Philosophisches Institut Universität Wien

Dritter Abschnitt.

Die Principien der Sittlichkeit.

Erstes Capitel.

Der sittliche Wille.

1. Wille und Bewusstsein.

a. Der Thatbestand des Bewusstseins.

Dass unsere Auffassung der Aussenwelt von der Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge, von der Organisation unseres Nervensystems und endlich von den Eigenschaften unseres Vorstellens und Denkens in der mannigfaltigsten Weise beeinflusst ist, hat uns eine lange Reihe physiologischer Erfahrungen und logischer Erwägungen allmählich zum Bewusstsein gebracht. Dass aber die Wahrnehmung unserer Innenwelt unter dem entgegengesetzten Einflusse leidet, dass wir fortan geneigt sind, die Bilder, die der Verlauf der äusseren Naturereignisse in uns wachruft, auf die sämmtlichen inneren Erlebnisse zu übertragen, ist eine Thatsache, die wir noch immer zu übersehen geneigt sind. Und doch ist sie ganz dazu angethan, die richtige Auffassung der inneren Erfahrung zu trüben, weil sie uns nicht bloss verführt unsere eigenen Begriffe mit ihren Gegenständen zu verwechseln, sondern weil diese Begriffe selbst schon mit fremdartigen Bestandtheilen vermengt werden.

Da die Bedingungen, unter denen die Erkenntniss der Aussenwelt steht, dazu geführt haben, dass wir bei den äusseren Objecten

von den Gefühlen abstrahiren, mit denen die Vorstellungen derselben in uns verbunden sind, so meinen wir das nämliche auch dann noch thun zu können, wenn diese Vorstellungen lediglich als subjective Zustände in uns in Betracht kommen. Da wir ferner mit dem äusseren Object einer Vorstellung den Begriff eines beharrenden Gegenstandes verbinden, so übertragen wir auch diesen Begriff wieder auf die Vorstellung in uns, der wir nun ein ähnliches von uns unabhängiges Gehen und Kommen zuschreiben wie den Gegenständen ausser uns. Dieser vermeintliche Wechsel der Objecte bedarf endlich noch eines Schauplatzes, auf welchem er vor sich geht: wir denken uns daher einen dem äusseren Raum, in dem die Naturereignisse sich abspielen, analogen inneren Raum, den wir unser Bewusstsein nennen. Gefühle, Begierden und Willensregungen entbehren nun freilich ähnlicher äusserer Objecte wie die Vorstellungen. Bei ihnen verzichtet man daher von vornherein auf den Versuch, jeden einzelnen Vorgang als selbständiges Ding zu denken. Statt dessen wird dann jede Classe dieser inneren Zustände in eine Art selbständigen Wesens verwandelt, das in seinen Handlungen von den Vorstellungen beeinflusst ist und gelegentlich seinerseits Einflüsse auf dieselben ausübt.

Alle diese Fictionen verschwinden, wenn wir, statt mit Abstractionen zu operiren, die von den Objecten der äusseren Wahrnehmung entlehnt sind, vielmehr umgekehrt von der Beziehung unserer inneren Wahrnehmungen auf Aussendinge zunächst ganz und gar absehen. Dann verwandeln sich die Vorstellungen aus Gegenständen in Vorgänge, in Theilerscheinungen eines nie rastenden inneren Geschehens; Gefühle, Begierden und Willenshandlungen werden zu Bestandtheilen dieses Geschehens, die von den Vorstellungen thatsächlich niemals sich trennen lassen, und die ebenso wenig wie sie Aeusserungen selbständiger Wesen oder Kräfte sind, sondern immer nur als einzelne Gefühle, Begierden oder Willensregungen Wirklichkeit besitzen. Ja die Unterschiede dieser Vorgänge selbst wieder gehen ohne bestimmte Grenzen in einander über: wir nennen eine innere Regung Gefühl, wenn das active Moment, das wir vorzugsweise in den Begriff des Willens verlegen, zurücktritt; wir nennen sie Begehren, wenn dasselbe bemerkbar wird, ohne aber unmittelbar als verändernde Kraft auf den Verlauf des inneren Geschehens einzuwirken; wir reden von einem Wollen, wenn sich der innere Zustand mit der Wahrnehmung der Selbstthätigkeit und der verändernden Wirkung, die jene entweder in unsern inneren Processen oder

in den nach aussen bezogenen Vorstellungen hervorbringt, verbindet. Das Bewusstsein endlich verwandelt sich für diese Betrachtung in eine Abstraction, der nicht einmal der Schatten einer selbständigen Wirklichkeit zukommt. Wenn wir von den einzelnen allein wirklichen Vorgängen unserer inneren Erfahrung ganz absehen und bloss darauf reflectiren, dass wir Thätigkeiten und Ereignisse in uns wahrnehmen, so nennen wir eben diese Abstraction das Bewusstsein. Dieses drückt also lediglich die Thatsache aus, dass wir ein inneres Leben führen, ist aber von den einzelnen Vorgängen dieses Lebens ebenso wenig verschieden, wie das physische Leben eine besondere Kraft ist, die ausserhalb der sämmtlichen physiologischen Processe existirt. Jener substantialisirte Begriff des Bewusstseins steht in der That vollkommen auf gleicher Linie mit der Lebenskraft der älteren Physiologie. Das hindert nicht, dass wir uns des berichtigten Begriffs ebenso gut fortan bedienen können, wie die Physiologie den Begriff des Lebens schwerlich entbehren möchte.

b. Die Auffassung des Willens.

Nirgends hat jenes Streben, nicht nur die inneren Wahrnehmungen selbst, sondern sogar die verschiedenen Seiten, die sie unserer Begriffsbildung darbieten, substantiell zu verkörpern, verwirrender eingewirkt als bei der Auffassung des Willens. Hatte bei den Gefühlen immerhin die deutlich wahrnehmbare Beziehung zu den Vorstellungen eine Unterscheidung in gewisse Classen nahe gelegt, so fiel bei dem Willen sogar dieses Motiv individualisirender Betrachtung hinweg. Vielmehr nachdem alles, was die einzelnen Willensregungen Unterscheidendes darboten, glücklich den begleitenden Gefühlen und Begehrungen aufgebürdet war, konnte man um so sicherer den Willen selbst wie eine substantielle Kraft behandeln, die höchstens im einzelnen Fall Unterschiede der Stärke darbot, im übrigen aber dem verschiedenartigsten sonstigen Seeleninhalte immer als der nämliche Deus ex machina gegenübertrat. Nicht einmal solche vage Unterschiede wie die Lust und Unlust hatten sich in den Willen hinübergerettet. Zwar sollte er sich gelegentlich mit einem Lust- oder Unlustgefühl, einem Begehren oder Widerstreben verbinden können, an sich aber blieb er gegen diese äusseren Begleiter gleichgültig. Ob er sich durch Lust und Begierde getrieben oder als kalter Zuschauer oder gar im Widerspruch mit der Neigung,

wie es Kant verlangte, zur That entschloss — er blieb immer der nämliche Wille, die reine zur realen Macht verkörperte Abstraction des Thuns.

Entschliessen wir uns, ohne Rücksicht auf überkommene Vorurtheile, die Thatsachen so aufzufassen, wie sie unabhängig von jeder Subsumtion unter gegebene Begriffe sich darstellen, so zerfliessen diese Gestalten einer die Abstractionen des eigenen Denkens belebenden Einbildungskraft. Sie verwandeln sich in das was sie mit Recht zu sein beanspruchen können: in mehr oder minder zweckmässig gewählte Gesichtspunkte, von denen aus wir die Ereignisse des inneren Geschehens betrachten können, oder auch, wenn man will, in verschiedene Seiten, welche dieses Geschehen unserer Betrachtung darbietet. Jedes Wollen setzt ein individuell gefärbtes Gefühl voraus, mit dem es so innig zusammenhängt, dass es von ihm getrennt gar keine Realität besitzt, und mit dem es daher durchaus jene concrete Bestimmtheit theilt, die streng genommen jeden einzelnen Act unseres Seelenlebens von jedem andern verschieden macht. Umgekehrt aber setzt alles Fühlen ein Wollen voraus: die Qualität des Gefühls deutet die Richtung an, in welcher der Wille durch die Thatsache, an die sich das Gefühl knüpft, erregt wird. Von einem Streben oder Begehren reden wir, wenn der Uebergang des Wollens in eine Willenshandlung durch irgend welche innere Widerstände, z. B. durch entgegengesetzte Willensregungen, gehemmt wird: das Wollen wird daher zum Begehren, wenn solche Widerstände entstehen, das Begehren zum Wollen, wenn sie verschwinden. So sind diese Grenzen zunächst nur begriffliche, um die sich der lebendige Fluss des Geschehens nicht kümmert; und nicht selten ist es weniger der Thatbestand als der gewählte Standpunkt der Betrachtung, der unsere Bezeichnung veranlasst. Eine Willensthätigkeit aber ist immer erst da vorhanden, wo auf ein Gefühl eine der Richtung desselben entsprechende Veränderung im Bewusstseinsinhalte, unter Umständen mit daran gebundener äusserer Handlung, folgt. Das vorausgehende, in unmittelbarer Beziehung zu der gesetzten Veränderung stehende Gefühl ist es daher allein, das die Willensthätigkeit von andern inneren Vorgängen trennt. Einer Veränderung in dem Verlauf unserer Vorstellungen, die aus einem Lust- oder Unlustgefühl entspringt, legen wir eben wegen dieser Abhängigkeit von jenen subjectiven Regungen, das Merkmal eigener Thätigkeit bei. Wir nennen dann den Vorgang einen activen, spontanen oder gewollten, Ausdrücke die durchaus die nämliche Bedeutung be-

sitzen, und wir stellen solchen activen Vorgängen alle andern als passive Erlebnisse gegenüber*).

Bewusstsein und Wille sind, soweit wir beide aus innerer Wahrnehmung kennen und aus äusserer auf sie zu schliessen vermögen, untrennbar an einander gebunden. Der Wille aber ist nicht bloss eine Function, die gelegentlich dem Bewusstsein zukommt und zuweilen ihm fehlt, sondern er ist eine integrirende Eigenschaft desselben. Demgemäss nimmt an der Entwicklung des Bewusstseins auch der Wille Theil oder, wie vielleicht besser gesagt würde, jene Entwicklung ist zu ihrem wesentlichsten Theile Willensentwicklung. Der wachsende Reichthum innerer Erlebnisse spiegelt sich daher vor allem in den Formen der Willensthätigkeit. Durch jenen gewinnt der Wille eine immer grössere innere Mannigfaltigkeit. Willensregungen verschiedener Art laufen neben einander her und durchkreuzen sich, und die wirkliche Willenshandlung wird so zu einem immer complexeren Erzeugniss elementarer Processe von ähnlicher Art. Frühere Eindrücke, die in der Form der Vorstellung kaum merklich das Bewusstsein berühren, können auf die Willensacte namentlich in Verbindung mit andern unmittelbar gegenwärtigen Elementen immer noch einen Einfluss ausüben. Alle jene nicht zu actueller Wirksamkeit gelangenden Willensregungen, die der einzelnen Handlung vorausgehen und sie begleiten, bleiben im Stadium des Gefühls. Da nun aber auch diejenigen Regungen, welche in eine active Veränderung des Bewusstseins übergehen, ehe sie zu diesem Erfolg führen als Gefühle bemerkbar sind, so betrachten wir allgemein die Gefühle als die nächsten Bedingungen der Willensthätigkeit: sie gelten uns, insofern sie die Willenshandlung ihrer allgemeinen Qualität und Richtung nach anticipiren, als die unmittelbaren Motive des Wollens. Alle sonstigen inneren Zustände können auf dieses nur wirken, indem sie zunächst in Gefühlsmotive übergehen; sie können mittelbare, nicht unmittelbare Motive des Wollens werden. Dagegen ist jedes Gefühl ein unmittelbares Willensmotiv: in jedem Lustgefühl verräth sich ein Streben nach dem lusterregenden Objecte, in jedem Unlustgefühl ein Widerstreben gegen dasselbe, und dieses Streben oder Widerstreben wird Willensthätigkeit, sobald nicht andere Gefühlsmotive diesen Regungen hemmend begegnen. Bei manchen Gefühlen, wie den intellectuellen und ästhe-

*) Vgl. hierzu meine Grundzüge der physiologischen Psychologie, 3. Aufl., II, S. 225, 463 ff., Essays, S. 199 ff., 286 ff., und Philos. Studien, VI, S. 373 ff.

tischen, scheint eine solche directe Beziehung auf den ersten Blick weniger ausgeprägt; in Wahrheit aber tritt hier die Willenshandlung nur in Formen auf, in denen wir sie leichter übersehen. Der in den Anblick eines Kunstwerks versunkene Beschauer strebt die Anschauung festzuhalten, und sein Wille leistet andern ablenkenden Eindrücken kräftigen Widerstand. Die intellectuelle Thätigkeit fordert die höchste innere Willensspannung, welche durch starke Gefühlsmotive des Interesses und der Befriedigung angeregt wird.

c. Willensmotive und Willensursachen.

Da das Gefühlsmotiv in unserer inneren Wahrnehmung als das unerlässliche Antecedens der Willenshandlung auftritt, so liegt es nahe anzunehmen, die Causalität des Willens sei vollständig in dieser Beziehung zu vorausgehenden oder begleitenden Gefühlen enthalten. Schon die Ausdrücke Motiv und Beweggrund weisen auf eine derartige Voraussetzung hin, die überdies in der oben beleuchteten zersplitternden Auffassung der seelischen Thätigkeiten eine Stütze findet. Erscheint es auch nach dieser Auffassung eigentlich unbegreiflich, wie gänzlich verschiedene Seelenkräfte auf einander wirken können, so ist diese Verlegenheit den Vertheidigern eines substantiellen Willens in der Regel um so willkommener. „Die Motive," so heisst es nun, „können allerdings nicht die bestimmenden Ursachen des Willens sein, denn nur gleichartige Dinge können in einer wahren causalen Verbindung stehen. Folglich sind die Motive nur Bedingungen, unter denen die Willensentscheidung zu Stande kommt, aber Ursache der letzteren kann nur der Wille selbst sein." Wir werden dieser echt scholastischen Argumentation bei dem Problem der Willensfreiheit wiederbegegnen. Der ontologische Kunstgriff derselben ist zu augenfällig, als dass es nöthig wäre sich lange bei ihr aufzuhalten. Zuerst verwandelt man die Abstraction eines inhaltlosen und aus allen seinen realen Beziehungen gelösten Willens in ein substantielles Ding, um dann zu finden, dass dieses Ding wirklich so leer ist wie der Begriff dem es entspricht. Da das aber doch in allzu schreiende Widersprüche mit der Erfahrung verwickeln würde, so lässt man schliesslich von jenen Beziehungen unter dem Namen der Bedingungen gerade so viel stehen, als nöthig ist, und sondert unter dem Namen der eigentlichen Ursachen gerade so viel ab, als aus sonstigen Gründen wünschenswerth scheint.

Doch wenn auch ontologische Kunststücke wie das obige nicht

zureichen, um den Willen aus der empirischen Causalität der Gefühlsmotive zu lösen, so gibt es einen andern entscheidenderen Grund, der uns hindern muss in den unmittelbaren Gefühlsmotiven die wirklichen oder gar die vollständigen Causalmomente des Willens zu sehen. Dieser Grund ergibt sich gerade daraus, dass der Wille nicht, wie es jene Auffassung vorspiegelt, ein den Gefühlen fremd gegenüberstehendes Ding ist, sondern dass er mit ihnen ein einziges zusammenhängendes Geschehen ausmacht, welches nur durch eine Abstraction, die nicht einmal immer sicher die Grenzen festzustellen weiss, von ihnen getrennt wird. Sind die Gefühle, wie wir oben sahen, selbst nur unentwickelte Willensregungen, so können sie auch nur insofern an der Causalität des Willens theilnehmen, als in dem Verlauf eines jeden Geschehens jeder folgende Zustand den vorangehenden als seine Bedingung voraussetzt. In dem ganzen Zusammenhang der causalen Willensbedingungen fallen daher die unmittelbaren Gefühlsmotive schon weit mehr auf die Seite des Effectes als auf die der Ursache. Am meisten gilt dies von jenen entscheidenden Motiven, welche wirklich die Willenshandlung ihrer Qualität und Richtung nach bestimmen: insofern sie der Willensentscheidung theilweise schon vorausgehen und in dem Kampf verschiedener Motive gegen einander zu den wirksamsten Kräften gehören, bilden sie allerdings einen besonders wichtigen Theil der Willenscausalität; insofern sie aber die Handlung und sogar deren Erfolg noch begleiten, sind sie integrirende Bestandtheile der Wirkung selber. Wie die entscheidenden, so setzen übrigens alle Gefühlsmotive weitere Causalbedingungen voraus. Die Gefühle und Begehrungen sind so nur die letzten Ausläufer einer Causalreihe, die unserer inneren Wahrnehmung immer höchst unvollständig zugänglich ist, weil sie sich schliesslich in die gesammte Vorgeschichte des individuellen Bewusstseins und in die sämmtlichen für das letztere ursprünglich bestimmenden Bedingungen zurückverliert. Jede, auch die einfachste Willenshandlung ist auf diese Weise Endglied einer unendlichen Reihe, von der uns nur einige der letzten Glieder gegeben sind.

Unter dem allgemeineren Ausdruck Motiv verstehen wir nun aber nicht bloss die Gefühle, die unmittelbar die Richtung und Qualität der Willenshandlung der sie vorausgehen andeuten, sondern auch die an die Gefühle gebundenen Vorstellungen. Obgleich Gefühl und Vorstellung an und für sich untrennbare Bestandtheile eines Vorganges bilden, so pflegt doch in diesem Fall das Gefühls-

element in dem Masse an Intensität zu wachsen, als es selbst den Charakter des Willensantriebes gewinnt. Die minder wirksamen Motive sind daher zugleich die gefühlsärmeren: das Moment des Wollens fehlt ihnen nicht ganz, aber es ist nicht stark genug, um gegenüber andern mächtigeren Motiven zur Geltung zu kommen. Dieser Gesichtspunkt führt zu einigen für die Beurtheilung der Willenshandlungen wichtigen Unterscheidungen. Wir nennen alle die Motive, welche thatsächlich zur Wirksamkeit im Wollen gelangen, die actuellen, diejenigen dagegen, die als gefühlsärmere Elemente des Bewusstseins unwirksam bleiben, die potentiellen. Insofern ein actuelles Motiv mit der Vorstellung des Effectes der entsprechenden Handlung verbunden ist, heisst es ein Zweckmotiv. Ein solches Zweckmotiv endlich, welches den Endeffect der Handlung in der Vorstellung anticipirt, heisst Hauptmotiv, im Unterschiede von den Nebenmotiven, bei denen solche Effecte vorgestellt werden, die den Haupteffect entweder als nebensächliche Momente begleiten oder ihm vorausgehen. Werden im letzteren Fall die Nebeneffecte als Bedingungen des Endeffects der Handlung vorgestellt, so heissen sie Mittel. Solche Neben- und Mitteleffecte können namentlich bei complexeren Willenshandlungen von nicht geringerem Einflusse auf die Beschaffenheit derselben sein wie der Haupteffect selbst. Aber die ersteren können wechseln, auch wenn dieser unverändert bleibt. Zu jedem Hauptmotiv gehören darum verschiedene Combinationen von Nebenmotiven, und der Gesammtzweck der Handlung wird erst von der Summe aller dieser Motive bestimmt. Da jedoch die Motive immer nur einen Theil der Willenscausalität ausmachen, und da überdies äussere Momente in den Vollzug der Willenshandlungen störend oder fördernd eingreifen können, so fällt selbstverständlich der Gesammteffect mit dem Gesammtzweck nicht nothwendig zusammen. Insbesondere fehlt eine solche Congruenz nothwendig da, wo überhaupt nur ein Zweckmotiv wirksam ist, und wo daher die Unterscheidung von Hauptmotiv und Nebenmotiven hinfällig wird. Es liegen dann die sämmtlichen Nebeneffecte ausserhalb der Motivation. Eine je grössere Bedeutung dieselben gewinnen, um so leichter kann es aber geschehen, dass auch der Haupteffect durch sie beeinträchtigt oder völlig hinfällig wird. Motiv und Effect gehen dann gänzlich auseinander: der Wille erstrebt was er nicht erreicht, und erreicht was er nicht erstrebt.

d. Die Willensentwicklung: heterogenetische und autogenetische Willenstheorie.

Diese Unterscheidungen gewinnen ihre grosse Bedeutung für die Beurtheilung der Willenshandlungen hauptsächlich durch die Beziehung, in der sie zur Entwicklung des Willens stehen. In der Auffassung dieses Problems sind zwei Anschauungen zur Geltung gelangt, die absolut entgegengesetzte Standpunkte vertreten: die eine wollen wir als die heterogenetische, die andere als die autogenetische Willenstheorie bezeichnen. Die erste betrachtet den Willen als eine im Bewusstsein aus andern Elementen desselben, insbesondere aus Vorstellungen entstandene Function. Die zweite betrachtet ihn als eine mit dem Bewusstsein gegebene ursprüngliche Eigenschaft desselben. Obgleich wir oben bereits die Untrennbarkeit des Bewusstseins von seinen Functionen und der letzteren von einander, insoweit es sich um eine Analyse der unmittelbaren inneren Wahrnehmung handelt, betonten, so bleibt damit doch nicht ganz die Annahme ausgeschlossen, dass gewisse Seiten, die jetzt für uns integrirende Bestandtheile des inneren Lebens geworden sind, dies nicht immer waren, dass also Elemente, die unsere Abstraction an dem entwickelten Bewusstsein unterscheidet, ursprünglich demselben fehlten. Aber die heterogenetische Willenstheorie vermag gerade das nicht zu erklären, worauf es bei ihr ankommt, nämlich die Entstehung des Willens aus andersartigen psychischen Vorgängen. Bei ihrem Versuch dies zu leisten bewegt sie sich vollständig im Cirkel, sie setzt voraus was sie erklären sollte: das Bewusstsein soll entdecken, dass gewisse Bewegungen zweckmässig sind zur Erreichung bestimmter Effecte, und demzufolge soll es ursprünglich unwillkürliche Bewegungen allmählich mit Willen hervorbringen. Aber ohne dass der Wille schon da ist, und ohne dass dem Bewusstsein die Wirkung des Willens auf die Bewegung gegenwärtig ist, bleibt eine derartige Verwendung willenloser reflectorischer und automatischer Bewegungen unmöglich; das Bewusstsein würde denselben fortan ebenso passiv zuschauen wie irgend welchen äusseren Vorgängen. Zudem ist die Zweckmässigkeit unwillkürlicher, rein mechanischer Bewegungen, welche hier als Bedingung für die Entwicklung zweckmässiger Willenshandlungen angesehen wird, umgekehrt selbst erst daraus zu erklären, dass solche Bewegungen aus Handlungen, die Zweckmotive voraussetzen, also aus Willenshandlungen hervorgehen, und dieser

Reihenfolge der Vorgänge entspricht es, wenn wir bei den niedersten thierischen Wesen unverkennbare Willenshandlungen beobachten, ehe noch Reflexe von deutlich zweckmässigem Charakter ausgebildet sind*).

Auch die autogenetische Willenstheorie setzt für die complexen willkürlichen Thätigkeiten eine Entwicklung voraus. Aber sie nimmt an, dass bei dieser das Verwickelte aus einfachen Elementen von gleichartiger Beschaffenheit hervorgehe. Insbesondere kommen hierbei zwei Momente in Betracht, welche die heterogenetische Theorie mehr oder weniger ganz zu übersehen pflegt. Das erste ist die Thatsache, dass jeder äusseren Willenshandlung eine innere vorausgehen muss, und dass überhaupt jede mit dem Merkmal eigener Thätigkeit verbundene, d. h. unmittelbar aus Gefühlsmotiven entsprungene Veränderung des Bewusstseins die wesentlichen Merkmale der Willensthätigkeit an sich trägt. Zweitens erkennt die heterogenetische Theorie auch unter den äusseren von Gefühlsmotiven begleiteten Handlungen wieder nur die complexeren, bei denen eine Mehrheit von Motiven im Bewusstsein wahrnehmbar ist, als eigentliche Willenshandlungen an, während doch die naturgemässen Vorstufen complexer Handlungen einfache bilden, bei denen jeder Wettstreit von Motiven hinwegfällt, weil ein einziges allein vorhandenes Motiv unmittelbar die Handlung nach sich zieht.

Wir bezeichnen mit Leibniz jede innere mit dem Merkmal der Spontaneität verbundene Thätigkeit als Apperception. Jene äusseren Willenshandlungen aber, die unter der unmittelbaren Wirkung eines einzigen allein vorhandenen Motives erfolgen, nennen wir Triebhandlungen. Die gewöhnliche Willenstheorie hat also die Erklärung der Willensthätigkeiten unvollständig gelassen, indem sie erstens das Wesen der Apperception als einer inneren Willenshandlung verkannte, und indem sie zweitens nicht beachtete, dass die Triebhandlungen durchaus den Charakter einfacher Willenshandlungen besitzen. Beide Momente sind für die Auffassung der Motive, Zwecke und Effecte des Willens von grosser Bedeutung.

e. Die Formen der Willensthätigkeit.

