welche beide lehren, dass ein Sieg des Subjectes im Kampfe wider die schlechten Motive keineswegs unmöglich, jedoch erst nach harter Arbeit möglich ist. Doch die Gründe für diese Behauptung werden in einem späteren, besonderen Abschnitte beigebracht werden. Vorläufig will ich bloss bemerken: hält man solche Ueberwindung nicht für möglich, dann allerdings ist die Ethik nur eine descriptive, nicht aber auch eine sanative Wissenschaft. Dass sie auch sanierend wirkt, und dies durch Einführung in das Wesen des Sittlichen, ist meine feste und unerschütterliche Ueberzeugung, welche sich auf die grosse Macht der menschlichen Einsicht und eines ausgebildeten Willens stützt und berufen darf. —

Es bleibt uns noch die Besprechung der vierten Ursache der subjectiven Sittlichkeit übrig, welche sich auf die Mittel des Handelns bezieht. Die Definition der Mittel, die von dem Medium genau zu unterscheiden sind, habe ich bereits einmal gegeben: es sind darunter die zur Erreichung eines Zieles führenden Zwischenactionen zu verstehen. Die Mittel sind als ebensoviele Ziele der in einer Handlung inbegriffenen Bewegungen zu denken. Nur sind dieselben dem Endzwecke einer Handlung untergeordnet. Diesem Zwecke gegenüber erscheinen sie nämlich als Nebenzwecke. Auch die Mittel sind dem Sittengesetze unterworfen



und müssen mit diesem übereinstimmen; sie sind in Bezug auf ihre Sittlichkeit keineswegs gleichgiltig oder indifferent. Dies beweist die Erfahrung. Alle Menschen wollen in irgend-einer Hinsicht oder vollkommen glücklich sein und wenden zu diesem Behufe die verschiedenartigsten Mittel an: die Guten Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Friedfertigkeit, kurz sittlich löbliche Mittel, die Schlechten sind in ihren Mitteln nicht wählerisch und wollen durch Ungerechtigkeit, Lüge, Betrug, Raub, Mord, Uebermuth, kurz ohne Rücksicht auf Sittlichkeit oder Unsittlichkeit ihren Zweck erreichen. Letztere Handlungsweise steht jedoch im Widerspruche zum Sittengesetze und zu den sittlichen Pflichten. Aus dem Begriffe der Mittel als Nebenzwecke, welche vor dem Endzwecke erreicht sein müssen, folgt der Satz: der Zweck heiligt seine Mittel nicht.

Fragen wir uns nun, ob vielleicht gute Mittel einen schlechten Zweck zu heiligen vermögen. Auch dies muss auf Grund der Erfahrung verneint werden. Schöne Worte, scheinbar Acte der Sympathie und des Wohlwollens, können niemals eine beabsichtigte Täuschung oder einen Betrug rechtfertigen; Spenden, scheinbar Acte der Grossmuth, können niemals den Erkauf einer ungerechten Beihilfe rechtfertigen; Nachsicht und Milde, sonst Acte der Menschenfreundlichkeit, können niemals zur Rechtfertigung einer Pflichtunterlassung oder Corruption dienen; Ehren und Auszeichnungen, sonst als Belohnungen für gute Dienste verliehen, können niemals schändliche Aufträge und unmoralische Dienstleistungen in ehrbare Handlungen umwandeln. Also werden auch die scheinbar besten und loyalsten Mittel niemals durch schlechte Zwecke geheiligt. H. Spencer hat einerseits recht, wenn er das ethische Urtheil auf die nothwendige sittliche Uebereinstimmung zwischen den Zwecken und Mitteln lenkt, aber unrecht, wenn er alles sittliche Streben auf diese Uebereinstimmung beschränkt,<sup>1)</sup> da es im Sittlichen nicht minder auf die Uebereinstimmung der Zwecke mit dem Sittengesetze ankommt. — Durch Verbindung der beiden obigen Sätze entsteht ein dritter allgemeiner ethischer Grundsatz, welcher lautet: sowohl die Endzwecke als die Mittel einer Handlung müssen an sich löblich sein. — Durch Umkehrung der Qualität obiger Sätze ergibt sich folgender die Zwecke und deren Mittel betreffender Satz: eine Handlung wird unsittlich, wenn deren Zweck oder deren Mittel oder beide zugleich schlecht sind.

<sup>1)</sup> H. Spencer: Thats. d. Eth. S. 72—73.



Nachdem ich die Hauptursachen der subjectiven Sittlichkeit dargelegt habe, will ich dieselben an einem concreten Beispiele erproben. Dazu wähle ich einen Criminalfall, welchen Paul Lindau des genaueren dargestellt und ethisch zergliedert hat.<sup>1)</sup> Der Fall betrifft die zwölfjährige Verbrecherin Marie Schneider, die durch die Tödtung eines dritthalbjährigen Mädchens ins Criminal kam und zu achtjähriger Gefängnisstrafe verurtheilt wurde. Der Vertheidiger und die Gerichtsärzte erkannten auf moralischen Irrsinn, also auf Unzurechnungsfähigkeit, der Gerichtshof jedoch nahm die auffällige intellectuelle Frühreife des Mädchens zur Grundlage einer gerichtlichen Verurtheilung. Das Mädchen erzählte den Hergang der That mit vollster Klarheit, legte auch die Motive seiner That ganz offen dar und war sich bewusst, ein Verbrechen begangen zu haben. Das Grundmotiv, von welchem die jugendliche Mörderin geleitet wurde, bestand in „Gefrässigkeit“. Das Mädchen war von kleinauf eine Näscherin und ward durch dieses Laster zur Verbrecherin. Das Gericht constatirte, dass dieses jugendliche Geschöpf, welches mit schaudererregender Gleichgiltigkeit und Kaltblütigkeit seinen Plan ausführte und ebenso dessen Ausführung vor dem Gerichtshofe erzählte, jedes menschlichen Gefühls bar sei. „Du hast kein Herz, kein Gemüth!“ waren die Worte des Vorsitzenden, als er dem Mädchen das Urtheil verkündigte. Und eben dieses Verdict bildet den Streitpunkt in Betreff der sittlichen Auffassung der angeführten That. War das Mädchen eine moralisch Kranke oder eine zurechnungsfähige, daher gesetzlich strafbare Person? Gehörte das „Kind“ in ein Correctionshaus oder in ein Gefängnis? War Marie Schneider von Geburt aus eine Verbrecherin oder ist sie es erst mit der Zeit geworden? — Paul Lindau meint, der Intellect des Mädchens war völlig entwickelt; dasselbe wusste, was es that, sein sittliches Gefühl jedoch, was man Herz oder Gemüth nennt, wäre völlig unentwickelt, ein reines „Nichts“ gewesen. Dies habe das Mädchen durch sein offenes, unterschiedenes Geständnis bewiesen, dass es sich zwar über seine That nicht freue, aber über dieselbe auch keine Reue empfinde. Paul Lindau meint daher, die Mörderin sei auch gänzlich unfähig gewesen, sich jemals zu bessern, und daher wäre deren Unschädlichmachung durch lebenslängliche Internierung in einem Zuchthause die einzig richtige Bestrafung gewesen. —

Mein Urtheil über den angeführten Fall ist nach den eben entwickelten Grundsätzen nachstehendes. Die moral

<sup>1)</sup> C. Lombroso: Der Verbrecher. I S 542 ff.



insanity konnte in diesem Falle, was übrigens auch Paul Lindau bedauert, durch die Aussagen der Zeugen nicht constatirt werden. Weder wissen wir — da der Vater des Mädchens zur Zeit der Verhandlung bereits todt war und sein Charakter vorher nie genau erforscht worden war, die Mutter aber sich aller Aussagen entschlug, — ob die Eltern irgendwie mit einem Laster behaftet waren, das auf die Marie erblich übergegangen wäre, noch ob das Kind Krankheiten durchgemacht habe, die in ihm einen sittlichen Defect zurückgelassen hätten. Dass das Mädchen in seiner frühesten Jugend äusserst roh und grausam mit Kaninchen umgieng, daran wusste sich dasselbe dunkel zu erinnern. Dass es von der Mutter wegen seiner Schlechtigkeit viel geschlagen worden, ist nach den Aussagen der Delinquentin ganz glaublich, und gerade die Lieblosigkeit der Mutter — Fälle solcher Art sind etwas ganz Gewöhnliches — und deren Vorliebe für die früh verstorbene Schwester der Verbrecherin lassen Gefühlsverrohung der letzteren leicht erklären. Einen sehr bedenklichen Umstand für die Beurtheilung der Charakterbildung des Mädchens bildet jedoch dessen Umgang mit einem sittlich verworfenen Mädchen von zwanzig Jahren, von dem Marie Schneider allerlei Schlechtigkeiten lernte, was sie auch deponierte. Ebenso corumpierend wirkte auf deren Gemüth die Zeitungslectüre, besonders der Umstand, dass sie ihrer Tante Gerichtsverhandlungen vorlas. Da hätten wir ja äusserst wichtige Daten, dass die jugendliche Mörderin in einem unsittlichen Milieu aufwuchs. Wie leicht entstand so in der Brust des Mädchens das Verlangen, derlei gruselige Dinge selbst einmal mitzumachen. Von ihrer Unmündigkeit erhoffte sie sich, wie sie selbst gestand, eine mildere Bestrafung. Um einen so geringen Kaufpreis, eine milde gesetzliche Bestrafung, den man ihr unvorsichtigerweise vorberechnet hatte, konnte sie, wie sie glaubte, ein so schauriges Spiel schon mitmachen. Freilich wurde ihr die Rechnung verdorben, da sie, obwohl von den Aerzten für ein Kind erklärt, dennoch als „Verbrecherin“ den Gerichtssaal verliess. — Ob Marie Schneider trotz ihrer Gemüthsrohheit besserungsfähig war oder nicht, konnte nur der Erfolg der Bestrafung entscheiden. Nach meiner Theorie war ihre Besserungsfähigkeit nicht geradezu ausgeschlossen, da sie gerade durch die Bestrafung, dann durch die an ihr gemachten Besserungsversuche, ferner durch ein reiferes Alter und bei ihrem hellen Verstande, dem es hauptsächlich infolge der Umstände an sittlicher Erkenntnis und Ueberzeugung gebrach, ihren verkehrten Lebenswandel einzusehen und zu bereuen Gelegenheit finden konnte.



Demnach kann Marie Schneider nicht mit Bestimmtheit als ‚sittlich krank‘ oder als ‚native‘ Verbrecherin bezeichnet werden, wie Lombroso und Paul Lindau annehmen. — Anders stünde unser Urtheil, wenn es erwiesen wäre, dass Marie Schneider trotz einer sorgfältigen Erziehung schlecht gewesen wäre. Dann würde der Zweifel an ihrer nativen oder hereditären Verbrecherneigung wohl ein begründeter gewesen sein. Die zur moralischen Qualification nothwendige Kenntnis der sittlichen Grundsätze war bei dem Mädchen zwar vorhanden, denn dasselbe wusste laut eigenem Geständnisse, dass seine That eine schlechte, strafbare war. Das Mädchen wusste auch die betreffende Katechismusstelle über das fünfte Gebot und sogar die biblischen Belegstellen zu derselben exact herzusagen, wusste auch genaue Definitionen der Verbrechen des Diebstahls, Betrugs und Mordes anzugeben, allein seine ‚sittlichen Kräfte‘ — Herz, Seele, Gemüth — waren ganz und gar unausgebildet. Daher besass die jugendliche Verbrecherin nur eine ‚Kenntnis‘ aber keine zum Herzen gehende ‚Erkenntnis‘ des Guten und Schlechten, wie sich Paul Lindau ausdrückt. Bei ihrer sittlichen Unreife ist es begreiflich, dass Marie Schneider die Motive ihrer grauenhaften That nicht unterdrückte und auf die unrichtigsten Mittel verfiel, ihre Leidenschaft zu befriedigen, indem sie dem Kinde vor dessen Ermordung die goldenen Ohrringe ausriss, um sie zu Gelde zu machen und sich Näschereien zu kaufen, und um das Kind am Schreien zu verhindern, es übers Fenster warf. Scheinbar war dies ein ganz logischer Vorgang, allein in Wahrheit beweist das Missverhältnis zwischen dem grossen Aufwande von Mitteln und dem geringfügigen Zwecke einen grossen Mangel an sittlicher Logik d. h. an der Fähigkeit, die Dinge nach deren allgemeinem Nutzwerte abzuschätzen. Schon darin liegt das Kennzeichen der sittlichen Unreife des Mädchens, welches doch nur wie ein Kind dachte. Aus ebendemselben Grunde empfand das Mädchen auch nicht jenes „sittliche Grauen“, welches den verstandesreifen Verbrecher vor und nach der That zu beschleichen pflegt.<sup>1)</sup> Das in Wahrheit unmündige Mädchen war somit nicht gerichtlich zu verurtheilen, sondern einem Correctionshause zur Erziehung zu übergeben. —

Nach den tausendjährigen Erfahrungen der Menschheit darf man behaupten: die Moralität ist die Grundlage alles socialen, politischen, ökonomischen und rationellen Lebens der Völker. Das haben die

1) Lombroso: ebend. I. 547.



weisesten und vernünftigsten Männer aller vorgeschrittenen Nationen eingesehen und daher auf eine gründliche moralische Besserung ihres Volkes gedrungen. Auch ist es geschichtlich erwiesen, dass im Kampfe der Individuen und Völker um ihre Existenz in der Regel diejenigen als Sieger hervorgehen und sich erhalten, welche den sittlichen Trieben und Anregungen folgen und ihr privates und öffentliches Leben nach sittlichen Principien einrichten. Es mögen manchmal unsittliche Mittel zu einem momentanen, äusserlich sogar glänzenden Erfolge geführt haben, allein die Folgezeit bewies, dass dies nur Scheinerfolge waren. Jene Staaten, welche moralisch höher stehen, werden auch stabilere Verhältnisse aufweisen und widerstandsfähiger sich bewähren als solche, die auf List, roher Gewalt und auf corrupter Wirtschaft beruhen. Der Grund dieses Unterschiedes liegt eben in dem ungeheuren Einflusse der sittlichen Kraft. Indem das Individuum — als Einzelperson und Volk — sich in den Dienst der sittlichen Interessen stellt, kommt ihm alles übrige wie von selbst zu. Dies erklärt sich aus den Begleiterscheinungen des sittlichen Strebens, durch welches der Geist geschärft und der Wille gestählt wird, wodurch dann auch die leiblichen Kräfte zunehmen. Auf solche Art macht die Sittlichkeit das Subject für alle Anforderungen des praktischen Lebens tauglich und geht in eine allgemeine Disciplin des menschlichen Geistes über. In der That greift die sittliche Zucht in alle praktischen Disciplinen ein und beherrscht die Pädagogik, Methodik, die gesammte Geistesdiätik, selbst die Lebenskunst, die zwar nicht ihr unmittelbares Ziel bildet, kurz die ganze menschliche Gesittung und Civilisation. Aus der Rückwirkung der Moralität auf die Behaglichkeit des Lebens, welche sonst in Wohlleben ausarten würde, lässt Kant die „gesittete Glückseligkeit“ des Menschen hervorgehen.<sup>1)</sup>

Die in der subjectiven Sittlichkeit sich vollziehende Concentration der geistigen und leiblichen Kräfte fordert zum Nachdenken über das mystische Wesen des Ethischen auf. In der erwähnten Concentration liegt ebenso die Frucht als das Merkmal der Moralität. Sie ist eine Vereinigung zweier Eigenschaften, die einerseits dem Geiste den Begriff des Sittlichen so dunkel und schwankend, andererseits den Gefühlen so fasslich und greifbar erscheinen lassen. Einmal zeigt sich das Sittliche als eine übernatürliche, metaphysische Macht, die da herrscht und imponiert, einandermal als eine tief in der Menschenbrust schlummernde Kraft, welche nur gege-

<sup>1)</sup> Kant: Anthropolog. II. Th. S. 197.



benenfalls aus ihrer scheinbaren Ruhe mit Gewalt auffährt, ein andermal wieder als eine Macht, die mit zwingender Gewalt und rauher Hand in die Weltinteressen eingreift, dann wieder als eine stille Seligkeit, welche das Gemüth mit dem beseligendsten Gefühle von Befriedigung und Zufriedenheit erfüllt, manchmal wieder als ein beruhigendes Gefühl der Abhängigkeit von etwas, das man begrifflich schwer zu deuten vermag, einer Abhängigkeit, die nicht Schwäche und Verzagtheit, sondern Sicherheit, Trost und Selbstvertrauen einflösst, da sich der schwache Mensch von einer höheren Potenz getragen wähnt — ein Gefühl, ganz dem der Religiosität vergleichbar, mit welcher die Moral vielfach Quelle und Ursprung gemein hat. Diese Wahrnehmungen alle beweisen aber, wie compliciert, wie ungemein zusammengesetzt das Wesen des Sittlichen ist, das in scheinbar einander widersprechenden Gestalten auftritt, u. zw. als Selbstbeherrschung und Thatkraft, als Gerechtigkeit und geordnete Selbstliebe, als Selbstvertrauen und Bescheidenheit, als naives Gefühl und höchste Erkenntnis, bald als individuelle bald als sociale Triebkraft. Die Merkmale des Sittlichen sind so wunderbar in einander verschlungen, wie es nur die Fähigkeiten und Wege des menschlichen Geistes selbst sind.



## Achter Abschnitt.

### Topik der Tugenden und Laster.

Die Topik der Tugenden ergibt sich aus der Erwägung der verschiedenen ethischen Pflichtverhältnisse. Letztere sind im Abschnitte von der Verpflichtung in drei Arten eingetheilt worden: in ideale, sociale und persönliche. Ihnen entsprechen ebensoviele Arten von Tugenden. Damit wäre die Topik der Tugenden und Laster im allgemeinen angegeben. Da es überdies keine sogenannten Cardinaltugenden gibt, indem eine jede Tugend die Reihe der übrigen eröffnen kann, so scheint auch jede weitere Eintheilung der Tugenden überflüssig. Indes sprechen methodische Gründe dafür, jene Tugenden voranzuschicken, welche die Haltung der Person sich selbst gegenüber betreffen, weil die Erfüllung der übrigen vielfach durch die Qualität der persönlichen bedingt ist. Ich schicke daher die persönlichen Tugenden voran und lasse diesen die socialen und idealen nachfolgen. Innerhalb jeder Gruppe aber gebe ich jenen Tugenden den Vorzug, welche den Charakter der Art am schärfsten ausdrücken. Dies thun z. B. unter den persönlichen die Selbstbeherrschung und Perfection, unter den socialen die Menschenliebe und Gerechtigkeit, unter der idealen die Achtung und Wertschätzung.

1) | Worin besteht nun die Selbstbeherrschung, welche die Reihe der persönlichen Tugenden eröffnet? — Zunächst in einer lebhaften, eindringlichen und dauerhaften Vorstellung der objectiven Sittlichkeit, wodurch ganz wie bei der Entstehung der Verpflichtung Uebereinstimmung des Denkens und Handelns mit dem Sittengesetze erzeugt wird. Sind einmal die Motive und Zwecke unsers Handelns mit dem Sittengesetze im Einklange, so gelingt einem sittlich geschulten



Charakter auch die Herrschaft über sich selbst, d. i. über seine Gefühle, Vorstellungen und Handlungen. Insbesondere wird es ihm gelingen, die sich aufdrängenden schlechten Motive abzulehnen und die edlen festzuhalten.] Freilich, ohne diese Schulung fällt die Selbstbeherrschung nur ausserordentlich begnadeten Naturen zu. Wie wenig sich die Menschen in ihren Sympathien und Antipathien zu beherrschen vermögen, ist männiglich bekannt. Kein Uebel richtet in der Gesellschaft mehr Unheil an, als die ungezügelter Herrschaft der Anthipathie. —

[Allein, wie entsteht die Selbstbeherrschung? Durch spontane Associationen aller jener Vorstellungen, welche sich auf das sittliche Handeln beziehen.] Diese Associationen sind im zweiten Abschnitte ausführlicher besprochen worden. Also die Motive, Zwecke, Mittel und die That finden sich bei ernster sittlicher Bestrebung von selbst zusammen. Ist jene Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem erkannten Sittengesetze einmal da, so tritt die Tugendhaftigkeit mit Naturnothwendigkeit ein; es braucht keiner „künstlerischen“ Beihilfe des Subjectes, um in die „Begeisterung“ für das Sittliche „Besonnenheit“ zu bringen, wie J. H. Fichte sich den Vorgang bei der Selbstbeherrschung vorstellt.<sup>1)</sup> Die einzige Kunst, deren es bedarf, ist die stets lebendig unterhaltene Vorstellung des Sittlichen; diese muss zur zweiten Natur werden. Ein plötzliches Dazwischentreten des Subjectes während oder unmittelbar vor der That wäre ein abenteuerlicher, dem deus ex machina vergleichbarer Act, während die Selbstbeherrschung ein natürliches Product der sittlichen Entwicklung, ein Stück seiner inneren Geschichte ist.

Kant lässt in der Selbstbeherrschung die „reine Vernunft“ über den „Willen“ die Oberhand gewinnen, da die Vernunft ein höheres Wesen, der Wille ihr „untergeordnet“ sei.<sup>2)</sup> Allein das sind leere Personificationen; zudem der Wille von Kant völlig vag vorgestellt, etwa wie ein Impuls des Triebes. Ueberdies ist Kant's Darstellung die altüberlieferte stoische, die ein „oberes“ und „unteres“ Seelenvermögen unterscheidet, und das Subject — also einen Dritten — dazwischentreten und entscheiden lässt, lauter unhaltbare Annahmen. — Aehnlich fasst Steinthal den Process der Selbstbeherrschung auf, indem er bemerkt: „Wir stellen Kraft gegen Kraft, Gesetz gegen Gesetz.“<sup>3)</sup> Allein wer und wo ist dieses „wir“ während der Selbstbeherrschung, und woher

<sup>1)</sup> J. H. Fichte: Syst. d. Eth. 237. <sup>2)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 15.

<sup>3)</sup> Steinthal: Allg. Eth. 345—347.



diese seine Macht, „Kraft gegen Kraft“ zu stellen? — Wo das Subject dies kann, da braucht es keiner Kräfte mehr. Richtiger ist Spencer's Darstellung, der die „Selbstüberwindung“ als eine Resultierende mehrerer Componenten betrachtet. Als solche führt er unter andern die Einsicht, das Gewissen, den Selbsterhaltungstrieb, das Mitleid, den vernünftigen Willen an.<sup>1)</sup> — Kurz, die Selbstbeherrschung ist die Frucht eines lange dauernden, consequenten, sittlichen Strebens, welches ganz von der Idee der Sittlichkeit durchdrungen ist.

Man wird die nunmehr von mir aufgeworfene Frage, ob denn die Kraft der Selbstüberwindung als solche schon eine Tugend sei, vielleicht sonderbar finden. Allein sie scheint mir berechtigt. Denn ich will es nur gleich sagen, was ich mit jener Frage meine, ob nämlich die Selbstbeherrschung auch schon ohne sittliche Absichten löblich sei. — Dies kann sie nicht sein, so vielberühmt auch die „Besonnenheit“ oder *σωφροσύνη* der Alten gewesen sein mag. Ohne die sittliche Beziehung bleibt sie indifferent, ja, sie kann ohne diese sogar schlecht sein. Man darf sagen: je stärker die Selbstsucht, desto grösser die Selbstbeherrschung der Person. Gerade die grössten Schurken und Gauner wissen sich zur rechten Zeit am besten zu überwinden und zu verstellen, um ihre Pläne desto sicherer durchzusetzen. Ebenso halten die kleinen und grossen Gwalthaber in wunderbarer Weise an sich, um geeigneten Orts und zu passender Zeit mit umso grösserer Wucht loszubrechen. — Gerade an der Selbstüberwindung, als einer der höchsten psychischen Leistungen, die sowohl den tugendhaftesten als den verworfensten Charakteren eigen sein kann, können wir ersehen, wie die sogenannte „formale“ Ethik, die ein streng gesetzmässiges und consequentes Handeln schon zur Tugend stempelt, gänzlich unzureichend ist. Wofern nicht auch die Motive, Zwecke und Mittel sittlich sind, hat die gesetzmässigste Handlungsweise keinen moralischen Wert.

Obwohl auf der einen Seite Einschränkung, ist die Selbstbeherrschung auf der anderen dennoch die grösste Freiheit, deren der Mensch fähig ist. In der Entsagung, in der Selbstüberwindung liegt die sittliche Grösse, die sittliche „Erhabenheit“ des Menschen; in der Selbsteinschränkung liegt auch die höchste Stufe der privaten und politischen Freiheit innerhalb einer verbundenen Gesellschaft.

<sup>1)</sup> Spencer: *Thats. d. Eth.* 125—126.



Unter dem Einflusse der Selbstbeherrschung stehen verschiedene persönliche Tugenden, welche von den höchsten bis zu den niedrigsten herab eine Art ethische Tonleiter bilden. Zu diesen sind zu zählen: die Thatkraft, der persönliche Muth, die Standhaftigkeit, Entschlossenheit, die sittliche Entschiedenheit. Gegensätze derselben sind: der Kleinmuth, die Zaghaftigkeit, die Unentschlossenheit, Feigheit, Willensschwäche, der Wankelmuth, die Velleität, die Schlaffheit, die sittliche Ohnmacht und als unterste negative Stufe, die Verzweiflung. Ein Uebermass von Tapferkeit erzeugt Tollkühnheit, Trotz, Eigen- und Starrsinn.

Aus der Beschränkung des Egoismus gehen folgende Tugenden hervor: die Enthaltbarkeit, Mässigung, Mässigkeit, Genügsamkeit, Zufriedenheit. Wenn Schopenhauer die Enthaltbarkeit, wie alle übrigen Tugenden, auf sein sittliches Princip, das Mitleid, zurückzuführen sucht, so gilt diese Zurückführung wohl nur für eine einzige Art derselben, die sinnliche.<sup>1)</sup> Die diesen Tugenden entgegenstehenden Laster sind: die Unmässigkeit, Wollust, Ueppigkeit, Schwelgerei, Selbstsucht. Aus einem Uebermass der Enthaltbarkeit entspringen die Selbstabtödtung und der Geiz. Die Askese rechnet Paulsen zu den Tugenden.<sup>2)</sup> Doch ist deren Wert nicht immer ein positiver; an sich ist die Askese indifferent. Der Geiz lässt ausser der persönlichen Beziehung auch eine sociologische zu. Daher zählt er, wie mehrere andere Laster, sowohl zu den persönlichen als den socialen Uebeln. Ebenso ist die Selbstverstümmelung ein Verbrechen gegen die persönlichen und zugleich socialen Pflichten. Der Selbstmord, im bewussten Zustande begangen, kann die Folge verschiedener Laster sein, aber immer bleibt er, wenn er nicht aus krankhaften, unverschuldeten, physischen und psychischen Zuständen hervorgeht, ein Verbrechen (Lombroso). Schopenhauer begründet dies damit, dass er denselben für ein „Vergehen gegen die Species“, welcher durch den Selbstmord der Individuen „Mittel und Wege der Erhaltung“ abgeschnitten werden, also sociologisch und juristisch auffasst.<sup>3)</sup> Doch verstösst der Selbstmord auch gegen die persönlichen Pflichten und steht im Gegensatze zum Principe der Selbsterhaltung und Selbstbeherrschung.

Eine dritte Gruppe der persönlichen Tugenden und Laster hat die Perfection und Zweckmässigkeit

<sup>1)</sup> Vgl. Schopenhauer's Ableitung: Die beid. Grundprobl. d. Eth. 1841 S. 218. <sup>2)</sup> Paulsen: Ethik<sup>2</sup> 396. <sup>3)</sup> Schopenhauer: Die beid. Grundprobl. 128—129.



zur Quelle. Die hierher zu zählenden Tugenden sind: die **Arbeitsamkeit**, **Sorgfalt**, **Gewissenhaftigkeit**, der **Fleiß**, die **Ausdauer**, **Beharrlichkeit**, die **Ausbildung des Körpers und der Seele**, besonders die **sittliche Ausbildung**, die **leibliche Abhärtung**, **Streben nach gründlichem Wissen** und **Weisheit**. Deren Gegensätze sind: die **Trägheit**, **Faulheit**, der **Müssiggang**, die **Vernachlässigung seiner selbst**, der **Cynismus**, die **Nachlässigkeit überhaupt**, der **geistige Stillstand**, die **Weichlichkeit**, der **Missmuth**, **Leichtsinn**, die **Ungelehrigkeit**, der **Rückschritt im Wissen** und in der **Moralität**, die **Thorheit**. Wir können die persönlichen Tugenden obiger Art mit der **sittlichen Freiheit** d. i. dem **Inbegriffe des persönlichen Wissens und Könnens** abschliessen; ihr steht die **Unfreiheit** und **Slaverei** d. h. **Abhängigkeit des sittlichen Denkens und Handelns** von den **Trieben**, **Leidenschaften**, **Lastern** und dem **Zufall** gegenüber. Ein **Uebermass** von **Gewissenhaftigkeit** führt zur **Scrupulosität**, zum **grundsätzlichen Skepticismus** oder zur **principiellen Zweifelsucht**, welche die **Sittlichkeit** im Keime erstickt und in **schrankenlosen Pessimismus** ausarten kann. Die **sittliche Skepsis** als **strenge Prüfung seiner selbst** und der **Mitmenschen** ist eine **sittlich gute Eigenschaft**.

**Paulsen** führt folgende persönliche Tugenden an: die **Mässigkeit**, **Uebung**, **Selbsterziehung**, den **Willen**, die **Freiheit** und **Unabhängigkeit**, **Thätigkeit**, **Askese**, **Bescheidenheit**.<sup>1)</sup> Allein der **Wille** ist ein **zusammengesetzter Begriff**, der mehrere **Thätigkeiten** in sich begreift, die **Bescheidenheit** aber auch eine **socialle Tugend**. Von diesen beiden werde ich später handeln.

Dem **Zusammenwirken der Principe Selbsterhaltung** und **Individualität** entspringt eine besondere Art von persönlichen Tugenden, welche zu den eben angeführten einen **Gegensatz** zu bilden scheinen, aber durch die sogenannte **ethische Harmonie** in **statischem Gleichgewichte** zu einander stehen. Es sind dies: das **Ehrgefühl** oder das **Bewusstsein seines persönlichen Wertes** und seiner **menschlichen Gleichberechtigung**, die **Achtung vor sich selbst** und das **mannhafte Eintreten für sein Recht** und seine **Ueberzeugung**, und diesen verwandte Gefühle. Das **Gegentheil** des **Ehrgefühls** bilden die **Bescheidenheit** und **Demuth**; beide sind nur **relative Tugenden**. Die **Bescheidenheit**, welche **Goethe** und **Schopenhauer** für keine Tugend ansahen, ist gleichwohl eine **Zierde ihrer Träger**, nur darf sie nicht

<sup>1)</sup> Paulsen: Eth.<sup>2</sup> 396—405.



zur Verleugnung der eigenen Person, zur Selbstschädigung und Entäußerung seiner Individualität herabsinken. Nichts ist schwerer, als in der Bescheidenheit das richtige Mass einzuhalten. Dasselbe gilt von der Demuth, welche aus einer Vergleichung des Ich mit einem andern, besseren Nicht-Ich, also aus Achtungsgefühlen hervorgeht. Man darf die Demuth nicht schlechthin aus der Zahl der Tugenden streichen, weil sie gegen die Individualität verstosse, sondern muss ihr einen besonderen Wert als persönlicher und z. Th. als socialer Tugend zuschreiben, wenn dieselbe, wie Kant sie erklärt, aus einem Widerspiel des Gewissens und des sinnlichen Hanges der Person hervorgeht.<sup>1)</sup> Dann ist die Demuth sicherlich eine löbliche Eigenschaft und keine Selbsterniedrigung. Das Uebermass des Ehrgefühls bilden: der Ehrgeiz, welcher, wie Thukydides und Sallust bemerken, ebenso die Quelle der grössten Tugenden als der grössten Laster bildet, daher streng genommen als ethisch indifferent zu betrachten ist; ferner der Hochmuth, die Selbstüberhebung, die Selbstsucht. Seinen Gegensatz bilden die Erniedrigung und Wegwerfung seiner selbst. Die Selbstverachtung kann berechtigt sein, wenn sie infolge eigener Schlechtigkeit eintritt. Von der Wahrung der persönlichen Ehre werde ich später reden. Es gibt noch einige persönliche Tugenden, wie die Wahrhaftigkeit, Treue u. a., doch nehmen auf dieselben ebenso persönliche als sociale Pflichtverhältnisse Einfluss. Ich werde sie daher später besprechen.

2) Die socialen Tugenden lassen sich in allgemein-humanitäre und in specifisch-gesellschaftliche eintheilen. Die Grundlage der ersteren ist die allgemein-menschliche Sympathie, die der letzteren die Gerechtigkeit. Die Liebe der Eltern zu ihren Nachkommen ist die primitivste Form der Sympathie, der reinsten Egoaltruismus. An diese knüpft sich die Pietät in allen ihren Beziehungen an, also die Liebe der Descendenten zu den Ascendenten und beider unter sich, welche Liebe sich zur Anhänglichkeit an den eigenen Volkstamm, an die eigene Nation, ans Vaterland, an den Staat, an die eigene Gesellschaftsclassen: Tribus, Kaste, Corps erweitert. Ihre grösste Erweiterung besteht in der allgemeinen Menschenliebe, welche jedoch ein Product vieler Factoren ist; in die letzteren reihen sich auch der Egoismus, Associationen der verschiedensten Art, selbst blosse Gewohnheiten ein. Es ist zuletzt nicht mehr die phyletische Sympathie allein, die ein so weitumfassendes und erhabenes

<sup>1)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 89.



Gefühl erzeugt. Bei der grossen Entfremdung der Menschenrassen und bei dem stets zunehmenden Gegensatze ihrer Individualitäten müssen zuletzt äussere und künstliche Mittel, wie die Civilisation, ökonomische, rechtliche, internationale, politische u. a. Beziehungen die Bindeglieder ihrer Vereinigung schaffen. Trotzdem ist der Schlusseffect dieser Vereinigung ein sittlicher, wenn auch kein rein sittlicher, was Schopenhauer mit Recht bemerkt.

Die humanitären Tugenden haben vorwiegend freie oder doch nicht streng gebundene sociale Beziehungen der Menschen unter einander zum Ziele. Hierher gehört die intimste Art dieser Beziehungen, die Freundschaft, welche in ihrer ethischen Erscheinung auf Uebereinstimmung der sittlichen Gesinnungen und Grundsätze und auf der Gegenseitigkeit sittlich löblicher Dienstleistungen beruht. Es gibt ausserdem Freundschaften, deren Wurzeln in natürlichen, persönlichen Neigungen oder in Verstandesreflexionen oder in andern als ethischen Beziehungen zu suchen, daher von der streng ethischen Wertschätzung auszuschliessen sind. Ferners ziehe ich in den Bereich der humanitären Tugenden die auf gegenseitiger Sympathie beruhende und im Dienste ethischer Beziehungen stehende Ehe.

Man kann die Ehe als einen Bund zu gegenseitiger leiblicher und geistiger Hilfeleistung und Beglückung auffassen, indem man ihren rein sittlichen Zweck hervorkehrt, dagegen ihren socialen, phyletischen und juristischen in den Hintergrund stellt. Dann steht die Ehe einem Freundschaftsbunde am nächsten, und ihre Bethätigung wird zu einer hohen Tugend. Um dies zu sein, muss die Ehe ihrer Romantik entkleidet, von der rohen Sinnlichkeit losgelöst und als eine sittliche Verbindung aufgefasst werden. Es mag ja wahr sein, dass der ursprüngliche, naturgemässe und bleibende Zweck der Ehe in der phyletischen Erhaltung des Menschen fortbesteht; allein ebenso offenbar hat es sich mit der Zeit herausgestellt, dass dies keineswegs der einzige und ausschliessliche Zweck der Ehe sein kann. Man befrage darüber die Erfahrung. Diese sagt es deutlich, dass die Ehe auch höheren Lebenszwecken dient, die weit über den phyletischen, ja selbst über den socialen hinausreichen. Sie ist eben ein Mittel zu gegenseitiger Perfectionierung und Beglückung der Gatten, also eine ausgesprochen ethische Institution.

Wenn Steinthal in Anlehnung an Fr. v. Schiller's Worte die Ehe für einen Bund des „Starken“ mit dem „Schwachen“



erklärt, <sup>1)</sup> so fragt es sich, wer zuletzt der „Starke“ bleibt. Dass in der Ehe die Natur als eine schlaue Vermittlerin auftritt, um die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes zu befördern, davon habe ich bereits gesprochen. Aus dem damals Gesagten ergibt sich, dass die „wilde Ehe“ sündhaft und unsittlich, dem Gattungstrieb sogar widersprechend ist, was ja auch ihr Ende zeigt, durch das die menschliche Fortpflanzung nur geschädigt wird.

Zu den humanitären Tugenden sind weiters zu zählen: die Mitfreude und das Mitleid. Schopenhauer erklärt das Mitleid für die „einzige nicht egoistische Triebfeder“. <sup>2)</sup> Allein bei allem hohen Werte des Mitleids ist es nicht möglich, die übrigen Tugenden aus demselben abzuleiten. Höher scheint mir die Mitfreude zu stehen. Die Mitfreude erscheint manchmal als eine übermenschliche Leistung, während das Mitleid in der Regel wenig Selbstüberwindung kostet. Man darf schon daraus schliessen, das Mitleid sei eine der gewöhnlichsten und wohlfeilsten Tugenden. Das ersieht man auch aus der grossen Ausbreitung und intensiven Wirkung des Mitleids, welche sich in den zahlreichen Anstalten — „Asylen“ — zur Linderung des menschlichen Elends äussert. Auf das ganz ungeheuerliche Anwachsen des Mitleids machte bereits Voltaire aufmerksam. Spencer hält eine Einschränkung der zu ausgedehnten Wohlthätigkeit für nothwendig, <sup>3)</sup> wie er auch — nach Spinoza's Vorgange — kein unbedingter Lobredner des Mitleids ist. <sup>4)</sup>

Zu den humanitären Tugenden zählen weiters: die Güte, Milde, Herablassung, Menschenfreundlichkeit, das Wohlwollen. Auch diese Tugenden erklären sich aus der allgemein-menschlichen Sympathie. Die christliche Ethik sucht sie als Nachahmungen eines grossen Vorbilds oder Ideals — Christi — darzustellen. <sup>5)</sup> Interessant ist es, dass fast alle grossen Vorbilder von Güte, Menschenfreundlichkeit und Milde durch ihr Leiden und ihre Aufopferung hervorragende Charaktere waren, ein Beweis, dass der Mensch nur durch schwere Opfer zur Sittlichkeit gelangen kann.

Auf die Humanität d. i. die allgemein-menschliche Denk- und Fühlweise gehen die Toleranz oder Duldsamkeit zurück. Im Wesen der Humanität ist die Gleichberechtigung der Menschen als Mitglieder derselben Art begründet. Alle Menschen sind den gleichen sittlichen Pflichten unterworfen und vor dem objectiven Sittengesetze gleich.

<sup>1)</sup> Steinthal: Allg. Eth. 291. <sup>2)</sup> Schopenhauer: Die beid. Grundprobl. 1841. S. 235 ff. <sup>3)</sup> Spencer: Thats. d. Eth. 214. <sup>4)</sup> Spencer: ebend. 267. <sup>5)</sup> Dörner: Syst. d. christl. Moral. S. 315 ff.



Deshalb sind sie jedoch ihrem sittlichen Charakter nach nicht gleichwertig, da nicht alle in gleicher Weise ihrer Verpflichtung nachkommen. Auch wird es unter den Menschen stets verschiedene Anlagen zur Sittlichkeit und mannigfache Abstufungen der letzteren geben. Daher ist aus der ethischen Gleichberechtigung der Menschen noch keineswegs auf eine sociale oder ethische Gleichheit zu schliessen. Es gibt für Alle gleiche sittliche Pflichten, aber trotzdem keine sittliche, noch weniger eine sociale Gleichheit. Denn die ethischen Rechte fliessen aus der Tugendhaftigkeit, diese aber ist nicht bei Allen die gleiche. Rousseau's, Proudhon's, Blanc's u. A. Gleichheitstheorien finden in diesem Grundsatz ihre Widerlegung. Die moralischen Anforderungen lassen sich aus der Sociologie nicht eliminieren; sie bilden dort wie überall eine nicht zu umgehende Schranke.

Den Tugenden der Humanität stehen folgende Laster gegenüber: der Hass, die Impietät, Feindschaft, Antipathie, Schadenfreude, Hartherzigkeit, Gefühllosigkeit, das Uebelwollen, die Inhumanität, Intoleranz, Unduldsamkeit, Grausamkeit. Eine principielle Negierung der Menschenliebe ist die Misanthropie oder der Menschenhass, von der die Misogynäkie oder der Weiberhass eine Unterordnung bildet. Eine Feindesliebe gibt es nicht, weil dieselbe dem Selbsterhaltungstrieb widerspricht, wohl aber eine Verzeihung und Aussöhnung. Die angeführten Laster kann man mit dem einen Worte Bosheit oder Böswilligkeit bezeichnen.

Die gesellschaftlichen oder bürgerlichen Tugenden appellieren an den Verstand. Die vornehmste unter denselben ist ohne Zweifel die Gerechtigkeit. Sie regelt die Verhältnisse der gesellschaftlich verbundenen Menschen. Wir sind nicht immer in der Lage, jedermann zu lieben und zu achten, ihm wohlzuthun und Sympathie zu bezeigen, aber wir können in Gedanken und Thaten gegen jedermann gerecht sein d. h. ihm den gebührenden Antheil an der Glückseligkeit gönnen. Wir müssen auch gegen die grössten Verbrecher gerecht sein, indem wir ihnen die Mittel zu ihrer Rechtfertigung, Besserung und zu möglichster Reparierung des durch sie angerichteten Schadens bewilligen. Schopenhauer nennt die Gerechtigkeit die „erste und grundwesentliche Cardinaltugend“, <sup>1)</sup> die er aus dem Mitleide ableitet. Doch fliesst die gerechte Handlungsweise nicht bloss oder zumeist aus dem Gefühl, sondern auch aus dem

<sup>1)</sup> Schopenhauer: Die beid. Grundprobl 230.



Verstande, wie denn die Gesellschaft nicht bloss durch Gefühle, sondern hauptsächlich durch gemeinsame Interessen und die Vernunft zusammengehalten wird. Sehr richtig scheint mir Spencer die Gerechtigkeit als die „Gleichheit der Behandlung Anderer“ zu definieren,<sup>1)</sup> obwohl auch er sie wie Schopenhauer aus dem Mitleid herleitet. Wundt erblickt in der Gerechtigkeit eine unpersönliche, von allen Sympathien und Antipathien losgelöste Handlungsweise, welche allen Mitgliedern der Gesellschaft, abgesehen von ihren persönlichen Zufälligkeiten, Gleichheit garantiere.<sup>2)</sup>

Aehnlich löst Dorner die Gerechtigkeit von allem Gefühl los, indem er eine „positive“ und eine „negative Nächstenliebe“ unterscheidet und die Gerechtigkeit unter die letztere subsumiert<sup>3)</sup> d. h. durch die Gerechtigkeit Thaten der Nächstenliebe ohne Beimischung von Gefühl vollziehen lässt.