Schon die praktische Beurtheilung des Willens begnügt sich nicht damit die äusserlich sichtbaren Willenseffecte vor ihr Forum

*) Vgl. Philos. Studien I, S. 337 ff., VI, S. 382 ff.

zu ziehen, wie es der Fall sein müsste, wenn es bloss äussere Willenshandlungen gäbe. Vielmehr ist auch ihr zumeist die That nur der Werthmesser des inneren Entschlusses, der ihr vorausging. Dieser letztere ist aber in Wahrheit selbst schon eine Willenshandlung, und er behält diesen Charakter sogar dann, wenn in Folge irgend welcher Hemmungen die That unterbleiben sollte. Mag auch in solchen Fällen die objective Beurtheilung meistens hinfällig werden, weil sich der bloss innere Willensentschluss vor der äusseren Beobachtung verbirgt, dem subjectiven Urtheil entzieht er sich nicht. Wir selbst erblicken uns vor allem im Lichte unseres inneren Wollens, und wir können daher auch solche innere Handlungen vor unserer Selbstbeurtheilung nicht verschliessen, die niemals zu äusseren Willensthaten werden oder sogar ihrer Natur nach gar nicht dazu werden können. Befände sich unser Denken und Fühlen nicht fortwährend unter dieser nie ganz zum Schweigen zu bringenden Selbstcontrole, so würde der Erziehung des Willens ihr wirksamstes Hülfsmittel fehlen. Natürlich ist auch für die subjective Auffassung der äussere Effect keineswegs gleichgültig. Die innerlich bleibende Willenshandlung ist immer nur für die Selbstbeurtheilung des Charakters massgebend, und sogar diese modificirt sich im Guten wie im Schlimmen, je nachdem andere innere Willenshandlungen oder zufällige äussere Momente den Uebergang zur That mehr oder minder leicht herbeiführen können. Die Wirkungen nach aussen und die Störungen oder Förderungen, die dadurch unser Ich Andern oder einer Gesammtheit gegenüber ausübt, müssen stets der äusseren Willensthätigkeit ihren Vorrang in der Beurtheilung sichern. Der tiefere Grund hierfür liegt vor allem darin, dass nur dann, wenn zu Motiv und Zweck ein äusserer Effect hinzutritt, der individuelle Wille auf einen Gesammtwillen einwirken und so an den Aeusserungen dieses Gesammtwillens selbst einen gewissen Antheil gewinnen kann. An Effecten überhaupt fehlt es aber auch der rein inneren Willensthätigkeit nicht. Sie bestehen in fortwährenden Veränderungen unseres inneren Lebens und in den bleibenden Einwirkungen, welche der persönliche Charakter durch bestimmte Gemüths- und Vorstellungsrichtungen erfährt.

Wie den inneren Willenshandlungen alle Momente des Willens, Motive, Zwecke und Effecte, zukommen, so fehlen diese aber auch den zumeist geradezu in einen Gegensatz zum Willen gebrachten Triebhandlungen nicht. Denn diese besitzen durchaus den Charakter einfacher, eindeutig bestimmter Willensacte. Einfach

werden wir eine Willenshandlung dann nennen können, wenn nur ein Motiv im Bewusstsein wirksam ist, welchem nun die Handlung ohne jedes Schwanken folgt. Das hungrige Thier, das die ihm dargebotene Nahrung ergreift, handelt ohne Wahl, aber es handelt nicht willenlos. Der Ertrinkende, der sich mit äusserster Anstrengung aus den Fluthen zu retten sucht, kann zwar in der Auswahl der Mittel noch wechselnden Motiven gehorchen, aber die meisten seiner Bewegungen werden unmittelbar von dem jede andere Regung zurückdrängenden Lebensinstinct beherrscht. Der Spaziergänger, der einen zuvor geplanten Weg zurücklegt, beginnt mit einer zusammengesetzten Willenshandlung, und auch in die weitere Ausführung des Entschlusses können fortan wechselnde Motive abändernd eingreifen, aber zum allergrössten Theil folgt die einmal eingeleitete Handlung triebartig dem einen Motiv, das für sie bestimmend geworden ist. So können in der mannigfaltigsten Weise einfache und zusammengesetzte Willensthätigkeiten oder, wie wir beide zur kürzeren Unterscheidung nennen wollen, Trieb- und Willküracte in einander eingreifen. Nur in seltenen Fällen wird die Ausführung einer verwickelteren Handlung bloss der einen oder der andern Classe zufallen. Bald ist der Vorgang in seinem ersten Ursprung eine Triebbewegung, aber in den weiteren Verlauf mischen sich Willkürhandlungen ein: so bei den meisten Instinctäusserungen der Thiere und bei ähnlichen Handlungen des Menschen, wie z. B. bei den oben erwähnten Rettungsversuchen eines Ertrinkenden; bald ist umgekehrt der Anfang der Handlung ein Willküract, in ihrem weiteren Verlaufe aber verwandelt sie sich in reine Triebäusserung: so die Bewegungen des Spaziergängers, so lange er die einmal gewählte Richtung innehält. Die äussere Unterscheidung beider Bewegungsformen kann unter Umständen schwierig oder unmöglich sein, weil nicht nur die mechanischen Hülfsmittel in beiden Fällen die nämlichen sind, sondern weil auch die Coordination der Bewegungen übereinstimmt. Denn beiden Bewegungen kommt jener angeborene Mechanismus des centralen Nervensystems zu statten, dessen Anpassung an bestimmte physiologische Zwecke bei den ohne jede Betheiligung des Bewusstseins erfolgenden Reflexbewegungen sich so augenfällig bewährt. Diese angeborenen Einrichtungen sind aber nicht unveränderlich, sondern es können neue zweckmässige Combinationen von Bewegungen durch den Willen eingeübt werden, die dann später ebenfalls mit mechanischer Sicherheit und ohne die fortwährende Controle des Willens functioniren. Dies macht es wahr-

scheinlich, dass auch die angeborenen Dispositionen zweckmässiger Lebensäusserungen im Laufe der generellen Entwicklung aus den Nachwirkungen von Willenshandlungen hervorgegangen sind, um so mehr da in unserer Erfahrung eine andere Entstehung objectiv zweckmässiger Gestaltungen als aus ursprünglich subjectiv wirksamen Zweckmotiven überhaupt nicht nachweisbar ist.

Jener charakteristische Unterschied der Trieb- von den Willkürhandlungen, wonach bei den ersteren nur ein Motiv im Bewusstsein ist, oder, wenn mehrere vorhanden sein sollten, diese in übereinstimmendem Sinne wirken, bringt es nun von selbst mit sich, dass bei denselben die Vorstellung einer Wahl hinwegfällt. Wir drücken dies aus, indem wir die Triebhandlungen eindeutig bestimmte, die Willkürhandlungen aber mehrdeutig bestimmte nennen*). Eindeutig bestimmt ist nun eine Handlung, wenn nur actuelle Motive ihrer Ausführung vorangingen, mehrdeutig, wenn actuelle und potentielle neben einander vorhanden waren. Mit diesem Unterschied fällt zugleich noch ein zweiter hinweg, der von Hauptmotiven und Nebenmotiven. Die letzteren sind nur da vorhanden, wo Neben- oder Zwischeneffecte beabsichtigt sind, wobei diese zu dem Haupteffect in das Verhältniss der Mittel zum Zwecke treten. Die Wahl von Mitteln ist aber ebenso wie die Wahl zwischen verschiedenen Zwecken kein einfacher Willensact mehr. Der Trieb folgt blind, ohne Wahl dem Motiv von dem er beherrscht wird. Damit werden für ihn auch alle jene Momente der Beurtheilung hinfällig, die bei den complexen Willenshandlungen auf die Wahl der Mittel wie der Zwecke sich gründen. Eine reine Triebhandlung kann an und für sich weder Lob noch Tadel ernten; höchstens kann das Walten von Trieben in Fällen, wo wir nach den sonstigen Bedingungen Ueberlegung und Wahl zu erwarten berechtigt waren, auf unser Urtheil über den Charakter oder über den geistigen Zustand des Handelnden einen Einfluss gewinnen.

Noch wichtiger ist eine weitere Eigenschaft, welche die Trieb- von der Willkürhandlung unterscheiden kann, aber allerdings nicht

*) Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass diesen Ausdrücken nicht etwa die Interpretation gegeben werden darf, mehrdeutig bestimmte Handlungen seien solche, bei denen der Wille effectiv gleichzeitig nach verschiedenen Richtungen hin wirkt. In diesem Sinne gibt es natürlich nur eindeutige Handlungen. „Mehrdeutig bestimmt" ist lediglich abkürzender Ausdruck für: Motiven unterworfen, die den Willen nach verschiedenen Richtungen zu bestimmen streben.

nothwendig unterscheiden muss. Sie besteht darin, dass bei den ursprünglichen Triebäusserungen wahrscheinlich immer, bei den späteren wenigstens häufig das Motiv nicht den Charakter eines Zweckmotivs besitzt, dass also der Effect der Handlung nicht in der Vorstellung ihr vorausgeht. Der Säugling, der zum ersten Mal, wie man den Vorgang mit einem nicht zutreffenden Ausdruck zu beschreiben pflegt, „die Brust der Mutter sucht", wird in Wahrheit nur durch Gefühle, die an die Empfindung des Hungers geknüpft sind, zu Bewegungen getrieben; von dieser begleitenden Bewusstseinserregung abgesehen gleichen aber jene Bewegungen vollständig den Reflexen. Wie diese erscheinen sie dem objectiven Zuschauer zweckmässig, weil sie dem erreichten Effect angemessen sind. Aber eine solche Anpassung kann nur ein Resultat der vererbten Organisation sein; denn die Vorstellung, die als Zweck wirken könnte, soll erst durch die Bewegung selber hervorgebracht werden, und alle Erfahrung spricht dagegen, dass jemals fertige Vorstellungen dem Bewusstsein angeboren seien. Aehnlich verhält es sich mit den primitiven Instinctäusserungen der Thiere, nur dass hier die auf beschränktere Lebenszwecke angelegte Organisation schon von Anfang an vollständiger für diese Zwecke determinirt ist, so dass der individuellen Uebung weniger zu thun übrig bleibt. Solche Triebäusserungen ohne bestimmt vorgestellte Zwecke sind übrigens ohne Zweifel nicht auf die erste Lebenszeit beschränkt. Unzähligemal können wir an uns selbst Bewegungen beobachten, die nicht zu den rein mechanischen Reflexen zu zählen sind, weil ihnen ein deutliches Gefühl als Motiv vorausging. So wechseln wir eine unbequeme Lage, weil sie mit einem Gefühl der Belästigung verbunden ist, oder wir reagiren durch eine Abwehrbewegung gegen einen unangenehmen Eindruck, ohne dass wir durch solche Bewegungen einen bestimmt vorgestellten Zweck erreichen wollen: die neue Lage die wir annehmen kann noch lästiger sein als die vorangegangene, und der Eindruck der uns stört kann möglicher Weise durch die abwehrende Hand gar nicht erreicht werden*).

Bei diesen auf der Grenze zwischen Reflexen und Trieben stehenden, aber wegen des unzweifelhaften Vorhandenseins psychischer Motive doch den letzteren zuzuzählenden Lebensäusserungen kommt das früher besprochene Princip der Heterogonie der

*) Vgl. hierzu meine Physiologische Psychologie, 3. Aufl., II, S. 411 ff. und Essays, S. 191 ff.

Zwecke offenbar in seiner primitivsten Form zur Geltung. Das Motiv, das bei der ersten Ausführung einer Handlung blosses Gefühlsmotiv war, wird bei einer folgenden Wiederholung derselben zum Zweckmotiv. Wäre nicht die Natur lebender Wesen darauf angelegt Effecte hervorzubringen, welche spontan in der Vorstellung erneuert werden und dadurch Gefühle und Handlungen mit den nämlichen Erfolgen wieder erzeugen können, so würde die Entstehung zweckbewusster, also insonderheit auch willkürlicher Handlungen unmöglich sein. Analog dieser ersten Entstehung des Zweckmotivs erfolgt aber seine weitere Entwicklung. Indem der Effect den Zweck überholt, werden die künftigen Zweckmotive immer reicher und vollkommener. Das Princip geistigen Wachsthums, das in dieser fortwährenden Neuschöpfung bewusster Zwecke des menschlichen Handelns zu Tage tritt, findet vor allem in der Geschichte der sittlichen Ideen seinen deutlichen Ausdruck*).

2. Individualwille und Gesammtwille.

a. Das Ich und die Persönlichkeit.

Der Wille ist uns zunächst gegeben als Thätigkeit eines Einzelbewusstseins und demgemäss als individuelle Lebensäusserung. Als solche geht die Entwicklung des Willens Hand in Hand mit der Entwicklung des Selbstbewusstseins, oder, wie wir es vielleicht wieder angemessener ausdrücken würden: beide Entwicklungen fallen zusammen, bilden die von verschiedenen Seiten aus betrachteten Theilerscheinungen eines in sich einheitlichen Vorgangs. Die Selbstunterscheidung des Ich ist an die inneren und äusseren Willensacte desselben gebunden, und in der unmittelbaren Wahrnehmung seiner Thätigkeit findet sich das Individuum selbst als einzelne Persönlichkeit. Indem diese Thätigkeit regelmässig mit Veränderungen verbunden ist, die der Inhalt des Bewusstseins erleidet, und indem sie selbst allen sonstigen Wechsel innerer Zustände relativ unverändert begleitet, erscheint sie aber als dasjenige Element der inneren Wahrnehmung, das alle Verbindung sonstiger innerer Erlebnisse überhaupt erst möglich macht. Denn aus der Fülle der eigenen Handlungen werden die inneren, die Acte der Apperception, nothwendig wieder als die ursprünglicheren und unmittelbareren ausgesondert. Stellen

*) Vgl. Abschn. I., bes. Cap. IV, S. 266.

doch die äusseren Handlungen, so wichtig sie für die erste Selbstunterscheidung sein mögen, nur als Folgezustände sich dar, die in bestimmt gearteten Apperceptionen ihren Ursprung haben. So bleibt nothwendig als letzte Stufe dieser Entwicklung die übrig, dass das Individuum sein eigenstes Wesen in der reinen Apperception erkennt, d. h. in der dem übrigen Bewusstseinsinhalte gegenübergestellten inneren Willensthätigkeit. Das Ich empfindet sich zu jeder Zeit seines Lebens als dasselbe, weil es die Thätigkeit der Apperception als eine vollkommen stetige, in sich gleichartige und zeitlich zusammenhängende auffasst.

Gleichwohl kann die Lösung des Willens von den sonstigen Elementen der inneren Wahrnehmung nie so weit gehen, dass auch die Beziehungen verschwänden, in denen sich jener fortwährend zu den letzteren befindet. Vielmehr je intensiver das Wollen als eine von keinem äusseren Zwang bestimmte Thätigkeit zur Geltung kommt, und je mehr daher das Ichbewusstsein sich auf dasselbe zurückzieht, um so deutlicher muss sich zugleich die Macht des Wollens über Vorstellungen und Gefühle der Wahrnehmung aufdrängen, und um so mehr wird daher das innere Leben als ein vom Ich gewolltes erfasst werden. Ganz kann dies freilich niemals geschehen, da neben dem Einfluss des Willens auf die inneren Vorgänge der Zwang der Naturbedingungen nie verschwindet. Aber je vollkommener der Wille von diesen äusseren Einflüssen sich löst, um so näher kommt doch die Auffassung jenem idealen Ziel des persönlichen Daseins, wo das ganze innere Leben des Menschen als sein eigenes Werk erscheint und er sich daher im Guten wie im Schlimmen als der Urheber seiner Gedanken und Affecte und aller äusseren Folgen, die aus ihnen hervorgehen mögen, betrachtet. Die nämliche Entwicklung also, die zuerst alles von dem Willen verschiedene innere Leben diesem als ein dem Ich fremdes gegenüberstellen liess, führt schliesslich dazu, dass das Ich nur um so inniger mit diesem seinem inneren Leben eins wird. Diese Einheit von Fühlen, Denken und Wollen, in der wieder der Wille als der Träger aller übrigen Elemente erscheint, ist die einzelne Persönlichkeit. Wie das Ich der innere Wille in seiner Trennung von allem andern Bewusstseinsinhalt, so ist die Persönlichkeit das Ich, welches sich mit der Mannigfaltigkeit jenes Inhalts wieder erfüllt und damit auf die Stufe des Selbstbewusstseins erhoben hat.

Philosophisches Institut der Universität Wien

b. Das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit.

Die einzelne selbstbewusste Persönlichkeit steht nun aber fortan unter einem doppelten Einflusse. Einerseits bleibt sie unterworfen der Einwirkung der allgemeinen äusseren Naturbedingungen, die dem Wollen überall bald hemmend bald fördernd begegnen. Ist auch die Selbständigkeit des Ich gegenüber diesem Zwang der Naturereignisse immer eine beschränkte, so geht doch alle Willensentwicklung darauf aus, die Fesseln dieses Zwangs zu durchbrechen. Ganz anders verhält sich dies mit einem zweiten Einflusse, dem der individuelle Wille überall bei seiner inneren Entwicklung wie bei seiner Wirksamkeit nach aussen unterworfen ist. Dieser Einfluss besteht in dem Wollen anderer gleichartiger Persönlichkeiten, mit denen sich der einzelne Wille zumeist in der Erstrebung gleicher Zwecke begegnet, eine Uebereinstimmung die je nach äusseren Bedingungen bald den Willen fördert, bald ihn aber auch in Conflicte mit Andern und sogar mit sich selbst verwickelt. Hier verleiht nun die Gleichartigkeit der in Wechselwirkung tretenden Kräfte dem ganzen Vorgang ein wesentlich anderes Gepräge, nicht bloss weil die Macht des Einzelwillens von vornherein nur dann Erfolg haben kann, wenn sie sich in zureichender Uebereinstimmung mit der Gesammtrichtung der übrigen Willen befindet, sondern vor allem weil der individuelle Wille selbst als Element eines Gesammtwillens sich wiederfindet, von dem er in seinen Motiven und Zwecken getragen ist. Was vom Standpunkte des Individualwillens aus zuerst als eine Summe getheilter und sogar widerstrebender Kräfte erschien, das erweist sich so der zur vollen Selbstbesinnung erwachten Persönlichkeit als eine umfassendere Einheit, innerhalb deren in jedem Individuum die Motive und Zwecke sich spiegeln, von denen das Ganze erfüllt ist. Hierin wiederholt sich auf einer höheren Stufe der nämliche Process, dem die einzelne Persönlichkeit für sich schon unterworfen war. Wie das wollende Ich den gesammten ausserhalb seines Willens gedachten Bewusstseinsinhalt zuerst als einen fremden sich gegenüberstellt, um ihn dann im Selbstbewusstsein wieder zu assimiliren, so trennt sich die einzelne Persönlichkeit zuerst von ihrer gleichgearteten Umgebung, um sich dann mit ihr zu einer vollbewussteren Einheit zu verbinden.

Aeusserlich wird dieser Uebergang des Einzelbewusstseins in ein Gesammtbewusstsein mit ihm entsprechendem Gesammtwillen

durch alle die Momente der Cultur und Sitte bezeichnet, in denen das übereinstimmende Fühlen und Denken einer Gemeinschaft sich ausprägt. Sprache, religiöse Anschauungen, gemeinsame Lebensgewohnheiten und Normen des Handelns weisen hier auf einen gemeinsamen geistigen Besitz hin, der an Umfang alles was der Einzelne für sich zurückbehalten mag weit überragt. Die staatliche Vereinigung einer solchen von gleichen Ideen beherrschten Gemeinschaft ist nur der natürliche Abschluss und der selbstverständliche Ausdruck dieser inneren Einheit, ein Abschluss der nur da unterbleiben oder unter andern als diesen natürlichen Bedingungen erfolgen kann, wo äussere Störungen jener Entwicklung hemmend im Wege stehen. Der staatliche Verband ist aber zugleich diejenige Gestaltung des Gesammtbewusstseins, in welcher dessen Charakter als Gesammtwille am klarsten zum Ausdruck gelangt.

Alle jene das Wollen und Denken der Individuen ausgleichenden Einflüsse, welche Sitte, Religion, Rechtsordnung und der unmittelbare Verkehr der Einzelnen ausüben, würden sich nun niemals entwickeln können, wenn ihnen nicht eine ursprüngliche Gleichartigkeit der Einzelwillen vorausginge. Ueberall wo Menschen mit gleichen Anlagen und unter gleichen Naturbedingungen leben, müssen von selbst Vorstellungen und Gefühle einen übereinstimmenden Inhalt gewinnen. In nichts äussert sich dies unmittelbarer als in der ursprünglichsten aller gemeinsamen Lebensäusserungen, in der Sprache. Was dem Einen als der angemessene Ausdruck eines Gedankens erscheint, das findet auch der Andere unmittelbar zutreffend. Ausdruck und Verständniss fallen so ohne weiteres zusammen. An die Sprache knüpfen sich aber alle sonstigen Lebensgemeinschaften. Dient sie auch hier vielfach als äusseres Hülfsmittel zur Erzeugung gemeinsamer Ideen, so wird doch durch übereinstimmende äussere Eindrücke und Schicksale diese Wirkung der Sprache überhaupt erst ermöglicht.

c. Individualismus und Universalismus.

Niemals konnte man die Gemeinschaft des Denkens und Handelns so gänzlich verkennen, dass man sie nicht mindestens für den historisch gegebenen Menschen in gewissem Grad zugestanden hätte. Damit aber blieb doch dahingestellt, wie jene Einheit entstanden, und wie in ihr selbst das Verhältniss des individuellen zum allgemeinen Willen zu denken sei. Zwei Deutungen sind hier mög-

lich. Nach der einen ist der Einzelwille der einzige eigentlich reale Wille und daher jedenfalls auch der ursprüngliche; das gemeinsame Wollen ist nur eine zufällige, theils durch äussere Einflüsse theils durch einen freien Entschluss der Individuen herbeigeführte Uebereinstimmung. Nach der andern hat der Gesammtwille die nämliche Ursprünglichkeit und die nämliche Realität wie der Individualwille, auf den er in höherem Grade bestimmend einwirkt, als er selber von ihm bestimmt wird. Wir können die erste dieser Auffassungen als die individualistische, die zweite als die universalistische Willenslehre bezeichnen.

Der Individualismus ist heute noch die herrschende Auffassung in der Philosophie, im praktischen Leben und in den Meinungen der Politiker. Es ist dies nicht immer so gewesen und wird voraussichtlich nicht immer so bleiben. Das antike Staatsbewusstsein beruhte auf der entgegengesetzten Anschauung, und die grössten politischen Theoretiker des Alterthums, ein Plato und Aristoteles, haben ihr in ihren Werken Ausdruck gegeben. Erst in der Philosophie der Aufklärung, die in ihrem weiteren Sinne die empiristischen wie die rationalistischen Systeme des 17ten und 18ten Jahrhunderts umfasst, hat der Individualismus das Gegräge empfangen, in welchem er heute noch beinahe die unantastbare Religion der öffentlichen Meinung ist. Von Baco bis auf Kant hat sich ihm kein Denker zu entziehen vermocht. Hobbes' Leviathan und Rousseaus Contrat social bezeichnen noch jetzt die äussersten Grenzen, zwischen denen sich die Windrose politischer Meinungen hin- und herbewegt, und die gesammte Weisheit des gemässigten Liberalismus unserer Tage ist in Lockes Toleranzbriefen und in Spinozas theologisch-politischem Tractat schon in allen wesentlichen Stücken enthalten. Wahrlich, eine Zeit die solches geleistet gering zu achten, würde uns übel anstehen. Für diese Zeit selbst hatte der Individualismus, den die unabhängigen Denker aller Richtungen auf ihre Fahnen schrieben, seine grosse und berechtigte Bedeutung. Galt es doch, die Geister von dem Druck zu befreien, den Standesvorurtheile, nationale Beschränktheit und der brutale Egoismus der herrschenden Classen auf sie ausübten. Das konnte nur durch einen Appell an das menschliche Selbstgefühl geschehen, der energisch auf die Urrechte der einzelnen Persönlichkeit hinwies. Socialen Institutionen gegenüber, die unzählige Individuen im Dienste Einzelner ausbeuteten, war die Lehre, dass der Staat für die Einzelnen und nicht umgekehrt der Einzelne für den Staat da sei, eine erlösende That. Damit

wieder eine höhere, auch über die beschränkte Humanität der antiken Welt erhabene Auffassung des Gesammtwillens sich Bahn brechen könne, musste vor allen Dingen der sittliche Werth der einzelnen Persönlichkeit sichergestellt sein.