Schopenhauer kennt auch eine „kluge“ Gerechtigkeit die das Gemeinwohl und das Wohl des Nächsten im Auge hat, welche er jedoch als eine egoistische nicht für sittlich gelten lässt,<sup>4)</sup> — wohl mit Unrecht, da die Erfüllung der altruistischen und socialen Pflichten auf sittliche Geltung Anspruch hat.

Die Unterscheidung der Gerechtigkeit und Billigkeit fällt in der praktischen Philosophie weniger ins Gewicht als im Recht; in der Ethik kann zwischen beiden kaum ein Unterschied obwalten. Daher sind die juristisch begründeten Definitionen, nach denen die Gerechtigkeit einem Menschen nur das ihm streng „Gebührende“, die Billigkeit das ihm „Entsprechende“ zutheilt,<sup>5)</sup> für die Ethik von keinem Belang. Billig ist es z. B. ein kleineres Uebel mit in den Kauf zu nehmen, um dadurch ein grösseres zu verhüten. Eine Nachsicht zu rechter Zeit kann oft mehr Gutes stiften als Uebung der strengsten Gerechtigkeit. In der allgemein-menschlichen Sympathie ist für die Gerechtigkeit und Billigkeit Platz genug.

Das Gegentheil von der Gerechtigkeit bildet die Ungerechtigkeit, welche das Wohlwollen nach egoistischen und persönlichen Rücksichten austheilen lässt. Schopenhauer und Dühring leiten die Ungerechtigkeit und das Unrecht — Kränkung — aus der angeborenen Bosheit ab,<sup>6)</sup> doch gibt es mehr als Eine Quelle beider. Ungerechtigkeit und Unrecht

<sup>1)</sup> Spencer: Thats. d. Eth. 180 u. 162. <sup>2)</sup> Wundt: Ethik. 1886 S. 600. <sup>3)</sup> Dorner: Syst. d. christl. Mor. 463—465. <sup>4)</sup> Schopenhauer: ebend. 221. <sup>5)</sup> Herbart: Allgem. p. Philos. S. W. 8. Bd. S. 59—60; Wundt: Ethik. 50. <sup>6)</sup> Schopenhauer: D. beid. Grundprobl. 221—230; Dühring: Wert d. Leb. 73—74.



sind die zwei schlimmsten socialen Uebel, weil ein Unrecht immer neues Unrecht gebiert. Alt und wahr ist daher der Spruch: „Besser Unrecht leiden als Unrecht thun“; denn das Unrecht pflegt sich an dessen Urheber selbst zu rächen. Gegen Unrecht gibt es im allgemeinen kein besseres Mittel als Festigkeit im Guten, Selbstvertrauen, Geduld, Ruhe des Gemüths und kräftige, aber ausgiebige Abwehr. Das Verhalten gegen Unrecht ist je nach der Beschaffenheit des erlittenen Unrechts und der Umstände ein verschiedenes. Ist das Unrecht ein unabwendbares, so ist es geduldig und mannhaft zu ertragen, ist es abwendbar, so muss es im Interesse der Selbsterhaltung und des Guten mit aller Kraft abgewehrt werden. Dem böswilligen Unrechte gegenüber gibt es keine Nachsicht und keine Transaction.

Auf Ueberlegung beruht ein weiteres mächtiges Band der Gesellschaft: der Gehorsam oder die Unterordnung. Der sittliche Gehorsam entspringt aus der Einsicht, dass die Sittlichkeit das höchste Gut und für den Bestand der Gesellschaft eine Nothwendigkeit ist. Ueber den sittlichen Wert des Gehorsams bemerkt Steinthal: „Die Liebe zum Sittlichen bezeugt sich in dem unbedingten Gehorsam, den der Wille ausschliesslich der ethischen Einsicht mit Freuden entgegenbringt“. <sup>1)</sup> Auch Kant leitet den Gehorsam aus der „Achtung fürs moralische Gesetz“, <sup>2)</sup> also unmittelbar aus dem objectiven Sittengesetze ab. Dem Gehorsam stehen der Ungerhorsam, die Auflehnung und der Trotz gegenüber.

Aus der Beobachtung der socialen Pflichten entspringen die hohen Tugenden der Treue, Uneigennützigkeit und Selbstaufopferung. <sup>3)</sup> Die Selbstaufopferung zu Gunsten des Gemeinwohles ist die höchste Stufe der Tugendhaftigkeit. — Diesen Tugenden stehen die Treulosigkeit, Untreue, Perfidie, Felonie, der Eigennutz, die Menschengrausamkeit — exploitation —, Slavenhaltung gegenüber. Diesen Lastern reihen sich der Neid und die Scheelsucht an, welche im Eigennutze ihren Ursprung haben.

Eine Verbindung von humanitären und stricte socialen Tugenden bilden: die Gegenseitigkeit, Wechselseitigkeit, Eintracht, Friedfertigkeit, Dankbarkeit. Während Steinthal die Dankbarkeit als eine Tugend betrachtet und sie auf die Gegenseitigkeit zurückführt, <sup>4)</sup> spricht ihr Schopenhauer alle ethische Berechtigung ab, da sie so wenig eine „Pflicht“ sei, als das „Wohlthun“. Die Erwidrerung der Dankbarkeit sei daher nicht als „Handel“ anzusehen; bleibe

<sup>1)</sup> Steinthal: Allgem. Eth. 162. <sup>2)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 94—98.

<sup>3)</sup> vgl. über dieselben Steinthal: ebend. 219. <sup>4)</sup> Steinthal: ebend. 286



die Dankbarkeit aus, so sei dies „keine Verletzung des Andern“. <sup>1)</sup> Man darf darauf erwidern: auch das Mitleid ist kein „Handel“, und doch fordert man dessen Bethätigung, allgemeine Uebung und Erwidern. Dass die Dankbarkeit löblich und sittlich sei, beweist am besten das Laster des Undanks, welches mit der grössten Strafe, mit Verachtung, erwidert wird.

Die Friedfertigkeit findet ihre nothwendige Grenze in den Sittengeboten der Selbsterhaltung und Individualität. Störung des Friedens ergibt den Streit, der zwar metaphysisch als „Vater der Dinge“, nicht aber auch sociologisch als solcher gilt. Streit führt zum Kriege. Ein ewiger Völkerfriede ist bei der Unbändigkeit der meisten menschlichen Triebe unmöglich, der Krieg ein unumgängliches Mittel, das statische Gleichgewicht zwischen den sittlichen und unsittlichen Aspirationen herzustellen und dem Guten Recht zu verschaffen. Richtig ist der Spruch: „Besser ein gesunder Krieg als ein fauler Friede“. Faul ist der Friede, wenn er um den Preis von Zugeständnissen an das Schlechte erkaufte wird. Es wird daher immer zweierlei Kriege: sittlich berechnete und sittlich nicht berechnete geben. Zu den ersteren gehören alle Nothwehr- und Befreiungskriege, durch welche die verletzte und beleidigte Menschlichkeit hergestellt wird. So urtheilen auch Beaussire und Rud. v. Ihering. <sup>2)</sup> Die internationalen Friedenscongresse und Schiedsgerichte bleiben deshalb noch immer nicht überflüssig, sondern sind sogar nothwendig; nur sollten sie in ihr Programm auch die „berechtigten Kriege“, nicht bloss „den ewigen Frieden“ aufnehmen. Alle Eroberungs- und Uebermuthskriege dagegen sind als unsittlich zu stigmatisieren und sollten geradeso wie alle Arten von Volksbedrückungen vor das Tribunal einer zu bildenden Völkerliga gezogen werden.

Socialer Natur, jedoch stark vom Gesetze der Individualität beherrscht, ist das Gefühl und Bewusstsein der persönlichen Ehre, die man vor Unrecht und Ungerechtigkeit, vor Missachtung und Verachtung, kurz vor jeder Verunglimpfung bewahrt wissen muss. Die Ehre ist ein integrierender Theil der Person und des Charakters, den man als ein hohes Gut hüten und wahren muss. Auf der Reinheit der persönlichen Ehre beruht die Ehrenhaftigkeit und Reputation der Person als Mitgliebes der Gesellschaft. Daher

<sup>1)</sup> Schopenhauer: ebend. 226. <sup>2)</sup> Beaussire: Questions de droit des gens: Rev. philos. 1888. p. 113—133; R. v. Ihering: D. Kampf u. Recht 1866 S. 19.



ist eine Restitution der verletzten Ehre durchaus geboten. Nur fehlen in der heutigen Gesellschaft sittlich fungierende Institutionen, um die persönliche Ehre ausreichend zu schützen. Das Duell entsprach den abergläubischen Anschauungen einer längst vergangenen Zeit und ragt gegenwärtig wie eine traurige Ruine in die Neuzeit hinein, und dies nur deshalb, weil an seine Stelle nichts Entsprechendes gesetzt werden konnte. Das Duell fristet seine Existenz von der Unzulänglichkeit der Gesetzgebung. Daher besteht die persönliche Rache — „Revanche“ — in der rohen Form des Duells weiter<sup>1)</sup> und findet sogar an einem aufgeklärten Juristen, wie Rud. v. Ihering, ihren Sachwalt und als wie eine „Form des Rechtes“ Anerkennung.<sup>2)</sup> Dass die Privatrache mit der Einrichtung des modernen Staates unverträglich ist, dass sie derselben sogar Hohn spricht, leuchtet aus dem Wesen, Zwecke und der Organisation des Staates ein. Daher schlagen Einige, wie Beaussire, Ehrengerichte — jurys d'honneur — vor, um so die persönliche Ehre zu wahren oder herzustellen.<sup>3)</sup> Durch Einsetzung solcher Ehrengerichte würde die Zerrung von Privatangelegenheiten vor das grosse Forum sowie das Walten des blinden Zufalls am besten vermieden werden.

Vorwiegend socialer Natur ist die Tugend der **Wahrhaftigkeit** und aller mit ihr verbundenen Eigenschaften. Sie zeigt den Menschen gegenüber der Gesellschaft, wie er seinem Charakter nach beschaffen ist. Die Wahrhaftigkeit erscheint am primitivsten in der Form der **Naivität**. Letztere Eigenschaft ist besonders den Kindern und Genies eigen. Die Aufrichtigkeit und der bei den Alten höher als bei den Neuern geschätzte Freimuth sind die rauhen Seiten der Naivität. Vielberühmt, und dies mit Recht, ist die schwer erlangbare Tugend der **Gleichmässigkeit** — *æqualitas* —; sie ist ein Zeichen sittlicher Vollkommenheit. Sich im Glück und Unglück gleich bleiben ist eine seltene Tugend. — Den genannten löblichen Eigenschaften stehen als Laster: **Heuchelei**, **Lügenhaftigkeit**, **Falschheit**, **Verstellung**, **Doppelzüngigkeit**, **Heimtücke**, **Verrath** gegenüber. Die **Lüge** bleibt auf alle Fälle ein schlechtes Auskunftsmittel und verdient, wenn sie im Ernste angewendet wird, keine philosophische Vertheidigung. Eine solche hat Schopenhauer versucht.<sup>4)</sup> Die sogenannte **Klugheit** ist keine ausgesprochen ethische, sondern eine indifferente Eigenschaft; ihr

<sup>1)</sup> vgl. über dieselbe Dühring: Wert des Lebens 1877. S. 208.

<sup>2)</sup> Rud. v. Ihering: Kampf u. Recht. 1886. S. 14. <sup>3)</sup> vgl. Beaussire's Aufsatz in Rev. philos. 1888. S. 130—131. <sup>4)</sup> Schopenhauer: Grundprob. 272.



stehen die Unklugheit, Unvorsichtigkeit, Unbedachtsamkeit und Unüberlegtheit als Laster gegenüber.

Theils persönlicher, theils socialer Natur ist die Schamhaftigkeit. Man kann sich selbst gegenüber ebenso Scham empfinden als gegenüber Andern. Die geschlechtliche Schamhaftigkeit ist eine Folge des geordneten Familienlebens; wer das Interieur der Familie kennt, wird die Ursache dieser Tugend zu verstehen imstande sein. Ich kann daher denjenigen nicht beistimmen, welche den primitiven Völkern alles Schamgefühl absprechen. Wenn man die Berichte über das zügellose Leben der Wilden prüft, so findet man dasselbe zwar etwas bunter als in unserer vielgerühmten „gesitteten“ Gesellschaft, wo eine Mischung von Schamhaftigkeit und Schamlosigkeit nicht ausgeschlossen ist.

Einige Ethiker, wie Ch. Darwin, Gutberlet schreiben selbst den Thieren Schamgefühl zu,<sup>1)</sup> was wohl zu weit geht. Wenn sich gewisse Thiere „schämen“, so ist ihnen ein solches an Schamgefühl gemahnendes Verhalten nur äusserlich angelehrt worden. Dass Geisteskranke, wie Gutberlet behauptet, das Schamgefühl verlieren, kann in keiner Weise als ein Beweis für oder wider ein apriorisches Schamgefühl dienen. Die angebliche Schamlosigkeit der „wilden Völker“ widerlegt am besten die einschränkende Bemerkung Lombroso's, dass dieselbe mit den „periodischen Aeusserungen des Geschlechtstriebes“ zusammenhänge.<sup>2)</sup> Der Schamhaftigkeit stehen die Schamlosigkeit, Unverschämtheit, Frechheit, Ehrlosigkeit gegenüber. Von der Bescheidenheit und Demuth war bereits die Rede. —

3) Die idealen oder philosophischen Tugenden bestehen in der Erfüllung der Pflichten gegen das Weltganze. Die Erfahrung lehrt, dass der Mensch seine Zwecke nur im Anschlusse an die Gesetze der Aussenatur erreichen kann. Daraus folgt für ihn als ein vernünftiges, denkendes Wesen die Pflicht, diese Gesetze zu beobachten, zu achten und sich denselben zu fügen. Achtung und Gehorsam sind daher die Ecksteine der philosophischen, aus dem Studium des Weltalls fließenden Tugenden.<sup>3)</sup> Beide Gefühle sind jedoch weit von einer Idolatrie oder Anbetung der Natur als eines angeblich pantheistischen Wesens entfernt. Sowohl eine solche Idolatrie als die „Flucht aus dieser Welt“ in eine angeblich bessere halte ich für krankhafte

<sup>1)</sup> Gutberlet: Teleolog. Streifzug. Zts. f. d. Philos. 1887. S. 226.

<sup>2)</sup> Lombroso: D. Verbr. I 41. <sup>3)</sup> vgl. die Ausführungen A. Comte's, dass die Astronomie sociale Subordination lehre: Syst. d. Polit. T. 1, p. 504 ff.



Anschauungen. Es gibt nur Eine reale Welt. In dieser veränderlichen Welt einen kampf- und sorgenfreien Winkel durch Selbstmord finden zu wollen halte ich für ebenso naiv als kurzsichtig, vermessen und unsittlich.<sup>1)</sup> Den platonischen Weltschmerz, das Schopenhauer'sche „Nirwana“, kurz jene ganze orientalisierende Weltflucht halte ich für eine moralische Verirrung und für einen Mangel an Geisteskraft und Willensstärke. Bei allem socialen Jammer bleibt einem ernstesten Denker noch immer Zeit und Gelegenheit übrig, nach Wahrheit und geistiger Befreiung zu streben. Im schlimmsten Falle bleibt *E r g e b u n g* in den unerforschlichen Gang der Natur als der tröstlichste Ausweg übrig. Haben doch alle grossen Geister in dieser Tugend ihre sittliche Kraft bewährt. Wer wie Demokrit in tiefer Erkenntnis der Dinge alle Furcht und allen Aberglauben abgelegt hat, der hat einen grossen Schritt zur Glückseligkeit gethan. Ich erkläre daher jeden, der die Menschen unterweist, die Natur der Dinge zu erkennen und zu begreifen d. i. jeden wahren Physiker und Philosophen für einen Wohlthäter und wahren Freund der Menschheit, ja für den verdienstvollsten Mann.

Stärkere Mittel, die Geister zu wahrer Sittlichkeit und Glückseligkeit anzuregen, wüsste ich ausser den genannten Wissenschaften und Mitteln keine. Nicht der Welt abzusterven und ihr zu entfliehen, sondern dieselbe zu verstehen, zu begreifen und ihr gemäss zu leben halte ich für wahre Philosophie und Sittlichkeit. Wer die Menschen zum Aberglauben und zur Missachtung der Natur erzieht, sucht sie zu verdummen und so von der Sittlichkeit abzuwenden, damit sie sehend nicht sehen. Schon in der Einsicht beruht wahre Sittlichkeit; jede Dressur macht die Geister unsittlich und unlauter in Gedanken und Werken.

Damit habe ich die Grenzen angedeutet, bis zu denen in der Befolgung der Natur vorzuschreiten ist. Weder ein leichtblütiger Optimismus noch ein Alles absprechender Pessimismus führt zum Ziele; jener erzeugt blinde Vertrauensseligkeit, dieser dumpfe Verzweiflung. Harmonie mit der Menschheit und Aussenwelt zeigt den einzig richtigen Weg zur Glückseligkeit. Diese besteht in einem stabilen Gemüthszustande, der ebenso weit von freudigem „Aufjauchzen“ als von einem „Zutodebetäubtsein“ entfernt ist. Arbeitsamkeit und Zufriedenheit sind seine Erzeugerinnen.

<sup>1)</sup> vgl. die Widerlegung der Hartmann'schen Moral bei Wallaschek: Ideen z. p. Phil. 65-69.



Wer Erfahrung besitzt, wird Kant beistimmen, wenn er die Erlangung der „Zufriedenheit“ in die Erstrebung des sittlichen „Zweckes“ verlegt.<sup>1)</sup> „Glücklich ist nur der Weise“, — so haben es die grössten und vorgeschrittensten Geister aller Jahrhunderte verkündet, unglücklich und thöricht muss nach demselben Zeugnisse daher jeder sein, der sich gegen die Ordnung der Natur auflehnt. —

Ich schliesse diesen Abschnitt mit der Bemerkung, dass an den vielbeklagten Uebeln der Welt nicht die Natur die Schuld trägt, welche ja dem Menschen in Allem hilfreich entgegenkommt, wofern er sie nur versteht, sondern der Mensch selbst, der mit seinen ungezügelter Leidenschaften und Trieben überallhin sein moralisches Elend verschleppt und durch dieses die Natur entheiligt.

---

<sup>1)</sup> Kant: Grundleg. z. Metaph. Werke. Bd. 4. S. 244.



## Neunter Abschnitt.

### Wille und Willensfreiheit.

Wir stehen vor einem der schwierigsten Probleme der Ethik, vor der Betrachtung des sittlichen Willens. Schwierig ist schon die Definition des Willens, noch schwieriger die Darlegung der Thätigkeit, welche dem Willen gerade auf ethischem Gebiete zufällt. Von dem Begriffe des Willens ist wiederum die Auffassung der sittlichen Zurechnung und Verantwortung, kurz das Problem der Willensfreiheit abhängig. Ohne stricte Definitionen und ohne ein consequentes Festhalten an den einmal gewonnenen Begriffen ist an ein Vorwärtskommen über diese Schwierigkeiten nicht zu denken. Dabei ist jedoch ein weiteres Ausholen und Zugreifen auf das psychologische Gebiet unerlässlich.

Das gesammte psychische Leben setzt sich aus drei Factoren zusammen: aus inneren, dem eigenen Körper entstammenden, aus äusseren, von der Aussenwelt kommenden Impulsen und nebstdem aus dem durch die gegenseitigen Wirkungen dieser Impulse resultierenden Bewusstsein. Kurz kann man diese drei Factoren als Trieb, Reiz und Reflex bezeichnen, wobei zu bemerken ist, dass jede dieser Functionen wiederum Gegenfunctionen oder Reactionen hervorruft. Die Functionen und Gegenfunctionen verhalten sich zu einander wie der Stoff zur Anschauung des Stoffes oder der Gegenstand zu dessen Vorstellung oder das Object zu dessen Subjecte oder kürzer gesagt, wie die Materie zum Geiste. Die Triebimpulse vollziehen sich in den Organen, die Reize in der Nerven- und Hirnmasse, die Reflexe hauptsächlich im Hirn.]

Durch die Continuität der Körper- und Geistesfunctionen wird das Bewusstsein d. h. die Gesamtheit der Reflexe zum



Selbstbewusstsein, zum Ich, dadurch aber zur Wahrnehmung und Vorstellung der Innen- und Aussenwelt, und zugleich zum Wollen. So erhalten wir die zwei ersten und weitesten Determinationen des Wollens. Das Wollen ist nämlich physiologisch eine Gegenfunction oder ein Reflex, psychisch eine Bewusstseinsaction, durch welche dieselbe der Vorstellung zunächst kommt.

Diese primären Eigenschaften des Willens sind für dessen ethisches Verständnis von der höchsten Bedeutung; denn in ihnen liegt implicite das ganze Wesen des Willens enthalten. Erstlich ist der Wille eine Gegenfunction oder ein Reflex. Daraus folgt, dass er eine lebendige Kraft, und zwar eine Umsetzung der wirkenden Kraft bedeutet. Dadurch ist der Wille auch etwas Bewirkendes oder Thätiges. Nur muss er deshalb nicht als eine „besondere“ oder „geheime“ Kraft gedeutet werden; denn alle Functionen und Gegenfunctionen des Körpers sind Umsetzungen der einen Kraft des Körpers, in weiterem Sinne ein Theil der Allkraft der Natur, eine Anschauung ebenso Descartes', Leibnitz's als Spinoza's und der monistischen Psychologie.

Ferners ist der Wille eine Bewusstseinsaction d. h. eine Reflexion, die aus dem Bewusstsein des Ich entspringt und die Glückseligkeit der Person zum Zwecke hat. Darin liegt die Tendenz des ethischen Willens.