Wo es sich um die Frage nach dem Verhältniss von Individualwille und Gesammtwille handelt, da haben nun aber alle Socialtheorien der Aufklärungszeit, wie sie heute noch die politische Tribüne beherrschen, nur die Bedeutung untergeordneter Nüancen der nämlichen Anschauung. Ihren Ausdruck findet diese Uebereinstimmung in den völlig identischen Vorstellungen, die bei den Wortführern jener Theorien, bei einem Hobbes ebenso wie bei einem Locke, Rousseau oder Helvetius, über die fundamentale Frage der Entstehung eines Gesammtwillens und über sein Verhältniss zum Einzelwillen herrschen. Direct freilich wird auf diese Frage nicht eingegangen, weil man von vornherein nur dem Einzelwillen Wirklichkeit zuschreibt, wohl aber indirect, in den Theorien nämlich, die man über die Entstehung von Sprache, Religion, Sitte und Recht entwickelt. Alle diese Erzeugnisse des menschlichen Geistes sind dem aufgeklärten Individualismus Erzeugnisse willkürlicher Satzung. Entweder sind es einzelne Gesetzgeber, die den Menschen in den Besitz jener Güter, von denen manche von einem andern Standpunkt aus wohl auch als Uebel aufgefasst werden, gebracht haben, oder es ist ein ursprünglicher, aus der Erwägung des Nutzens aller Einzelnen hervorgegangener Vertrag, dem besonders der sociale Verband seinen Ursprung verdankt. Diese Auffassungen führen dann von selbst zu fingirten Urzuständen, die wieder je nach der besonderen Tendenz der Theorien verschiedene Beschaffenheit haben können, immer aber darin übereinstimmen, dass es in ihnen einen andern als individuellen Willen nicht gibt. Konnte man sich auch der Ueberzeugung allmählich nicht mehr verschliessen, dass diese Hypothesen willkürlich und unwahrscheinlich seien, so ist doch nichts gewisser, als dass sie innerhalb der individualistischen Ethik niemals durch andere ersetzt worden sind. Hume, der sie ausdrücklich eine Art experimenteller Fictionen nennt, macht doch in seinen eigenen Reflexionen über die Entstehung der Gerechtigkeit Voraussetzungen, die im wesentlichen auf sie zurückgehen*), und Kant verwandelt den Contrat social ebenso wie die andern Urrechte in Ideen, die zwar keine historische Wahrheit besitzen, aber doch so

*) Vgl. oben Abschn. II, Cap. 3, S. 333.

als wenn sie eine solche besässen betrachtet werden sollen*). In der That, wenn der Einzelwille allein existirt, und wenn, was damit zusammenhängt, alle ursprünglichen Triebe egoistischer Art sind, so bleibt gar nichts übrig, als in allen den willkürlichen Lebensäusserungen, zu denen der Einzelne als solcher nicht fähig wäre, entweder Hülfsmittel zu sehen, die durch irgend eine Art vertragsmässiger Uebereinkunft geschaffen sind, oder die Frage ihrer Entstehung in das metaphysische Dunkel des letzten Ursprungs der Dinge zurückzuverlegen.

Alle jene Fictionen müssen nun aber vor der einfachen Thatsache verschwinden, dass der isolirte individuelle Mensch, den sie voraussetzen, in keiner Erfahrung existirt und zweifellos nie in einer solchen existirt hat. Wir kennen den Menschen nur als ein sociales Wesen, gleichzeitig beherrscht von einem Einzelwillen und von einem Gesammtwillen; und nichts spricht dafür, dass dieser erst aus jenem entstanden sei. Vielmehr ist die relative Verselbständigung des Einzelwillens immer nur ein Ergebniss später Entwicklung. Wie das Kind seines individuellen Willens allmählich erst inne wird und langsam aus einer Umgebung heraus, von der es sich selbst kaum unterscheidet, zur individuellen Persönlichkeit sich entwickelt, so ist auch im Naturzustande das gemeinsame Fühlen, Wollen und Denken das vorherrschende. Der Mensch individualisirt sich aus einem Zustande socialer Indifferenz heraus; aber er individualisirt sich nicht, um sich bleibend von der Gemeinschaft zu lösen aus der er hervorging, sondern um sich ihr mit reicher entwickelten Kräften zurückzugeben. So wenig wir entlegener Motive oder verwickelter Reflexionen bedürfen, um egoistisches Handeln zu erklären, ebenso wenig sind solche bei den einfachsten Bethätigungen der Sorge für Andere oder bei den primitivsten Aeusserungen des Gemeinsinns zulässig. Dass wer ins Wasser fällt sich zu retten sucht, erscheint uns als eine selbstverständliche Reaction des allverbreiteten Triebes der Selbsterhaltung. Dass Jemand in den Fluss springt um einen Andern zu retten, dazu sollen mannigfache Zwischenprocesse, eine die Empfindungen des Andern in das eigene Bewusstsein herübernehmende Sympathie, Associationen die allmählich die Alleinherrschaft der selbstischen Triebe unwirksamer machen, oder gar Verstandesreflexionen über die Nützlichkeit selbstloser Handlungen, erforderlich sein. Aber von allen diesen Dingen, die Psychologen und

*) Metaphysik der Sitten, S. 58, 161.

Ethiker zu Gunsten ihrer Theorien ersonnen haben, ist in der Beobachtung schlechterdings nichts nachzuweisen. Nur das Eine scheint nach ihr zweifellos, dass die Reaction des Willens hier wie dort eine gleich unmittelbare ist. Uebertragungen und Reflexionen folgen allenfalls der Handlung, aber sie gehen ihr nicht voraus, und wo dies der Fall sein sollte, da sind sie vielleicht mehr geeignet den Willen zu lähmen als ihn zu erwecken.

Will man mit den Ausdrücken Sympathie oder Mitgefühl bloss andeuten, dass der Affect, der durch den Anblick fremden Leids entsteht, selbst ein Unlustaffect sei, welcher in seiner Intensität und Qualität einigermassen nach dem verursachenden Eindruck sich richte, so ist dagegen nichts einzuwenden. Sollen aber diese Bezeichnungen sagen, dass das ursprüngliche Leid und das Mitleid qualitativ übereinstimmen, so ist das offenbar unrichtig. Nichts kann verschiedener sein als die Angst des Ertrinkenden und die muthige Entschlossenheit seines Erretters, nichts verschiedener als der Hunger und die Sorge des brodlosen Arbeiters und die Humanität des Menschenfreundes, der seinem Elend abhelfen möchte. Existirte wirklich eine solche Verwandtschaft zwischen dem ursprünglichen Leid und dem Mitleid, so würde das letztere eben dadurch alle die Eigenschaften einbüssen, die es geeignet machen ein Motiv werkthätiger Hülfe zu sein. Wohl aber ist es eine ursprüngliche Eigenschaft des menschlichen Gemüths, dass die Erlebnisse Anderer ihm nicht gleichgültig bleiben, sondern dass sie an seinem Vorstellungs- und Gefühlsinhalt ebenso gut theilnehmen wie das Selbsterlebte. Bildet doch die Umgebung einen unveräusserlichen Bestandtheil des eigenen Bewusstseins, in welchem jeder Vorstellung ihr eigenthümlicher Gefühlswerth zukommt. Damit ist von selbst den altruistischen Gefühlen die gleiche Ursprünglichkeit mit den egoistischen eingeräumt; aber es ist auch ihre specifische Eigenthümlichkeit gewahrt, die jeden Versuch die einen aus den andern abzuleiten trügerisch macht. So wenig wir — ausser etwa im Traum und in der Geistesstörung — uns selbst für einen Andern halten, ebenso wenig ist eine ursprüngliche Identität der Gefühle die sich auf uns und derer die sich auf unsere Nebenmenschen beziehen möglich. Nur so wird es auch begreiflich, dass der Conflict egoistischer und altruistischer Triebe nicht nur eine der häufigsten Formen des Streits der Willensmotive ist, sondern dass auch in diesem Streit erfahrungsgemäss bald die einen bald die andern den Sieg davontragen. Wäre das Mitgefühl bloss ein übertragenes Selbstgefühl, so würde keine

Association und keine Reflexion begreiflich machen, wie das ursprünglichere und energischere Gefühl unterliegen könnte. Der psychologische Individualismus führt mit innerer Nothwendigkeit zum ethischen Egoismus. Wenn er diesen trotzdem meist zu vermeiden weiss, so ist das nur ein Zeugniss dafür, dass auch hier die Macht der Thatsachen grösser ist als die der Theorien.

d. Der ethische Atomismus und die psychologische Substanztheorie.

In nichts spiegeln sich die ethischen Anschauungen eines Zeitalters deutlicher als in den metaphysischen Ideen, in denen es seine Gedanken über Gott, Welt und Menschheit niedergelegt hat. Je unabhängiger sich die Metaphysik von dem unmittelbaren Einflusse der Erfahrung zu machen weiss, um so mehr prägen sich in ihr die allgemeinen Voraussetzungen und Forderungen aus, die der philosophische Geist der Zeit dem wirklichen Leben entgegenbringt. Das treueste Abbild jenes ethischen Individualismus der verflossenen Jahrhunderte ist der Cartesianische atomistische Seelenbegriff. Von der Psychologie als unbrauchbar zurückgewiesen, wird er in der populären Metaphysik der Gebildeten und eklektischer Philosophen voraussichtlich noch lange sein Dasein fristen — ein Symptom, für die Metaphysik an sich von geringem Belang, aber ein augenfälliges Zeugniss für die Festigkeit, mit der die ethischen Ideen der rationalistischen Aufklärung noch immer in uns wurzeln. Für den Seelenatomismus mit seinen einfachen nur in äusserer und vorübergehender Wechselwirkung stehenden Substanzen gibt es keinen geistigen Zusammenhang, kein allgemeines geistiges Leben und keine allgemeinen geistigen Zwecke ausser solchen, die vielen zufällig zusammenlebenden Individuen gemeinsam sind. Erträglich erscheint diese Anschauung nur, wenn man das wirkliche Leben als eine vorübergehende Vorbereitung für ein besseres, zukünftiges Dasein betrachtet. Immerhin, auch dann muss das Ziel der Vorbereitung entsprechen. In der That ist dieser ethische Egoismus so gewaltig dass er gewöhnlich in der Vereinigung der Geister das Uebel des Daseins sieht, und dass er daher die völlig freie, also völlig isolirte Existenz des Seelenatoms als den seligen Zustand preist. Es wäre folgerichtig, wenn diese Metaphysik für jede Seele ihren Separathimmel forderte.

Eine energische, aus tiefstem religiösem Bedürfniss entsprungene

Reaction gegen diese zersplitternde Auffassung ist Spinozas Philosophie. Aber zu tief gewurzelt ist auch bei ihm der Drang nach geistiger Freiheit des Einzelnen. Die individuelle Freiheit, die jeden über das nothwendigste Schutzbedürfniss hinausgehenden politischen Einfluss als Zwang zurückweist, verbindet sich ihm unmittelbar und ohne vermittelnde Zwischenstufen mit dem Bewusstsein der Einheit des Einzeldaseins mit dem Unendlichen. Unter allen Folgenden kommt Leibniz mit seinem auch hier den Horizont seiner Zeit überragenden Blick der Grenze individualistischer Ethik am nächsten. Ganz in diesem Sinne ist seine geniale Reform des metaphysischen Atomismus angelegt. Sein Princip der Harmonie strahlt als ein helles Licht universeller geistiger Einheit in die dem äusserlichen Dualismus ergebene, alles Dasein in mechanische Masse und widerwillig an sie gebannte Geister zerlegende Weltanschauung seiner Zeit. Aber den Individualismus vermag er gleichwohl nicht zu überwinden. Nachdem er in der universellen Harmonie aufgehoben scheint, kommt er nur um so mehr in der absoluten Einfachheit und Abgeschlossenheit der einzelnen geistigen Substanzen zum Ausdruck. In dem Princip der Harmonie und dem Begriff der Monade kämpfen zwei an sich unvereinbare Vorstellungen mit einander. Sucht man sie gleichwohl zu verbinden, so wird die erste durch die zweite an ihrer Entfaltung gehindert. Bei Leibniz wie in manchen Erneuerungen seiner Gedanken aus jüngster Zeit bleibt es daher bei der allgemeinen Idee einer Wechselbeziehung geistiger Einheiten, die für diese selbst eine äusserliche ist und nicht aus dem Wesen des Geistes, sondern nur aus einer demselben fremden gesetzgebenden Macht erklärt werden kann. Der Gesammtwille hat keine selbständige Existenz, sondern er ist ein an die Einzelwillen von aussen herantretendes Gesetz, mag dieses nun unmittelbar als göttliches Sittengebot oder als eine äusserliche Verbindung der substantiellen Einheiten betrachtet werden. Der Intuitionismus Descartes' und der englischen Intellectualisten und das Leibniz'sche System der Harmonie sind nur verschiedene Formen, in denen sich der Wunsch bethätigt, den theoretisch eingeführten geistigen Atomismus zu ermässigen. Aber diese Nothhülfe bringt die Metaphysiker mit sich selber in Widerstreit, ohne doch dem ethischen Bedürfnisse wahrhaft zu genügen.

Herbart muss es nachgerühmt werden, dass er in strenger Folgerichtigkeit alle diese dem monadologischen Gedanken fremden Vorstellungen rücksichtslos beseitigt hat, um dem Seelenatomismus

seine metaphysisch allein haltbare Form zu geben. Der Erfolg war, dass das geistige Gesammtleben der Menschheit für seine Metaphysik ein heterogener Gedanke wurde, und die Beziehungen zur Ethik völlig aus ihr verschwanden. Damit hatte diese Metaphysik sich das Urtheil gesprochen. Denn wenn Metaphysik überhaupt einen Zweck haben soll, so ist es sicherlich der, die von der Erfahrung aufgegebenen aber mit ihrer Hülfe nur unvollständig zu erledigenden Probleme in einer zusammenhängenden Weltanschauung zu lösen. Und welches Erfahrungsgebiet enthielte solcher Probleme mehr und dringlichere als die Ethik? Die Dienste, welche die Metaphysik der Psychologie und Naturphilosophie leisten kann, sind allenfalls durch die Hypothesen zu ersetzen, zu denen diese empirischen Disciplinen durch ihr eigenes Bedürfniss gedrängt werden; die Ethik aber kann zu ihrem Abschlusse einer metaphysischen Gesammtauffassung des menschlichen Geisteslebens nicht entbehren.

Philologisches Institut der Universität Wien

e. Individualwille und Gesammtwille im Lichte der Actualitätstheorie.

Was die monadologische und die ihr ähnlichen Substanztheorien nur erreichen können, indem sie sich in Widersprüche mit ihren eigenen Voraussetzungen verwickeln, das ergibt sich nun aus derjenigen Auffassung, welche die Wirklichkeit des Geistes in das actuelle geistige Leben selbst verlegt, als unmittelbare ethische Folgerung*). Wie die einzelnen seelischen Thätigkeiten, Vorstellen, Fühlen, Wollen, nur durch unsere Abstraction getrennt werden können, an sich selbst aber untheilbare Elemente des geistigen Lebens sind, so ist auch die Unterscheidung einer von dem Bewusstseinsinhalt verschiedenen Seele nur die Umwandlung des leeren Begriffs der Vereinigung und des stetigen Zusammenhangs der geistigen Thätigkeiten in ein reales Substrat. Dieses letztere ist in der That genau ebenso wenig ein selbständig in irgend einer Erfahrung gegebenes oder durch dieselbe gefordertes Ding, wie Vorstellung, Wille, Gefühl selbständige Dinge sind. Wir mögen es der Stufe, auf der sich das abstracte Denken zur Zeit Platos befand, zu gute halten, wenn dieser Begriffe wie Mensch, Thier u. dergl. substantialisirte. Heute, wo wir uns die Entstehung solcher Begriffe auch ohne die

*) Ueber das Verhältniss der Substantialitäts- und Actualitätstheorie vgl. meine Logik, II, S. 502 ff., und mein System der Philosophie, S. 311 ff.

Anschauung begrifflicher Urbilder erklären können, sollten wir auf solche Umwandlungen eigener Gedankenerzeugnisse in Dinge Verzicht leisten. Zur Zeit Platos mag es, um die Selbständigkeit des Geistigen zu sichern, dienlich gewesen sein, es in eine Art materieller Substanz umzuwandeln; für uns kann auf diesem Wege höchstens jene Selbständigkeit wieder verloren gehen.

Besteht die actuelle Seele lediglich in der Bewusstseinsthätigkeit selbst, so ergibt sich ohne weiteres, dass sie in diesem ihrem actuellen Sein zwar individuelle Eigenthümlichkeiten besitzt, aber in ihren wesentlichsten Bestimmungen doch über die Grenzen des individuellen Bewusstseins hinausreicht. Unsere Vorstellungen mit den daran gebundenen Gefühlen, die Triebe, die unsere Bewegungen beherrschen, und von denen die Erfüllung der nothwendigsten Lebensbedürfnisse abhängt, sind uns in gewissen allgemeinsten Zügen mit allen unsern Mitmenschen, in zahlreichen näheren Bestimmungen aber ausserdem noch mit den uns Nächststehenden, mit denen uns Abstammung, Sprache, Sitte und historische Ueberlieferungen verbinden, gemeinsam. Erst durch die activen Bethätigungen des Willens scheidet sich überhaupt die einzelne Persönlichkeit von der Gemeinschaft, der sie angehört. Die willkürliche Bewegung, die active Apperception und ihr Einfluss auf die Vorstellungen sind die Hauptmotive dieser mit der Entstehung des Selbstbewusstseins Hand in Hand gehenden Scheidung. Aus einer gemeinsamen Grundlage geistiger Bethätigungen bildet sich so eine immer grösser werdende Selbständigkeit der individuellen Persönlichkeit und ein dieser angehöriger specifischer Gedankenkreis, der fast mehr eine besondere Richtung darstellt, in der ein gemeinsamer geistiger Besitz angeeignet und verwerthet wird, als dass er selbst ein völlig getrennter Besitz wäre. Wenn durch die Entwicklung der selbstbewussten Persönlichkeit das Individuum allmählich sich löst von der Gemeinschaft der es zunächst angehört, so kehrt es auf einer höheren Stufe des Selbstwusstseins nur reicher an geistigem Inhalt zu dieser Grundlage zurück, indem es mit Bewusstsein die Stelle erfasst, die ihm in der Gemeinschaft zukommt, und indem es durch Cultur und Geschichte Gedankenkreise sich aneignet, die ihm ursprünglich fremd waren. Der nämliche Process aber, der hier in dem zum Abschluss persönlicher Selbstbewusstheit gelangten Einzelleben sich abspielt, wiederholt sich in der Entwicklung des geistigen Lebens der Menschheit in unendlich umfassenderem Masse, wie uns die Gegensätze der in der Gegenwart sich vorbereitenden Lebensanschauungen zu denen vorangegangener

Jahrhunderte verrathen. Denn, wenn nicht alle Zeichen trügen, so vollzieht sich heute eine Umwälzung der Geister, in welcher der einseitige Individualismus der Aufklärungszeit zur universellen Tendenz der antiken Weltanschauung zurückkehrt, wobei diese zugleich durch die freiere Auffassung der menschlichen Persönlichkeit bereichert wird, die wir jenem Individualismus verdanken.

Der Massstab für die Grenze zwischen Individualwille und Gesammtwille und innerhalb des letzteren wieder zwischen den weiteren und engeren Gestaltungen desselben ist für uns demnach kein hypothetischer, sondern ein thatsächlicher, kein ausserhalb des Bewusstseins liegender, sondern ein vollbewusster. Wille und Vorstellungsinhalt des Bewusstseins sind individuell, insoweit sie der individuellen Persönlichkeit specifisch eigenthümlich sind; sie gehören zu einem Gesammtwillen, insoweit sie einer Gesellschaft von Individuen gemeinsam sind. Besteht die individuelle Seele immer nur in der actuellen seelischen Thätigkeit, nicht in einem davon verschiedenen für sich existirenden Substrat, so ist damit von selbst die Berechtigung gegeben jenem Gesammtwillen keinen geringeren Grad von Realität zuzuschreiben als dem Individualwillen. Auch die historische Continuität, die unser Bewusstsein mit dem einer andern Zeit verbindet, besitzt genau so viel Wirklichkeit, als ihr im Bewusstsein zukommt. Vergangene und künftige Geschlechter leben mit uns wirklich ein Leben, nicht bloss scheinbar, wie dies der psychologische Atomismus annimmt. Cultur und Geschichte bilden ein wahres Gemeinleben, nicht bloss eine zufällige Resultante zahlloser Einzelbestrebungen, die sich nur äusserlich berühren und in ihren letzten Zielen weit auseinandergehen.

Nicht jeder Individualwille aber hat in dem Ganzen der geistigen Entwicklung die gleiche Bedeutung. Auch hier gilt der Satz: so viel Actualität, so viel Realität. Der Einzelwille, der von den die Gesammtheit bewegenden Vorstellungen und Strebungen erfüllt ist und sie in seiner eigenen Thätigkeit zu selbstbewusster Wirksamkeit erhebt, ist nicht nur der Vollbringer des Gesammtwillens, sondern selbst wieder befähigt die Züge seines individuellen Geistes der Gemeinschaft aufzuprägen. Nichts ist daher einseitiger als, wie es dem speculativen Historismus Hegels widerfuhr, nur in dem Gesammtwillen die objective ethische Macht, in dem Individualwillen nichts als dessen unbewussten Träger und Vollbringer zu sehen. Das ist der volle Gegensatz zu dem ebenso einseitigen Individualismus des vorangegangenen Zeitalters, ein Gegensatz, der denn auch —

nach der bekannten Regel, dass sich die Extreme berühren, — gelegentlich innerhalb der Hegel'schen Schule selbst in den äussersten Individualismus übersprang*).

Zunächst allerdings schöpft das individuelle Bewusstsein ganz und gar aus dem Schatz der ihm von aussen zugeführten, ihm mit seiner Umgebung gemeinsamen Ideen. Aber allmählich verarbeitet es diese selbständig, und es entwickeln sich in ihm Willensimpulse, die zwar in der allgemeinen Willensrichtung vorgebildet, nicht aber zureichend zusammengefasst sind, um als actuelle Kräfte wirksam zu werden. Hier kommt nun dem Individualwillen die Eigenschaft energischer und selbstbewusster Concentration auf bestimmte Ziele zu statten, die dem Gesammtwillen so lange abgeht, als ihm solche Ziele nicht durch einzelne, die Willensrichtung ihrer Zeit und Umgebung in sich sammelnde Individuen gezeigt werden. Hierauf beruht die ungeheure Bedeutung der führenden Geister. In jedem Einzelbewusstsein spiegelt sich in irgend einer Weise das Gesammtbewusstsein an dem es theilnimmt, aber zumeist einseitig und durch Vorurtheile beschränkt. Vorurtheile sind überkommene Denkgewohnheiten, Ideen einer vergangenen Zeit, die für diese meist adäquat waren, angewandt auf Probleme der Gegenwart aber zu täuschenden Trugbildern werden. Das Gedächtniss ist ja das seelische Vermögen, das in uns Allen am meisten geübt wird. Es lässt uns die Gegenwart im Lichte der Vergangenheit und die Zukunft im Lichte der Gegenwart sehen. Führende Geister sind aber die, die sich der treibenden Kräfte des öffentlichen Geistes klarer als Andere bewusst werden, die diese Kräfte in sich gesammelt und so sich befähigt haben aus eigenem Vermögen deren Richtung zu bestimmen oder zu verändern, so weit dies innerhalb der Grenzen der allgemeinen Willensrichtungen geschehen kann.

Wie die Kräfte des Individualwillens je nach der Macht, die er ausübt, und der Gunst der Bedingungen, unter denen er sich entfalten kann, engere oder weitere Kreise ziehen, so steht ihm aber auch der Gesammtwille nicht als ein einziger und untheilbarer, sondern als eine Stufenordnung einheitlicher Willensmächte gegenüber. Jede engere Gemeinschaft, die durch übereinstimmende Vorstellungen und

*) Hierher gehören Ludwig Feuerbach und namentlich Max Stirner mit seinem Buch „Der Einzige und sein Eigenthum"; verwandter Art sind aber auch die Bestrebungen Ferdinand Lassalles, der in eigenthümlicher Weise die in der französischen Revolution zur That gewordenen extrem individualistischen Ideen eines Rousseau mit Hegelschem Historismus verbindet.

Bestrebungen von dem allgemein menschlichen Hintergrunde sich abhebt, repräsentirt einen Gesammtwillen, der in allen den Eigenschaften selbständige Realität besitzt, in denen er als selbstthätige Kraft theils auf die Einzelwillen, die unter ihm enthalten sind, theils auf die ihm übergeordneten Lebenskreise einwirkt. So ist der Individualwille nur das letzte Glied einer Stufenfolge, deren aufsteigende Ordnung sich schliesslich im Unendlichen verliert. Denn die Willensantriebe, die ein allgemein menschlicher Besitz sind, stehen ihrerseits wieder unter dem Einflusse historischer Bedingungen, deren letzte Gründe für uns unerforschlich bleiben. Darum postulirt die religiöse Weltanschauung, diesen unendlichen Regressus ergänzend, den göttlichen Willen als eine letzte und höchste Einheit, aus der sich alle jene Stufen endlicher Verwirklichung des Willens entfalten.

Auch der Begriff des führenden Geistes gewinnt aber durch diese Stufenfolge der Willensentwicklungen eine nach Inhalt und Umfang veränderliche Bedeutung. Familie, Gemeinde, Berufsverband, Schule, Bildungsgemeinschaft und Staat, alle diese Lebenskreise beruhen auf einer Wechselwirkung von Individual- und Gesammtwillen, wobei in der Mehrzahl der Individualwillen das passive, empfangende Moment überwiegt, während jene actuelle Wirksamkeit, aus der alle Veränderungen und Neugestaltungen entspringen, den führenden Geistern zufällt. So ist der Individualwille überall die ursprüngliche schöpferische Kraft des Geistes. Die ungeheuren Wirkungen, die auf uns fortan die Gesellschaftskreise ausüben, in denen wir entstanden sind und leben, gehen zwar aus Gesammtkräften hervor, die sich niemals in eine blosse Summe isolirter Willenselemente zerlegen lassen; aber jeder neue Anstoss in dieser Entwicklung führt auf einen individuellen Ursprung zurück. Denn hierin liegt ein wichtiger Charakterzug jeder Art geistigen Lebens, dass das Einzelne nicht vereinzelt bleibt, sondern allgemein wird. Der Individualwille geht in den Allgemeinwillen über, um aus diesem abermals individuelle Geister von schöpferischer Kraft zu erzeugen.