Weiters ist der Wille eine Vorstellungsthätigkeit. Damit ist seine intellectuelle, geistige Eigenschaft gekennzeichnet. Der sittliche Wille ist nicht wie der Trieb ein blindes Begehren, sondern ein Anstreben klar vorgezeichneter Objecte. Er ist also der auf bestimmte Gegenstände gerichtete Verstand, der nicht nur die Ziele des Triebes erkennt, sondern auch ihnen selbst Ziele zu setzen instande ist. Dadurch steht der Wille zum Triebe in einem gewissen Gegensatze. Sobald jedoch der Verstand den wahren Zweck des Triebes erkannt hat, widerstreitet der Wille dem Zwecke des Triebes nicht, sondern nur dessen Ausschreitungen.

Aus der Verbindung aller eben angeführten Qualitäten zu Einem Gesamtbegriffe ergibt sich eine weitere sehr wichtige Eigenschaft des Willens, nämlich dass derselbe alle jene Functionen, auf die er als Reflex reagiert, zu reproducieren instande ist. Dies vermag der Wille als eine mit Kraftumsetzung verbundene Vorstellung. Nicht die Macht, dem Körper neue Impulse zuzuführen, besitzt der Wille, wohl aber das Vermögen, bereits stattgehabte und diesen associierte psychische und physische Functionen auszulösen. Würste man es nicht, dass schon die blosse Vorstellung, wie es Romberg



u. a. Psychologen an gewissen Vorstellungen nachgewiesen haben, bestimmte Functionen auszulösen imstande ist, so würde man freilich schwer an die Reproductionsfähigkeit des Willens glauben. So aber muss man dies als ein Factum hinnehmen, das durch die Erfahrung hinlänglich festgestellt, aber deshalb noch lange nicht theoretisch erklärt ist. Die eben gegebene Erklärung möge daher lediglich als eine Hypothese betrachtet werden, welche viel Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Die Impulse des Triebs und Reizes sowie ihrer Nachklänge sind ebensoviele Wirkungen von Kräften gleichzuchten, denen die durch sie hervorgerufenen Gegenwirkungen, die Reflexe, entweder das Gleichgewicht halten oder unterliegen oder überlegen sind. Im ersten Falle kommt es zu keiner That; es herrscht im Gemüthe Indifferenz oder doch ein Schwanken, im zweiten und dritten Falle kommt es zur Bewegung d. h. zur That oder Handlung. Dieser verleihen entweder die Impulse oder die geistigen Reflexe Richtung und Geschwindigkeit. Die Richtung der Handlung liegt entweder in der Annahme oder Ablehnung gewisser Impulse, welche in der Ethik Motive heissen. Ob nun Gleichgewicht oder Schwanken oder Bewegung eintreten und bestehen soll, das hängt wieder von neuen Functionen ab, die sich den Impulsen oder den Reflexen zugesellen können und dadurch der einen oder der anderen Gruppe von Kräften das Uebergewicht verschaffen. Es können dies neue Vorstellungen oder neue Gefühle sein. Durch diese wird auf die Nerven und so zugleich auf die Organe ein bestimmter Einfluss ausgeübt, den man Innervation benannt hat. Die Innervation ist nichts weiter als eine Auslösung virtueller oder im Nervensysteme in latentem Zustande harrender Kräftewirkungen. Kurz, bei der Analyse des Willens haben wir es zunächst mit statischen und dynamischen Verhältnissen zu thun, bei denen die Resultierende, ihre Richtung und Geschwindigkeit von der Beschaffenheit, Grösse und Intensität der Gegenfunctionen abhängig ist.

+ Dieser im Gemüthe sich vollziehende Gleichgewichtsprocess heisst nun Wollen — volition — und die Gesammtheit der in demselben auftretenden Reflexe Wille — volenté —. Wenn nun die Thätigkeit des Willens von Vorstellungen und Gefühlen ethischen Inhalts ausgeht, wird dieselbe zum sittlichen Willen.

+ Der eben gegebenen Analyse des Wollens und des Willens will ich zur Klarstellung des schwierigen Gegenstandes einige historisch-kritische Bemerkungen beifügen.



Dass die Willensthätigkeit in Reflexen oder Reactionen des Cerebralsystems gegen die Einwirkungen des Triebes und der verschiedenen Nervenreize besteht, hat meiner Ansicht nach am bestimmtesten Lockhart Clarke — jedoch nicht ohne Anlehnung an Descartes — ausgesprochen. L. Clarke bemerkt: „Reaction der Cerebralganglienreflexe nach aussen, das ist die Thätigkeit des Willens.“<sup>1)</sup> Nach desselben L. Clarke's Ansicht reagiert der Wille gegen die Triebesäusserungen und Reize, welche die Motive der Handlungen bilden. Er bemerkt: „Was man als Motive unseres Wollens bezeichnet, sind unsere verschiedenen Sinnesempfindungen, Triebe und Affecte, wenn sie durch die Ueberlegung dem Urtheil des Verstandes unterworfen werden.“<sup>2)</sup> Hier wird von L. Clarke das Wollen als ein mechanischer Vorgang aufgefasst, wie es denn ebendort von ihm ein „dynamisches Element“ genannt wird, und auch das Uebrige ist richtig bis auf die Bemerkung, dass die Motive dem Verstande „unterworfen“ seien. Die Reflexion, welche der Wille dem Triebe und Reize entgegengesetzt, schliesst noch keineswegs ein Uebergewicht, sondern bloss eine Gegenwirkung ein. Diese untersteht zunächst mechanischen Gesetzen. Auch die Erfahrung weiss nichts von einer unbedingten Herrschaft des Verstandes über den Trieb und die Affecte, wohl aber vieles von deren gegenseitigem Kampfe und schwankendem Siege. Einer ähnlichen Ueberschätzung huldigte Descartes, wenn er den Willen für einen absoluten Regulator des Seelenmechanismus ansah.<sup>3)</sup> Dagegen erblickt Leibnitz in diesem gegenseitigen Kampfe einen rein mechanischen Vorgang, indem er bemerkt: „Zur Bildung eines vollkommenen Willensactes gehören mehrere Wahrnehmungen und Neigungen, aus deren Kampfe er als Resultat hervorgeht.“<sup>4)</sup> Als eine „Reaction“ des Organismus auf „Reize“ sieht auch Schopenhauer den Willen an; er führt diesen Gedanken sehr eingehend in der Schrift „Freiheit des Willens“ aus, wo er die Willensacte als „Kräftewirkungen“ darstellt.<sup>5)</sup> Dass in der Action des Wollens eine „Kraft“ wirksam sei, bemerkt auch Hume, nur erscheint ihm der „Vorgang des Wollens“ als ein zwar „natürlicher“, aber „unbegreiflicher“ Process.<sup>6)</sup> Aus dem Wesen des Reflexes wird dieser Vorgang noch am besten erklärbar. Locke stellte die Hypothese des

<sup>1)</sup> vgl. die Citate bei Maudsley: Phys. und Psych. d. S. 132. —

<sup>2)</sup> Bei Maudsley: ebend. 153 Anm. — <sup>3)</sup> Descartes: Ueb. d. Leid. d. Seele. I, Art. 46. — <sup>4)</sup> Leibnitz: Nouv. Ess. II B. c. 21 § 39. —

<sup>5)</sup> Schopenhauer: Werke 4 Bd., c. II, S. 14 ff. u. c. III S. 33 ff. — <sup>6)</sup> Hume: Enquiry. VII, Sect. I, S. 62 ff. (Kirchm. Ausg.)



„Unbehagens“ auf, um aus diesem die gesammte Willensaction zu erklären.<sup>1)</sup>

Dass mit dem Wollen Bewegungen, also auch Thätigkeiten verbunden sind, wird allgemein zugegeben; nur die Art der Hervorbringung derselben, ob durch den Willen selbst oder nur gleichzeitig mit demselben, erfährt eine verschiedene Deutung. Während Leibnitz die mit dem Willen associierten Bewegungen auf die Wirkung des allgemein herrschenden Causalitätsgesetzes zurückführt, indem er den Leib für einen von aussen bewegten „Mechanismus“ ansieht,<sup>2)</sup> hielten Descartes und Locke den Willen für die Ursache der Bewegungen, welche nach ihrer Ansicht schon durch die „Vorstellung“ oder einen „Gedanken“ allein hervorgebracht würden.<sup>3)</sup>

Aus der durch die Vorstellung ausgelösten Bewegung folgt jedoch weiter nichts als eine Association beider, die noch keineswegs auf eine ursächliche Erzeugung der Bewegung durch die Thätigkeit des Willens mit Sicherheit schliessen lässt. Es kann der Vorgang auch ein umgekehrter sein, dass nämlich die Vorstellung im Subjecte eine Folge der inneren sich vorbereitenden, noch latenten Bewegung ist, wie Maudsley im Anschluss an Hume<sup>4)</sup> die Sache darstellt. Maudsley bemerkt: „Der einzelne Willensact ist nicht das bestimmende Agens, sondern das durch den der Vorstellung von dem zu erreichenden Zwecke entsprechend wirkenden Impuls bestimmte Resultat . . . . Wenn der Wille eine Bewegung verlangt, so ist der Hergang derselben schon vollständig bestimmt; der Wille macht sozusagen die in dem motorischen Centrum bereits organisierte Bewegung frei, ohne dass er über die Mittel, durch welche das gewollte Resultat erreicht wird, irgendwie gebieten könnte.“<sup>5)</sup> [Sobald wir uns den Willensvorgang mechanisch erfolgend denken, brauchen wir noch einen neuen Kraftzuwachs des Willens, der ihm das Uebergewicht verleiht. Diesen liefert ein neues Unlust- oder Lustgefühl, das sich der Action anschliesst und sie auch zum Abschlusse zu bringen vermag, da aus seinen Mitteln, nämlich der Reflexion, der Wille keine Entscheidung herbeizuführen imstande wäre.

Eine sehr wichtige Eigenschaft des Willens besteht in dessen Bewusstheit. Durch diese kommt ihm auch die

<sup>1)</sup> Locke: Essay. II Buch. — <sup>2)</sup> Leibnitz: Ein neues Syst. d. Nat. c. 15 ex. — <sup>3)</sup> Descartes: Ueb. d. Leid. d. Seel. I Art. 44, wo Beispiele erörtert werden; — Locke: Ess. II c. 21 § 4. — <sup>4)</sup> Hume: Enquiry VII Sect. 1, S. 62. — <sup>5)</sup> Maudsley: Phys. u. Psych. S. 155 u. 158. (Der deutsch. Uebers.)



Eigenschaft der Vorstellung zu, in welcher Ansicht mehrere Psychologen und Ethiker übereinstimmen. Nach Descartes sind „Wissen und Wollen in Wahrheit ein und dasselbe.“<sup>1)</sup> Doch will Descartes dieses Wissen nur auf ethische Gegenstände bezogen wissen, da er bemerkt: „Ebenso verhält es sich mit den natürlichen Trieben des Hungers, Durstes u. s. w., die von dem Wollen zu essen oder zu trinken u. s. w. ganz verschieden sind.“<sup>2)</sup> Hierher gehört jener Satz Leibnitz's vom Willen, welcher zu einem allgemeinen Axiom geworden ist: „Man kann nur das wollen, was man für gut hält“, da man es eben kennt,<sup>3)</sup> dem ich einen zweiten hierher gehörigen, für die Ethik höchst bedeutenden Satz Leibnitz's nachfolgen lasse: „Man kann nur dem grössten Gute folgen“ und „das grösste Uebel vermeiden wollen.“<sup>4)</sup> Besonders bezieht sich die Einsicht auf die Erkenntnis und Wahl zwischen dem Guten und dem Schlechten. Deshalb hat Descartes den Willen als das „Vermögen zu wählen“ oder als „die Wahlfreiheit“ definiert,<sup>5)</sup> eine Definition, welche wohl die geläufigste sein dürfte. Leibnitz fasst dieselbe in die Worte: „Das Wollen ist die Anstrengung oder Strebung (conatus), auf das, was man für gut hält, loszugehen und sich von dem zu entfernen, was man für schlimm hält, so dass diese Strebung unmittelbar aus dem Bewusstsein folgt . . . Aus jeder Strebung folgt die Handlung, wenn sie nicht Hindernisse findet.“<sup>6)</sup> Hierin stimmt der Wille mit dem Gewissen überein. †

Eines der wichtigsten Willensprobleme betrifft die Frage, ob der Wille auch eine spontan wirkende Kraft sei oder bloss ein passiver Zuschauer. Von der Erledigung dieser Frage hängt der beste Theil der Ethik ab. — Descartes ist in Bezug auf dieses Problem nicht zu voller Entschiedenheit gelangt: bald erscheint ihm alle spontane Bewegung nur als Ausfluss der causalen Verbindung aller Dinge, namentlich als ein Werk der „göttlichen Vorsehung,“<sup>7)</sup> bald wieder als Eigenwerk des Subjectes. Es würde zu weit führen, in eine Erörterung seiner hierin schwankenden Ansichten einzugehen.

Leibnitz schwankt zwar in diesem Punkte ebenfalls, da er den thierischen und menschlichen Organismus für einen

<sup>1)</sup> Descartes: Ueb. d. Leid. d. S. I Art. 19, S. 25. <sup>2)</sup> Descartes: Princip. d. Philos. IV 190. (S. 274 Kirchm.) — <sup>3)</sup> Leibnitz: Nouv. Ess. II B. c. 21 § 15, (Kirchmann's Uebers.). — <sup>4)</sup> Leibnitz: o c. II B., c. 21 § 35. — <sup>5)</sup> Descartes: Meditat. III S. 75 ff. (Kirchm.). — <sup>6)</sup> Leibnitz: Nouv. Ess. II B. c. 21 § 5. — <sup>7)</sup> vgl. darüber bes. die Medit. Descartes'.



nach festen Gesetzen fungierenden „Mechanismus“ oder für eine „Maschine“ ansieht, aber er macht hierin Concessionen, indem er sehr wichtige Angaben über die Art macht, wie eine spontane Bewegung durch den Willen denkbar wäre. Schon der Gedanke Leibnitz's, dass „unser Geist sich eines Bildes bewusst werden, demselben Halt gebieten und es sozusagen festhalten“ könne, also die Annahme einer Hemmung der Vorstellungen, ferner, dass „der Geist auf gewisse Gedanken näher eingehen könne, die ihn dann zu andern führen,“<sup>1)</sup> ist für die Ethik von höchster Bedeutung.

Darum müssen jedoch jene Gedanken noch nicht als vom Subjecte frei erzeugt betrachtet werden, da sie ihm von selbst beifallen. Allerdings vermag der Geist dieselben festzuhalten und für sittliche Actionen zu benützen. Leibnitz bemerkt: „Man muss die guten Anregungen als Gottes Stimme, die uns ruft, benützen, um wirksame Beschlüsse zu fassen.“<sup>2)</sup> Somit kommt dem Menschen, selbst nach Leibnitz' mechanistischer Anschauung, bei der Erregung der Vorstellungen und Bewegungen wenigstens einige Spontanität zu. Dies vermag nach seiner Anschauung eine jede klare Vorstellung zu leisten, durch welche die Hemmung der Gedanken d. h. deren Ablehnung oder Festhaltung möglich sei. Damit will jedoch Leibnitz keine absolute Herrschaft des Willens über die Vorstellungen ausgesprochen haben, da auch „ganz unmerkliche Wahrnehmungen, die man nicht klar und deutlich unterscheiden kann“, den Geist „nach der einen oder andern Seite neigen“ können.<sup>3)</sup> — Viel entschiedener wird die Spontanität des Willens von Locke betont, welcher sagt: „Sobald die Seele die Macht wieder erlangt, die Bewegungen des Körpers äusserlich und die der Gedanken innerlich, je nachdem sie es passend findet, zu hemmen oder fortzusetzen, zu beginnen oder fortzusetzen, betrachtet man den Menschen wieder als freies Wesen.“<sup>4)</sup> — Mit Locke stimmen einige der neueren Psychologen überein, welche dem Willen die Kraft der Hemmung zuschreiben, jedoch diese nicht als eine absolute gelten lassen, sondern sie von Bedingungen abhängig machen. [So bemerkt Maudsley: „Der Wille scheint nichts anderes zu sein als ein Verlangen oder Widerstreben, das hinlänglich stark geworden ist, um nach geschehener Reflexion oder Ueberlegung eine Handlung hervorzurufen.“<sup>5)</sup> — Von welchen Bedingungen dies abhängt, ist bereits erörtert worden. — ]

<sup>1)</sup> Leibnitz: *Nouv. Ess. II C. c. 21. § 12.* <sup>2)</sup> Leibnitz: *ebend. § 35.* <sup>3)</sup> Leibnitz: *ebend. § 15.* <sup>4)</sup> Locke: *Ess. II c. 21. § 12.* <sup>5)</sup> Maudsley: *Phys. u. Psych. 152.*



Diese Vorbemerkungen schienen mir bei der Wichtigkeit des Gegenstandes nicht überflüssig. Nachdem ich so die Grundeigenschaften des Willens dargelegt habe, gehe ich zur Erörterung der Gesetze des praktischen Wollens über.

Um die Willensvorgänge möglichst klar zu machen, will ich zunächst an einem einzelnen Willensacte eine Analyse vornehmen, hierauf ein concretes Beispiel vorführen.

Vorbedingung des Wollens ist das Vorhandensein eines für sittliche Reflexe empfänglichen Seelenapparats; denn bekanntlich gibt es auch sittlich stumpfe Naturen, die keine solche Reactionsfähigkeit besitzen. Dann muss auf den Seelenapparat ein Reiz erfolgen, sei es vom eigenen Organismus aus, sei es von der Aussenwelt her. Im ersten Falle kann es auch ein idealer Impuls, selbst eine leise Erinnerung, im zweiten ein Zuruf, ein Lärm, ein Lichtstrahl, eine Berührung, eine Aufforderung oder eine blosser Anlockung, ein Geruch, kurz ein stärkerer oder schwächerer Eindruck der verschiedensten Art sein. Ferner muss der Antrieb und Reiz Empfindungen oder doch Gefühle hervorrufen, auf welche Reflexe ausgeübt werden. Dabei werden etwa bereits stattgehabte Willensreflexe gleichen Charakters und Inhalts in Erinnerung gebracht oder ähnliche Reflexe hervorgerufen oder auch ganz neue ausgelöst und von den früheren appercipiert. Die Art der Apperception hat auf die Geschwindigkeit der Willensaction einen grossen Einfluss.

Durch die Apperception nun werden die sich im Bewusstsein vordrängenden Reize — Motive genannt — zunächst beobachtet, dann aber aufgenommen oder abgelehnt. Den Act der Beobachtung der Motive nennt man Ueberlegung oder Erwägung, dessen Abschluss aber, insofern Annahme oder Ablehnung eines Motivs erfolgt, Entschliessung oder Entscheidung. Manchmal erfolgt diese sehr schnell, es kann aber auch geschehen, dass sie lange Zeit braucht, was einen Zustand des Zweifels oder Zögerns herbeiführt, oder sie tritt gar nicht ein. Dies hängt vom Hinzutreten neuer Momente ab, welche zu meist in Gefühlen, aber auch in neuen Vorstellungen bestehen, die sich den früheren als Hilfen beigesellen. Wenn im Seelenapparate keine Apperception und keine Entscheidung erfolgen will, so tritt in demselben durch allmähliches Erlahmen oder Erlöschen der Motive Indifferenz oder Gleichgiltigkeit ein, welche bis zur Stumpfheit und zum Stumpfsinn führen kann. Erfolgt



dagegen eine feste Entschliessung, so erfüllt sie den Geist mit dem Gefühl der Befriedigung. Hält die Kraft der Entschliessung vor, so erfolgt die That.

Ich will nun die Willensvorgänge an einem Beispiele erläutern.

Jemand, sagen wir ein gelernter Kaufmann, fühlt den Beruf und die Fähigkeit in sich, ein selbständiges Geschäft zu errichten. Der Gedanke, sein Glück zu machen, treibt den Kaufmann an, ernstlich an die Verwirklichung seines Gedankens zu gehen. Das ihn fortwährend treibende Motiv ist zunächst die eigene, vielleicht auch die Glückseligkeit anderer Personen. Allein bevor der Mann das Geschäft eröffnet, wägt er, — wir nehmen an, dass er gewöhnlich vernünftig handelt — alle Chancen des Gelingens ab, u. zw. nicht bloss die nächsten, welche die Eröffnung ermöglichen, wie die Beschaffung des nöthigen Capitals, sondern auch die entfernteren, ob sich das Geschäft auch rentieren werde. Es werden ihn bei der Erwägung die verschiedensten Empfindungen und Gefühle überkommen, bald Gefühle der Bangigkeit, bald der Hoffnung. Der Mann wird seine eigenen, sowie die Erfahrungen seiner Freunde und Bekannten zu Hilfe rufen und sich auch an Fachleute um deren Rath wenden. Dabei wird er einerseits alle Schwierigkeiten und Hindernisse, die seinem Unternehmen anfangs sowie später möglicherweise sich in den Weg stellen könnten, erwägen, andererseits wieder alle erdenklichen Vortheile berechnen, beide gegen einander abwägen und zuletzt einen Entschluss zu fassen versuchen, was nicht immer so leicht geht. Wenn er nun erkannt hat, dass irgendein Moment für die Errichtung des Geschäftes alle dagegen sprechenden Momente überwiegt — er hat, sagen wir, eine vermeintlich treue und verlässliche finanzielle Quelle ausfindig gemacht und sich deren versichert —, so wird ihn nichts mehr an einem festen Entschlusse hindern, das ins Auge gefasste Geschäft zu errichten und ins Leben zu rufen. Er hat sich also für seinen Plan, das Geschäft, entschieden. Nunmehr ist er von der Bangigkeit der Erwägung befreit und fühlt darüber Befriedigung. Bleibt er nun bei seinem Entschlusse d. h. tritt kein neues Motiv oder doch kein neues stärkeres Moment gegen seine Entscheidung auf, so wird er bis zur Etablierung des Geschäftes bei seinem Entschlusse ausharren und dieses zur That werden lassen. Hätte sich dagegen ein seine Bedenken überwiegendes Moment gefunden, so würde der Mann gezögert oder auch, was ja auch möglich ist, geblendet von dem Gedanken, durch Etablierung des Geschäftes



sein Glück zu machen, auch ohneweiters dasselbe errichtet haben. In letzterem Falle wird der Mann, welcher, sagen wir, sanguinischen Temperaments ist d. h. wenig Ueberlegung, aber viel Unternehmungsgeist besitzt, zu einem Entschlusse verleitet werden. Er kann eben ohne neue Unternehmungen nicht leben; um die Folgen seiner Handlungen pflegt er sich wenig den Kopf zu zerbrechen.

In diesem Beispiele haben wir den schemenhaften Vorgang aller Fälle von Willenshandlungen vorgezeichnet. Worin bestehen nun die Stadien dieses Vorgangs? — In der Absicht, durch eine Handlung seine Glückseligkeit zu fördern — dies ist der zum Handeln treibende Gedanke; — eine mehr oder weniger rasche oder langsame Erwägung eines Motivs d. h. Anreizes zu einer bestimmten Handlung; die Entschliessung oder auch Zögerung, je nach den neuen, das Motiv stützenden oder untergrabenden Ausschlaggründen; die entweder von der Einsicht der erwägenden Person oder vom Naturell oder Charakter eingegebene Entschliessung; endlich die von der Stärke und Dauer des Entschlusses abhängende That, welche von Gefühlen der Befriedigung begleitet sein kann.

Und so sind wir vor die wichtige und schwierige Frage der Willensfreiheit gelangt. Wenn wir nämlich die Action der Erwägung und Entschliessung überblicken, so fragen wir uns ganz unwillkürlich: wie verhält sich denn der Wille zu der ganzen Action? welche Rolle spielt die Reactionsfähigkeit der Seele gegenüber den Motiven und Momenten? unter welchen Modalitäten vollzieht sich namentlich der wichtigste Act, die Entschliessung? hat der Wille bei diesen Erwägungen und Entschliessungen freie Hand oder wird er nur bestimmt? ist er nur ein Zuschauer oder Mitspieler? spielt er dabei eine passive oder eine active Rolle? hat er eine Wahl oder ist er ganz der Nothwendigkeit überantwortet? kurz: ist er dabei frei oder unfrei? — Die Antwort auf alle diese Fragen ist schwierig oder leicht, je nachdem man sich recht verständigt hat, was in diesem Falle unter Freiheit oder Unfreiheit zu verstehen ist. — Bevor ich in die Beantwortung dieser Fragen eingehe, muss ich einige Vorbemerkungen machen und darauf eine Definition der sittlichen Freiheit geben.

Zunächst will ich bemerken, dass ich an diese Frage mit keinen metaphysischen Betrachtungen hinantreten will. Ich ersehe aus Schopenhauer's und Anderer metaphysischen Beweisgründen, dass solche selbst für Philosophen keine Actualität besitzen; wie sollten dann solche



Gründe bei Laien verfangen? Vielmehr will ich hier wie in manchen andern Stücken meinen eigenen Weg gehen, wobei ich mich auf Erfahrungsthatsachen berufen will. Meine Beweisführung soll daher eine empiristische sein. Doch vorerst muss die Definition der ethischen Willensfreiheit aufgestellt werden; denn von derselben hängt die Beweisführung ab. —

Von allen eben gestellten Fragen erscheint mir die nach der Wahlfreiheit als die wichtigste und als diejenige, welche alle übrigen in sich fasst d. i. die Frage: ob der Wille bei der Entschliessung eine Wahl habe zwischen verschiedenen Motiven oder ob er ganz der Nothwendigkeit unterworfen sei, so und nicht anders zu handeln, als er handelt. — Wenn man diese Formulierung des Problems der Willensfreiheit als richtig zugibt, dann ist die Definition der Willensfreiheit folgende: unter Willensfreiheit ist ein solcher Zustand der Seele zu verstehen, durch welchen es für diese mehr als eine einzige Art gibt, sich zu entschliessen und darnach zu handeln. Aus diesem Satze ergibt sich durch Contraposition der Urtheilsmaterie die Definition der Unfreiheit des Willens, welche daher lautet: unter Unfreiheit des Willens ist ein solcher Zustand der Seele zu verstehen, durch den es für dieselbe nur eine einzige Art gibt, sich zu entschliessen und zu handeln.

Wenn ich diese, wie ich glaube, unzweideutigen Definitionen auf das oben gegebene Beispiel der Erwägung und Entschliessung anwende, so lautet für dieselbe die Frage: standen dem Kaufmanne zur Zeit, als er sich für die Errichtung eines selbständigen Geschäftes entschloss, mehrere Möglichkeiten sich zu entschliessen offen oder nur jene einzige, die er denn auch befolgte? — Nachdem ich das Problem auf diese Weise, wie ich glaube, mit der erforderlichen Genauigkeit eingengt und festgestellt habe, werde ich nunmehr an dessen Lösung gehen, wobei ich das gewählte Beispiel im Auge behalten will.

Vor Allem ist daran festzuhalten, dass hier vom sittlichen Handeln die Rede ist. Was darunter gemeint ist, war im zweiten Abschnitte erklärt worden; alles Handeln geschieht, wenigstens vom subjectiven Standpunkte aus betrachtet, um der Glückseligkeit willen. Ferner bemerke ich, dass diejenigen psychischen Vorstellungen, welche das Subject zum Handeln auffordern oder zu verlocken suchen, dem Willen entgegenstehen und diejenigen Objecte bilden, auf



welche der Wille reagiert. Sie heissen deshalb eben Motive. Die Gründe dagegen, welche das Gleichgewicht zwischen den Motiven und dem Willen zu Gunsten einer Action aufheben, sind von Schopenhauer nicht in glücklicher Weise ebenfalls Motive genannt worden; sie sind Hilfen entweder der Motive oder des Willens und werden daher besser mit dem Namen Momente, französisch mobiles, oder auch Ausschlaggründe bezeichnet, da sie wie bei dem Schwanken der Wage die eine oder andere Wagschale zum Sinken bringen.

Um nun zum Wesen der Willensfreiheit zu gelangen, wollen wir uns die verschiedenen Arten vergegenwärtigen, wie sich der Kaufmann entschloss oder auch nicht zum Entschlusse kam. Entweder hat derselben die Einsicht gezeigt, das Unternehmen werde für ihn vortheilhaft sein und dessen Glück begründen, dann musste er den Entschluss fassen, das Geschäft zu errichten; oder es hat ihn ein schwerwiegendes Moment davon abgeschreckt, dann musste er um seiner Glückseligkeit willen von seinem Gedanken abstehen; oder es hat ihn sein Unverstand bethört, auch in einem precären oder gar unreellen Geschäfte sein Glück zu suchen, dann musste er sich auch zum Geschäfte entschliessen; oder endlich hielten sich die Gründe für und wider in seinem Geiste das Gleichgewicht, und er musste die Sache auf sich beruhen lassen und zuwarten.

Aus allen diesen Erwägungen, welche sämmtlich auf Leibnitz's Axiom vom „grössten Gute“ zurückgehen, ergeben sich folgende Willensgesetze:

erstens, der Mensch muss sich entschliessen nur so zu handeln, wie es ihm für seine Glückseligkeit momentan am besten scheint;

zweitens, er kann in demselben Augenblicke nur für Eine Handlung sich entscheiden;

drittens, er kommt überhaupt zu keinem Entschlusse.

Kommt er also zu einem Entschlusse, so kann dies nur ein eindeutiger und in demselben Momente nur Ein Entschluss sein, was in der Natur der Sache liegt; in verschiedenen Momenten kann sich das Subject stets in verschiedener Weise entschliessen.

Aus diesen Argumentationen ergibt sich der allgemeine Willensatz:

dem Willen steht bei jeder Entschliessung immer nur Eine Möglichkeit zu handeln offen,



was soviel heisst als: der sittliche Wille ist bei jeder Entschliessung unfrei. |

Wenn man nach der Ursache der unfreien Entschliessung des Willens forscht, so findet man dieselbe in der subjectiven Unmöglichkeit, sich gegen seine bessere Ueberzeugung zum Handeln zu entschliessen. Und diese Unmöglichkeit wieder kommt von dem nie versagenden Triebe des Menschen nach der höchsten Glückseligkeit. Gäbe es diesen Trieb nicht, so gäbe es auch keinen Zwang zur Ueberlegung und zu bestimmten Entschliessungen. In der subjectiven Nothwendigkeit, sich während der Ueberlegung für den momentan am besten scheinenden Gedanken zu entscheiden, zeigt sich der Glückseligkeitstrieb in seiner manifesten Gestalt. — Freilich, objectiv genommen, kann eine jede Entschliessung gegen das wirkliche und wahre Interesse der Person verstossen. Ja, es kommt sogar vor, dass mancher Mensch gerade infolge zuvieler Ueberlegung den gesunden Sinn für die realen Verhältnisse verliert und in irgendeiner Angelegenheit gerade zu demjenigen Schritte sich entschliesst, welcher für ihn verhängnissvoll wird. Was also subjectiv das Beste scheint, muss es nicht auch in Wirklichkeit sein. Die längste Erwägung und der leichtfertigste, voreiligste Entschluss können sich, was den wirklichen Effect anbelangt, oftmals die Hände reichen.

Im Zwange der Entschliessung liegt der Grund, dass der Begriff Willensfreiheit so schwankend erscheint. Denn die causale Abhängigkeit der Entschliessung von den realen Umständen und Verhältnissen lässt nur den Gedanken an eine völlige Unfreiheit des Willens aufkommen, dagegen die Abhängigkeit desselben von der Einsicht und dessen Reaction gegen die Motive, namentlich die Neigungen und Leidenschaften, zeigt den Willen im Lichte der Freiheit. In Wahrheit aber ist der Wille für jeden Fall begrenzt oder, wie man sagt, determiniert. Somit schliesst der Begriff Determinismus scheinbar einander entgegengesetzte Merkmale in sich ein, die sich jedoch bei genauerer Betrachtung, wie ich eben gezeigt habe, sehr wohl mit einander vertragen. Auf keinen Fall aber lassen sich bei genauer Analyse irgendeines Willensactes Gründe für eine absolute Unabhängigkeit des Willens, was man den Indeterminismus nennt, beibringen.

Es gibt einen mehrfachen Determinismus. Determiniert erscheint der Wille, sobald wir dessen Abhängigkeit von dem causalen Zusammenhange aller Dinge des Seins in Betracht ziehen. Man nennt dies den metaphysischen



Determinismus. Ausserdem gibt es einen moralischen Determinismus, den durch den Glückseligkeitstrieb stattfindenden, demzufolge der Mensch sich stets nach seinem momentan ihm am besten scheinenden Wohle entscheiden muss. Die Ethiker sprechen noch von einem dritten Determinismus, dem psychologischen, dessen Sitz sie in den Charakter des Subjectes verlegen. Diesem letzteren gemäss müsste derselbe Mensch stets in derselben Weise handeln. Ich glaube, im Obigen triftige Gründe vorgebracht zu haben, warum ich den psychologischen Determinismus als solchen nicht anerkenne, da der Charakter und die Handlungsweise etwas keineswegs so feststehendes ist, als wofür man es ausgibt, und weil auf die Willensacte nicht bloss der Charakter, sondern auch die ebenso wandelbare Einsicht bestimmend einwirkt. Paulsen geht in seiner Behauptung noch weiter, indem er dem menschlichen Willen im Gebiete der Natur eine besondere „Enclave“ zuschreibt, in der sich derselbe freier bewege,<sup>1)</sup> welche Ansicht Manches für sich hat. Dem als gut Erkannten steht der sittlich denkende Mensch allerdings völlig determiniert gegenüber. Zwischen Recht und Unrecht gibt es für einen rechtschaffenen Menschen keine Wahl, ja nicht einmal ein Schwanken. Der echte Patriot kann nicht halb ein Vaterlandsfreund, halb ein Vaterlandsverräter sein. Der Gerechte kann nicht halb Ehrenmann und halb Schurke sein. Kant drückt sich über diese moralische Unfreiheit aus: „Der reine Vernunftwille wählt nicht, sondern gehorcht einem unnachlässlichen Vernunftgebote.“ Kant sieht also die Pflichterfüllung für ein „Vernunftbedürfnis“ an.<sup>2)</sup> Das ist nun scheinbar allerdings ein „Zwang des Willens“ und eine „Nothwendigkeit“,<sup>3)</sup> allein da der Zwang in Uebereinstimmung mit der eigenen Einsicht geschieht, so ist er in eigentlichem Sinne eine Selbstbestimmung der Person, somit deren Freiheit. Dies ist jene echte moralische Freiheit, durch welche alle Thätigkeit des Menschen sittlich und verdienstlich wird, nämlich Unabhängigkeit der Person von ihren eigenen Begierden und Leidenschaften sowie von den Lockungen der Aussenwelt, jene empirisch empfundene Selbständigkeit der Person oder des Ich, welche kein Philosoph in schöneren Ausdrücken und stärkeren Accenten betont, aber trotzdem keiner in unglücklicher Weise nachzuweisen gesucht hat als eben Kant.<sup>4)</sup> Denn er leugnet

<sup>1)</sup> Paulsen: Ethik<sup>2</sup> 386. — <sup>2)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 172 und 173 Anm. — <sup>3)</sup> Kant: Ueb. d. Optimism Hartenstein. S. W. 1867. Bd. 2. S. 42. — <sup>4)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 143. 153. 193. u. sonst.



die empirische Evidenz dieser Freiheit, welche er doch so beredt schildert, indem er sie dort sucht, wo dieselbe nicht zu finden ist, nämlich in einer metaphysischen, von ihm für „intelligibel“ ausgegebenen, aus dem Causalnexus der realen Welt gerissenen, transcendentalen Nebelregion. Kant vergass in seiner Scheu vor der „Heteronomie“ des Willens, dass die sittliche sowie alle menschliche Freiheit im Anschlusse, nicht in der Ausserachtlassung der Naturgesetze möglich sei, und träumte von einer „moralischen“ Losgebundenheit des Menschen, die aller äusseren Gesetzgebung spotten könne.<sup>1)</sup> Allein eine Ethik, die sich über die Natur hinwegzuschwingen wähnt, schwebt in Illusionen und verzichtet auf alle praktische, ja auf alle wissenschaftliche Geltung. Denn alles Wissen geht auf die Natur der Dinge zurück, oder es muss als solches abdicieren. So lehrt es die Geschichte aller Wissenschaften.

Es gibt also genau genommen einen dreifachen Determinismus: einen mechanischen oder das allgemein herrschende Causalgesetz, einen ethischen und einen psychischen. Der erste bezeichnet die Abhängigkeit des Willens von der Aussennatur, der zweite von der Idee der Glückseligkeit, der dritte von dem Verlaufe der eigenen psychischen Ereignisse.

Nun würde nichts natürlicher und logischer erscheinen, als den menschlichen Willen für völlig ohnmächtig und unfrei zu erklären, da derselbe in einer jeden seiner Entschliessungen gebunden ist. Allein die Logik der Thatsachen ist auch in diesem Punkte stärker als aller Doctrinarismus. Sehen wir einmal genauer zu!

Da haben wir zunächst das unerbittliche Causalgesetz vor uns, dem unzweifelhaft die ganze Welt und alle Dinge in ihr unterworfen sind. Auch scheint die Natur einen Endzweck zu verfolgen, der den Leitstern ihrer Thätigkeit bildet, und dem gemäss sie alle Dinge leitet und lenkt. Man darf zugeben, dass eine durchgängige Causalität und nebstdem eine ihr angemessene Zweckmässigkeit das ganze Weltall durchzieht und alle Dinge beherrscht. Da ist unzweifelhaft einem jeden sein Platz und seine Bestimmung angewiesen. Das Alles muss zugegeben werden; trotzdem darf behauptet werden, dass ein und derselbe Zweck sich innerhalb derselben Sphäre öfters in verschiedener Weise verwirklichen lässt, und das bedeutet schon unzweifelhaft eine gewisse Freiheit. Jeder Mensch z. B. will

<sup>1)</sup> vgl. Kant's Ausführungen in der Kr. d. p. V. 114. 117; — und dazu Paul Rée: Die Illusion der Willensfreiheit. § 2.



glücklich sein — so fordert es ein Gebot der Natur, die durch den Trieb und Verstand zu uns spricht —, und in der That sucht jeder die Glückseligkeit nach seiner individuellen Beschaffenheit zu erlangen. Zu demselben Zwecke führen also oft verschiedene Wege, und diese einzuschlagen verstösst gegen kein Causalgesetz. Die Individualität und Variation sind sogut Naturgesetze als die Causalität selbst.

Die Aussenwelt übt auf den Menschen verschiedene Reize aus, welche für ihn Antriebe zu Handlungen werden. Muss aber der Mensch diesen Reizen ohneweiters erliegen? Wer an einem Juwelierladen vorübergeht und sich die ausgestellten Gegenstände ansieht, muss der nothwendigerweise einen derselben oder alle zusammen auch nur begehren? Die Erfahrung lehrt, dass der Vernünftige sich gar Vieles ansieht, ohne auch nur den leisesten Wunsch zu verspüren, von dem Gesehenen etwas zu besitzen. Freilich gibt es Thoren, die sich gleich alles wünschen, was sie erschauen. Doch mit der Zeit und bei zunehmender Vernunft kommt so Mancher von seinen kindischen Begierden ab. Wer in eine Restauration geht, um seine leiblichen Bedürfnisse zu stillen, muss der allen Lockungen des Menus unterliegen? Wird er nicht — vorausgesetzt, dass seine Mittel ihm auch die luxuriöseste Mahlzeit erlauben — eine seiner Gesundheit zuträgliche, nicht aber eine seinen Gaumen befriedigende Kost auswählen? Der Beamte, welcher zur bestimmten Stunde in sein Amt geht, muss derselbe nothgedrungen zu einem Spaziergange ins Freie umschwenken, weil das Wetter zu derselben Zeit verlockend ist? Wenn der Mensch wirklich den äusseren Reizen so völlig unterworfen ist, wie man behauptet, so ist ihm keine, ernste Aufmerksamkeit erheischende Arbeit möglich. Ist dies jedoch wirklich der Fall? Ein Eisenbahnbetrieb z. B., der einen bis ins Kleinste geregelten Dienst erfordert, in welchem alle Sinne und alle Gedanken der Bediensteten auf die Einhaltung des Fahrplanes und aller peinlich genauen Vorschriften gerichtet sein müssen, würde bei der unbeschränkten Herrschaft der Aussenwelt über den Geist gänzlich unmöglich sein. Ebenso würde, sobald alle Emancipation des Geistes von den Eindrücken der Aussenwelt aufgehoben wäre, kein Commando im Kriege, keine Schifffahrt, keine wissenschaftliche Beobachtung, kein schwierigeres naturwissenschaftliches Experiment, kurz keine planmässige Arbeit möglich sein. Denn bei jeder ernsten Arbeit ist grösstmögliche Freiheit von den störenden Eindrücken der Aussenwelt eine Hauptbedingung des Gelingens. Und dass es manchem Menschen in der That möglich ist, der Natur ruhigen Auges



ins Antlitz zu schauen, ohne von Furcht und Verwirrung ergriffen zu werden, das wird man nicht leugnen können. Es gibt somit immer noch einen gewissen Grad von Freiheit gegenüber den Anreizen der Natur. Wir gehören zwar der Natur als deren Kinder an und stehen in ihrer mütterlichen Gewalt, allein wir besitzen ihr gegenüber auch unsere gewissen Rechte.

Um den menschlichen Willen zu eliminieren, hat man ihn zu einer „Wirkung“ d. h. zu einem Producte der Causalität gemacht. Um dies zu beweisen, hat man zu allen Arten hypothetischer Schlussfolgerungen gegriffen. Die Beweisführungen dieser Art strotzen von Annahmen. An einem directen empiristischen Nachweise, sagen wir an dem Aufzeigen der ganzen Kette von Ursachen auch nur Eines Willensactes, hat die Doctrin des absoluten Determinismus verzweifelt.<sup>1)</sup> Der Causalitätsbeweis lässt sich seiner Natur nach wirklich nur auf metaphysischem Wege führen. Doch muss ich gestehen, dass hierin viel Absonderliches geleistet wird. Da finden wir unter den Beweismitteln für die stricte Abhängigkeit des Willens das anerkannt dümmste und eigensinnigste Thier, den Esel, verwendet, der zwischen zwei rechts und links gleich weit von ihm entfernten, „gleich duftenden“ und erreichbaren Heubündeln verhungern muss, wofern ihm nicht auf dem Wege der Causalität ein „Motiv“ zukommt, um von dem einen Bündel zu fressen. Eine wahrhaft ergötzliche Idee, dieser zwischen zwei Heubündeln verhungernde Esel! Zum Glück ist es bloss Buridan's dümmere Gesell; der wirkliche Esel würde ganz gewiss ohne alle deterministische Scrupel nicht bloss das eine, sondern auch das andere Bündel auffressen.