Auch dieser durch die Anschauung des Weltlaufs unmittelbar sich darbietenden Idee gibt die religiöse Vorstellung ihren Abschluss, indem sie mit der Gottesidee die Vorstellung eines lenkenden Geistes verbindet, dessen persönlicher Willensact der letzte Grund der gesammten geistigen Entwicklung sei, einer Entwicklung von welcher der empirische Weltlauf nur abgerissene, in ihrer Vereinzelung schwer zu enträthselnde Bruchstücke uns darbietet. So verbindet das religiöse Denken in der transcendenten Gottesidee die beiden in der Er-

scheinungswelt überall auseinanderfallenden Momente des Willens. Denn Gott ist dem religiösen Bewusstsein der schöpferische Weltwille, als solcher aber ist er nothwendig Individualwille und Gesammtwille zugleich.

3. Die Willensfreiheit.

a. Die allgemeinen Merkmale der Freiheit.

Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden. Die Aufhebung der Freiheit, die Unfreiheit ist entweder eine äussere oder eine innere: jene besteht in dem Zwang, bei dem die Wirksamkeit der Motive durch äussere Kräfte gehindert wird; diese in dem Mangel von Besonnenheit, bei dem die Willensmotive nicht vollständig zur Entwicklung kommen, sei es weil sie in dem Bewusstsein der handelnden Persönlichkeit vorübergehend gehemmt sind, sei es weil dieses dauernd der normalen Motivationsfähigkeit ermangelt.

Das Vorhandensein psychischer Thätigkeiten als innerer Motive genügt demnach nicht als Kriterium der Freiheit. Der Träumende, der Geisteskranke handeln nicht frei, obwohl sie Motiven folgen deren sie sich bewusst werden. Ebenso sind alle reinen Triebhandlungen unfrei: das eine Motiv, durch das sie determinirt sind, wirkt zwingend, weil keine weiteren Beweggründe existiren, die eine andere Handlung hervorbringen könnten. Zur Freiheit gehört zunächst Willkür. Aber auch diese reicht nicht aus: der Geisteskranke kann Motive gegen einander abwägen und in der Ausführung seiner That mit bedachtsamer Ueberlegung verfahren; wir sprechen dennoch die Freiheit der Entschlüsse ihm ab. Nicht dass eine Wahl stattfindet, sondern dass die Wahl selbst eine freie sei, erscheint uns als das Kennzeichen einer freien Handlung; und frei nennen wir die Wahl, wenn sie mit besonnenem Selbstbewusstsein geschieht. Dieses letztere aber unterscheidet sich dadurch von dem einfachen Ichbewusstsein, dass es ein Bewusstsein der eigenen Persönlichkeit mit allen ihren auf der zurückgelegten Willensentwicklung beruhenden Eigenschaften bedeutet. Seiner selbst sich besinnen heisst: der eigenen durch die vorangegangene Willensentwicklung bestimmten Persönlichkeit bewusst sein, und besonnen handeln heisst: mit dem Bewusstsein der Bedeutung handeln, welche die Motive und

Zwecke für den Charakter des Wollenden besitzen. Der Träumende und der Geisteskranke können nicht nur willkürlich, sondern sogar selbstbewusst handeln, da sie eine Vorstellung ihres Ich besitzen. Sie können aber nicht mit Besonnenheit handeln, da ihnen die Selbstbesinnung auf die ganze durch die seitherige Geistesentwicklung bestimmte Persönlichkeit mangelt, oder da diese Persönlichkeit durch störende Einflüsse verändert ist.

b. Die Causalität des Willens.

Dass die freie Handlung in der hier definirten Bedeutung eine durch psychische Causalität bedingte sei, liegt in ihrer Begriffsbestimmung schon ausgedrückt. Freiheit ist nicht Mangel wirkender Ursachen, sondern Mangel solcher Ursachen, die jene psychische Causalität ganz oder theilweise aufheben. Auch darin ist die Causalität des Willens in Uebereinstimmung mit andern Formen causaler Beziehung, dass sie in eine unendliche Reihe zurückführt. Darum wird die Verkehrung des wahren Gegensatzes von Freiheit und Unfreiheit in den falschen von Freiheit und Causalität nicht verbessert, wenn man, im Anschlusse an Kants Lehre vom intelligibeln Charakter, zwar die Willenshandlung selbst auf psychische Causalität zurückführt, aber diese letztere in ein an sich ursachloses Sein der Persönlichkeit verlegt. Schon unsere praktische Beurtheilung widerspricht dieser Auffassung, welche die Unterbrechung der Causalität nur um eine Stufe weiter zurückschiebt, ebenso sehr wie der andern, die sie schon bei der Handlung selbst eintreten lässt. Wir bringen bei jener Beurtheilung die ganze Vorgeschichte der handelnden Persönlichkeit nicht weniger in Rechnung wie die unmittelbar bestimmenden Motive. Auf das Freiheitsbewusstsein aber kann man sich in dieser Frage nimmermehr berufen; denn dieses sagt uns, dass wir ohne Zwang, es sagt uns niemals, dass wir ohne Ursache handeln, oder dass die Beweggründe die uns bestimmen von ursprünglichen Anlagen und Lebensschicksalen unabhängig seien.

So würde denn dieser ganze Streit um die Willenscausalität kaum begreiflich sein, wenn nicht bei Gegnern wie Anhängern derselben ein Missverständniss mit unterliefe, das in der That Zwang und Causalität in äquivalente Begriffe umzuwandeln droht. Dieses Missverständniss besteht in der Substitution der mechanischen an die Stelle der psychischen Causalität. Es ist hier für die neueren Gestaltungen der Willenslehre verhängnissvoll geworden, dass

Kant, der in dieser Frage immer noch den grössten Einfluss ausübt, den fundamentalen Unterschied des geistigen und des naturalistischen Causalbegriffs völlig verkannte, da er Causalität überhaupt und mechanische Causalität in synonymem Sinne gebrauchte. Nun empfängt aber der Causalbegriff in seiner Anwendung auf die Natur durch den für die Auffassung der letzteren massgebenden Begriff der Materie ein specifisches Gepräge, das seiner allgemeinen logischen Bedeutung fremd ist. Das an jenen Begriff innig geknüpfte Princip der Constanz führt nämlich gewisse Gesetze mit sich, die alle Causalität der Natur beherrschen, so dass sie hier geradezu als Corollarsätze des Causalgesetzes betrachtet werden können. Hierher gehören jene Erhaltungsgesetze, in denen das Princip der Constanz der Materie zur Wirksamkeit in den Naturvorgängen gelangt, allen voran das Princip der Aequivalenz von Ursache und Wirkung.

Nun verliert der materielle Substanzbegriff, der unserer Erkenntniss der Naturvorgänge als Hülfsmittel dient, für die Auffassung der Erkenntniss- und Willensthätigkeiten selbst jede Bedeutung. Will man aber die Begriffe von Energie und Kraft auf das geistige Gebiet übertragen, so kann hier, zufolge den Erfahrungen die schon jede individuelle geistige Entwicklung uns darbietet, nur ein im vollen Gegensatze zum Aequivalenzprincip stehender Grundsatz gültig sein. In seiner Anwendung auf den Willen kann ein solches Princip wachsender geistiger Energie keine andere Bedeutung haben als die, dass die Effecte der Willenshandlungen zwar stets durch bestimmte psychische Ursachen determinirt, dass sie aber in diesen Ursachen selbst nicht schon enthalten sind. In der That ist das auch überall der Standpunkt der Beurtheilung, den wir irgend welchen Willenserfolgen gegenüber einnehmen, und der nirgends klarer zur Geltung kommt als bei den vollkommeneren geistigen Schöpfungen. Niemand wird anstehen ein poetisches Werk aus den Bedingungen zu erklären, unter denen der Dichter lebt, denkt und sich entwickelt hat. Niemand aber wird die absurde Meinung verfechten, dass hier das letzte Ergebniss geistiger Thätigkeit zu jenen Bedingungen im selben Verhältniss quantitativer Aequivalenz stehe, wie etwa die von einer fallenden Kugel hervorgebrachte Wirkung der zu ihrer Erhebung aufgewandten Arbeit äquivalent ist.

Eine unmittelbare Folge dieses Verhältnisses ist es, dass auf geistigem Gebiet eine einigermassen zureichende Causalerklärung immer nur in rückläufiger Richtung, d. h. in Bezug auf die bereits abgelaufenen Causalreihen, nie aber in vorwärtsgehender

möglich ist. Naturereignisse können wir unter günstigen Umständen mit Gewissheit voraussagen. Bei geistigen Ereignissen vermögen wir höchstens die allgemeine Richtung zu bestimmen, in der sie erfolgen, nie die besondere Gestaltung, die sie annehmen werden. Es gibt eine geistige Geschichte der Vergangenheit, keine der Zukunft, und noch jeder geschichtsphilosophische Versuch, der sich vermass kommende Ereignisse vorauszusagen, ist auf bodenlose Abwege gerathen. Denn die Fiction der Laplace'schen Weltformel ist nicht bloss deshalb auf das geistige Geschehen unübertragbar, weil ihre Aufstellung hier an der unabsehbaren Complication der Ereignisse scheitert, sondern weil sie an und für sich mit den Gesetzen des geistigen Geschehens im Widerspruch steht.

c. Determinismus und Indeterminismus.

Die gewöhnliche Auffassung verwechselt nun diese Unmöglichkeit Ereignisse vorauszusehen mit der Verursachung der Ereignisse. Weil Niemand vorauszusehen vermag, wie die geistige Causalität im einzelnen Fall sich gestalten werde, deshalb soll diese Causalität überhaupt nicht vorhanden sein. Da nun aber in jener falschen Substitution des naturalistischen Causalbegriffs der vulgäre Determinismus und Indeterminismus vollkommen einig sind, so kann man sich nicht wundern, wenn diese Standpunkte auch im Endresultat einander näher kommen, als ihnen selber bewusst ist. Indem nämlich der gewöhnliche Determinismus die ganze Beweislast der Unverbrüchlichkeit der Naturcausalität zuwälzt, betrachtet er als die entfernteren Ursachen des Willens die physischen Gehirnprocesse, die in ihrer Abhängigkeit von dem allgemeinen Naturlauf vollständig determinirt seien; unter diesen Gehirnprocessen ist ihm dann der letzte allein mit einer innerlich wahrnehmbaren Bewusstseinsthätigkeit verbunden: motorischer Reiz und Willensimpuls fallen hier zusammen. Auf psychologischem Wege wird also die Willenscausalität nicht weiter zurückverfolgt, sondern hier erscheint jeder Willensact als causa sui. So ist der physiologische Determinist zugleich psychologischer Indeterminist. Auf der andern Seite ist der gewöhnliche Indeterminismus, in dem Bestreben den Forderungen der Naturcausalität gerecht zu werden, meistens gerne bereit mit Kant eine doppelte Beurtheilungsweise der äussern Willenshandlungen zuzulassen: als physische Processe sollen sie der allgemeinen Naturcausalität unterzuordnen, als innere Willensacte sollen sie von jeder Causalität frei oder nur durch den

intelligibeln, der Causalitätskategorie nicht unterworfenen Charakter bestimmt sein. Wo ist hier noch ein Unterschied, ausser etwa darin, dass man dort auf die physiologische, hier auf die psychologische Seite das grössere Gewicht legt? In der That, es scheint überflüssig dass sich diese Gegner ereifern; sie könnten sich versöhnt die Hände reichen. In der falschen naturalistischen Verengerung des Causalbegriffs und in der Aufhebung der psychologischen Willenscausalität sind sie vollkommon einig. So ist denn auch das Endergebniss ein übereinstimmendes: es besteht in dem Verzicht auf jede wissenschaftliche Erklärung. Denn die Phantasien des physiologischen Determinismus von einer schliesslich aus dem allgemeinen Naturlauf abzuleitenden Mechanik der Hirnmolecüle wird man im Ernst für eine solche Erklärung nicht nehmen wollen. Statt den leicht zu ebnenden Weg der psychologischen Untersuchung einzuschlagen, begnügt man sich mit der Anweisung auf eine imaginäre Wissenschaft der Zukunft, die ihrer Natur nach nie zur Wirklichkeit werden kann. Denn man irrt, wenn man glaubt, die Idee des Unendlichen komme immer erst bei der directen Frage nach den letzten Grenzen von Raum, Zeit und Causalität im Universum zur Geltung. Sie spielt in jedem einzelnen Fall ihre Rolle, wo der Naturlauf ein Geschehen darbietet, in welchem sich unmittelbar Bedingungen verdichtet haben, deren gesonderte Auffassung nur möglich wäre, wenn wir eine Einsicht in den gesammten unendlichen Naturlauf besässen. Die Mechanik des menschlichen Gehirns nach dem Vorbilde eines einfachen astronomischen Problems behandeln zu wollen, ist daher ein Unterfangen, das ungefähr die nämliche Aussicht auf Verwirklichung hat wie der Plan, das Gewicht sämmtlicher Weltkörper zu ermitteln oder den Schwerpunkt des Universums zu bestimmen. Um so phantastischer ist der Verzicht auf die psychologische Untersuchung der Willenserscheinungen zu Gunsten einer solchen im Unendlichen schwebenden Naturcausalität, als man damit die nächste Gelegenheit, über die Bedingungen des organischen Lebens Aufschluss zu gewinnen, zu Gunsten einer illusorischen Hoffnung verabsäumt. Denn es ist unzweifelhaft, dass gerade die unter dem unmittelbaren Einfluss bestimmter psychischer Motive stehenden Trieb- und Willkürhandlungen bei der Entwicklung der Lebensformen von der grössten Bedeutung sind*).

Hier erhebt sich nun aber eine metaphysische Schwierigkeit, an der wir, um kein Dunkel bestehen zu lassen, nicht vorübergehen

*) Vgl. hierzu meine Logik, II, S. 449, 471.

dürfen. Wenn die physische und die geistige Causalität in so wesentlichen Beziehungen von einander verschieden sind — wie sollen wir es uns dann erklären, dass trotzdem beide nicht bloss bei allen sinnlichen Geistesthätigkeiten einander parallel gehen, sondern dass sie auch überall scheinbar in einander eingreifen, die physische in die psychische in unserm ganzen, von der Einwirkung äusserer Eindrücke abhängigen Vorstellungsleben, die psychische in die physiche bei den Willenshandlungen und bei allen von ihnen abhängigen vorübergehenden oder bleibenden Veränderungen in der Aussenwelt? Es versteht sich von selbst, dass hier die praktische Lebensauffassung immer bei der dualistischen Betrachtung stehen bleiben wird, und dass auch die Wissenschaft, um Weitläufigkeiten zu vermeiden, gelegentlich nicht umhin kann sich der Sprache des gewöhnlichen Lebens zu bedienen, ähnlich etwa wie der Astronom von dem Aufgang der Sonne redet, ohne dass es seine Absicht ist dem Copernikanischen Weltsystem untreu zu werden. Da aber aus der Metaphysik der Dualismus der gemeinen Erfahrung keineswegs so endgültig verbannt ist wie die Ptolemäische Ansicht aus der Astronomie, so wird es unerlässlich sein hier mit einigen Worten anzudeuten, wie der Ausdruck „Wechselwirkung" überall da, wo er im Vorangegangenen oder Nachfolgenden angewandt auf das Verhältniss des Physischen zum Psychischen vorkommt, metaphysisch zu deuten sei*).

d. Die geistige und die mechanische Causalität.

Die äussere Natur bildet einen Bestandtheil unseres Bewusstseins. Motive, die der unmittelbaren inneren Erfahrung angehören, veranlassen uns, aus dem gesammten Inhalt des geistigen Lebens zunächst die Vorstellungen auszusondern, und dann diese selbst wieder in Objecte und in Bilder von Objecten zu unterscheiden. Aus dem Zusammenhang der Objecte besteht endlich die Ge-

*) Ich habe es leider mehrmals erfahren müssen, dass Philosophen und Physiologen, trotz meiner ausdrücklichen Erklärungen an entscheidenden Stellen (z. B. Physiologische Psychologie, II³, S. 541 ff. Logik, I, S. 486), meine Ausdrücke in dem oben angedeuteten Sinne missverstanden. Ich erkläre darum hier ein für allemal, dass ich an den Cartesianischen Influxus physicus nicht glaube, und dass also überall wo von der Wirkung seelischer Thätigkeiten auf den Körper oder umgekehrt die Rede, dieser Ausdrucksweise die nachfolgende Interpretation zu geben ist.

sammtvorstellung der Aussenwelt, die demnach ebenso wie jeder einzelne ihrer Gegenstände zu unsern inneren Erlebnissen mit gehört und hiervon abgesehen keine Realität besitzt, da alle jene Elemente, welche die Unterscheidung innerer und äusserer Erfahrung bedingen, selbst nichts anderes als geistige Acte, Thatsachen unseres Bewusstseins sind. Stelle ich ein Object mir gegenüber, so habe ich damit immer nur eine Trennung in meinem Bewusstsein vorgenommen: das äussere Object hört nicht auf unmittelbares inneres Erlebniss zu sein, und die Vorstellung dass es aussen sei gehört eben mit zu meiner Vorstellung. Ebenso gehört die ganze Verarbeitung der Objecte durch das begriffliche Denken, wie dasselbe schon die einfache Objectvorstellung begleitet, sodann in die Auffassung der gemeinen Erfahrung über den Zusammenhang der Dinge sich fortsetzt und schliesslich mit den durch die Wissenschaft fixirten Begriffen endigt, ganz und gar mit zu diesen geistigen Erlebnissen.

Zu diesem Thatbestand unserer Erfahrung bringt das wissenschaftliche Denken namentlich insofern ein wichtiges neues Moment hinzu, als dasselbe dem Einheitstrieb unserer Vernunft durch die logische Forderung, alle Erfahrung in einen widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen, Genüge zu leisten sucht. Diese Forderung erhebt sich begreiflicher Weise am eindringlichsten denjenigen Thatsachen gegenüber, die sich ihr am leichtesten fügen: als solche sind aber frühe schon jene Vorstellungen erkannt worden, die wir die Objecte der Aussenwelt nennen. Die Constanz dieser Objecte und die Regelmässigkeit ihrer Beziehungen hat hier längst Begriffsbildungen angeregt, die für gewisse Gebiete von Naturereignissen das Postulat der widerspruchslosen Verknüpfung nach Denkgesetzen als sicher erfüllbar, für andere wenigstens als möglich erscheinen liessen. Die empirische Constanz der Objecte hat sich im Gefolge dieser Bestrebungen zu dem Begriff einer absolut beharrenden Grundlage der Erscheinungen, der Materie, verdichtet, einem gänzlich hypothetischen Begriff, der sich aber für alle weiteren principiellen Feststellungen äusserst fruchtbar erwies, und auf den namentlich alle die oben erwähnten Constanzgesetze, die der Naturcausalität ihre specifische Färbung geben, zurückführen. Erinnern wir uns nun, dass das Causalprincip nichts anderes als die Anwendung jenes logischen Postulates eines widerspruchslosen Zusammenhangs auf einen beliebigen Erfahrungsinhalt, d. h. auf alle möglichen Bewusstseinsthatsachen, ist, so erhellt von selbst, dass es nur die besonderen Bedingungen jenes bestimmten Erfahrungsgebietes sind, denen die

Constanzgesetze ihren Ursprung verdanken; während für alle sonstigen geistigen Thätigkeiten, bei denen eine solche Beziehung auf constante Objecte hinwegfällt, zwar die Forderung causaler Beziehung, ohne die wir überhaupt nichts denken können, erhalten bleibt, dagegen jene speciellen von einem hypothetischen materiellen Substrat abhängigen Voraussetzungen gegenstandslos werden.

Der Begriff einer constanten Substanz für diejenigen Vorstellungen, die wir Objecte nennen, bringt nun aber noch die weitere Voraussetzung für die Naturcausalität mit sich, dass diese eine in sich geschlossene sei. Da alle Motive, welche zur Annahme der Materie führten, schliesslich zu dem einen sich verbinden, in ihr einen allgemeinen Träger aller Naturcausalität zu denken, so dass alles Geschehen auf objectiven Wechselwirkungen der Theile dieses Substrates beruhe, so ist einleuchtend, dass diese ganze Voraussetzung durchbrochen würde, wenn man annehmen wollte, dass es ausserhalb der Materie noch Substrate gebe, die an dieser Eigenschaft theilnehmen. Entweder sind diese Substrate selbst wieder als Materie zu denken, dann wird an der Sache nichts geändert; oder sie sind nicht Materie, dann ist der Begriff der letzteren überhaupt illusorisch, denn sie ist in Wahrheit nicht mehr der allgemeine Träger der Naturcausalität. Zu diesem naturphilosophischen gesellt sich aber noch ein tieferer rein metaphysischer Widerspruch: die Materie ist ein hypothetischer Begriff, den wir, folgend den Antrieben die einerseits die relative Constanz der Objecte, anderseits unser logisch begründendes Denken ausübt, gebildet haben. Dass dieses hypothetische Substrat für gewisse unter unsern Vorstellungen auf andere Vorstellungen oder gar auf unser Denken überhaupt Wirkungen ausübe, oder dass umgekehrt irgend welche geistige Thätigkeiten als solche auf jenes Substrat herüberwirken, ist ein völlig absurder Gedanke, der überhaupt nur entstehen konnte, indem man zuerst ein Erzeugniss unseres begrifflichen Denkens in ein von diesem unabhängiges Wesen verwandelte und dann, um die Sinnlosigkeit voll zu machen, sogar die geistige Thätigkeit selbst wie ein diesem von ihr erzeugten Begriff ähnliches Wesen betrachtete. Nothwendig mussten sich in einem solchen Begriff alle Widersprüche begegnen, die jemals in menschlichem Denken neben einander Platz fanden. Die Seele sollte immateriell sein und doch wie Materie auf Materie wirken und Wirkungen empfangen können. Sie sollte an sich beharrlich sein, und doch in allen Erscheinungen, in denen sie uns überhaupt nur gegeben ist, die grösste Veränder-

lichkeit besitzen. Sie sollte einfach und doch von einem unendlich mannigfaltigen Inhalte erfüllt sein. Der Erfolg dieses widerspruchsvollen Begriffs einer immateriellen Materie, einer nie beharrenden Substanz, eines unendlich theilbaren Atoms war natürlich kein anderer, als dass er eine überflüssige metaphysische Zugabe bildete, welche die Auffassung des geistigen Lebens in Verwirrung brachte, statt sie zu erleichtern.

Zu den Vorstellungen, die wir Objecte nennen, gehört auch unser eigener Körper. Er ist dasjenige Object, das wir in Folge der regelmässigen Beziehungen, in denen seine Veränderungen zu den Veränderungen der andern Objecte stehen, als das Substrat aller unserer Vorstellungen betrachten. Auch das ist nur eine, wenn auch in eine sehr frühe Zeit zurückreichende, aber im einzelnen doch erst durch die Wissenschaft ausgebildete causale Construction unseres Denkens. Wie andere materielle Objecte so empfängt unser Körper Einwirkungen von andern Körpern und übt wieder solche auf sie aus. Gewisse dieser Wirkungen auf uns fassen wir auf als materielle Vorgänge, die unsere Vorstellungen begleiten, andere als solche, die unsern Willensimpulsen parallel gehen. Alle diese körperlichen Vorgänge in uns ordnen wir selbstverständlich unter die materiellen Constanzgesetze, denn nur unter dieser Voraussetzung können wir ja überhaupt den Begriff eines constanten Substrats der Aussendinge erzeugen. So ergibt sich für die gesammte objective Vorstellungswelt unseres Bewusstseins die nothwendige Idee eines Parallelismus der Vorstellungen und der ihnen entsprechenden Bewegungsvorgänge ihres hypothetischen Substrats, der Materie. Die Objecte werden nach dieser Auffassung zu unseren Vorstellungen, indem sich unser Körper an den Wechselwirkungen jenes Substrats betheiligt. Aber dieser Parallelismus bezieht sich nicht, wie es Spinoza sich dachte, auf zwei unabhängig von einander gegebene unendliche Wirklichkeiten, sondern auf eine einzige, die wir in der Form der Vorstellungen so wie sie uns unmittelbar gegeben ist auffassen, in der Form der materiellen Bewegungsvorgänge so wie wir sie nach ihrer begrifflichen Verarbeitung voraussetzen. Da nun aber die Objecte der Aussenwelt nur einen Theil unseres geistigen Lebens bilden, und da insbesondere alle intellectuellen Verknüpfungen derselben sowie die Gefühlsreactionen unseres Bewusstseins nicht selbst zu den Objecten gehören, so kann auch nur die der Empfindung angehörende sinnliche Aussenseite des geistigen Lebens in bestimmten materiellen Vorgängen ihr Substrat finden.