Um den Willen zu discreditieren, wird derselbe mit einer „Urtheilsgewohnheit“ umschrieben, als ob alle unsere Urtheile nur Wiederholungen wären. Merkt man denn die *petitio principii* nicht, die in einer solchen Erklärung liegt? Wie war denn dann das erste Urtheil zustande gekommen? Wie kommen überhaupt alle originären Urtheile zustande, und wozu dient dem Willen die ganze Erwägung, wenn er nicht zu urtheilen fähig ist? — Oder liegt in der unleugbaren Action der Ueberlegung nicht schon der evidenteste Beweis für die relative Willensfreiheit, welche zwischen den Vorstellungen zu wählen vermag? — Man wird zugeben, dass den dressierten Hund, welcher ein vorgehaltenes Stück Fleisch nicht ohne Erlaubnis nimmt,

<sup>1)</sup> vgl. Paul Réé: Die Illusion der Willensfr. S. 29.



hiebei die ihm beigebrachte Gewohnheit leitet, allein ich wundere mich, wenn man dem Menschen keine bessere Wahlfreiheit zumuthet. Und können wir unsere „Antipathien“ und „Sympathien“, zu denen wir ja innerlich angeregt werden, gegenüber den Mitmenschen wirklich nicht unterdrücken und uns von der Gerechtigkeit leiten lassen? — Wer an soviel Kraft des Willens verzweifelt, muss allerdings alle Möglichkeit einer Ethik leugnen. Allein zum Glück hat eine solche Verzweiflung ihren Grund nicht in ethischen Thatsachen, sondern in der zaghaften Interpretierung derselben.

Was wider die Wahlfreiheit vorgebracht wird, (das „Handaufheben auf Geheiss“, die „Unmöglichkeit, vom Hause sich weiter zu entfernen als gewöhnlich“ u. dgl. m. — vgl. Schopenhauer u. A. —), setzt eine übergrosse Macht der Gewohnheit voraus und entspringt überhaupt einer separaten Anschauung von der Kraft des menschlichen Geistes. Man stellt die durchschnittlich geringe ethische Bethätigung des Menschen als Grenze aller sittlichen Fähigkeiten des Willens auf und glaubt, auf diese Weise vor alle möglichen Willensbethätigungen eine Schranke gezogen zu haben. Dabei aber übersieht man Eines, nämlich die ungeheuere Reflexfähigkeit des Willens, welche bei grossen Geistern in geradem Verhältnisse zu dem ihnen entgegenstehenden Widerstande wächst. Es gibt zwar für den Geist keine absolute, aber sehr viele und hohe Grade relativer Freiheit, allerdings immer innerhalb des von der Natur ihm angewiesenen Rahmens. Daher irren sowohl diejenigen, welche dem Willen alle Freiheit absprechen, als diejenigen, welche ihm eine absolute, von der Causalität vermeintlich losgelöste Freiheit zuschreiben. Es handelt sich eben um eine mindere oder grössere Emancipation von der Naturgewalt; gänzlich können wir uns von derselben niemals loslösen.

Allein nicht minder als der mechanische oder „metaphysische“ gilt der ethische Determinismus für ein festes Willensgesetz. Nur besitzt derselbe für die jedesmalige momentane Entschliessung seine Berechtigung: er fällt stets im Sinne des höchsten vermeintlichen Gutes aus. Daraus folgt jedoch nichts weiter als dass sich das Subject stets nur für seine Glückseligkeit entscheiden muss; keineswegs jedoch folgt daraus, dass dies stets in der gleichen Weise und stets in Betreff desselben Gegenstandes geschehen müsse. Daraus, dass sich das Subject heute so entschieden hat, folgt noch keineswegs, dass sich dasselbe auch morgen oder jedesmal ebenso entscheiden werde oder müsse. Zwischen dem heutigen und morgigen Entschlusse besteht nicht jener



nothwendige Zusammenhang, den die Verfechter der Willenscausalität als Gesetz aufstellen wollen. Die Erfahrung lehrt, dass derselbe Mensch innerhalb eines Tages seine Entschlüsse über denselben Gegenstand hundertmal fassen kann. Welche einander widersprechenden Beschlüsse ist ein beratender Körper, sagen wir ein Kriegsrath, innerhalb vierundzwanzig Stunden zu fassen imstande! — Oder muss ein sonst vernünftiger Mensch, der einmal einen dummen Streich gemacht und bereut hat, denselben das nächstmal wieder machen? Ein Staatsmann, der einmal einen grossen Fehler begangen und eingesehen hat, wird denselben, wenn er klug ist, ein zweitesmal zu vermeiden suchen. Und sicherlich lernen wir aus den eigenen Fehlern nicht minder als aus den Fehlern Anderer. —

Fussend auf dem Causalgesetze wendet man ein und sagt: wenn die gleichen Umstände und Verhältnisse eintreten, muss das Subject stets wieder so handeln als das erstemal. — Das wäre vollkommen richtig, wenn auch der Wille des Menschen stets derselbe bliebe. Allein gerade die gemachte Erfahrung verändert denselben und dieselben Umstände finden nicht mehr denselben Willen vor. Das Causalitätsgesetz wirkt zwar immer in gleicher Weise fort, doch kann die nächste Entschliessung des Willens trotzdem anders oder gerade in entgegengesetztem Sinne ausfallen. Das Verhalten der Menschen ist in dieser Beziehung ein verschiedenes: die einen werden durch ihre Fehler gewitzigt, die anderen verfallen in die alten Irrthümer. Wenn letzteres allgemein der Fall wäre, so würde ein sittlicher Fortschritt weder im einzelnen noch im allgemeinen möglich sein. Die Erfahrung dagegen lehrt, dass ein Fortschritt möglich ist und sich an vielen unzweideutigen Symptomen nachweisen lässt. —

Aus der sittlichen Einsicht folgt also eine Veränderung des Willens und so kommen wir auf den bereits mehrmals erwähnten Zusammenhang zwischen der Einsicht und dem Willen zurück. Es ist ein Erfahrungssatz, dass der sittliche Wille von der Einsicht abhängig ist, nach dem Spruche: Wie die Einsicht, so der Wille. Dies ist keine zufällige, sondern eine nothwendige, causale Abhängigkeit, an welcher die ethische Theorie seit jeher festgehalten hat. Wenn man gegen diese Ansicht den Einwand erhebt, dass der Wille oftmals wider diese Regel verstosse, dass er oftmals wider die Einsicht sich verschliesse und der Mensch blindlings wolle, so übersieht man das Eine, dass die Einsicht manchmal nur eine scheinbare ist und von einem nur wenig ausge-



bildeten Verstande ausgeht. Um sittlich, also zweckmässig und erfolgreich handeln zu können, wird vom Subjecte eine tiefgehende, umfassende, alle Fälle und Umstände berechnende Sach- und Weltkenntnis verlangt. Eine solche Kenntniss ist jedoch sehr selten vorhanden. Der Umkreis des praktischen Handelns ist ein ungeheurer, der Verstand jedoch bleibt hinter den Anforderungen an denselben seitens der Praxis in der Regel um weite Strecken zurück. Daher besteht zwischen der Praxis und dem Verstande fast stets ein grosser Abstand, welcher dann den Willen oft so schwach, so unklar, so unzureichend und so veränderlich erscheinen lässt.

Zum Beweise dessen, dass der Wille sich zum grössten Theile nach der Einsicht richtet, lassen sich gewisse Tugenden anführen, welche hauptsächlich durch Einsicht zustande kommen. Zu diesen gehören: die Erfüllung der schwersten Berufs- und Standespflichten, denen oft Herz und Gemüth widerstreben, die Selbstbeherrschung, die Gerechtigkeit, besonders wenn sie unter erschwerenden Umständen geübt werden muss, die Toleranz, der Gehorsam, die Geduld, die Dankbarkeit, die Nachsicht, die Mässigung u. m. a.

Allein der Wille ist nicht von der Einsicht allein abhängig; er hängt auch von einem zweiten, nicht minder wichtigen Factor, dem Charakter ab. Dieser wirkt anerkanntermassen auf den Willen nicht schwächer ein als die Einsicht. Zur Begründung des Gesagten kann man ebenfalls auf gewisse Tugenden hinweisen, die zum grössten Theile aus dem Charakter stammen u. zw. auf die Thatkraft, den Muth, die Arbeitsamkeit, die Schamhaftigkeit, die Bescheidenheit, die Mitfreude, die Friedfertigkeit u. m. a., die ganz im Temperamente oder dem Naturell ihren Ursprung haben.

Nun sind aber bekanntlich die beiden genannten Elemente des Willens vielen Veränderungen unterworfen, somit der Wille selbst veränderlich. Die Einsicht wird hauptsächlich durch Erziehung und Selbsterziehung, der Charakter durch die Umstände fortgebildet, wie bereits oben gezeigt worden ist. Die Selbstbildung und Selbsterziehung geschieht aber hauptsächlich durch Apperception der Gedanken; folglich kann die Willensentschliessung durch das Subject selbst vorbereitet und präjudiciert werden. Auf diese Art nimmt das Subject zwar nicht unmittelbar d. i. im Momente der Entschliessung, wohl aber vor demselben auf seine Willensentschliessungen Einfluss. Somit gibt es eine Art indirecter Willensfreiheit. Der Wille ist zwar auch dann nicht von dem Zwange der Glückseligkeits-



vorstellung entbunden, aber die Entschliessung wird durch die vorangegangene Schulung und Uebung des Geistes angebahnt. Der Charakter mit seinen Neigungen und Affecten hat nicht mehr freies Spiel, und die ethischen Grundsätze, Anschauungen und Ueberzeugungen gewinnen an Kraft; in demselben Masse nimmt die subjective Willensbestimmung zu.

Man darf somit bei der Erörterung der Willensfreiheit nicht das Eine vergessen, dass die Entschlüsse nicht etwa bloss vom Medium, sondern auch von der Reflexion der übrigen im Geiste vorhandenen Vorstellungen bedingt sind, dass sie also im Seelenapparate nicht frei, sondern auch unter dem Einflusse der Reflexion d. i. des Actes der Ueberlegung und des Bewusstseins zustande kommen.

Dabei tritt die Individualität des Menschen mit der Causalität in Concurrenz: die einen Individuen entschliessen sich nach äusseren Motiven, die andern nach ihren Neigungen und Trieben, die dritten wieder nach der Eingebung ihrer Grundsätze und Ueberzeugungen. Die Reflexion, welche im Willen liegt, ist eine Kraft, man kann sie mit der dynamischen Widerstands- oder Gegenkraft vergleichen. Sie kann zunehmen und wachsen, und in demselben Masse muss die ihr entgegenwirkende Kraft an Effect verlieren.

Der Mensch ist demnach keine leblose Maschine, und ist auch von Descartes und Leibnitz, die den Seelenapparat gern unter diesem Bilde betrachten, niemals für eine solche angesehen worden, da ihr beide Ethiker einen vernünftigen, mächtigen Regulator an die Seite stellen. Indem wir bei dem heutigen Stande der Psychologie diesen Regulator der Seele nicht von aussen beistellen, sondern in der organischen Reflexionskraft suchen, schreiben wir dem Organismus eine spontane Kraft, eine eigene Thätigkeit zu.

Ich sehe daher keinen Grund, der wider die Mithätigkeit oder, wie ich mich einmal ausgedrückt habe, wider die Cooperation des Subjectes im Willensentschlusse spräche. Freilich liebt man es förmlich, den Menschen, der sich doch die Kräfte der Natur dienstbar gemacht hat, zu einer Marionette derselben Natur zu erniedrigen, indem man ihm jede Selbstthätigkeit, jede Initiative abspricht und dessen Willensentschlüsse lediglich als „Wirkungen“ äusserer Kräfte, des Causalitätsgesetzes hinstellt. Ueberhaupt lagert über dem Begriffe des menschlichen Willens in der heutigen Ethik noch sehr viel Dunkel, da man die Motive und deren Reflexe nicht scharf von einander trennt und den Willen mit



dem Charakter und den Reizen der Aussenwelt vermischt, was die Verwirrung nur steigert.

Ich bringe hier meine bereits im zweiten Abschnitte gemachte Bemerkung in Erinnerung, nach welcher der Wille nicht bloss von den Gesetzen der Aussennatur und dem Verlaufe des eigenen psychischen Lebens, sondern auch von den Gesetzen der eigenen Vernunft determiniert ist. Warum dieser letzte, wichtigste Factor übersehen wird, leuchtet mir nicht ein. Vielleicht übersieht man ihn absichtlich, um einen derartigen Determinismus des Willens herauszubringen, gegen welchen sich der menschliche Geist von jeher gesträubt hat und sich fortwährend sträubt, und dies mit vollem Rechte. Denn gerade auf der Kraft des Geistes beruht der beste Theil des sittlichen Strebens. Vergeblich werden alle Versuche bleiben, den Geist gänzlich unter die Herrschaft lediglich mechanischer Gesetze zu beugen.

Mit der wahren Geltung der ethischen Causalität erledigt sich zugleich der psychische Determinismus, welcher mit ihr identisch ist. Die Macht des menschlichen Geistes manifestiert sich besonders in der Fähigkeit, gewisse Gedanken und Vorstellungen festzuhalten, wie oben gezeigt worden ist. Ebenso ist es möglich, durch die Hemmung unter den gegebenen Gedankenreihen die eine oder andere zu wählen. Die Vorstellungen finden sich allerdings von selbst und frei im Geiste ein, allein die Wahl unter denselben, die Ablehnung oder Annahme der einen oder andern steht bei uns, wenn wir den Verstand gebrauchen gelernt haben. Also auch hierin besitzt der Mensch eine allerdings auf einen geringen Umkreis beschränkte Freiheit, die von der „intelligiblen“ Kant'schen freilich noch sehr weit entfernt ist. —

Fassen wir das Resultat unserer Betrachtungen zusammen. Der Mensch besitzt in der Kraft der Reflexions-thätigkeit einen gewissen, beschränkten Grad von Freiheit über seine körperlichen und geistigen Bewegungen. Er ist nicht ohne alle Macht der Selbstbestimmung, da er selbst ein Factor in der Kette des Causalitätsgesetzes ist. Er würde kein vernünftiges Wesen sein, wenn ihm alle Einwirkung auf sein Thun und Lassen und auf die Förderung seiner Glückseligkeit benommen wäre. Der Mensch ist, wie die Erfahrung lehrt, weder ein Slave seiner Begierden noch ein blindes Spielzeug äusserer Eindrücke. Und dieser geringe Grad der Selbstbestimmung, die ihm von Natur zukommt, erhebt ihn hoch über die übrigen irdischen Geschöpfe. Dadurch hat sich der Mensch seine grosse Herrschaft über die Natur, aber noch eine grössere Herrschaft, jene über sich selbst erworben. ]



den Umständen nach die Ursache der Handlung sein kann, so ist die Handlung nicht das Werk der Person, sondern das Werk der Umstände. Ist die Handlung das Werk der Person, so ist die Person die Ursache der Handlung. Ist die Handlung das Werk der Umstände, so ist die Person nicht die Ursache der Handlung. Ist die Handlung das Werk der Person, so ist die Person die Ursache der Handlung. Ist die Handlung das Werk der Umstände, so ist die Person nicht die Ursache der Handlung.

## Zehnter Abschnitt.

### Zurechnung und Verantwortung.

Mit der Willensfreiheit hängt aufs innigste die Zurechnung oder Imputabilität und Verantwortung oder Verantwortlichkeit zusammen. Ist die Handlung eines Menschen das Werk der Person oder doch durch deren spontane Mitwirkung entstanden, so nimmt man dieselbe für einen Willensact der Person an und macht diese für die Handlung verantwortlich. Ist dagegen der Wille des Menschen lediglich eine „Wirkung“ anderer, sagen wir äusserer Factoren, dann ist die Person im Grunde nur deren Zeuge und kann nicht zur Rechenschaft gezogen werden. „Nothwendigkeit und Zurechnung schliessen einander aus“, bemerkt Kant.<sup>1)</sup> So steht die Frage über die Zurechenbarkeit der Handlungen.

Bevor ich in die Erörterung dieses Gegenstandes eingehe, möchte ich die Zurechnung und Verantwortung zu definieren versuchen. Unter Zurechnung verstehe ich die Fähigkeit des Subjectes, sittlich zu handeln, unter Verantwortung die Verpflichtung und Pflicht der Person, die Folgen ihrer Handlungen auf sich zu nehmen und zu tragen.

Nach den im vorangehenden Abschnitte entwickelten Principien besitzt der Mensch zwar keinen absolut freien Willen, aber er kann sich seines Wollens bewusst sein und nimmt auch indirecten Einfluss auf seine Handlungen. Selbst nach dem Causalitätsgesetze ist das Subject infolge seiner realen Existenz Mitursache seines Schicksals, sowie es die Ursache des Glücks und Unglücks Anderer sein kann. Da die Thätigkeit jedes Dings aus

<sup>1)</sup> Kant: Kr. d. p. V. 120.



dessen eigener Natur, die sich vorzugsweise im Denken und Urtheilen kundgibt, entspringt (Spinoza's Ansicht), so ist auch ein jedes Ding für sein Verhalten verantwortlich. Somit sind die Zurechnung und Verantwortung selbst bei Festhalten am absoluten Determinismus zu rechtfertigen. Ich halte diesen Grund für einen solchen, der unmittelbar aus dem Wesen der Causalität fließt, und erinnere daran, dass bereits im Eingange dieser Schrift bemerkt worden ist, dass alle Dinge der Natur in einem gewissen causativen Zusammenhange zu einander stehen, dem zufolge sie fördernd oder hemmend auf einander einwirken.

Allein für die Zurechnung sprechen noch andere Gründe. Zunächst ästhetisch-sittliche. Alles Unsittliche ist an sich so scheusslich und verabscheuungswürdig, dass seine blosse Erscheinung zu Tadel und Wegräumung auffordert.<sup>1)</sup> Ebenso ist das sittlich Gute an sich lobenswert und fordert zu seiner Belobung und Belohnung auf. In diesen Gefühlen ist ein genuiner und unmittelbarer Ausdruck der objectiven Sittlichkeit zu suchen. Es ist die Macht des Sittlichen selbst, das sich in derlei Anregungen ankündigt. Kein Wunder daher, wenn unser sittliches Urtheil die Wirkungen von der Qualität auf den Träger der Qualität überträgt und diesen ebenso belobt und belohnt oder hasst und verachtet wie es die Erscheinungen des Unsittlichen hasst.

Wenn nun P. Rée, um derartige ethische Urtheile zu erklären, sie auf „anergogene Antipathien und Sympathien“ zurückführt und ihnen jede objective Berechtigung abspricht,<sup>2)</sup> so macht er sich einer *petitio principii* schuldig, da er uns nicht beweist, dass solche Antipathien und Sympathien principiell unbegründet seien. Man will doch wissen, wie dieselben überhaupt entstehen und durch Anerziehung sich vererben konnten. Auch „Urtheilsgewohnheiten“ sind auf ihre Berechtigung oder Nichtberechtigung zu prüfen.

Ich glaube nun, dass selbst bei vollem Glauben an ein unerschütterliches Verhältnis der „Nothwendigkeit“ und des „Willens“ als deren „Wirkung“ die Zurechnung einer „Schuld“ Berechtigung hat. Wir mögen von diesem causalen Verhältnisse etwas wissen oder nichts, daran glauben oder nicht, das Schlechte bleibt in unseren Augen scheusslich, und wer es verbricht, ist zu bestrafen, allerdings unter gewissen Bedingungen, die erst näher zu bezeichnen sind.

<sup>1)</sup> vgl. P. Rée: Die Illusion. S. 31. <sup>2)</sup> P. Rée: ebend. 30.



Bei der Annahme eines relativen Determinismus sind zweierlei Fälle zu unterscheiden: erstlich solche, in denen auf Zurechnung zu erkennen, dann solche, in denen Unzurechnungsfähigkeit anzunehmen ist.

Für die Zurechnung spricht in erster Linie der Nachweis sittlicher Erkenntnis. Derjenige Mensch, dessen Intellect soweit entwickelt ist, um das Gute von dem Bösen zu unterscheiden, muss für zurechnungsfähig angesehen werden. Wofür der Thäter die logische Denkfähigkeit, also die Anwendung der Principien der Identität, Disparität und des Widerspruchs besitzt, kann er für ethisch zurechnungsfähig erklärt werden. Auch muss er psychisch soweit gesund sein, dass ihm die Fähigkeit des Gedächtnisses und der Erinnerung nachgewiesen werden kann. In sittlicher Beziehung endlich muss er die Fähigkeit besitzen, zu überlegen und zu wählen. Dann kann man bei ihm von einem psychisch-normalen Zustande reden.

Um für zurechnungsfähig erklärt zu werden, muss das Subject einen sogenannten reifen Verstand, Gemüth und ethisches Bewusstsein oder Gewissen, und zwar dies alles wenigstens in einem constatierbaren Masse besitzen, ausserdem von Defecten, welche die geistigen Functionen stören, frei sein.

Allein auch die Unzurechnungsfähigkeit muss in unzweifelhafter Weise statuierbar sein, was umso schwieriger erscheint, als die Thäter ihre „lichten“ und „dunklen“ Augenblicke haben. Im allgemeinen darf man den Grundsatz aufstellen: Unzurechnung ist durch alle Arten äusserer und innerer Störungen des physischen und geistigen Lebens begründet. Man kann sich darüber noch kürzer ausdrücken, indem man alle Anomalien der geistigen Functionen für Gründe der Nichtanrechenbarkeit erklärt. Da jedoch alle allgemeinen Erklärungen der moralischen Phänomene entweder zu weit oder zu eng ausfallen, so ist eine detaillierte Aufzählung der Bedingungen, welche die Praxis ergeben hat, vorzuziehen, wenn auch die Aufzählungen niemals dem wahren Umfange der Wirkungen eines Gesetzes entsprechen. Jedenfalls schliessen sie dafür viele Zweifel aus.