In Bezug auf alle diese in einer doppelten, einer unmittelbaren sinnlichen und einer mittelbaren materiellen Form von uns aufgefassten Processe muss dann zugleich die Forderung einer doppelten Causalität sich erheben: als Vorstellungen nehmen die sinnlichen Elemente des Bewusstseins Theil an der psychologischen Causalität des letzteren, als materielle Bewegungsvorgänge gehören sie zu der mechanischen Causalität der äusseren Natur. Beide Causalitäten verhalten sich aber ähnlich zu einander wie die ihnen entsprechenden Substrate. Die geistige Causalität ist die unmittelbare, uns direct gegeben als Beziehung von Motiven und Zwecken des Denkens; sie bedarf keiner diesem unmittelbaren Thatbestand des Denkens hinzugefügten Voraussetzung. Die mechanische Causalität ist die mittelbare: sie wird zwar angeregt durch den Inhalt gewisser unmittelbar gegebener Vorstellungen; aber diese bilden nur die Gelegenheitsursachen zur Anwendung begrifflicher Constructionen, deren Fundamente vollkommen hypothetisch und allein durch das Postulat der widerspruchslosen Verknüpfung aller auf Objecte bezogenen Vorstellungen gerechtfertigt sind.

Es ist eine selbstverständliche Folge theils des ausserordentlich begrenzten Horizonts unserer Erfahrung theils der beschränkten Fähigkeiten unseres Erkennens, dass wir die innere ebenso wie die äussere Causalität immer nur zwischen engen Grenzen die erstere unmittelbar aufzufassen, die letztere unter Benutzung hypothetischer Voraussetzungen in Anlehnung an die exacte Zergliederung der Erfahrung zu verfolgen im Stande sind. Aber der logische Charakter des Causalbegriffs bringt es mit sich, dass wir trotzdem die Forderung einer durchgängigen causalen Bestimmtheit aller geistigen Handlungen und nicht minder die Forderung eines unverbrüchlichen Zusammenhangs aller Naturvorgänge nach mechanischer Causalität erheben. Diese Forderungen sind regulative Ideen. Sie weisen uns an, alles Geschehen innerhalb der ihm eigenthümlichen Causalitätsform so weit wie immer möglich zurückzuverfolgen und nirgends die Annahme eines ursachlosen Ereignisses zuzulassen. Aber da beide Reihen ins Unendliche sich erstrecken, so können selbstverständlich jene Ideen nicht die geringste Aussicht auf eine wirkliche Erfüllung der in ihnen gelegenen Forderungen erwecken. Vielmehr wird menschliches Denken, so weit es auch kommen mag, immer im Endlichen und also von jenem letzten Ziel unendlich entfernt bleiben.

Sind aber auch beide Ideen Anweisungen auf einen unend-

lichen Regressus, so handelt es sich doch bei beiden um Unendlichkeiten von verschiedener Art. Die mechanische Causalität, gebunden an die constante materielle Substanz, erscheint, sobald man ein endlich begrenztes Universum oder einen zureichend isolirten Theil eines unendlichen Weltganzen voraussetzt, als ein zwar durch die wirkliche Ausmessung nie zu erschöpfender, aber doch nicht im eigentlichen Sinne unendlicher Causalverlauf. Hier ist die Laplace'sche Weltformel eine Fiction, die immerhin für die allgemeine Richtung, in der sich die exacte Naturforschung bewegt, kennzeichnend ist. Dagegen ist die geistige Causalität ein nie zu erschöpfender, immer neue geistige Erzeugnisse hervorbringender Process. Angenommen selbst, die Summe möglicher Vorstellungen wäre für den endlichen in bestimmte zeitliche und räumliche Schranken der Existenz eingeschlossenen menschlichen Geist eine irgendwie begrenzte, so würde doch die Summe intellectueller Processe, denen diese Vorstellungen als sinnliche Substrate dienen können, eine unbeschränkte bleiben, und vermöge des in allen geistigen Entwicklungen wahrzunehmenden Wachsthums der Energie könnte von einer Voraussage künftiger Schöpfungen selbst bei der vollständigsten Kenntniss des bisherigen Weltlaufs nie die Rede sein. Die Laplace'sche Weltformel ist darum hier nicht ein unerreichbares Ideal, sondern eine falsche Analogie. Der Umstand aber, dass die Unendlichkeit der mechanischen Causalität stets eine niedrigere bleibt als die des geistigen Geschehens, macht es nun auch verständlich, dass beide nicht unabhängig neben einander herlaufende, an sich völlig disparate Reihen sind, sondern dass der Mechanismus der Natur in Wahrheit nur ein Theil des allgemeinen Zusammenhangs geistiger Causalität ist. Besteht derselbe doch aus einer Reihe begrifflicher Conceptionen, welche die Vorstellungen die wir Objecte nennen nach dem Princip von Grund und Folge verketten. Die Idee der Aussenwelt sammt allen Begriffen die sich auf sie beziehen ist selbst in dem allgemeinen Causalzusammenhang unseres geistigen Geschehens enthalten. Sie ist ein Product unseres Denkens, hervorgebracht durch die besonderen Bedingungen der objectiven Vorstellungen.

Es gibt keinen verbreiteteren Fehler wissenschaftlicher Systembildungen als den, dass man jene regulativen Ideen, die unserem begründenden Denken gebieten innerhalb jeder Causalreihe nach den für sie gültigen Principien einen unbegrenzten Fortschritt anzunehmen, selbst als constitutive Principien unseres Erkennens betrachtet. Es gibt eine intellectualistische und eine materialistische

Form dieses Fehlers. Hierbei ist der Standpunkt des Intellectualismus an sich der berechtigtere. Denn die regulative Idee, von der er ausgeht, umfasst wirklich den gesammten Inhalt unseres Erkennens, die Aussenwelt mit eingeschlossen. Aber er masst sich an, den beschränkten Umfang geistiger Causalität, der dem individuellen Denken zugänglich ist, ins Grenzenlose erweitern zu können. Das Resultat ist, dass Alles „sub specie individualitatis" betrachtet, und dass meist sogar irgend eine besondere Form individueller geistiger Causalität, bald die logische bald die Motivbestimmung des Willens, auf die gesammte Vorstellungswelt übertragen wird. Noch unhaltbarer ist der Standpunkt des Materialismus, da er eine aus den Bedürfnissen des begründenden Denkens, also aus geistiger Causalität hervorgegangene Vorstellung objectiver causaler Verknüpfung zur Causalität überhaupt macht. Hier würde sogar dann, wenn es möglich wäre die regulative Idee eines allgemeinen mechanischen Zusammenhangs der Natur in einen seinem ganzen Inhalte nach bekannten Begriff zu verwandeln, das geistige Leben selbst verschwinden oder höchstens, falls man die den materiellen Gehirnprocessen parallel gehenden psychischen Erscheinungen als unmittelbar mit den ersteren gegeben ansehen wollte, in eine reine Phantasmagorie von Vorstellungen sich verwandeln, welcher der durch unser Denken hergestellte geistige Zusammenhang völlig mangelte. So bleibt denn kein anderer Weg übrig, als den Gedanken einer allumfassenden geistigen Causalität, der unsere Begriffe von der Aussenwelt mit enthält, als eine letzte regulative Idee festzuhalten. Für alle empirischen Untersuchungen aber entspringen aus dieser Idee zwei Forderungen: erstens alles geistige Geschehen, so weit nur immer möglich, auf die uns unmittelbar gegebenen Gesetze geistiger Causalität zurückzuführen, und zweitens das ganze System unserer Vorstellungen von der Aussenwelt jener specifischen Form einer aus logischen Principien entstandenen, also ebenfalls geistigen Causalität unterzuordnen, die durch die Beziehung dieser Principien auf ein absolut beharrliches, nur der wechselnden Lageverhältnisse in unserem Anschauungsraum fähiges Substrat entsteht. Damit bleibt die mechanische eine Unterform der geistigen Causalität. Für alle empirischen Verhältnisse aber, bei denen neben der unmittelbaren inneren Auffassung der geistigen Processe eine äussere in Frage kommt, ergibt sich die allgemeine Möglichkeit, einerseits diese Processe selbst nach ihren unmittelbaren Eigenschaften in den Zusammenhang des geistigen Geschehens einzureihen, anderseits aber ihre sinnliche Aussen-

seite dem mechanischen Causalnexus unterzuordnen. Hierbei kann es sich nun selbstverständlich ereignen, dass bald die physiologische bald die psychologische Auffassung die zugänglichere ist, und dass daher gelegentlich die Psychologie auf eine physiologische, also in letzter Instanz mechanische, oder umgekehrt die Physiologie auf eine psychologische Causalerklärung sich stützen muss. So besitzen wir Anhaltspunkte, die es uns ermöglichen, die gewöhnlichen Vorstellungsassociationen aus physiologischen Bedingungen der Gehirnmechanik zwar noch keineswegs vollständig abzuleiten, doch immerhin einigermassen begreiflich zu machen*). Ebenso kann es geschehen, dass uns für gewisse physiologische Thatsachen Spuren einer psychologischen Causalität zugänglich sind, während an Stelle der mechanischen Erklärung nur eine regulative Idee, nämlich die einer letzten Entstehung aller körperlichen Effecte aus mechanischen Bedingungen übrig bleibt. So ist die objective Zweckmässigkeit der organischen Natur zum Theil verständlich unter der Voraussetzung, dass die organischen Formen, wie wir es bei den Thieren unmittelbar beobachten, durch Willenshandlungen der lebenden Wesen selbst in ihrer Entwicklung bestimmt werden; dagegen wird die Ableitung aus mechanischer Causalität für die meisten dieser Formgestaltungen, namentlich für diejenigen der höheren Thierwelt, voraussichtlich immer nur innerhalb beschränkter Grenzen möglich sein**).

Betrachten wir nun von diesen Gesichtspunkten aus die Willenshandlungen, so kann kein Zweifel sein, auf welcher Seite hier die empirische Causalerklärung zu suchen ist. Insoweit bei ihnen materielle Vorgänge, Nervenerregungen und Muskelactionen, in Frage kommen, wird selbstverständlich das Postulat einer Einordnung in den allgemeinen Zusammenhang mechanischer Causalität bestehen bleiben. Anders als in der Form einer regulativen Idee wird aber dieses Postulat niemals in Frage kommen, da, sobald wir über die nächsten Vorbedingungen der äusseren Bewegungsvorgänge hinausgehen, die mechanische Causalität der Körperbewegungen sich in dem unendlichen Regressus der gesammten Entstehungsgeschichte lebender Wesen verliert. Wäre aber selbst dieser Regressus ausführbar, so würde uns damit immer nur eine Summe mechanischer Actionen gegeben sein, welcher es völlig an jenem Zusammenhang fehlte, der es uns überhaupt erst möglich macht zu entscheiden, ob

*) Vgl. meine Grundzüge der physiologischen Psychologie, II³, S. 381.

**) Vgl. hierzu Logik, I, S. 580, II, S. 439 ff., und System der Philos., S. 499 ff.

eine Handlung willkürlich ist oder nicht, inwieweit der Wille durch verschiedene Motive oder nur durch eines sollicitirt wurde u. s. w., kurz: es würde uns von der gesammten Willenscausalität nur derjenige Theil vorliegen, der sich auf jene mit den Willensactionen verbundenen Vorstellungen bezieht, denen wir ein constantes objectives Substrat zuschreiben. So bleibt hier die psychologische Determination die einzige, die bei der Beurtheilung der Willenshandlungen in Frage kommt, denn sie ist diejenige, durch die überhaupt erst der Wille zum Willen wird. Diese psychologische Causalität des Willens läuft nun freilich, wie jede Subsumtion unter Bedingungen, mag sie nun auf die Seite der inneren oder der äusseren Ursachen fallen, ebenfalls in eine unendliche Reihe aus. Dennoch gehört gerade der Wille zu den Formen individueller geistiger Causalität, die wir in verhältnissmässig weitem Umfange zu überblicken vermögen. Nicht bloss die unmittelbaren Ursachen sind uns bei ihm als Motive gegeben, sondern wir leiten auch die Entstehung und die verschiedene Wirksamkeit der Motive wieder aus vorangegangenen Bedingungen der individuellen und bis zu einem gewissen Grade sogar der generellen geistigen Entwicklung ab. So nehmen wir Alle in unserer Beurtheilung des Willens den deterministischen Standpunkt ein, freilich nicht im Sinne jener falschen Uebertragung des naturalistischen Causalbegriffs auf den Willen, dass wir uns anheischig machen die Willenshandlung aus ihren Bedingungen vorauszubestimmen, wohl aber im Sinne des überall gültigen Charakters geistiger Causalität, wonach wir eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen erklären. Ohne diesen psychologischen Determinismus ist keine Psychologie und keine Geisteswissenschaft überhaupt möglich. Ihn aufgeben hiesse gegen das Vernunftgesetz verstossen, nach welchem wir überall zu dem Bedingten die Bedingung zu suchen, die gefundene Bedingung aber immer wieder als ein Bedingtes zu betrachten haben. —

Doch wenn selbst der Indeterminismus mit den psychologischen und logischen Anforderungen in Einklang zu bringen wäre, so würde er immer noch aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich sein. In der That, nur der engherzige Egoismus einer Zeit, der die sittliche Weltordnung zu einer nützlichen Einrichtung für das Individuum, die Religion zu einer Anweisung auf eigene künftige Glückseligkeit geworden war, konnte dazu kommen in dem Glauben an eine absolute Causalitätslosigkeit des Einzelwillens das Heil von Sittlichkeit und Religion zu erblicken.

Wenn das Sprichwort sagt, dass man die Menschen an den Früchten ihrer Handlungen erkenne, so lässt sich wenigstens von den philosophischen Lehren auch umgekehrt sagen, dass sie nicht selten erst durch den Charakter derjenigen die sie aufstellen ihre rechte Beleuchtung empfangen. An der Ausbildung des heute die populäre Metaphysik beherrschenden Indeterminismus haben sich vornehmlich zwei philosophische Schulen betheiligt, der scholastische Nominalismus des vierzehnten und fünfzehnten und die theologische Utilitätsmoral des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Die Nominalisten vertraten, im Gegensatze zu der aus einem tief religiösen Bedürfnisse entsprungenen Prädestinationslehre eines Augustinus und Luther, den unbedingten Indeterminismus, den sie auf Gott übertrugen, so dass ihnen das Sittengesetz nicht durch sich selbst, sondern nur durch seinen Ursprung aus dem göttlichen Befehl als geheiligt galt, — ein bequemes Mittel um äusserliche Vorschriften, wie sie der Kirche gerade genehm sein mochten, zum gleichen Rang mit dem Sittengesetz selbst zu erheben. Die Probe auf den ethischen Werth dieses Systems war der Ablasshandel. So weit ist es mit der theologischen Utilitätsmoral der folgenden Jahrhunderte nicht gekommen; aber der dürftige Rationalismus dieser Theologie und der plumpe Egoismus dieser Moral waren doch ganz dazu angethan, alle tiefer angelegten Geister entweder dem Freidenkerthum oder dem Mysticismus in die Arme zu treiben. Der sittliche Ernst der Kantischen Ethik erhob sich weit über die Gedankenarmuth dieses vulgären Indeterminismus. Aber Kant blieb in dem Banne des naturalistischen Causalbegriffs befangen. Wohl erkennend, dass mit diesem auf sittlichem Gebiete nicht auszukommen sei, trennte er die Vernunft, als das Vermögen zu dem Bedingten die Bedingungen zu suchen, von dem Verstandesbegriff der Ursache, der doch in Wahrheit nichts anderes als eine Bethätigung eben jenes Vermögens ist. So gewann er seine gänzlich unhaltbare Doppelbetrachtung des menschlichen Wesens, wonach dieses in allen seinen Handlungen die der Erscheinung angehören der Causalität der Natur unterworfen, als intelligibler Charakter aber in Bezug auf die nämlichen Handlungen frei sein sollte, — eine hinter den Gegensätzen des Phänomenalen und Intelligibeln verschanzte Vereinigung von Widersprüchen, die durch die merkwürdige Lehre gekrönt wurde, dass in dem Willen das Intelligible selbst phänomenal werde.

Das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit ist uns überall die Causalität des Charakters. Der Mensch handelt im ethi-

schen Sinne frei, wenn er nur der inneren Causalität folgt, die theils durch seine ursprünglichen Anlagen theils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist. Ein Mensch, welcher den augenblicklichen Motiven gegenüber nicht durch diese innere Causalität seiner gesammten geistigen Vergangenheit determinirt wird, handelt nicht frei, sondern er ist ein Spielball der Triebe, welche durch die jeweils im Bewusstsein anzutreffenden Motive erregt werden. In Wahrheit beseitigt also nicht die innere Determination, wohl aber das sogenannte „liberum arbitrium" des Willens Freiheit und Verantwortlichkeit. Denn da kein Handeln ohne Motive möglich ist, wie der Indeterminismus selbst anerkennt, so bleibt, wenn die Causalität des Charakters nicht die Entscheidung geben soll, nur der absolute Zufall d. h. die Herrschaft irgend eines gerade im Bewusstsein anwesenden Motives übrig. Und aus solchen zufälligen Antrieben soll sich schliesslich die sittliche Weltordnung zusammensetzen, soweit diese innerhalb der Menschheit zur Erscheinung kommt! Nur eine in sittlichem Egoismus und religiösem Indifferentismus versunkene oder durch theoretische Vorurtheile gänzlich missleitete Zeit konnte in den Wahn verfallen, eine solche Anschauung nicht nur für sittlich sondern sogar für religiös zu halten. Freilich, ein derartiger Hekastotheismus, bei dem sich jedes Individuum selbst für einen Gott hält, ist am Ende auch eine Religion, ungefähr in demselben Sinne, in welchem der Egoismus ein System der Moral ist.

Philosophisches Institut der Universität Wien

e. Die Causalität des Charakters.

Gewiss war es eine seltsame Fügung, dass der Streit um die Causalität gerade bei demjenigen Falle entbrennen sollte, der das überzeugendste Beispiel geistiger Causalität ist, und bei dem überdies die Reihe ursächlicher Bedingungen uns oft in einer so umfassenden Vollständigkeit vorliegt, wie höchstens noch in den einfachsten Fällen der Naturcausalität. Dazu bietet der Wille das besondere dar, dass bei ihm diese Einsicht in den Zusammenhang seiner Bedingungen nicht etwa bei den einfachsten, sondern gerade bei den verwickeltsten Willenshandlungen am vollständigsten ist. Bei einer einfachen Triebhandlung vermögen wir nicht über das unmittelbar im Bewusstsein gelegene Motiv hinauszugehen; die entfernteren Ursachen verlieren sich hier in dem Dunkel individueller Naturbestimmtheit. Eine willkürliche That aber, die mit Vorbedacht und Ueberlegung geschieht, verfolgen wir unter Umständen in ihren Bedingungen bis

in die früheste Vorgeschichte des Handelnden zurück; ja wir wissen vielleicht in ererbten Eigenschaften der Familie oder des Volksstammes noch entferntere Momente aufzufinden. Durch diesen Zusammenfluss einer grossen Anzahl mehr oder minder klar übersehbarer Bedingungen ist das Bedürfniss entstanden, die in einem gegebenen Moment vorhandene Gesammtanlage des Individuums, wie sie aus allen vorangegangenen Ursachen hervorgeht und neu einwirkenden Motiven gegenüber zur Geltung kommt, in einen einheitlichen Begriff zusammenzufassen. Dieser Begriff ist der des Charakters. Unter Charakter verstehen wir demgemäss den aus der vorangegangenen geistigen Causalität resultirenden Totaleffect, der selbst wieder an jeder neuen Wirkung sich als Ursache betheiligt. Darum lassen sich die an jeder selbstbewussten Willenshandlung theilnehmenden Ursachen in zwei Gruppen trennen, in die vorübergehenden, in der Form bestimmter actueller Motive gegebenen, und in die bleibenden, welche in der Causalität des Charakters zu einer Totalität zusammengefasst sind. Auch der Indeterminismus hat nicht selten diese Unterscheidung acceptirt und eine Art Versöhnung mit der Causalität des Willens zu erreichen geglaubt, indem er nicht den einzelnen Willensact selbst, sondern den Charakter, aus welchem jener unter Beihülfe der Motive entspringt, als causa sui betrachtete. Natürlich fusst diese Auffassung wieder auf Kants Lehre vom intelligibeln Charakter. Unglücklicherweise hat aber der letztere Begriff mit dem empirischen Charakter, von dem hier die Rede ist, nicht mehr gemein als das Ding an sich mit den Dingen der Aussenwelt. Beide tragen denselben Namen, im übrigen haben sie nichts mit einander zu thun. Der intelligible Charakter soll causalitätslos sein, der empirische ist der Effect einer Summe causaler Bedingungen und selbst im Sinne der letzteren in jeder einzelnen Handlung von causaler Wirksamkeit. Je gleichförmiger die Bedingungen des Charakters beschaffen sind, und je mehr sie sich in der individuellen Anlage zu festen sittlichen Tendenzen verdichtet haben, um so eher sind wir daher im Stande, nicht nur nachträglich die erfolgten Handlungen aus dem Charakter abzuleiten, sondern aus der Kenntniss desselben vorauszusagen, wie er auf bestimmte Motive reagiren werde. Gerade bei diesen höchsten Formen gewinnt so die geistige Causalität eine fast dem Naturmechanismus gleichende Unveränderlichkeit.

Freilich gilt dies nur von dem vollkommen entwickelten Charakter, der erheblicheren Aenderungen nicht mehr unterworfen ist;

ja im strengsten Sinne ist jener Zustand unverbrüchlicher Gesetzmässigkeit ein blosses Ideal, welchem die Wirklichkeit niemals entsprechen kann. Dieser ideale ist der wahrhaft intelligible Charakter: er ist die regulative Idee, nach der wir jeden fremden Willen beurtheilen, und nach der wir unseren eigenen Willen bilden sollen. Der empirische Charakter aber steht in dem unaufhaltsamen Fluss allgemeiner geistiger Entwicklung. Der Keim desselben liegt in den ersten Anlagen des individuellen Bewusstseins verborgen; er ist ein Erbtheil früherer Geschlechter, das in dem Einzeldasein zur Entfaltung gelangt, um mit neuen Anlagen bereichert auf kommende Generationen überzugehen. Zunächst sind es äussere Einwirkungen, Erziehung und sonstige Lebenserfahrungen, die an dieser Entwicklung arbeiten. Bald jedoch greift in die letztere als der wirksamste Factor die Uebung des Willens ein. Jede Willenshandlung hinterlässt eine bleibende Disposition zu ähnlichen Handlungen. So bilden sich individuelle Willensrichtungen, die dem Charakter ein um so festeres Gepräge verleihen, je weniger durch schwankende Wirkungen im einzelnen der Erfolg der Uebung gestört wird. Auf diese Weise leitet die äussere Erziehung die Anfänge der Charakterbildung, und diese vollendet sich in der Selbsterziehung.

Nun ist aber der einzelne Wille in einem Gesammtwillen enthalten, der wieder, nach Massgabe der Verbreitung gemeinsamer Vorstellungen und Strebungen, verschiedene Abstufungen in sich schliesst. Demgemäss erheben sich auch über die individuellen die gemeinsamen Willensrichtungen, aus denen sich der Gesammtcharakter menschlicher Vereinigungen zusammensetzt. Er tritt uns in seiner engsten Form, als Familien- und Stammescharakter, namentlich auf niedrigeren Culturstufen in ausgeprägter Weise entgegen. Eine gesteigerte sociale Entwicklung lässt in Folge der vielseitigeren Wechselwirkungen die sie mit sich führt jene einfachsten Gestaltungen des Gesammtcharakters mehr zurücktreten: jetzt ist es weniger der actuelle Charakter als die erste Anlage desselben, in welcher die nächste Gemeinschaft der Abstammung ihre Wirkungen äussert. Dagegen gewinnt in Folge des Einflusses gemeinschaftlicher geschichtlicher Erlebnisse, der immer mehr wachsenden Gemeinschaft der Sprache und des durch sie vermittelten geistigen Lebens der Volkscharakter eine zunehmende Bedeutung. In ihm erfüllt sich weit über den Umkreis persönlicher Beziehungen hinaus auch das individuelle Bewusstsein mit allgemeinen Willensrichtungen und

nimmt dadurch an der Schaffung eines Gesammtwillens theil, der selbst wieder als ein bedeutsamer Factor in die geistige Entwicklung des Gesammtgeistes der Menschheit eingreift. So erhebt sich als eine Willensschöpfung, für die es in den ursprünglichen Bedingungen der menschlichen Gesellschaft noch ganz auch nur an einer Vorstufe fehlt, der Gesammtcharakter der Menschheit. Er ist durchaus ein Erzeugniss geschichtlichen Lebens und geistiger Cultur. Als solches aber hat er sich wenigstens bei den Culturvölkern in einer grossen Zahl gemeinsamer Willensrichtungen, die aus übereinstimmenden intellectuellen und sittlichen Anschauungen entspringen, bereits ausgeprägt. Man hat oft gesagt, der Wilde besitze nur einen Stammes- und Hordencharakter, aber es fehle ihm die Ausbildung individueller Eigenschaften. Dies ist zweifellos bis zu einem gewissen Grade wahr. Aber man irrt, wenn man damit die Meinung verbindet, die allgemeine Charakterentwicklung erschöpfe sich in der Individualisirung. Mit der letzteren und der nicht zu verkennenden allmählichen Abnahme der nächsten Einflüsse von Familie und Stamm geht ein entgegengesetzter Vorgang Hand in Hand. Er besteht in der Ausbildung umfassenderer Volkscharaktere und in der schliesslichen Entwicklung eines allgemein humanen Charakters, in welchem, da in dem Conflict der Einzelnen wie der Völker vor allem die störenden Kräfte sich aufheben, endlich diejenigen Willensrichtungen zum Ausdruck gelangen, die für den Menschen als solchen, unabhängig von besonderen Raum- und Zeitbedingungen, von bleibendem Werthe sind.