Die Gründe, auf denen die moralische Nichtzurechnung beruht, sind physischer, psychischer, moralischer und zufälliger Art. Zu den physischen Gründen zählen vor allem alle Erkrankungen des Gehirns und des Nervensystems, sofern durch dieselben der Gebrauch jener Organe, namentlich des Gedächtnisses, der Empfin-



dung und Vorstellung gestört wird. Hieher müssen auch die Erkrankungen des Herzens, der Leber und der Verdauungsorgane, überhaupt der inneren Gefässe gezählt werden; denn diese sind nicht minder wichtige Factoren und Hemmer der psychischen Thätigkeit als die Nervencentren und Organe. Zu den psychischen Gründen der Nichtzurechnung gehören: Unmündigkeit wegen zu frühen Alters, Idiotismus, Manien, alle übermässigen Affecte, alle Arten von Irrsinn, auch alle momentanen Störungen der normalen psychischen Prozesse. — Zu den moralischen gehören: ein völliger Mangel sittlichen Gefühls, eine verwehrte Erziehung; — zu den aus dem Milieu hervorgehenden Gründen: eine tiefstehende Stufe der allgemeinen Civilisation der Gesellschaft, eine allgemeine Demoralisation, fortgesetzte Missregierungen, äusserer Zwang, Verführung.

Bernardino Alimena<sup>1)</sup> führt folgende Arten von Nichtanrechenbarkeit an die er in vier Stufen eintheilt: Entschuldigung ohne Freisprechung, Entschuldigung mit Freisprechung, Milderung der Strafe und Rechtfertigung. Gründe der partiellen und totalen Nichtanrechenbarkeit unterscheidet Alimena folgende: Seelenkrankheiten, u. zw. grosse Nervose, Stummheit, Somnambulismus, Hypnose, Rausch, Irrsinn, Mangel an psychischer Coactionsfähigkeit — *coaction psychologique*, Irrthum, Unwissenheit (Ignoranz), Rache für angethanes Unrecht, Nothwehr, gerechten Zorn, gerechtfertigten Schmerz, legalen Gehorsam gegen die weltlichen und geistlichen Behörden, äusseren Zwang zur Ungesetzlichkeit.

Dabei hat Alimena weder den Determinismus noch die Willensfreiheit, sondern einzig den an der Gesellschaft verübten Schaden im Auge, und macht daher in der Beurtheilung der menschlichen Handlungen keinen Unterschied zwischen den aus dem Willen und den aus dem Zwange der Verhältnisse hervorgehenden Thaten, wie er auch den Zweck der Strafe in der Verhütung und Abschreckung erblickt. Darum macht er auch die Zurechnung und Grösse der Strafe von der Grösse der Schädigung der Gesellschaft, von der Schlechtigkeit des Delinquenten — also doch auch von moralischen Qualitäten —

<sup>1)</sup> B. Alimena: I limiti e i modificatori dell' Imputabilità. 1894.



und von der verminderten Möglichkeit der privaten Abwehr des Verbrechens abhängig.

Cesare Lombroso nimmt den menschlichen Willen, daher auch die Functionen des Hirns als determiniert an und spricht dem Subjecte jede Selbstthätigkeit ab, da dessen Organismus überdies durch tausendjährige Heredität moralisch belastet sei. Deshalb verwirft er auch jede Rücksicht der menschlichen Justiz auf eine Willensfreiheit, da es keine solche gebe, fasst den Menschen obendrein nicht als sociales, sondern als individuelles Wesen auf und will in der Zurechnung nur biologische und psychologische, aber keine socialen Einflüsse gelten lassen. Demgemäss gibt er keine Zurechnungsfähigkeit des Thäters zu und sieht die Strafe auch nicht als Besserungs-, sondern bloss als Mittel zur Unschädlichmachung an.

Das Eigenthümliche an Lombroso's Theorie aber ist die Annahme eines besonderen Verbrechertypus d. h. die Annahme gewisser physischer und psychischer Defecte, durch welche sich eine gewisse Gruppe von Individuen innerhalb einer Gesellschaft von den übrigen in sittlicher Beziehung ausscheide und eine moralische Species bilde, die zu Verbrechen verschiedener Art hinneige. Die Nichtzurechnungsfähigkeit dieser Gruppe will Lombroso damit begründen, dass er deren sittliches Kranksein nachzuweisen sucht und sie analog den englischen Biologen, welche eine Moral Insanity annehmen<sup>1)</sup>, als *Mattoidi* d. h. als sittlich Irre bezeichnet.<sup>2)</sup>

Die Ursachen des sittlichen Irrseins will Lombroso in zweierlei Umständen: in avitischer Belastung und in individueller Anomalie des physischen und geistigen Lebens gefunden haben. Die physischen Anomalien der *Mattoidi* bestehen: in Abnormitäten der Hirnbildung, nam. der Hirnwindungen, aber auch schon in anomaler histologischer Bildung des Kleinhirns, in Entzündungen der Hirnhäute, die sich bei 50 Percent von Verbrechern vorgefunden hätten,<sup>3)</sup> in chronischer Hyperämie, welche eine „Basis aller Störungen bei den Iren sei“, überhaupt in Anomalien der Blutvertheilung, was eine zweite „Basis der Geistesstörungen“ bilde<sup>4)</sup>, in Herzfehlern, in der selten normalen Beschaffenheit der Leber,

<sup>1)</sup> vgl. Savage: *Moral Insanity*. 1881. — Hollaender: *Der moralische Wahnsinn (Moral Insanity)*. 1882. <sup>2)</sup> vgl. deren Beschreibung bei Lombroso: *Der Verbrecher*. I 459 ff., theilweise auch im II. Bde. <sup>3)</sup> Lombroso: ebend. I 196. <sup>4)</sup> Lombroso: ebend. I 201.



in der Mikrokephalie, in Ausartungen des Geschlechts-triebes.

Die psychischen Störungen werden von Lombroso nur erwähnt, dagegen führt er die moralischen Defecte der Irren eingehender aus. Zu den letzteren Defecten zählt er: vollständigen Mangel an sittlichem Gefühl, natürliche Bosheit, Mangel an Gemüth, Neuerungs- und Zerstörungssucht, excentrisches Wesen, Schadenfreude und Grausamkeit, Unmässigkeit, schwankenden Charakter, Leichtsinn, Mangel an Thatkraft, Egoismus, überhaupt Mangel an Selbstbeherrschung, Selbstmordgedanken. —

Man mag zugeben, was Lombroso behauptet, dass es „Verbrecher aus Instinct“ oder „Verbrecher des Gedankens“ gebe<sup>1)</sup> d. h. Menschen, welche infolge eines unwiderstehlichen inneren Dranges Verbrechen begehen — das sind die Monomanisten, wie z. B. gewisse Diebe —, allein unstatthaft ist es, eine besondere Gruppe von natürlichen oder prädestinierten Verbrechern zu statuieren und die Ursachen der Verbrechen einzig und allein in krankhafte Defecte des Organismus zu verlegen. Lombroso selbst liefert uns Waffen gegen seine Theorie. So bemerkt er, dass es unter 26856 von Verga untersuchten eigentlichen Irren nur 0.56 Percent Verbrecher gab.<sup>2)</sup> Dies widerlegt doch schlagend den causalen Zusammenhang zwischen Irrsinn und Verbrechen. Ebenso bemerkte er, dass sich in den Irrenanstalten „sehr selten“ Mattoidi befänden. Folglich ist die Zusammenstellung des Irreins und der sittlichen Morbidität unstatthaft. Wenn nun Lombroso diesen Widerspruch mit dem Umstande zu beseitigen versucht, dass man nicht alle Mattoidi in Irrenanstalten schicke, so begibt er sich selbst des besten statistischen Nachweises: dieselben genauer ausgeforscht zu haben. Dies beweist eben, dass seine „Mattoidi“ keine „Geisteskranken“ sind.

Wenn Lombroso die besagten Defecte an erwiesenen Verbrechern nach bestimmten Percentsätzen constatirt, so folgt daraus noch keineswegs eine Beschränkung der Verbrechen auf Mattoidi. Lombroso bemerkt doch selbst, „das Hirn eines Menschen sei in hohem Grade veränderlich, ohne deshalb Krankheitssymptome“ zu zeigen.<sup>1)</sup> Damit fällt ein sehr wichtiges Argument für den causalen Zusammenhang der Verbrechen mit Hirnanomalien. Dem möchte ich noch beifügen, dass die Obductionen der Verbrecher keineswegs

<sup>1)</sup> vgl. Lombroso: ebend. I 453. <sup>2)</sup> ebend. I 452. <sup>3)</sup> ebend. I 197.



immer oder doch nur meistentheils Hirnanomalien ergeben haben, ein Beweis, dass auch der gesundeste Mensch zum Verbrecher werden kann.

Interessant ist es zu bemerken, dass Lombroso doch auch den äusseren Umständen des Verbrechens Rechnung trägt, so sehr er dasselbe auf biologische Ursachen zu beschränken sucht. Er erklärt nämlich, dass an den Verbrechen auch mangelhafte Erziehung Schuld trage<sup>1)</sup> und dass durch Erziehung Besserung möglich sei.<sup>2)</sup> Auch fehle das Schuld-bewusstsein den Mattoidi-Verbrechern nicht immer.<sup>3)</sup> Somit beraubt Lombroso seinen allgemeinen Satz von den vererbten und angeborenen Neigungen zum Verbrechen der besten Stützen, indem er moralische Einflüsse zugibt. Dass nämlich die moralische Atmosphäre der Gesellschaft auf die Verbrecher von eminentem Einflusse ist, dürfte heute nur eine verstockte und starrsinnige Theorie leugnen wollen. Die sozialen Untersuchungen weisen mit Macht dahin. Uebrigens hat dem Werke Lombroso's diesen wesentlichen Irrthum bereits C. Gutberlet vorgehalten.<sup>4)</sup>

Auch sonst finden sich unter den von Lombroso angeführten biologischen Ursachen der Unzurechnungsfähigkeit einige angeführt, die man ebensogut an sittlich Gesunden beobachten kann, z. B. Hyperämie, anormale Hirnwindungen, Mikrokephalie u. a. Damit ist abermals indirect erwiesen, dass krankhafte Anomalien des Organismus keineswegs immer zu Verbrechen führen oder die Zurechnungsfähigkeit nothwendigerweise aufheben. Ich komme sonach immer wieder auf den Satz zurück, dass böse Neigungen an sich noch nicht zu Verbrechen führen müssen, sondern auch bekämpft werden können, kurz, dass der Mensch eine relative, beschränkte Willensfreiheit besitzt. —

Nun möge eine Illustration der eben vorgetragenen Theorie folgen.

Ein Knabe, nennen wir ihn A., ist morgens auf dem Wege zur Schule. Allein das schöne Wetter gibt ihm den Gedanken ein, im Stadtparke, durch den ihn der Weg führt, lieber spazieren zu gehen als im Schulzimmer zu sitzen. Setzen wir nun den Fall, was im Schulleben doch vorkommt, der Knabe erwägt zwar seinen Schritt, erliegt aber der Versuchung und schwänzt den Unterricht, hat derselbe nach freiem Willen gehandelt, ist er als zurechnungsfähig zu betrachten und verantwortlich zu machen?

Vorerst müssen wir den Knaben in eine der drei Kate-

<sup>1)</sup> Lombroso: ebend. I 477. — <sup>2)</sup> ebend. I 522. — <sup>3)</sup> ebend. II 109. — <sup>4)</sup> C. Gutberlet: Die Willensfreiheit u. ihre Gegner. 1893.



gorien handelnder Menschen einreihen. Er verhält sich gegen die Motive passiv oder activ oder schwankend. Nach dem ethischen Willensgesetze wird er in allen drei Fällen unfrei handeln, denn im ersten Falle war der Knabe seiner Neigung unterlegen, im zweiten seinen Grundsätzen, im dritten aber dem augenblicklichen Ausschlaggrunde, welcher seine Entschliessung herbeiführte, also entweder seiner Neigung oder einem Grundsätze.

Ist der Knabe zurechnungsfähig? — Jedenfalls, denn er hat wider sein besseres Wissen, das er durch seinen vorher regelmässigen Schulbesuch, durch die Kenntniss der Schuldisciplin, die ihm vielleicht täglich eingeschärft wurde und schon durch den blossen Act der Ueberlegung, ob er bummeln oder zur Schule gehen solle, bethätigte, den Unterricht geschwänzt. Er ist auch geistig soweit entwickelt, dass er bereits die Folgen seiner gewöhnlichsten Handlungen ermisst. Deshalb ist er auch als verantwortlich zu betrachten.

Ein anderer Knabe, er heisse B., geht ebenfalls durch den Stadtpark zur Schule. Auch ihm fällt der Gedanke ein, bei dem herrlichen Wetter lieber spazieren als zur Schule zu gehen, allein er zieht es vor, letzteres zu thun. Die Frage lautet nun ebenfalls: hat der zweite Knabe frei oder unfrei gehandelt? — Wir kommen zu den ganz gleichen Folgerungen: sein Grundsatz, der Pflicht zu gehorchen, liess ihm keine Wahl übrig, folglich handelte er sowie der erste, unfrei. — Ist er als zurechnungsfähig anzusehen? Gerade so wie der Knabe A. und aus denselben Gründen. Folglich ist er auch für seine Handlungsweise verantwortlich, was ihm allerdings leicht wird, da er seine Pflicht gethan hat. In der That wird der A. für seine Pflichtunterlassung bestraft, der B. aber hat das lohnende Bewusstsein, seine Pflicht erfüllt zu haben.

Man wird vielleicht einwenden: wenn beide Knaben unfrei gehandelt haben, so sollten auch beide in gleich gerechter Weise behandelt werden. Dies geschieht denn auch: keiner kann sich über eine ungerechte Behandlung beklagen. Der B. wird so behandelt, wie er es selbst vorausgesetzt und gewollt hatte: er wird günstig beurtheilt. Aber auch dem A. geschieht kein Unrecht: er wird ganz so behandelt, wie er es selbst erwartet hatte, nämlich bestraft. Jeder der beiden wird demnach so behandelt, wie er es selbst gewollt und verdient hatte, und jedem ward das zutheil, was er sich selbst vor der That vorgerechnet hatte. Denn die Entschliessungen und Handlungen der beiden waren ja nur der Ausdruck ihres subjectiven Wollens.



## Elfter Abschnitt.

### Der sittliche Conflict.

Bevor ich an die Lösung der sittlichen Conflictte oder der Collision der Pflichten gehe, will ich eine Definition derselben aufstellen. Unter dem sittlichen Conflictte verstehe ich den Zweifel des handelnden Subjectes, welche von zwei oder mehreren zugleich sich aufdrängenden Pflichten bei der ethischen Entschliessung vorzuziehen sei.

In dieser Definition sind zwei Punkte enthalten, welche von Wichtigkeit erscheinen: erstlich, dass der Zweifel sich auf Pflichten und zweitens auf sittliche Pflichten beziehe. Es handelt sich in demselben nicht um kleinere oder grössere Güter, von denen das eine für gewisse Fälle wünschenswerter wäre als das andere, also nicht um ein Begehren oder Vorziehen von Zwecken, sondern von sittlichen Pflichten. Es können in der Praxis des Lebens auch zwei keineswegs gebotene Zwecke in die Wahl kommen, worin ich jedoch keinen sittlichen Conflict erblicke.

Ob z. B. der Mensch ein friedliches oder ein bewegtes Leben vorziehe, ob eine Nation lieber kriegerischen als friedlichen Aspirationen Raum gestatte, das ist keine Instanz eines sittlichen Conflicts, wie Spencer meint,<sup>1)</sup> so wichtig solche Fragen auch sein mögen, da es hier ja nicht auf die Wahl sich entgegenstehender nachweisbar sittlicher Pflichten ankommt.

Eine grosse Entlastung der Frage bedeutet es auch, wenn man jenen Conflict nicht in dem Zwiespalt zwischen

<sup>1)</sup> Spencer: Thats. d. Eth. 148.



den Mitteln und deren Zwecken sucht, wie es Spencer thut, ob z. B. „einfachere“ oder „complicirtere“ Mittel zur Erreichung eines Zweckes anzuwenden seien,<sup>1)</sup> — eine Frage rein technischer Natur. Ueber die sittliche Qualität der Mittel darf so wenig ein Zweifel herrschen als über die Zwecke, da nach einer der früheren Auseinandersetzungen eben beide löblich sein müssen, und nicht bloss die einen derselben.

Ebenso entfallen für die praktische Philosophie alle streng rechtlichen oder juridischen Conflicte, da diese nicht nach ethischen, sondern nach Rechtsprincipien zu entscheiden sind. Wohl aber gehören hierher jene Fälle, in denen moralische und rechtliche Pflichten mit einander in Conflict gerathen. Dies ist z. B. der Fall, wenn die Gerechtigkeit und die Grossmuth gegen einander abgewogen werden, und eine Person in Zweifel geräth, ob sie den Einflüsterungen der einen oder der anderen der beiden sittlichen Pflichten Gehör schenken solle. Aehnlich ist der Fall, wenn in Folge einer Beleidigung einerseits der Individualitätstrieb zur Rache, andererseits die Stimme der Sympathie oder des Mitleids zur Verzeihung und Nachsicht auffordert. Für solche Fälle können ethische Normen aufgestellt werden.

Die Collision der Pflichten schreibt sich von der vielseitigen sittlichen Inanspruchnahme des Menschen her und tritt viel häufiger auf, als die Aufforderung einer einfachen Pflicht. Sehr richtig bemerkt J. H. Fichte: „Jeder befindet sich in einem Durchkreuzungspunkte eigenthümlicher Pflichtforderungen, welche unablässig und stets von andern Seiten auf ihn einstürmen.“<sup>2)</sup> Fichte geht soweit, dass er eine jede sittliche Handlung für eine Lösung einer wirklichen Pflichtcollision ansieht,<sup>3)</sup> worin ihm H. Spencer beistimmt, der keine „absolute“ — will wohl heissen einfache — Tugend, sogar keine „absolute Sittlichkeit“ anerkennen will.<sup>4)</sup> Dasselbe geht übrigens schon aus der oben aufgestellten Theorie der gegenseitigen Hemmung aller Tugenden und Pflichten hervor, welche erst durch ihren Zusammenhang eine sittliche Totalität bilden.

Von der praktischen Philosophie wird nun verlangt, dass sie den Weg zeige, wie solche Conflicte zu lösen seien. Allein dies ist in der Regel eine ausserordentlich schwierige Aufgabe, da bei derlei Entscheidungen eine grosse Anzahl von

<sup>1)</sup> Spencer: ebend. 175—178. <sup>2)</sup> J. H. Fichte: Syst. d. Eth. I. 294. <sup>3)</sup> J. H. Fichte: ebend. 295 u. schon 255. <sup>4)</sup> Spencer: Thats. d. Eth. 292.



Umständen in Betracht kommt. Doch da es eine Schwäche der Philosophie bedeuten würde, wenn diese in solchen Angelegenheiten ihren Dienst versagte, so muss sich dieselbe entschliessen, darüber Weisungen an die Hand zu geben, so verantwortungsvoll dies auch ist. Dabei darf nicht verschwiegen werden, dass die Ethik in diesem Punkte, wie J. H. Fichte urtheilt, nur einige wenige und dazu bloss probable und wahrscheinliche Normen bieten kann.<sup>1)</sup> Auch Kant und Schleiermacher geben darüber nur äusserst reservierte Anleitungen, worin ihnen auch Paulsen und die Neueren folgen. Ich ziehe es vor, bevor ich allgemeine Normen aufstelle, einige Fälle von Collision vorzuführen und aus deren Analyse allgemeine Grundsätze der Lösung abzuleiten.

Der erste Fall betrifft die Frage, ob man in bestimmten Fällen einem Mitmenschen gegenüber das stricte Recht, oder Billigkeit und Nachsicht zu üben habe. Hier stehen sich zwei sittliche Pflichten: die Gerechtigkeit und Grossmuth gegenüber. Welche soll der anderen vorangestellt werden? — Die Erwägung wird hauptsächlich die Folgen in Betracht ziehen, welche einerseits für das Subject, andererseits für die zweite Person aus der Erfüllung der ersteren oder letzteren Pflicht hervorgehen dürften: ob nämlich die Gerechtigkeit oder Grossmuth mehr Nutzen oder doch weniger Schaden für beide Parteien herbeiführen werde. Darnach wird die Entscheidung zu treffen sein. Mehr als einen probablen Grund für die eine oder andere Entscheidung kann man wegen der ungewissen Zukunft principiell nicht angeben. Spencer löst diesen Conflict einseitig, wenn er grundsätzlich der „Gerechtigkeit“ den Vorzug vor der „Grossmuth“ einräumt.<sup>2)</sup> Desgleichen verfährt Rud. v. Ihering, der in seinem „Kampf ums Recht“ denselben Grundsatz vertheidigt. Doch ist bereits mehr als einmal angezweifelt worden, ob die stricte und rücksichtslose Durchführung der juristischen Gerechtigkeit der Menschheit mehr zum Heile als Unheile gereiche. Hier gehen rein sittliche Erwägungen obiger Art voran.

Aehnlich liegt der Conflict im Falle einer Beleidigung, welche vom Beleidiger Satisfaction fordert. Der Trieb der Individualität, persönliche Ehre genannt, erheischt Genugthuung, die allgemein-menschliche Sympathie dagegen fordert zur Verzeihung auf. Der beste Ausweg wäre eine gesellschaftliche Einrichtung, welche diesen Streit mit weniger Bitterkeit für beide Parteien schlichtete. Dies wäre ein schieds-

<sup>1)</sup> J. H. Fichte hat der Lösung dieser Frage einen besondern Abschnitt gewidmet, im o. c. Werke, I Bd. § 73 S. 289 ff. <sup>2)</sup> Spencer: Thats. d. Eth. 135.



richterlicher Spruch oder eine ehrengerichtliche Entscheidung, wovon schon oben gesprochen worden ist.