4. Das Gewissen.

a. Die verschiedenen Auffassungen des Gewissens.

Von der Willensfreiheit als der inneren, vom Charakter bestimmten Causalität des Willens sind unmittelbar die Eigenschaften abhängig, durch die sich unsere Selbstbeurtheilung von der Beurtheilung anderer von uns unabhängiger Thatsachen unterscheidet. Indem sich jene auf ein willkürlich Gesetztes bezieht, das nicht nur anders zu denken, sondern auch anders hervorzubringen in unserer Macht steht, richtet sie sich nicht bloss auf den äusseren Effect unseres Handelns, sondern zunächst auf die Ursachen desselben, also die Motive, die es bestimmen, und den Charakter, der sich für jene Motive empfänglich zeigt. Der psychologische

Vorgang, dessen logischen Abschluss die Selbstbeurtheilung bildet, ist aber ursprünglich kein Urtheilsprocess, sondern er tritt, ehe er sich zu diesem entwickelt, in der Form gefühlsstarker Vorstellungen auf, an die unmittelbar Affecte der Billigung und Missbilligung geknüpft sind. Indem diese mit einander in Streit gerathen, können sie zugleich die Antriebe zu entgegengesetzten Acten der Selbstbeurtheilung in sich schliessen. Die Sprache nennt alle diese inneren Zustände, sofern nur ihr selbstbewusster Ausdruck zu einem Urtheil über die eigenen Motive und den eigenen Charakter des wollenden Subjectes wird, das Gewissen.

Hiernach entspricht dieses Wort keineswegs einem wohldefinirten Begriffe. Nicht einmal auf das sittliche Gebiet ist es ursprünglich beschränkt, da es ebenso weit reicht, als überhaupt Selbstbeurtheilung mit ihren Vorbereitungsstadien vorkommen kann. So reden wir von einem logischen, ästhetischen, politischen Gewissen u. dergl., ohne dass sich diese Begriffe auch nur theilweise mit dem sittlichen Gewissen decken müssten. Bedenklicher noch ist es, dass die Sprache alle jene Stadien vom primitiven Affect, der eigene Handlungen begleitet, bis zur ausgebildeten Selbstbeurtheilung mit einem und demselben Namen belegt; und deutlich reflectirt sich diese Unbestimmtheit in den ethischen Theorien, die bald das Wesen des Gewissens, wie viele der neueren theologischen Ethiker, in das Gefühl oder den Trieb, bald mit Kant in einen inneren Urtheilsprocess verlegen, bald es nach der Lehre der Scholastik und der Wolff'schen Schule sogar als einen Schluss betrachten, bei dem die sittliche Norm den Obersatz und die concrete Handlung den Untersatz bilden soll. Abgesehen von dieser gekünstelten Theorie des „Syllogismus practicus", die auch hier eine nachträgliche Reflexion über den Gegenstand in den Gegenstand selber verwandelt, darf wohl gesagt werden, dass jede der erwähnten Auffassungen für gewisse Fälle wahr und für andere falsch ist, — ein Schicksal das eben mit der psychologisch vieldeutigen Beschaffenheit des Begriffs zusammenhängt. Der einzelne Gewissensact kann Gefühl, Affect, Trieb, Urtheil sein; ein Gewissen aber, das ausserhalb dieser einzelnen Acte der menschlichen Seele als ein Separatvermögen zukäme, gibt es nicht; der Begriff in seinem allgemeinen Sinne ist daher nur eine Verallgemeinerung aus allen jenen einzelnen, unter sich wieder verschiedenartigen Thatsachen, die bloss in der Beziehung auf die Motive und den Charakter des eigenen Ich ihren Zusammenhalt finden.

Schlimmer als diese Vieldeutigkeit und selbst als die Vorstel-

lung einer specifischen seelischen Kraft, die der Name erwecken kann, ist jedoch ein Gedanke mythologischen Ursprungs, der sich damit verbindet. Die Ausdrücke Gewissen, Conscientia, Syneidesis weisen unmittelbar auf ein Mitwissen hin*). Dem Wissen, scire wird das Mitwissen, conscire wie die Thätigkeit eines zweiten Ich gegenübergestellt. Die „Stimme des Gewissens", ein noch heute auch in ethischen Werken vielgebrauchter Ausdruck, verdankt der nämlichen mythologischen Gedankenreihe ihre Entstehung. Der Affect und das Urtheil, die sich mit dem Bewusstsein der Motive und Tendenzen des Handelnden verbinden, gelten hier nicht als dessen eigene psychische Acte, sondern als Vorgänge, die von einer fremden Macht ausserhalb herrühren, die auf sein Bewusstsein räthselhaft einwirke. Da diesem mythologischen Denken fortwährend philosophische Neigungen entgegenkommen, so haben sich jene ursprünglichen Vorstellungen wenig verändert in die ethischen Systeme hinein fortgesetzt. Gilt letzteren das Sittengesetz als ein unmittelbares Gebot Gottes, so ist es eine nahe liegende Idee, die „Stimme des Gewissens" in die Stimme Gottes zu verwandeln. In der That wird ja schon die Sprache, als sie das Gewissen ein Mitwissen nannte, darunter ursprünglich ein göttliches Mitwissen verstanden haben. Denn zu der Vorstellung, dass die Götter die Thaten der Menschen sehen, war frühe schon die andere getreten, dass sie in das menschliche Herz blicken. Hier wie so oft bewegt sich der Gedanke im Cirkel. Zuerst objectivirt der Mensch seine eigenen Gefühle, und dann sollen die so entstandenen Objecte wiederum seine Gefühle erklären.

Wurde aber selbst das Gewissen nicht mehr in dieser mythologischen Weise als eine dem Ich fremde Thätigkeit angesehen, so meinte man es doch von den Motiven und Neigungen, welche die Handlung bestimmen, völlig trennen zu sollen. Ein unmittelbares, etwa in Kants Sinne aus dem intelligibeln Charakter entsprungenes Pflichtbewusstsein sollte als kategorischer Imperativ allen sonstigen Motiven gegenübertreten, und an diesem Imperativ sollten nun jene Motive selbst und der empirische Charakter gemessen werden. Aber auch diese Auffassung, die als eine philosophische Umformung der

*) Gass, Die Lehre vom Gewissen, S. 14, sieht einen charakteristischen Unterschied der deutschen Sprache darin, dass bei ihr das Gewissen ein unmittelbares Wissen, kein Mitwissen bezeichne. Aber das Präfix Ge- ist in seiner Grundbedeutung identisch mit Con-, und ohne Zweifel ist sogar das Wort Gewissen, welches natürlich nicht der Volkssprache sondern der gelehrten Literatur seinen Ursprung verdankt, eine directe Uebersetzung des lateinischen Conscientia.

mythologischen Gewissenstheorie zu betrachten ist, enthält zwei Voraussetzungen, von denen die eine der sittlichen Erfahrung, die andere der psychologischen Natur des Menschen widerstreitet. Dass die sittliche Pflicht überall als die nämliche aufgefasst werde, und dass darum das Gewissen von allem Wandel der Zeit frei sei, bestätigt sich nirgends in der geschichtlichen Erfahrung. Diese macht uns zwar mit einer Reihe von Thatsachen bekannt, nach denen die Auffassung des Sittlichen in der Menschheit wahrscheinlich einer endlichen Uebereinstimmung allmählich entgegengeht; aber es ist nicht minder gewiss, dass eine solche Einheit höchstens als letztes Resultat einer langen Entwicklung eintreten wird. An allen diesen Wandlungen nimmt das Gewissen theil: seine Erscheinungsformen zersplittern sich, um erst allmählich aus dem wandelbaren Inhalt gleichgültiger Gebote einen festen Kern gemeinsamer Ueberzeugungen zu gestalten. Indem nun die philosophische Theorie der „Stimme des Gewissens" überall die nämlichen Gebote unterschiebt, wiederholt sich in ihr die alte Umkehrung der Wirklichkeit, die der Mythus vom goldenen Zeitalter in dichterische Form bringt. Nur dadurch, dass er den Thatsachen die äusserste Gewalt anthut, kann sich der Intuitionismus mit dieser Wandelbarkeit des Gewissens abfinden. Die eine Erfahrung, dass es ganze Völker und Zeiten gegeben hat, denen der Mord aus Anlässen, die uns verwerflich erscheinen, nicht als ein Verbrechen, sondern als eine ruhmwürdige That galt, ist ein zureichendes Zeugniss. Wenn es eine schlechthin unveränderliche Gewissensregel in uns gäbe, so möchte diese immerhin im einzelnen Fall durch egoistische Triebe verdunkelt werden, — aber was wird aus ihr, wenn sich zeigt, dass sie einer primitiven sittlichen Cultur überhaupt fehlt? Die religiöse Vorstellung, die Gott und den Teufel einen wechselnden Kampf um das menschliche Herz führen lässt, bewährt hier einen offeneren Sinn für das Thatsächliche. Indem sie den endlichen Sieg des Guten in Aussicht stellt, gibt sie zwar in phantastisch-mythologischer Form, aber sie gibt doch Rechenschaft von dem Gesetz der Entwicklung, das alles sittliche Leben beherrscht. Jene Philosophie dagegen, der sich die Stimme Gottes zu einem unwandelbaren kategorischen Imperativ der Pflicht versteinert, und die dem Teufel die ebenfalls unveränderlichen sinnlichen Neigungen unterschiebt, opfert die Entwicklungsfähigkeit der sittlichen Ideen und damit den werthvollsten Inhalt des sittlichen Lebens selber. Kann man aber schliesslich darüber zweifelhaft sein, welche Auffassung die grössere und darum die sittlichere ist, jene, die das Sitt-

liche aus dem menschlichen Geistesleben heraushebt, um es ihm in starrer Unveränderlichkeit als ein ihm fremdes Gesetz gegenüberzustellen, oder diejenige, die es an einem unendlichen Entwicklungsprocess des Geistes theilnehmen lässt, der für uns in dem gesammten geistigen Leben der Menschheit sich spiegelt, von welchem das sittliche ein unveräusserlicher Bestandtheil ist?

Doch nicht bloss der objectiven, sondern nicht minder der subjectiven Erfahrung, unserer ganzen Kenntniss von der Natur des Menschen widerstreitet jene Lehre von einem den eigenen Geistesthätigkeiten fremd gegenüberstehenden Gewissen. Wir kennen kein willkürliches Handeln ohne Gefühle und Triebe, denn diese sind ja kein dem Willen fremdes Geschehen, sondern Theile der Willensthätigkeit selbst, nur durch unsere Abstraction von ihr trennbar. Es ist daher nicht möglich, dass der Mensch durch ein reines, von allen Gefühlsmotiven befreites Pflichtgebot in seinem Handeln und demzufolge auch nur in seinen Urtheilen über Handlungen bestimmt werde. Eine solche Ansicht verwandelt mit dem Gewissen auch den Willen in einen abstract intellectuellen Process, der überhaupt nicht vorkommt, am allerwenigsten aber mit andern thatsächlichen Motiven zusammenwirken nnd Handlungen erzeugen kann. Wie der Wille nur in Verbindung mit gefühlsstarken Vorstellungen Wirklichkeit besitzt, so kann auch das Gewissen nichts von den Motiven des Willens Verschiedenes sein, sondern es kann nur auf dem Verhältniss verschiedener Motive zu einander beruhen. Hier bietet nun aber allerdings das Gebiet des sittlichen Handelns eine Eigenthümlichkeit dar, die mit dem Grundcharakter des Sittlichen unmittelbar zusammenhängt, und in der es sich nur noch mit solchen Gebieten berührt, in denen ebenfalls der Begriff der Norm zur Ausbildung gelangt ist, wovon dann der eben erwähnte weitere Sinn des Ausdrucks Gewissen herstammt. Diese Eigenthümlichkeit besteht in der Ausbildung imperativer Motive.

b. Die Entstehung imperativer Motive.

Alle Motive sind impulsiv: jedes für sich allein würde als unwiderstehlicher Trieb wirken, mehrere zusammen bilden daher Triebkräfte, die gegen einander wirkend das Wollen so bestimmen, dass es den vorherrschenden Motiven folgt. Die imperativen Motive sind gleichfalls impulsiv, aber es kommt dazu noch eine weitere Eigenschaft: sie verbinden sich mit der Vorstellung, dass sie

allen andern bloss impulsiven Motiven vorgezogen werden müssen. Selbstverständlich können auch die imperativen Motive mit einander in Kampf gerathen: ein solcher liegt jenem Gewissensprocess zu Grunde, den man den Conflict der Pflichten nennt. Dagegen besteht die einfachere und normale Function des Gewissens darin, dass es den Kampf der imperativen und impulsiven Motive mit eigenthümlichen Affecten begleitet, die ihrerseits die imperativen Motive verstärken und daher sehr häufig einen Sieg der letzteren auch in solchen Fällen herbeiführen, wo der Gefühlswerth der Motive selbst hierzu nicht ausreichen würde. Diese Affecte, insofern sie der Handlung vorausgehen oder sie mindestens begleiten müssen, um jene Wirkung herbeizuführen, pflegt man das gesetzgebende und das antreibende Gewissen zu nennen, und beiden das Gewissen nach der That als das richtende gegenüberzustellen. Hier ist die Gewissensfunction allerdings insofern eine wesentlich andere, als die nun entstehenden Affecte nicht mehr durch den Kampf der Motive, sondern durch ihr Verhältniss zu dem Erfolg der Handlung erzeugt werden. Alle diese Momente sind aber unmittelbare Folgen der Existenz imperativer Motive; nicht in ihnen besteht daher das eigentliche Problem des Gewissens, sondern dieses fasst sich in die Frage zusammen: wie ist die Entstehung imperativer Motive überhaupt möglich?

Der Intuitionismus geht von der Annahme aus, dass die Imperative der Pflicht gar nicht den Charakter von Motiven besässen. Vielmehr sollen sie in rein intellectuellen Geboten bestehen, denen aber gleichwohl die Fähigkeit zugeschrieben wird, auf die impulsiven Motive zu wirken. Zu dieser psychologisch unmöglichen Vorstellung wäre man nun schwerlich gekommen, hätte man nicht einerseits eine rein autonome Entstehung von Imperativen für unmöglich gehalten und anderseits objective Sätze über den Inhalt sittlicher Handlungen in den religiösen und rechtlichen Vorschriften vor Augen gehabt. So gerieth man auf den seltsamen Mittelweg, die Imperative als objective Normen zu betrachten, die aber gleichzeitig durch eine unmittelbare subjective Erfahrung zum Bewusstsein des Handelnden gelangen sollten. Die Behauptung, welche dabei noch jetzt als entscheidend ins Feld geführt wird, lautet: Sätze, die den Charakter unbedingter Gültigkeit besitzen, können an sich nicht aus empirischen Motiven, welche immer bedingt sind, hervorgehen.

Nun zeigt aber, abgesehen von der oben berührten Wandelbarkeit der sittlichen Vorstellungen, der Conflict der Pflichten, dass von

einer solchen Unbedingtheit auf keiner Stufe der sittlichen Entwicklung die Rede sein kann. Es gibt kein noch so heiliges Sittengesetz, das nicht im einzelnen Fall gerade um der grösseren Heiligkeit der allgemeinen sittlichen Aufgaben willen ausser Acht bleiben müsste. Wie wir aber bei einem solchen Conflict der Pflichten zu wählen haben, darüber kann kein a priori in uns liegender Grundsatz, sondern nur jene allgemeinere Erfassung sittlicher Lebensaufgaben entscheiden, die vermittelst der zurückgelegten geistigen Entwicklung und auf Grund einer reichen sittlichen Erfahrung möglich ist. Auf der anderen Seite gibt es kein grösseres Vorurtheil als die Meinung, es bedürfe für den Menschen ganz besonderer Veranstaltungen, um ihm die Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit bestimmter Sätze einzuprägen. Was hat nicht, so lange es eine Wissenschaft gibt, schon für unbedingt zweifellos und nothwendig gegolten? Und wie geringfügig waren nicht selten, wie sich nachträglich zeigte, die Motive, auf Grund deren man eine solche apodiktische Geltung unter Umständen willkürlicher Sätze behauptete? In der That, wenn die Sicherheit der moralischen Imperative auf diesem Grund ruhen müsste, so wäre es mit ihr misslich bestellt. Sind aber die Ursachen, die menschliche Ueberzeugungen bestimmen, nicht immer von entscheidendem Werthe, so werden wir uns auch nicht wundern dürfen, wenn wir unter den imperativen sittlichen Motiven solche antreffen, die an sich eine entscheidende Bedeutung nicht besitzen. Ja selbst die Thatsache, dass solche minderwerthige Beweggründe vielleicht bei der ungeheuren Mehrzahl der Menschen eine überwiegende Rolle spielen, darf uns nicht irre machen. Der Werth des Sittlichen kann nicht darunter nothleiden, dass die Gründe seiner Verwirklichung im einzelnen Fall nicht der Höhe der sittlichen Ideen selber entsprechen. Im Gegentheil, es gehört wohl zu den bewundernswerthesten Seiten der sittlichen Entwicklung, dass in ihr so vielfach Bedingungen von untergeordnetem Werthe zu den höchsten Wirkungen sich vereinigen. Auch dies ist eine Aeusserung jenes Princips der Heterogonie der Zwecke, welches alle sittliche Entwicklung beherrscht. Suchen wir uns demgemäss über die Bedingungen, die impulsive in imperative Motive verwandeln können, Rechenschaft zu geben, so lassen sich vier solche Quellen aufzeigen: der äussere Zwang, der innere Zwang, die dauernde Befriedigung und die Vorstellung eines sittlichen Lebensideals mit den sie begleitenden impulsiven Affecten.

Philosophisches Institut der Universität Wien

c. Die Imperative des Zwangs.

Der äussere Zwang ist das niedrigste dieser imperativen Motive. Er wirkt in der Form der Bestrafung unsittlicher Handlungen und der socialen Nachtheile, welche dieselben mit sich führen. Was er zu Stande bringt, bleibt im günstigen Fall die niederste Stufe der Sittlichkeit, Legalität der Handlungen und Sittsamkeit des Benehmens, ein äusserer Schein, der zwar ohne wirkliche Sittlichkeit bestehen kann, immerhin aber durch die Verhütung des sittlich Anstössigen von Werth bleibt. Denjenigen, der den äusseren Zwang so auf sich wirken lässt, dass er zu directen Störungen der sittlichen Ordnung keinen Anlass gibt, nennen wir gut beleumundet. Er verwirklicht die niederste Art des sittlichen Charakters, da ihm nur die negative Eigenschaft zukommt, dass er unsittliche Handlungen meidet.

Einen Schritt weiter führt schon das zweite, meist mit dem vorigen verbundene imperative Motiv, das des innern Zwangs. Dieser besteht aber in allen den Einflüssen, welche das Vorbild Anderer sowie die eigene durch Erziehung und Beispiel bedingte Uebung und Gewöhnung des Willens äussern. Wegen seiner Bedeutung für die sittliche Lebensordnung pflegt man diesen innern wohl auch geradezu den moralischen Zwang zu nennen, ein Ausdruck der nicht so interpretirt werden darf, als sei der Zwang an sich ein moralischer: wir reden von einem solchen auch in Fällen, wo es sich um sittlich höchst gleichgültige Dinge handelt, z. B. um gesellige Leistungen die Jemand seiner Stellung schuldet u. dergl. Moralisch heisst der innere Zwang nicht weil er selbst sittlich ist, sondern weil er neben sonstigen Rücksichten auf Andere auch solche von sittlicher Natur herbeiführt. In dieser Beziehung unterstützt er zunächst den äusseren Zwang in seinen negativen Wirkungen. Aber er erhebt sich über den letzteren doch sehr wesentlich, da er bereits den Antrieb zu positiven sittlichen Leistungen in sich trägt. Wohlthätigkeit, gemeinnützige Bestrebungen, Pflichttreue in Beruf und Familie können in so vollkommenen Graden durch den blossen Einfluss von Beispiel und Gewohnheit, sowie durch den Wunsch es Anderen gleichzuthun herbeigeführt werden, dass dieser Schein der Tugend von der wirklichen Tugend in den gewöhnlichen Lebenslagen nicht zu unterscheiden ist. Dem Charakter, der unter allen Umständen unter dem imperativen Motiv des inneren Zwanges handelt, legen wir das

Prädicat der Anständigkeit bei, wobei dieses durch die Uebertragung von dem einzelnen Fall auf die gesammte Lebensführung immerhin eine dem blossen Anstand des Benehmens weit überlegene Bedeutung gewinnt.

d. Die Imperative der Freiheit.

Der Zwang in seinen beiden Formen kann nur die äussern Symptome der Sittlichkeit oder im günstigsten Fall ein durch Uebung gewonnenes Widerstreben gegen das Unsittliche hervorrufen. In entscheidenden Momenten wird eine Moralität die bloss auf diesem Grunde ruht immer Schiffbruch leiden, und es ist eine der betrübendsten Erfahrungen die wir machen können, dass gut beleumundete, anständige Charaktere durch ein scheinbar zufälliges Ereigniss aus der bisherigen Bahn gedrängt werden, während wir uns sagen müssen, dass, wäre jener böse Zufall nicht gewesen, sie wahrscheinlich mit Ehren ihr Leben beschlossen hätten. Die Widerstandskraft des Charakters, die solche Gefahren besteht, wird niemals durch die imperativen Motive des Zwangs allein erworben, sondern es bedarf dazu anderer Beweggründe, die wir, weil sie, von äusseren Einflüssen völlig unabhängig, nur in dem eigenen Bewusstsein des Handelnden ihre Quelle haben, als die Imperative der Freiheit bezeichnen wollen.

Hierher gehört in erster Linie das Motiv der dauernden Befriedigung. Schon Sokrates, der eben hier nur der Interpret einer bei tieferen ethischen Naturen allverbreiteten Gesinnung ist, hat dieses Moment der Dauer betont, ohne freilich auf die Frage nach den Ursachen des Unterschieds näher einzugehen*). Auch darin gibt er lediglich der Stufe sittlicher Entwicklung Ausdruck, die sich über den Zwang erhoben hat. Die Thatsache, dass gewisse Handlungen dauerndere Befriedigung erwecken als andere, wird hier zum Imperativ der Bevorzugung, ohne dass nach dem warum dieses Unterschieds gefragt würde. Da die Gründe dieser Werthschätzung keinen unmittelbaren Bestandtheil des Gewissens bilden, so werden sie auch für uns erst in der allgemeinen Untersuchung der Motive des Sittlichen zu erörtern sein. Hier ist nur das Resultat von Bedeutung, dass vermöge jener Bedingungen die selbstlosen Handlungen allgemein diejenigen sind, denen jener Vorzug der

*) Vgl. Abschn. II, Cap. I, S. 272 f.

dauernderen Befriedigung zukommt. Da aber hierin der Imperativ der freien Bevorzugung mit den beiden Imperativen des Zwangs übereinstimmt, so verstärken sie sich nun gegenseitig, namentlich in dem Sinne, dass der Verstoss gegen die Zwangsmotive die Unlustmomente erhöht, welche der Befriedigung hindernd in den Weg treten. Darum bildet der Zwang ein so wichtiges Erziehungsmittel zur freien Sittlichkeit. Dem Charakter, der die letztere in jener instinctiven Form zur Ausbildung gebracht hat, wo das Gute geschieht, ohne dass nach dessen Gründen gefragt wird, schreiben wir Rechtschaffenheit zu. Indem der Rechtschaffene das Sittliche um seiner selbst willen vollbringt, widersteht er Versuchungen, denen derjenige dem es nur um die Bewahrung des äusseren Anstandes zu thun ist rettungslos unterliegt. Da er sich aber von den letzten Zwecken seines Thuns keine Rechenschaft ablegt, so bringt ihn der Conflict der Pflichten leicht ins Schwanken und lässt ihn zufälligen Antrieben folgen, wobei das minder Werthvolle den Vorzug gewinnen kann.

Hier findet nun der Process des Gewissens seinen Abschluss in dem letzten der imperativen Motive, in der Vorstellung des sittlichen Lebensideals. Bei dieser wird ein höchster sittlicher Lebenszweck zur Richtschnur aller einzelnen Handlungen. Dieser Lebenszweck aber wird zum individuellen Motiv, indem ein Einzelbewusstsein die allgemeinen Zwecke der sittlichen Entwicklung in ihren durch Ort und Zeit bestimmten Bedingungen erfasst, um in diesen Zwecken das eigene persönliche Lebensziel zu erblicken. Das individuelle und allen Einzelbestimmungen die Richtung gebende Lebensideal kann daher immer nur die besondere Gestaltung sein, die das allgemeine Menschheitsideal bezogen auf bestimmte Schranken der Zeit und der äussern Lebensverhältnisse und auf die eigenthümliche Wirkungssphäre der einzelnen sittlichen Persönlichkeit annimmt. Denn jenes allgemeine Ideal ist selbst kein gewordenes und ein für allemal gegebenes, sondern ein ewig werdendes, nie zu vollendendes. Jedes Zeitbewusstsein fasst es in gewisse Zwecke, Motive und Normen. Der unveräusserliche Werth der letzteren liegt aber nicht in ihrer absoluten, sondern in ihrer relativen Unvergänglichkeit, nämlich darin dass jene ethischen Momente wirklich der allgemeinen Entwicklung angehören, die sich durch die stetige Vervollkommnung der sittlichen Ideen als eine zusammengehörige verräth. Erst diese letzte Stufe ist die der vollbewussten Sittlichkeit. Hier sind dem Gewissen die Imperative des Zwangs gleichgültig

geworden, ja in entscheidenden Momenten kann es wagen sich über dieselben hinwegzusetzen, weil es erkennt, dass es Wendepunkte der sittlichen Entwicklung gibt, wo das bis dahin für recht und sittsam gehaltene zum Unrecht und zur Unsitte wird. Indem zugleich die instinctive Rechtschaffenheit einem von der Erkenntniss der sittlichen Zwecke erleuchteten Rechtthun den Platz räumt, wird aus diesen Zwecken heraus jeder Conflict der Pflichten entschieden.

Es ist begreiflich, dass diese letzte Form des Charakters häufiger in unzulänglichen Annäherungen als in einer dem Ideal einigermassen entsprechenden Vollkommenheit vorkommt. Jene Annäherungen bezeichnen wir als edle Charaktere. Innerhalb des grossen Durchschnittsmasses von Wohlanständigkeit und Rechtschaffenheit, aus dem sich die gemeine Sittlichkeit zusammensetzt, bilden sie, wie alles was der Vollkommenheit in persönlicher Form auch nur von ferne sich nähert, seltene Ausnahmen. Sie sind der wahre Geistesadel, der über jenes oft fälschlich mit diesem Namen belegte Mittelgut, das sich nur durch eine etwas ungewöhnliche intellectuelle Ausbildung hervorthut, thurmhoch emporragt. Ueber die Edeln leuchtet aber wieder, wie die Sonne über die Wandelsterne, der ideale Charakter, das sittliche Genie, das, unendlich viel seltener als andere Arten genialer Begabung, der Geist der Geschichte vielleicht in Jahrhunderten oder Jahrtausenden einmal hervorbringt. Während die weit überwiegende Masse sittlicher Kräfte für die Gegenwart und allenfalls für die nächste Zukunft arbeitet, scheint sich in dem idealen Charakter der Gesammtgeist der Menschheit verkörpert zu haben, um, erfüllt von der ganzen sittlichen Entwicklung der Vergangenheit, in die weitesten Fernen der Zukunft sein Licht zu senden.

Dass der ideale Charakter unter allen Begabungen die seltenste ist und darum als eine Erscheinung Gottes auf Erden angesehen werden mag, ist vielleicht ebenso nothwendig, als dass die höchsten Begabungen in Kunst, Wissenschaft und Politik nicht alle Tage vorkommen. Wenn in einer Gesellschaft die überwiegende Masse sich bemüht ihren guten Leumund zu wahren, und wenn dazu eine ansehnliche Zahl, namentlich unter denen die eine wichtige Stellung einnehmen, darauf Bedacht nimmt anständig zu sein in Gesinnung und Handlung, so kann ein solches Gemeinwesen, falls es nur noch über ein paar rechtschaffene Charaktere verfügt, den Ansprüchen an einen sittlichen Zustand von normaler Güte genügen. Dasselbe wird zwar in der sittlichen Cultur und in allem was damit

zusammenhängt, keine sonderlichen Fortschritte, aber es wird auch keine Rückschritte machen. Sind dagegen die Massen so entartet, dass sie ihren guten Ruf nicht achten, steht selbst den Einflussreichen der eigene Vortheil höher als das Ansehen, das sie durch ein correctes sittliches Verhalten geniessen, dann ist die gewöhnliche Rechtschaffenheit nicht mehr ausreichend, um eine solche Gemeinschaft der moralischen Versumpfung zu entreissen, sondern es bedarf dazu einer Anzahl edler Charaktere, die mit zielbewusstem Streben Hand an die Verbesserung der Zustände legen. In jenen entscheidenden Fällen endlich, wo über den Umkreis eines einzelnen Volkes hinaus durch gewaltige Umgestaltungen in den allgemeinen Lebensbedingungen der Menschheit eine grosse sittliche Krisis von weltgeschichtlicher Bedeutung die Umgestaltung der sittlichen Lebensanschauungen fordert, da kann nur die Wirksamkeit eines idealen Charakters, eines ethischen Genius, der befähigt ist, bisher schlummernde Triebe zum Leben zu erwecken, den geschichtlichen Process vollenden.

Es liegt in den Gesetzen der geistigen Entwicklung, dass solche Zeiten solche Menschen hervorbringen. Denn das Grosse kann nicht auf dem öden Boden der Alltäglichkeit entstehen, sondern es erfordert Bedingungen, durch die ein im allgemeinen Bewusstsein sich regendes Bedürfniss in einer einzelnen Persönlichkeit zur treibenden Macht wird, die wieder fähig ist auf das Ganze mit gewaltigen Impulsen zurückzuwirken. Die grosse Menge, die nur die Wirkungen, nicht die still schaffenden Kräfte des geistigen Werdens vor Augen hat, staunt derartige Erscheinungen als Wunder an. Dieses Wunder ist aber kein anderes, als wie es in jeder geistigen Entwicklung zu spüren ist. Ueberall wird der Einzelne getragen von dem Gesammtgeiste, an dem er mit all seinem Vorstellen, Fühlen und Wollen theilnimmt. In den führenden Geistern aber — und jene schöpferischen Genies der Sittlichkeit sind führende Geister höchster Ordnung — verdichtet sich der gesammte Process der zurückgelegten Entwicklung, um Wirkungen zu erzeugen, die nun dem Gesammtgeist neue Bahnen anweisen.

e. Die religiöse Form der sittlichen Imperative.

Die vier imperativen Motive des äusseren und des inneren Zwangs, der dauernden Befriedigung und des sittlichen Lebensideals sind wahrscheinlich wirksam gewesen, seit es überhaupt ein sittliches Leben gibt. Aber sie haben ihre Wirkungen kaum jemals oder

höchstens auf den späteren Stufen dieser Entwicklung in der allgemeinen Form ausgeübt, in der wir sie hier, absehend von allen besonderen Erscheinungen, betrachten mussten. Auch in diesem Fall ist es die religiöse Gestaltung der sittlichen Ideen, die jeder andern vorausgeht. So wirkt der Imperativ des äusseren Zwangs zunächst ausschliesslich in der Form des religiösen Sittengebots, und nur die Mittel, mit denen der Zwang wirkt gehen allmählich an die politische Gewalt über, die von da an mit dem religiösen Einflusse in jenen Zwang sich theilt. Ebenso übt der Imperativ des innern Zwangs seine Wirkungen durch die Verhältnisse der religiösen Gemeinschaft und durch die von ihnen erst allmählich sich ablösenden freien Einflüsse der Sitte aus. Der Imperativ der dauernden Befriedigung schafft sich durch die Aussicht auf unvergängliche Belohnungen und Strafen die höchsten Motive, die in dieser Gestalt überhaupt existiren können. Auch dem sittlichen Lebensideal fehlt aber schliesslich diese religiöse Form nicht; ja sie wird hier zu einer besonders wirkungsvollen, indem dasselbe als persönliches Vorbild sittlicher Lebensführung jedem Einzelnen gegenübertritt *). Erfüllt in allen diesen Beziehungen die Religion ihre Sendung als Erzieherin zur Sittlichkeit, so darf jedoch nicht übersehen werden, dass sie dies nur deshalb kann, weil sie selbst nicht, wie es heute noch die dogmatische Auffassung meint, von dem menschlichen Gemüth verschieden, sondern weil sie nichts anderes als die concrete sinnliche Verkörperung der sittlichen Ideale ist. Was der Mensch von frühe an als Inhalt seines sittlichen Bewusstseins empfindet, das stellt seine Phantasie als eine objective, aber doch in fortwährenden Beziehungen zu ihm stehende Welt sich gegenüber. Entkleidet man daher die religiösen Vorstellungen ihrer phantasievollen Form, so bilden die Imperative des Gewissens ihren eigentlichen Inhalt. Insbesondere aber enthält der letzte dieser Imperative, da er das Ideal schliesslich als eine nie vollendbare Aufgabe anerkennt, auch die Idee in sich, die der Religion ihren bei allem Wandel der Vorstellungen beharrenden und über alle niedrigen mythologischen Verkörperungen der sittlichen Postulate erhabenen Werth gibt: die Idee einer unvollendbaren und daher an sich transcendenten sittlichen Aufgabe.

Unter den vier Imperativen des Gewissens enthält nur der letzte eine wirkliche Erkenntniss der wahren Beweggründe und Ziele des

*) Vgl. Abschn. I, Cap. II, S. 79 ff.

sittlichen Lebens. Aber eine abschliessende Formulirung derselben versuchen zu wollen, würde gleichwohl dem Wesen des sittlichen Ideals widerstreiten. Wenn die sittlichen Ideen sich entwickeln, so kann auch die Wissenschaft des Sittlichen nicht stillestehen. Man kann nur versuchen, jenen Ideen den zu einer gegebenen Zeit und auf der Höhe der einmal erreichten geschichtlichen Betrachtung möglichen Ausdruck zu geben. Um so mehr scheint es aber geboten, aus derartigen Formgebungen alles zu entfernen was an sich das Gepräge des Vergänglichen oder nur für eine bestimmte Betrachtungsweise Zutreffenden an sich trägt. Dazu gehört vor allem auch die in der Moralphilosophie übliche Unterscheidung von Gütern, Tugenden und Pflichten. Unter ihnen ist der Begriff der Güter specifisch eudämonistischen Ursprungs und daher, auch wenn man von dieser Auffassung abstrahirt, unter allen Umständen der Missdeutung fähig; der Begriff der Tugend liegt wegen seiner Rückbeziehung auf die gesammte persönliche Lebensführung allzu weit ab von den Beweggründen der einzelnen Handlungen; in dem Begriff der Pflicht endlich verbirgt sich die objective und universelle Bedeutung der sittlichen Gesetze hinter ihren subjectiven und individuellen Anwendungen. Wir reden darum im Folgenden nicht von Gütern sondern von sittlichen Zwecken, nicht von Tugenden sondern von sittlichen Motiven, nicht von Pflichten sondern von sittlichen Normen.

Zweites Capitel.

Die sittlichen Zwecke.

1. Die Hauptformen sittlicher Zwecke.

Indem er über sich selbst nachzudenken beginnt, wird sich der Mensch seiner bewusst als einer einzelnen Persönlichkeit, die zugleich zu einer socialen Gemeinschaft gehört, mit der vereinigt sie eine, wenn auch noch so kleine, Theilkraft bildet in dem unermesslichen Universum des Geistes der Menschheit. Auch die Zwecke des Einzelwillens können daher individueller, socialer und humaner Art sein, und zugleich können die beschränkteren unter diesen Zweckformen

von Nebeneffecten oder Folgen begleitet werden, die in die umfassenderen Gebiete hinüberreichen. Insbesondere die individuellen Zwecke lassen sich deshalb nicht untersuchen, ohne gleichzeitig auf die entfernteren socialen und humanen Erfolge Bedacht zu nehmen, die aus ihnen hervorgehen.

Die methodische Behandlung der Probleme kann hierbei im allgemeinen zwei Wege einschlagen. Der erste besteht darin, dass man irgend einen allgemeinen Begriff des Sittlichen zu gewinnen und dann durch Analyse desselben die einzelnen ethischen Zwecke zu bestimmen sucht. Dieser Weg ist in der neueren Ethik der geläufige, so sehr dass wer ihn nicht befolgt leicht von vornherein den Verdacht eines principlosen Verfahrens auf sich lädt. Jene Methode, zuerst das Princip zu fixiren und dann das Einzelne demselben unterzuordnen, ist der modernen durch die christliche Ethik überliefert worden, die ihr Princip unmittelbar den religiösen Voraussetzungen entnehmen konnte. Als die weltliche Moralphilosophie solche Voraussetzungen aufgab, behielt sie gleichwohl das einmal in Aufnahme gekommene Verfahren bei. Selbst der Empirismus machte hier keine Ausnahme: wenn er z. B. das Princip der Selbstliebe oder des allgemeinen Nutzens aufstellte, so geschah das nicht etwa auf Grund einer regelrechten Induction, sondern indem er vor allen Dingen dem gewählten Princip gemäss den Begriff des Sittlichen bestimmte und dann nachträglich zu zeigen suchte, dass die Folgerungen daraus wirklich den Anforderungen an einen glücklichen oder sittlichen Zustand entsprächen. An die Stelle der Thatsachen, an denen der Begriff des Sittlichen zu messen ist, treten so zweifelhafte Hypothesen und Deductionen, die niemals experimentell bestätigt werden können.

Der zweite Weg der ethischen Untersuchung geht daher von unsern empirischen sittlichen Urtheilen aus; er sucht auf Grund derselben zunächst die sittlichen Zwecke im einzelnen und dann mittelst derselben ein allgemeines ethisches Princip zu gewinnen. Dieser Weg ist es, der in der antiken Ethik, die mindestens durch ihre Freiheit von Vorurtheilen der neueren überlegen sein dürfte, zunächst Sokrates eingeschlagen und dann in einer für die Lebensanschaunng des Alterthums abschliessenden Weise Aristoteles vollendet hat. Man betrachtet es heute als ein kindlich naives Verfahren, wenn der erstere ein ethisches Princip dadurch aufzufinden sucht, dass er zunächst ermittelt, wie Alle darüber denken. Und doch wird es für uns niemals eine höhere Instanz der Wahrheit geben als eben die der Allgemeingültigkeit. Was jedes normale Bewusst-

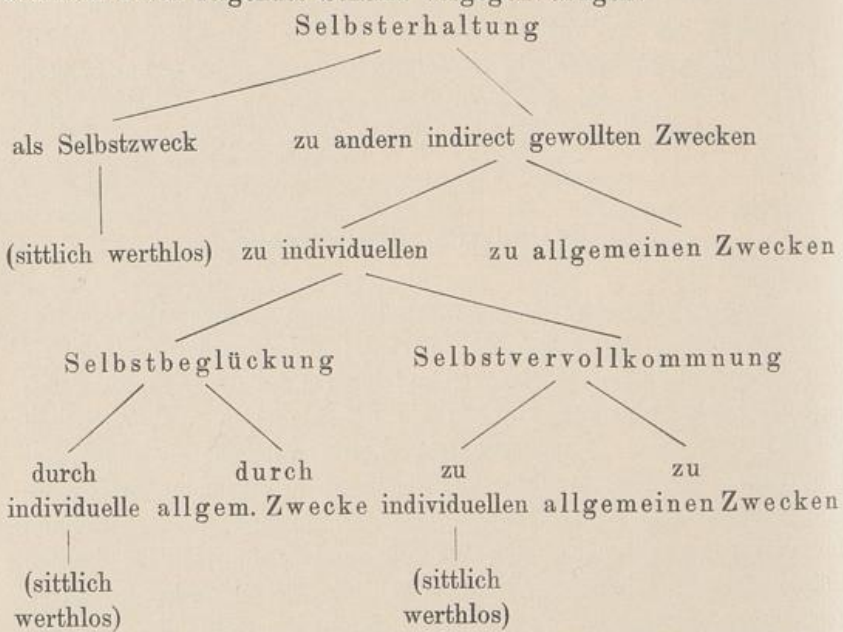
sein unter Voraussetzung der zureichenden Erkenntnissbedingungen als einleuchtend anerkennt, das nennen wir gewiss. Die logischen und die mathematischen Axiome haben keine bessere Grundlage ihrer Evidenz. Die Wissenschaft soll nun allerdings bei dieser thatsächlichen Evidenz nicht stehen bleiben, sondern den entfernteren Quellen derselben nachspüren. Aber verkehrt bleibt es nach den Quellen zu suchen, ehe man sich vergewissert hat, wie die Ströme fliessen die aus ihnen entsprungen sind. Das nächste Problem bei der Untersuchung der sittlichen Zwecke besteht daher in der Beantwortung der Frage: welches sind die Zwecke, die in unserer Beurtheilung allgemein als sittliche anerkannt werden? Erst wenn sich in der Antwort auf diese Frage Widersprüche herausstellen sollten, werden wir veranlasst sein den hier betretenen Weg zu verlassen, um ausserhalb der widerstreitenden sittlichen Urtheile eine Instanz zu suchen, die den Streit entscheidet. Doch wir werden sehen, dass auch hier die Widersprüche der Theorien grösser sind als die der Thatsachen. So verschieden die allgemeinen ethischen Standpunkte der Philosophen sein mögen, das Urtheil über die Zwecke welche sittlich genannt werden ist selbst innerhalb grösserer Zeitperioden wenig veränderlich, und auf einer bestimmten Entwicklungsstufe des sittlichen Bewusstseins ist es vielleicht nicht minder constant wie das Urtheil über logische Verhältnisse.

Philosophisches Institut der Universität Wien

2. Die individuellen Zwecke.

Als den ersten Zweck, den das Individuum für sich selbst erstreben soll, pflegt man den der Selbsterhaltung zu fordern. Unmittelbar an die sinnlichen Triebe sich anlehnend, die der Erhaltung des eigenen Lebens dienen, wird sie als der niederste aller sittlichen Zwecke angesehen. Von sittlichem Werth erscheint sie überhaupt nur dann, wenn ein anderer durch sie zu erreichender Zweck im Hintergrund steht. Wir fordern, dass der Einzelne sich erhalte, um für sociale und humane oder auch für andere individuelle Zwecke thätig zu sein. Solcher indirect durch die Selbsterhaltung zu erreichender individueller Zwecke gibt es wieder zwei: die Selbstbeglückung und die Selbstvervollkommnung. Während aber die Selbsterhaltung immer nur Mittel zu bestimmten andern Lebenszwecken ist, können diese beiden umgekehrt nur Erfolge sein, die andere, direct erstrebte Zwecke begleiten. Sie können daher immer nur

indirect von uns erstrebt werden. Wir können beglückt werden durch etwas und uns vervollkommnen in etwas; in beiden Fällen ist dann dieses Etwas, das wir uns als Mittel zur Erreichung von Glück und Vollkommenheit vorstellen, der directe Zweck unseres Handelns. Nun können wir ferner beglückt werden durch eigene Handlungen, die sich auf uns selbst beziehen, oder durch solche, deren Zweckobjecte andere Menschen sind, und die also eine sociale oder humane Tendenz verfolgen. Die letzteren fallen dann wieder ausserhalb des Gebiets individueller Zwecke; die ersteren aber können nur individuelle Lustgefühle sein, denen wir abermals keinen sittlichen Werth beimessen. Aehnlich verhält es sich mit der von der Moralphilosophie der deutschen Aufklärungszeit so sehr gepriesenen Selbstvervollkommnung. Sie kann sich schliesslich nur auf die Vervollkommnung von Leistungen beziehen, die entweder individuelle oder allgemeine Zwecke verfolgen, und nur im letzteren Falle werden solche Leistungen als sittliche anerkannt. Diese ganze ethische Selbstauflösung der individuellen Willenszwecke können wir uns demnach durch folgendes Schema vergegenwärtigen:



Sich selbst erhalten zu allgemeinen, nicht zu bloss individuellen Zwecken, beglückt sein durch allgemeine, nicht durch bloss individuelle Zwecke des eigenen Handelns, seine Fähigkeiten ausbilden und vervollkommnen, nicht um individuellen, sondern um allgemeinen

Zwecken zu dienen: dies ist die Maxime, nach der wir unsere sittliche Beurtheilung individueller Willenszwecke einrichten. Sittlich kann nach dieser Maxime der individuelle Willenszweck immer nur dann sein, wenn er bloss nächster, nicht aber letzter Zweck ist; oder: die handelnde Persönlichkeit als solche ist niemals eigentliches Zweckobject des Sittlichen.

3. Die socialen Zwecke.

Wenn das wahre Zweckobject des sittlichen Willens nicht unser eigenes Ich sein kann, so bietet sich zunächst die Alternative dar, dass dieser entweder auf ein anderes Ich, also auf die individuelle Persönlichkeit unseres Nebenmenschen, oder auf die Gesellschaft als solche in ihren verschiedenen Gliederungen, Staat, Gemeinde, Familie, sich beziehen werde. Ist nun das eigene Ich kein letzter sittlicher Zweck, so ist nicht einzusehen, weshalb ein anderes Ich ein solcher sein sollte. Die Erhaltung eines Einzelnen, das Glück eines Einzelnen, die Ausbildung seiner Fähigkeiten sind an und für sich an Werth vollkommen gleich, mag ich selbst oder mag ein Anderer dieser Einzelne sein. Hier behauptet allenfalls sogar das eigene Ich den Vorrang, weil die Mittel sein Glück und seine Ausbildung zu fördern Jedem in reicherem Masse zu Gebote stehen. Auch die Vervielfältigung der Einzelsubjecte ändert kaum etwas an dieser Sachlage. Aus lauter Nullen lässt sich keine Grösse bilden. Wenn das individuelle Lustgefühl sittlich werthlos ist, so ist es auch das Lustgefühl Vieler oder Aller. Der Utilitarismus ist daher nichts als ein erweiterter Egoismus. Er nimmt zum letzten Zweck was immer nur nächster Zweck oder Mittel zum Zweck sein kann. Unter diesem Gesichtspunkt des Mittels betrachtet besitzen Förderung des eigenen wie des fremden Ich beide einen relativen sittlichen Werth, dessen Grösse nach dem Verhältniss, in dem dies Mittel zu den eigentlichen sittlichen Zwecken steht, sich bemessen wird. Hieraus erklärt sich zugleich die Thatsache, dass in unserer Beurtheilung die Förderung des Nächsten vor der eigenen den Vorzug erringt, so dass wir, wo beide mit einander in Conflict gerathen, nur die erstere als eine sittliche That anerkennen. Das in der Regel hervorgehobene Motiv, dass wir von Natur schon darauf angelegt seien für uns selber zu sorgen, während selbstloses Handeln zumeist nur nach Ueberwältigung egoistischer Beweggründe zum Sieg gelange, dürfte

hier kaum von entscheidendem Belang sein. Wären die selbstlosen Triebe nicht ebenfalls in das menschliche Herz gelegt, so würden sie sich unmöglich entwickeln können; und die Förderung des eigenen Selbst, wenn sie in einem höheren Sinne als dem der blossen Befriedigung sinnlicher Triebe verstanden wird, setzt zweifellos mehr Aufopferung und Entsagung voraus, als beispielsweise die gewöhnlichen mit einem Minimum von eigenen Opfern verbundenen Bethätigungen des Mitleids. Der entscheidende Grund für die Bevorzugung altruistischer Handlungen dürfte vielmehr in zwei Motiven liegen, einem objectiven und einem subjectiven, die sich gegenseitig unterstützen. Das objective besteht darin, dass durch die altruistische Richtung des Handelns eine extensivere Wirkung des sittlichen Willens möglich wird, die den gemeinschaftlichen socialen und humanen Zwecken zu gute kommt. Der subjective und vielleicht gewichtigste Grund aber liegt darin, dass jedes unegoistische Handeln für uns eine Charakterprobe ist, an der wir den allgemeinen Werth der individuellen Persönlichkeit messen. Wer einem Elenden zu Hülfe kommt mag damit für das allgemeine Beste wenig thun. Doch die individuelle That beweist, dass er das eigene Interesse objectiven Zwecken unterordnet. Genau nach dem symptomatischen Werth, den in letzterer Beziehung die einzelne Handlung besitzt, nicht nach ihrem äusseren Erfolg, beurtheilen wir daher die moralische Güte derselben. Der Arme, der sein spärliches Brod mit dem Unglücklichen theilt, hat mehr gethan als der Millionär, der ihm ein reichliches Auskommen sichert.

Kann niemals das Individuum, das fremde Ich so wenig wie das eigene, der letzte Zweck des Sittlichen sein, so bleiben nun allein zwei sociale Zwecke als die eigentlichen Objecte des sittlichen Wollens übrig: die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt. Beide entsprechen der Selbstbeglückung und Selbstvervollkommnung auf individuellem Gebiete und, ähnlich diesen, sind sie dergestalt mit einander verkettet, dass das öffentliche Wohl kein dauerndes ist ohne den allgemeinen Fortschritt, und dass dieser hinwiederum nur in der Steigerung der allgemeinen Wohlfahrt bestehen kann. So fügt der zweite zu dem ersten Begriff lediglich das progressive Moment hinzu: die Förderung des öffentlichen Wohls begnügt sich mit der Erreichung eines gegebenen Zwecks, die des allgemeinen Fortschritts strebt über jeden gegebenen Zweck in gleicher Richtung hinaus.