Einer besonderen Gattung von sittlichen Conflicten gehört der Widerstreit zwischen der Pflicht der individuellen Selbsterhaltung und der Aufopferung für das Gemeinwesen. Man kann dies auch die Collision der Individualität mit der Societät oder den Streit der privaten und öffentlichen Interessen nennen. Was nun die Selbstaufopferung anbelangt, so geht hierin das Interesse des Gemeinwesens voran. Die Individualität beschränkt sich nicht auf die rein leibliche Erhaltung der Person, da das Individuum auch in irgendeiner Idee oder in seinen Idealen fortlebt. Beide Pflichten, die individuelle und die sociale, können durch die individuelle Aufopferung besser erfüllt werden als durch Verweigerung derselben; denn es gibt keine Möglichkeit, eine Societät, sagen wir z. B. einen Staat zu erhalten, wenn dessen Bürger nicht bereit sind, ihr Leben für denselben in die Schanze zu schlagen. Der Conflict löst sich somit durch Bevorzugung der socialen Pflicht. Diese Art Lösung hat auch die Geschichte als die heilsamste bestätigt. Darum entscheiden sich die meisten Ethiker für dieselbe.

Des Conflictes zwischen der Gesellschaft und dem Individuum hat sich schon längst die Poesie bemächtigt, um auf dessen Motivierung und Lösung ihre prächtigsten Schöpfungen aufzuführen. Ich will Sophokles' Antigone nennen, in welcher die Collision der Verwandtenliebe und Unterthanenpflicht zur Katastrophe führt. Allein in Wahrheit besteht hier ein Scheinconflict zwischen der Pflicht der Verwandtenliebe — von der religiösen Pflicht sehe ich ab, um den Streit auf das rein ethische Gebiet zu beschränken — und der Unterthanenpflicht. Antigonen's Recht steht fest; minder ihre Pflicht, die des Gehorsams gegen das Verbot des Tyrannen. In Wahrheit ist der Gehorsam gegen das Edict eines Tyrannen im constitutionell regierten Theben nicht als Pflicht zu betrachten. Der Fall Antigone hat daher mehr poetische als eigentlich ethische Bedeutung.

In Shakespeare's „Kaufmann von Venedig“ finden wir einen Conflict zwischen der gewährleistetesten rechtlichen und einer implicite in ihr enthaltenen moralischen Pflicht. Der Jude Shylock beharrt auf der Erfüllung seines „Scheins“, die Rücksichten der Menschlichkeit und die Unausführbarkeit des Scheins jedoch stehen dessen Erfüllung entgegen. Die Lösung dieses Pflichtconflictes zu Gunsten der Menschlichkeit, also Sittlichkeit, ist eine ganz nothwendige, da, wie es im Stücke selbst heisst, gegen einen solchen „Schein“ nicht bloss die







# Sachregister.

(Die Zahl bedeutet die Seite, ein beigefügtes f. die Hauptstelle)

- Aberglaube 136  
Abhängigkeit 86 f.  
Abhärtung 126  
Ablehnung der Motive 140 f.  
Abstammung des Menschengeschlechtes 51  
Achtung 85 f. 122. 135 f.  
activ 7  
Adamsia 13  
ästhetisch sittlich 161 f.  
Ästhetisches 38 f.  
Affecte 85  
Affen 13  
Algen 12  
Altruismus 53 f.  
Ameisen 13  
angeborener Charakter 111 f.  
Animismus 10  
Annahme 140 f.  
Anomalien (körperliche) 162 f.  
anorganische Dinge 10  
Anthropomorphismen 94  
Antigone 171 f.  
Antinomie 74  
Antipathie 130. 161  
Apperception 145 f.  
Arbeitsamkeit 126  
Askese 125  
Asketik 35  
Assimilation 108 f.  
Asyle 129  
Auflehnung 132  
Aufopferung 171 f.  
Ausbildung 126  
Ausdauer 126  
Ausgleichung 172 f.  
Ausharren 146 f.  
Ausschlaggrund 147 f. 149 f.  
Aussennatur 55. 56 f. 95  
Auswahl 42  
Autorität 86 f.  
Befolgung der Natur 136  
Begeisterung 85 f.  
Begierde 41  
Beharrlichkeit 126  
Beispiel 88 f.  
Beleidigung 170 f.  
Berufspflichten 172 f.  
Bescheidenheit 126 f.  
Besonnenheit 124 f.  
Besserung 166 f.  
Bewusstsein 138 f. 142. 139 f.  
Biber 14  
Bienen 13  
Billigkeit 131 f. 170 f.  
biologische Ethik 3 f.  
Bosheit 130  
Böswilligkeit 130  
Bürgertugenden 130  
Cannibalismus 13  
catilinarische Existenzen 10  
causal 9 f.  
Causalität 56  
Causalitätsgesetz 152 f. 159 f.  
causativ 9 f.  
Charakter (Arten des Ch.) 100 —  
Wille u. Ch. 157 f. — sittlicher  
Ch. 99 f. 111 f. — veränderlich  
109 f. 112 f. — angeboren, erworben 111 f.  
chemische Processe 10 f.



- christliche Moral 95  
 Civilisation 49  
 Collision der Pflichten 168 f.  
 Concentration, ethische C. 103 f.  
 Conflict, sittlicher C. 168 f.  
 Consequenz 58  
 Constitution des Organismus 104 f.  
 Cooperation des Menschen und der Natur 25. 67  
 Cultur 49  
 Cynismus 126  
**Dankbarkeit** 132 f.  
 Defecte, körperliche, moralische 162 f. — 165 f.  
 Degeneration, moralische D. 109 f.  
 Demuth 126 f. 127 f.  
 Denkfaulheit 107 f.  
 Denkopoperationen 89 f.  
 Descendenztheorie 63 f.  
 determiniert 21 f. 150 f.  
 Determinismus 150 f. — Arten d. D. 152 f. — ethischer D. 155 f.  
 Doppelzüngigkeit 134  
 Droserablatt 12  
 Duell 134 f.  
 Duldung 129  
 Durchschnitt, moralischer 105 f.  
 Durchschnittsmensch 106 f.  
**Echtheit des Charakters** 110 f.  
 Egoaltruismus 50 f. 96 f.  
 egoaltruistischer Trieb 45 f.  
 Egoismus 3 f. 89 f. 127  
 Ehe 51. 128 f. 129 f. — wilde E. 129 f.  
 Ehre 133 f.  
 Ehrengerichte 134  
 Ehrenhaftigkeit 133  
 Ehrgefühl 126 f.  
 Ehrgeiz 126 f.  
 Eigennutz 132  
 Eigensinn 125  
 Einsicht 2. 79 f. — E. u. Wille 156 f.  
 Einsiedlerkrebs 13  
 Eintracht 132  
 Einwirkung der Natur 91 f.  
 Elephanten 14  
 Emancipation von der Natur. 152 f. 155 f.  
 Entfremdung 128  
 Enthaltbarkeit 125  
 Entsagung 124  
 Entscheidung 145 f.  
 Entschiedenheit 125  
 Entschliessung 145 f.  
 Entschlossenheit 125  
 Entwicklung 60 f. 110 f.  
 Endzweck 22. 31. 60 f.  
 Erfolg 88 f.  
 Ergebung 136  
 Erhabenheit des Menschen 124  
 Erkenntnis 80 f. 113 f.  
 Erniedrigung 127  
 Erwägung 145 f.  
 Ethik, praktische E. 2. — Name E. 3. — religiöse 75. — biologische 3. — metaphysische 4. — utilitaristische 4. — conventionelle 4. — Kant'sche 5  
 ethisch 13 f. 16 f.  
 Eudämonie 46 f.  
 Eudämonismus 35 f.  
**Factoren des Sittlichen** 33  
 Fahrlässigkeit 70  
 Falschheit 134  
 Faulheit 126  
 Feigheit 125  
 Feindseliebe 130  
 Feindschaft 130  
 Felonie 132  
 Flechte 12  
 Fleiss 126  
 Folgen 23. 69  
 formal-ethisch 8  
 formale Ethik 8. 13. 72 f. 124  
 formalistische Ethik 72 f.  
 Fortschritt 156 f.  
 frei und unfrei 147 f.  
 Freiheit jeder Art 124. 126. 155 — sittliche 147 f.  
 Freimuth 134  
 Freundschaft 51. 128 f.  
 Friede 133 f.  
 Friedenscongresse 133 f.  
 Friedfertigkeit 132. 133 f.  
 Functionen des Körpers, Geistes 139 f.  
 Furcht 87 f. 136  
**Gattungstrieb** 41 f  
 Gefühllosigkeit 130  
 Gefühlslöge 82  
 Gegenfunctionen 139 f.  
 Gegenseitigkeit 132  
 Gehen, das G. 73 f.  
 Gehorsam 132 f. 135 f.  
 Geist 138 f.  
 Geiz 125  
 Gemüth 7 f.  
 Genügsamkeit 115  
 Gerechtigkeit 58. 122. 130 f. 131 f.



- Geschicklichkeit 18  
 Geschlechtstrieb 48 f.  
 Gesellschaft u. Individuum 171 f.  
   - ethische G. 114  
 Gesetze der Charakterbildung 104 f.  
   des Wollens 145 f.  
 gesetzmässig 8 f.  
 Gesinnung 8, 9, 78, 81  
 Gestirne 56  
 Gewissen 82 f.  
 Gewissenhaftigkeit 126  
 Gleichberechtigung 129 f.  
 Gleichgewicht 140 f. 149 f.  
 Gleichgiltigkeit 145 f.  
 Gleichheit 129 f. 130 f.  
 Gleichmässigkeit 104, 134 f.  
 Glückseligkeit 26 f. — Gl. u. Sitt-  
   lichkeit 30 f. — höchste Gl.  
   150 f.  
 Glückseligkeitstrieb 41 f.  
 Grausamkeit 130  
 Grösse 59  
 grundsätzlich 7 f.  
 gut 9 f. 16 f.  
 Gut 21  
 Güte 129 f.
- Handeln** 6 f. — Arten des H. 7 f.  
   — 19 f.  
 Handlung 6  
 Harmonie, sittliche 103  
 Hartherzigkeit 130  
 Hass 130  
 Hechte 13  
 Hedonismus 32  
 Heimtücke 134  
 Herablassung 129  
 Heredität 164 f.  
 Heuchelei 134.  
 histologische Verhältnisse 92 f.  
 Hochmuth 127  
 Humanitäre Tugenden 128 f.  
 Humanitäres 14  
 Humanität 14, 50, 129 f.  
 Hunde 14
- Ich** 139 f.  
 ideale Pflichten 93 f. — i. Tugen-  
   den 135 f.  
 Ideales 18  
 idealistische Ethik 71 f.  
 Identität 56 f. — 58 f. — I. und  
   Individualität 68  
 Imperativ 86 f.  
 Impiätät 130  
 Impulse 138
- Indeterminismus 150 f.  
 Indifferenz 140 f. 145 f.  
 Individualität 11, 47 f. 67 f. 126  
 individuelle Erhaltung 46 f.  
 Inhumanität 130  
 Innervation 140 f.  
 insectenfressende Pflanzen 12  
 Instinct 41, 83 f. 84 f.  
 Intellect 78  
 Intellectualismus 79 f.  
 Interessen 107 f.  
 Intoleranz 130
- Käfer** 13  
 Kampf ums Dasein 47 f.  
 Katzen 14  
 Kenntniss 113 f.  
 Kleinmuth 125  
 Klima 108  
 Klugheit 16, 89 f. 134 f.  
 Klugheitslehre 18  
 Kosmos 58  
 Kraft, sittliche 120  
 Kraftumsetzung 58  
 Kranioskopie 51  
 Kriege 133 f.  
 Krystallbildung 11
- Leben der Natur** 57 f.  
 Lebensklugheit 18  
 Legalität 80  
 Leichtsin 126  
 Liebe 51 — L. der Eltern 127  
 logische Operationen 89 f.  
 Logik 54  
 Lohntheorie 87 f.  
 Lustgefühle 87 f.  
 Lüge 134 f.  
 Lügenhaftigkeit 134 f.
- Macht** 112 f.  
 Mässigkeit 125  
 Mässigung 125  
 Maschine, der Mensch eine M. 158 f.  
 Maske 110 f.  
 Materialismus 46 f.  
 Materie 138  
 materielle Pflichtobjecte 94 f.  
 Mattoidi 164 f.  
 Mäuse 13  
 Mechanik 64 f.  
 mechanische Einwirkung der Natur  
   91 f.  
 Mensch 14 f.  
 Menschausbeutung 132  
 Menschenfreundlichkeit 129



- Menschenhass 130  
 Menschenliebe 122, 127  
 Menschennatur 40 f.  
 menschliche Sittlichkeit 35  
 metaphysische Dinge 94 — m. Betrachtungen 147 f. — m. Determinismus 150 f.  
 Methode der Ethik 1, 4 f.  
 Milde 129  
 Milieu 20, 108 f.  
 Misanthropie 130  
 Mysogynäkie 130  
 Missmuth 126  
 Mitfreude 50, 129 f.  
 Mitleid 50, 129 f.  
 Mittel 115 f, 169 f.  
 Moment 21, 145 f, 149 f.  
 Monogamie 48 f.  
 Monogenetismus 51 f.  
 moralisch 9 f, 16 f. — m. Determinismus 151 f.  
 Moralität 80, 119  
 Motive 7, 20 f, 48 f, 92, 112, 141 f, 145, 149 f.  
 Müsiggang 126  
 Muschelwächter 13  
 Muster 7, 71 f.  
 Muth 125 f.  
 Mystik 120 f.  
 Nachahmung 88 f, 129  
 Nacheiferung 88 f.  
 Nachlässigkeit 126  
 Nachsicht 170 f.  
 naive Sittlichkeit 81 f.  
 Naivetät 134  
 Natureindrücke 90 f, 91 f.  
 Naturell 110 f, 147  
 naturgemäss 34  
 Naturgesetze 56 f. — N. als Sittengesetze 69 f.  
 naturwidrig 34  
 Nebenzwecke 22  
 Negation des Lebens 36  
 negativer sittlicher Trieb 53 f.  
 Neid 132  
 Neigungen 85 f.  
 Nichtzurechenbarkeit 163 f.  
 normal 105 f.  
 Normen 18 f. — N. der Pflichtconflictlösung 172—173 f.  
 Nothwehr 133 f.  
 Nothwendigkeit 148 f.  
 Objecte 8 f.  
 objectiv-sittlich 9 f, 15. — o. Ursachen 24  
 Oekonomie 66 f.  
 Oekonomisches 38 f, 66 f.  
 Optimismus 136 f.  
 Ordnung 58  
 organisch 10 f.  
 Panpsychismus 10 f.  
 passiv 7  
 Perfection 48 f, 65 f, 122, 125 f.  
 Perfectionstrieb 45 f, 56 f.  
 Perfidie 132  
 persönliche Pflichten 93 f. — p. Tugenden 126 f.  
 Persönlichkeit 47 f.  
 Pessimismus 126, 136 f.  
 Pferde 13, 14  
 philosophische Tugenden 135 f.  
 Pflanzen 11  
 Pflanzenwelt 10  
 Pflicht 77 f. — Eintheilung der Pf. 93 f. — Pf. gegen die Thiere 97. — gegen sich selbst 97 f.  
 Pflichtgefühl 78, 81  
 Pflichtmässigkeit 85  
 Pflichtobjecte 94 f.  
 phyletischer Trieb 44 f.  
 physische Einwirkungen 91 f, 92 f.  
 Pietät 127  
 Pilze 12  
 planmässig 7  
 Polyandrie 48 f.  
 Polygenetismus 51 f.  
 Polygynäkie 48 f.  
 Prädisposition 104 f.  
 Präformation 80  
 präjudicierter Wille 157 f.  
 praktisch 7 f, 15—17 f. — p. Philosophie 17 f.  
 primitiv 91 f.  
 Princip der Ethik 1  
 Privatrache 134 f.  
 Protoplasma 10  
 psychischer Determinismus 152 f, 159 f.  
 Pyrrhonismus 2  
 Qualität 8 f, 161 f.  
 Rache 134 f.  
 Ratten 13  
 Reaction 141 f.  
 Reactionsfähigkeit 145 f.  
 Recht der Thiere 96 f.  
 Reflex 138 f, 139 f.  
 Reflexfähigkeit 155 f.  
 Reflexion 158



- Regelmässigkeit 59 f.  
 Regeneration der Krystalle 11  
 regulativ 33  
 Reihe 59. 138 f. 141 f. 153 f.  
 religiös 38  
 Religionsmoral 91  
 Reproduction durch den Willen 139 f.  
 Reputation 133  
 Restitution der Ehre 134 f.  
 Rolle und Charakter 110 f.  
 Rückschritt 126
- Schade** 163 f.  
 Schadenfreude 13 )  
 Schamhaftigkeit 135 f.  
 Schamlosigkeit 135 f.  
 Scheelsucht 132  
 Schicksal 109  
 Schiedsgerichte 133 f.  
 Schlawheit 125  
 Schneider Marie 117 f.  
 Schuldbewusstsein 166 f.  
 Schwäche der Menschennatur 62 f.  
 Schwankungen 106 f. 107 f.  
 Schwelgerei 125  
 Sklavenhaltung 132  
 Slavery 126  
 Scrupulosität 126  
 Selbstabödtung 124—125 f.  
 Selbstaufopferung 132. 171 f.  
 Selbstbeherrschung 122 f. 124 f.  
 151 f.  
 Selbsterhaltung 41 f. 44  
 Selbsterziehung 126  
 Selbstmord 125  
 Selbstsucht 125  
 Selbstverstümmelung 125  
 Selbstzweck 15  
 Shylock 171 f.  
 Sittencodex 114  
 Sittengesetz, zweifaches 33—37 f.  
 Sittlich 8 f. 9 f. 13. 15. 107 f.  
 Sittlichkeit, praktische S. 101  
 Skepsis 2. 126  
 social 50 — s. Pflichten 93 f. —  
 s. Tugenden 127 f. — s. Gleich-  
 heit 130 f.  
 Sociologie 3. 130  
 Sollen und Müssen 75 f.  
 Sophisten 106  
 spontan 143. 158 f.  
 Sprichwörter 91  
 Standhaftigkeit 125  
 Steckmuschel 13  
 Stillstand 126  
 Störche 13. 14
- Störungen des Geistes 162 f.  
 Streben 44. 78. 126  
 Streit 133  
 Stumpfsinn 145 f.  
 Succession 58 f.  
 Süßwasserpolypen 12  
 Symbiose 11 f.  
 Sympathie 45 f. 50 f. 56 f. 161  
 System der Tugenden 104 f. — S.  
 der Ethik 3 f.
- Teleologie** 63 f.  
 Tendenz des Triebes 40 f.  
 That 23 f. 146  
 Thatkraft 125 f.  
 Thätigkeitstrieb 45. 49  
 Thiere 10 f. 13 f. 95 f.  
 Thorheit 77. 126  
 Todesstrafe 51  
 Toleranz 129 f.  
 Tollkühnheit 125  
 Topik der Tugenden u. Laster 122 f.  
 Trägheit 126  
 Treue 127 f. 132  
 Trieb 40 f. 42 f. 138  
 Trotz 125. 132  
 Trug der Natur 62 f.  
 Typus der Naturgesetze 72 f.
- Übel** 21. 72—73 f. 137  
 Übelwollen 130  
 Überlegung 7. 145 f.  
 Übung 60 f. 126  
 Umstände 166 f.  
 Unbedachtsamkeit 135  
 Unbehagen 19  
 Unduldsamkeit 130  
 Unfreiheit 126. 147 f.  
 Ungehorsam 132  
 Ungerechtigkeit 131 f.  
 Unglücksfälle 109 f.  
 Unlustgefühle 87 f.  
 Unmässigkeit 125  
 Unrecht 131 f. 132 f.  
 Unterordnung 132 f.  
 Untreue 132  
 Üppigkeit 125  
 Unzurechnungsfähigkeit 162 f.  
 Urtheil 9 f. 107 f.  
 Urtheilsgewohnheiten 154 f.
- Variabilität** 67 f.  
 Variation 61. 67 f.  
 Verantwortung 160 f.  
 Veränderlichkeit des Charakters 109 f.  
 Verbrecher unter den Thieren 12 f.



- Verbrechertypus 164 f.  
 Vererbung 105 f.  
 Vernunft 77. 79  
 Verpflichtung 77 f.  
 Verstand 54 f. 162  
 Verzweigung 125  
 Volksbedrückung 133  
 Volksmoral 91 f.  
 Vollkommenheit 66. 80  
 Vorträge, populäre 114
- Wahl 148**  
 Wahlfreiheit 143 f. 148 f. 155 f.  
 Wahrhaftigkeit 127. 134 f.  
 Wankelmuth 125  
 Wechselseitigkeit 132  
 Weiberhass 130  
 Weichlichkeit 126  
 Weisheit 89 f.  
 Weltkenntnis 157 f.  
 Wert des Menschen 14 f. 15 f.  
 Wertschätzung 79 f. 122
- Wille 78. 79. 81. 83 f. 100 f. 107.  
 139 f. 140 f. — W. eine Wirkung  
 154 f. 158 f. — in der Natur 13 f.  
 Willensact 84  
 Willensfreiheit 147 f. 157 f.  
 Willensgesetze 149 f.  
 Wohlfahrt 37 f.  
 Wohlwollen 129  
 Wollen 23 f. 81. 139 f. 140 f. 145 f.  
 Wollust 125
- Zaghaftigkeit 125**  
 Zeit 59. 108 f. 110 f.  
 Zögerung 145 f.  
 Zufall 67. 73. 104 f.  
 Zufriedenheit 125. 137  
 Zurechnung 160 f. 162 f.  
 Zusammenhang der Dinge 9 f.  
 Zwang 163 f.  
 Zwecke 21. 116 f.  
 Zweckmässigkeit 63 f. 64 f. — Z.  
 u. Perfection 65. 125  
 Zweifel 126. 145 f.