Was bedeuten nun aber in diesen Verbindungen die Ausdrücke

„öffentlich“ und „allgemein“? Besteht etwa das öffentliche Wohl in der Summe aller oder möglichst vieler Einzelwohlfahrten, in der „Maximation der Glückseligkeit“? Und besteht dem entsprechend der allgemeine Fortschritt in dem Fortschritt möglichst vieler Individuen? Es ist klar, dass eine Bejahung dieser Fragen zur nämlichen ethischen Selbstauflösung der Begriffe Allgemeinwohl und allgemeiner Fortschritt führt, wie sie uns bei der Untersuchung des Einzelwohls und des Einzelfortschritts begegnet ist. Je mehr extensives Glück eine Handlung hervorbringt, je mehr sich in ihr das bewusste Streben verräth den Einzelwillen dem Gesammtwillen unterzuordnen, um so höher steht sie allerdings in unserem sittlichen Urtheil; dieses ist aber nur unter der Voraussetzung verständlich, dass das Glück Einzelner, mögen es deren noch so viele sein, nicht der letzte Zweck, sondern nur Mittel zur Erreichung weiter zurückliegender und allgemeinerer Zwecke sei. In der That entsprechen diesem Gesichtspunkte auch durchaus die Antriebe, denen wir bei der Beurtheilung socialer Thatsachen folgen. Je umfassender die Gesellschaftskreise sind, um so mehr werden die Handlungen des Allgemeinwillens, wie er sich in den auf allgemeine Zwecke gerichteten individuellen Willensacten verkörpert, durch Rücksichten bestimmt, die den Umkreis des individuellen Seins überschreiten und schliesslich aus der Sorge für das Wohl irgend einer Summe von Individuen gar nicht mehr erklärt werden können. Die Familie steht hier noch ganz auf der Grenze des Einzeldaseins. Wir Alle wünschen die Zukunft unserer Kinder und allenfalls unserer Enkel sicherzustellen, das Schicksal unserer Nachkommen in entfernteren Jahrhunderten liegt uns sehr wenig am Herzen. Etwas weiter reicht schon die vorsorgende Thätigkeit der Gemeinde: sie würde gewissenlos handeln, wollte sie in der Fürsorge für öffentliche Einrichtungen bloss auf das Wohl der lebenden oder der nächstfolgenden Generation sehen. Am weitesten in die Zukunft reicht aber das Auge des Staates. Er allein darf selbst schwere Opfer den Lebenden zumuthen, um eine entferntere Zukunft zu sichern. Mit Recht sieht man daher darauf, dass überall, wo die Zukunft gegen die Ausbeutung des lebenden Geschlechts geschützt werden soll, nicht ein Einzelner und in vielen Fällen nicht einmal die Gemeinde, sondern der Staat die Fürsorge übernehme.

Diesem Verhalten entsprechen die Gefühle, die wir selbst in Bezug auf die Zukunft in uns tragen. Die noch so sichere Nachricht von dem Elend eines in zwei Jahrhunderten lebenden Nach-

kommen würde, wenn sie möglich wäre, wahrscheinlich wenig unsere Ruhe stören; den Gedanken, dass der Staat und das Volksthum, denen wir angehören, nach wenigen Generationen dem Untergang verfallen seien, würden wir schwerer ertragen. Hier muss die Grenze mindestens um viele Jahrhunderte hinausgerückt werden, damit wir jene Aussicht im Hinblick auf die allgemeine Vergänglichkeit geschichtlicher Schöpfungen erträglich finden. Aber eine Vorstellung gibt es, die wir, selbst wenn wir ihre Verwirklichung in Jahrtausende verlegt denken, immer unerträglich finden würden: dies ist der Gedanke, dass die Menschheit mit ihrer gesammten geistigen und sittlichen Arbeit überhaupt spurlos verschwände, und dass von allem dem absolut nichts, nicht einmal in irgend einem Bewusstsein eine Erinnerung zurückbliebe. Darum richten wir überall, wo dem Einzeldasein Grenzen gezogen sind, unsere Blicke über dieses hinaus und erfreuen uns an der Hoffnung auf die Zukunft der grossen socialen Gemeinschaften, denen wir angehören und mit denen wir an bleibenderen sittlichen Zwecken arbeiten; und wo auch diese Gemeinschaften unserem in die Zukunft gerichteten Blick verschwinden, da leben wir der Zuversicht, dass die humanen sittlichen Zwecke, in denen endlich alles Einzelne aufgeht, niemals verschwinden werden. Solche Zuversicht ist kein Wissen sondern ein Glauben, aber der letztere gründet sich auf jene dialektische Zersetzung der ethischen Zweckbegriffe, die jeden gegebenen sittlichen Zweck immer nur als einen nächsten, nie als einen letzten, schliesslich also nur als ein Mittel zur Erreichung eines unvergänglichen Endzwecks anerkennt.

So besteht der durchschlagende Grund für jene fortwährende Verschiebung der sittlichen Zwecke in der Vergänglichkeit des Einzeldaseins. Mag dieses Einzeldasein noch so reich beglückt und vollkommen sein, es ist ein Tropfen im Meer des Lebens. Was können sein Glück und sein Schmerz für die Welt bedeuten? Die christliche Ethik hat diese Nichtigkeit des Einzelglücks tief empfunden, indem sie ihm in der Verheissung einer ewigen Seligkeit die Idee eines Glückes von unendlichem Werthe und von unendlicher Dauer gegenüberstellte. Aber die Ergänzung, welche die religiöse Hoffnung nur im Unendlichen sucht, ist, in freilich endlichen und darum unzulänglichen Annäherungen, dafür aber auch mit Beseitigung der dort vorhandenen egoistischen Beschränkung, schon im wirklichen Leben zu finden, und nur deshalb weil sie es ist trägt dieses Leben die Bürgschaft einer wirklichen Unvergänglichkeit seiner letzten ethischen Zwecke in sich.

So lange die Auffassung des endlichen Daseins eine individualistische und pessimistische bleibt, ist die indische Lösung des Welträthsels vielleicht die näher liegende: das ewige Vergessen, die Vernichtung ist die sicherste Erlösung von dem Schmerz des Daseins. Eben darum aber, weil im Gebiet individueller Willensantriebe jene Ergänzung der endlichen Beschränktheit im wirklichen Leben niemals eintreten kann, ist dieselbe hier nicht in der Form subjectiver Glücksgefühle vorhanden, die als solche niemals einen allgemeinen Werth gewinnen können, sondern in Gestalt objectiver geistiger Werthe, die aus dem gemeinsamen Geistesleben der Menschheit hervorgehen, um dann wieder auf das Einzelleben veredelnd zurückzuwirken, nicht damit sie sich hier in eine objectiv werthlose Summe von Einzelglück verlieren, sondern damit aus der schöpferischen Kraft individuellen Geisteslebens neue objective Werthe von noch reicherem Inhalt entstehen. Wir brauchen uns nur auf den Boden historischer Beurtheilung zu begeben, um sofort zu bemerken, dass diese Schätzung der socialen sittlichen Zwecke die einzig zulässige, weil schliesslich die allein wirkliche ist. Wonach bemisst sich unser sittliches Urtheil über Menschen und Völker, die einer längst entschwundenen Vergangenheit angehören, bei denen wir also am ehesten erwarten dürfen, dass die vergänglichen und scheinbaren den bleibenden und wirklichen Zwecken den Platz geräumt haben? Nicht nach dem Glück, das sie selbst genossen, auch nicht nach dem Glück, das sie ihren Zeitgenossen verschafft, sondern allein nach dem, was sie für die gesammte Entwicklung der Menschheit in alle Zukunft hinaus geleistet haben.

4. Die humanen Zwecke.

Dass der Einzelne, wenn er zu den höchsten Formen sittlichen Handelns sich erhebt, nicht bloss für seine Mitbürger und Mitlebenden und noch weniger für sich selbst handelt, dies ist eine Ueberzeugung, die sich bei der Betrachtung der erhabensten Beispiele sittlichen Wirkens unaufhaltsam uns aufdrängt. Auch hier wird aber sicherlich die Regel gelten, dass wir die Gegenstände, die einen Begriff erläutern, so prägnant wie nur immer möglich zu wählen haben. Aus den Erscheinungen mittelmässiger Rechtschaffenheit das Wesen des sittlichen Charakters bestimmen wollen, ist ungefähr dasselbe, als wenn man aus den verwickeltsten meteorologischen Processen die

Gesetze der allgemeinen Mechanik zu finden suchte. Ein Moses, Sokrates oder Christus, sie haben für alle Zeiten gelebt und gehandelt; die Spuren ihrer sittlichen Thaten werden nicht untergehen, so lange die Menschheit eine Geschichte hat. Zunächst freilich bethätigte sich auch ihr Wirken in engeren Kreisen, und viele ihrer Handlungen richteten sich mit ihren directen Zwecken an die unmittelbare Gegenwart. Aber in dem Grössten was sie geschaffen, durchbricht schon der directe Zweck diese Schranken, und mittelbar gewinnen selbst die durch die nächsten Bedingungen bestimmten Handlungen als integrirende Bestandtheile eines idealen Charakters eine weit über ihr unmittelbares Ziel hinausreichende Bedeutung.

Wenn es nur einer verschwindenden Zahl bevorzugter Sterblicher vergönnt ist, unmittelbar nach allgemein humanen Zwecken zu streben und sie zu erreichen, so ist dies nun aber in der Form indirecter Zwecksetzungen verschiedener Ordnung für Jeden, selbst den Niedrigsten, möglich. Das Princip der Heterogonie der Zwecke und das Gesetz der unbegrenzten Neuschöpfung geistiger Erzeugnisse durchdringen auch hier alles Geschehen. Die Mission, die ein Volk in der Weltgeschichte erfüllt, ist getragen von den unzähligen Theilkräften, aus denen es in den einzelnen Gebieten seines Gesammtlebens und seiner staatlichen Organisation sich zusammensetzt; sie ist also schliesslich gebunden an individuelle Willensantriebe. Die Kleinsten wie die Grössten, sie können hier das Wort des Erdgeistes auf sich anwenden:

„So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid."

Mögen die directen Zwecke, die der Einzelne verfolgt, noch so beschränkt sein, sie überschreiten immer ihr nächstes Ziel und verlieren sich schliesslich in dem unermesslichen Strom menschlicher Geistesentwicklung.

Welches sind nun aber jene humanen Zwecke, in die alle beschränkteren sittlichen Bestrebungen einmünden? Bestehen sie etwa in einer allgemeinen, alle räumlichen und zeitlichen Existenzbedingungen des Menschen umfassenden Glückseligkeit? Oder in einem allgemeinen Fortschritt, der auch diese Glückseligkeit wieder über jedes gegebene Mass hinaus zu vergrössern sucht? Es ist klar, dass damit immer nur jene individuellen Glücksempfindungen, von denen wir erkannt haben, dass sie mindestens letzte Zwecke nicht sein können, zu sittlichen Gütern erhoben würden. Solch letzte Zwecke

können daher nur in der Hervorbringung geistiger Schöpfungen bestehen, an denen zwar das Einzelbewusstsein theilnimmt, deren Zweckobject aber nicht der Einzelne selbst, sondern der allgemeine Geist der Menschheit ist. Das Glück bleibt ein auf das subjective Bewusstsein wirkender Nebenerfolg jener geistigen Erzeugnisse und zugleich ein den Willen zu ihrer Erstrebung anregendes Motiv. Insofern kann es als unerlässliches Mittel zur Erreichung der Zwecke, nicht aber selbst als sittlicher Zweck betrachtet werden. Wenn Kant lehrte, das Gute müsse ohne Neigung geschehen, der letzte Zweck des Sittlichen sei aber eine unvergängliche Glückseligkeit, so hat er Mittel und Zweck vollständig mit einander vertauscht. Der Mensch kann das Gute nur erstreben, weil es ihn beglückt; aber das Gute selbst ist kein Glücksgut, sondern ein objectives geistiges Erzeugniss, dessen ihm vorangehende und nachfolgende Rückstrahlungen in das Einzelbewusstsein ihm erst den Charakter eines Gutes im gewöhnlichen Sinne, das heisst einer Glück erzeugenden Macht, geben.

Fallen die humanen Zwecke des Sittlichen in den Bereich jener allgemeinen zwecksetzenden Thätigkeit des Geistes, deren Grundcharakter in ihren schöpferischen Wirkungen besteht, so wird nun auch bei der Untersuchung derselben der für alles geistige Leben gültige Gesichtspunkt massgebend sein, dass überall nur die erreichte Entwicklungsstufe, niemals was von ihr ausgehend die Zukunft noch hervorbringen wird, ausser in Vermuthungen über die nächste Fortbildung gegebener Anfänge, unserer Betrachtung zugänglich ist. Die erreichten sittlichen Zwecke bestehen aber jeweils in der gesammten geistigen Cultur der Gegenwart. Dass wir heute überhaupt von humanen Zwecken reden können, verdanken wir der verhältnissmässig noch neuen Thatsache, dass der allgemeine menschliche Geist insoweit seiner selbst bewusst wurde, als die Idee der Humanität im Sinne eines geistigen Gesammtlebens, das sich in den geschichtlichen Thaten und Erzeugnissen bethätigt, ihm aufgegangen ist. Damit ist zugleich die Erkenntniss gereift, dass die allgemeinen geistigen Erzeugnisse menschlicher Gemeinschaft die uns erreichbaren Objecte des Sittlichen sind. Da aber diese Objecte, ebenso wie das menschliche Handeln selbst, ihren Ursprung im Willen haben, und da demnach das eigenste Wesen des Sittlichen unaufhörliches, nie rastendes Streben ist, so kann zugleich eine einmal erreichte sittliche Stufe niemals als bleibender Zweck betrachtet werden. Die Vergangenheit hat aufgehört und die Gegenwart wird im nächsten

Augenblick aufhören sittliches Ziel zu sein. Der letzte Zweck des sittlichen Strebens wird so zu einem idealen, in der Wirklichkeit nie erreichbaren. Doch je weiter sich der Wirkungskreis des sittlichen Handelns gestaltet, um so mehr muss dasselbe der Grenze sich nähern, wo Wirklichkeit und Ideal jenseits der uns zugänglichen Erfahrung einander berühren. Nicht die Ethik mit ihren Begriffen, wohl aber die Religion mit ihren das Sinnliche durch übersinnliche Forderungen, die sie symbolisch gestaltet, ergänzenden Vorstellungen kann sich unterfangen, dieses Ideal so zu gestalten, als wenn es ein erreichbares wäre.

In dieser religiösen Gestaltung des sittlichen Ideals kommt insbesondere ein Moment zum energischen Ausdruck, das für alle sittlichen Zweckgebiete Geltung besitzt, überall da aber, wo der Zweck, wie es doch für die praktische Sittlichkeit durchweg der Fall ist, dem nächsten Umkreis menschlichen Wirkens angehört, leicht zu einer Verkennung der sittlichen Aufgaben führen kann. Ein geläutertes religiöses Gefühl ist sich bewusst, dass äussere religiöse Handlungen, die in der gedankenlosen Befolgung religiöser Sittengebote oder gar in blossen Handlungen des Cultus bestehen, an sich werthlos sind, dass vielmehr der ganze Werth solcher Handlungen nur in der Gesinnung liegt, die sich in ihnen bethätigt, also in den Motiven, von denen sie getragen sind. Da nun die Handlungen der werkthätigen Sittlichkeit zweifellos einen über diese symptomatische Bedeutung hinausgehenden Werth haben, indem sie selbst dann, wenn sie aus unreinen Motiven entspringen, sittliche Wirkungen hervorbringen können, so kann hier leicht die Meinung entstehen, die oben bezeichneten sittlichen Zwecke machten an und für sich schon den sittlichen Charakter einer Handlung aus. Wo dieser Irrthum unterbleiben sollte, da regt sich dann umgekehrt der Zweifel an der Sittlichkeit jener Zwecke, weil man der Meinung ist, ein gegebener Zweck könne nur ein sittlicher sein, wenn ihm dieses Merkmal unausbleiblich zukommt. Hier liegt aber eine Verwechselung des sittlichen Zwecks mit der sittlichen Gesinnung und Handlung vor. Die sittliche Beschaffenheit der letzteren beruht stets auf der Bedingung, dass Zweck und Motiv gleichzeitig als sittliche anzuerkennen sind. Dagegen kann das Motiv ein sittliches sein, ohne dass die aus ihm entspringende Handlung sittlich ist: dies ist dann der Fall, wenn aus irgend welchen Ursachen, z. B. in Folge falscher Beurtheilung, der erstrebte Zweck kein sittlicher ist; oder es kann umgekehrt der Zweck ein sittlicher und

dennoch die That, die ihn erstrebt, eine sittlich gleichgültige, ja eine unsittliche sein: dies geschieht dann, wenn der Zweck aus gleichgültigen oder unreinen Motiven erstrebt wird. Es ist begreiflich, dass dieses zur Sittlichkeit nothwendige Zusammentreffen von Zweck und Motiv bei den humanen zwingender als bei den individuellen und socialen Zwecken zu Tage tritt, weil bei diesen letzteren jenes Hinaufreichen der engeren in die weitere Lebenssphäre, die in dem Wesen der sittlichen Entwicklung begründet ist, von vornherein einen gegebenen Zweck nicht als den letzten und endgültigen erscheinen lässt. Mit den humanen Zwecken ist dies anders. Jenseits ihrer gibt es nichts, was der Mensch überhaupt erstreben könnte. Eben deshalb kann aber auch alles sittliche Streben, das als solches auf äussere Wirkungen gerichtet sein muss, nur in jenen Erzeugnissen geistigen Schaffens seinen objectiven Zweck haben. Die Thatsache, dass dieser Zweck kein fest zu begrenzender ist, sondern über jedes erreichte Ziel hinaus auf weitere und höhere Ziele geht, bringt die religiöse Anschauung zum Ausdruck, indem sie den letzten Zweck des sittlichen Strebens als einen übersinnlichen auffasst, der aber doch auch für sie einen sittlichen Werth erst dadurch gewinnt, dass nach ihm die Motive und Zwecke des alltäglichen Handelns sich bestimmen sollen. Es bezeichnet nur eine unvollkommene und in ihrem tiefsten Grunde selbst unsittliche Gestaltung dieses religiösen Gedankens der übersinnlichen letzten Zwecke aller Sittlichkeit, wenn, wie es in der religiösen Anwendung der Vergeltungsidee und in deren philosophischem Spiegelbild, dem theologischen Utilitarismus geschieht, ein jenseits zu geniessendes Glück gleichzeitig zum Zweck und Motiv des sittlichen Handelns gemacht wird.

Wie die individuellen auf die socialen, diese auf die humanen Zwecke zurückweisen, so wiederholt sich demnach bei den letzteren abermals diese Forderung nach einer Ergänzung, indem hier, wo kein höheres Zweckgebiet das niedrigere in sich aufnimmt, der Zweck auf das Motiv als seine unerlässliche ethische Ergänzung hinüberweist. Auch die höchsten humanen Zwecke werden immer erst dann zu sittlichen Aufgaben, wenn die Beweggründe, aus denen sie erstrebt werden, der nachher zu betrachtenden Stufenreihe sittlicher Motive angehören. Aus dieser Bedingung der Harmonie zwischen Zweck und Motiv entspringen zwei wichtige Folgerungen. Erstens sind aus dem Gebiet sittlicher Zwecke von vornherein alle die auszuscheiden, für die eine solche Harmonie deshalb unmöglich ist, weil sie mit sittlichen Motiven unvereinbar sind. Darum gibt es auch in

der Sphäre jener Thätigkeiten, denen die humanen sittlichen Zwecke angehören, wie in Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Cultur, nicht bloss sittlich indifferente, sondern selbst unsittliche Zwecke. Zweitens ist auch dann, wenn sittliche Ziele erstrebt werden, zwischen der Werthschätzung des Erfolgs der Handlung und der Werthschätzung der Handlung selbst zu unterscheiden. Der erste ist von inneren und äusseren Bedingungen abhängig, die zum Theil mit dem sittlichen Charakter der handelnden Persönlichkeit gar nichts zu thun haben. Die sittliche Handlung als solche aber ist nur von der sittlichen Gesinnung abhängig, und hier kann daher im bescheidenen Umkreis täglicher Pflichterfüllung ein höherer sittlicher Werth zu Tage treten, als in den glänzendsten äusseren Erfolgen, deren Erringung durch unreine Motive getrübt ist. Sicherlich liegt die grösste Ungerechtigkeit darin, dass so leicht die Schätzung des Erfolgs auf die Schätzung des Handelnden selbst übertragen wird. Aber die ausgleichende Gerechtigkeit, nach der darum hier unser sittliches Gefühl verlangt, liegt vollauf in der Befriedigung eines der treuen Pflichterfüllung in dem ihm zugewiesenen Lebenskreise hingegebenen Strebens. Dieses Glück eines guten Gewissens, das alle äusseren Glücksgüter überstrahlt, bringt es als seine nothwendige Wirkung mit sich, dass der wahrhaft sittliche Mensch in der Lebenslage, in die ihn das Schicksal gestellt hat, sich derart befriedigt fühlt, dass er mit keinem andern Menschen tauschen möchte. Die Thatsache, dass dieses alle äusseren Unterschiede der Glücksgüter und Berufsstellungen ausgleichende Selbstgefühl auch in den bescheidensten Lebenslagen vorkommen kann, ist vielleicht die überzeugendste Bestätigung des Satzes, dass in der unendlichen Summe der Theilkräfte, die sich zur Erfüllung der humanen Lebensaufgaben vereinigen, der sittliche Werth jeder einzelnen nicht nach den von zufälligen Bedingungen abhängigen Erfolgen, sondern nach jener sittlichen Energie zu bemessen ist, die in der Reinheit der Gesinnung und in der Widerstände überwindenden Macht der sittlichen Motive zu Tage tritt. Das Ganze der sittlichen Welt bedarf der Vielheit der Begabungen, der Mannigfaltigkeit der Lebensstellungen. An den höheren humanen Lebensaufgaben können nur Wenige, an den höchsten vielleicht in vielen Jahrhunderten nur da und dort ein Einzelner direct arbeiten. Aber die über ungezählte Abstufungen sich erstreckende indirecte Mitarbeit an denselben ist nicht minder unerlässlich, und so bildet denn die Möglichkeit jener inneren Werthausgleichung nur die nothwendige Kehrseite dieser äusseren Ergänzung.

Freilich ist der Zustand der Menschheit niemals noch ein solcher gewesen, dass diese Ausgleichung und Ergänzung widerstandslos ihre Wirkung entfalten können, vielmehr zeigt es sich hier, dass jenes Gesetz der sittlichen Entwicklung, wonach deren letzte Zwecke unaufhörlich erstrebt, aber niemals völlig erreicht werden, auf die Triebkräfte des sittlichen Lebens selber übergreift. Auch jene harmonische Ergänzung der letzteren bleibt ein Ideal, dem der Einzelne durch innere und äussere sittliche Arbeit, die Gemeinschaft durch die Herstellung eines socialen Zustandes, der jedem Einzelnen die sittliche Mitarbeit möglich macht, nur allmählich sich nähern kann.

So erweist sich das ethische Ideal als der letzte, die fortschreitende sittliche Vervollkommnung der Menschheit als der nächste Zweck der humanen Sittlichkeit. Die engeren Lebensgebiete, die individuelle und sociale Vervollkommnung, gehen in diesem letzten und höchsten auf. Die Vervollkommnung bleibt so lange ein blosser Scheinbegriff, als sie im Sinne des Eudämonismus und Utilitarismus in die Vermehrung der durch sinnliche und intellectuelle Genüsse zu erreichenden Glückseligkeit verlegt wird. Denn hier bleibt immer die Glückseligkeit selbst der eigentliche und letzte Zweck. Eine selbständige Bedeutung gewinnt die Idee der Vervollkommnung erst dann, wenn der letzte sittliche Zweck als ein idealer, nur in Annäherungen zu erreichender anerkannt wird. Zugleich verliert aber dann die Glückseligkeit ihre ethische Bedeutung: sie ist nicht mehr Selbstzweck, sondern Nebeneffect und zugleich Hülfsmittel des sittlichen Strebens. Für das ethische Ideal bleiben, da es im Unendlichen liegt, nur zwei indirecte Bestimmungen möglich. Die erste, positive besteht darin, dass die Entwicklung aller menschlichen Geisteskräfte, ihrer individuellen, socialen und humanen Bethätigungen über jedes erreichte Ziel hinaus ins Unbegrenzte fortgesetzt werden soll. Die zweite, negative liegt darin, dass die Hemmungen, welche diese Entwicklung erfährt, in fortschreitendem Masse vermindert werden. Diese Hemmungen entspringen aber aus Willenshandlungen, die, vom Standpunkte des sittlichen Zweckes betrachtet, allgemein als die sittlich zweckwidrigen bezeichnet werden können. Diese, als ein wichtiger Factor in dem Ganzen der sittlichen Entwicklung, bedürfen daher noch einer besonderen Untersuchung.

5. Die unsittlichen Zwecke.

Das Zweckwidrige im sittlichen Leben hat zwei Quellen: die sittliche Schwäche und die sittliche Bosheit. Die erste beruht auf Willensschwäche, die zweite auf verkehrter Willensrichtung. Jene führt zu dem Zweckwidrigen in negativer Form, der Unterlassung des Guten, diese zum Zweckwidrigen in positiver Form, der Erzeugung des Schlechten. Wer einen Nebenmenschen, den er retten könnte, umkommen lässt, weil er Gefahr oder Ungemach für sich selbst fürchtet, handelt sittlich schwach; wer einem Andern nachstellt, weil dieser dem eigenen Vortheil im Wege steht, handelt schlecht. Beide Formen des Zweckwidrigen können natürlich in den verschiedensten Gradabstufungen vorkommen. Die häufigste und entschuldbarste Form sittlicher Schwäche ist es, wenn ein Mensch nicht seine volle geistige Kraft an die Ausbildung seiner eigenen sittlichen Fähigkeiten setzt; die schwerste, wenn er den directen socialen und humanen Forderungen des Gesammtwillens aus Indolenz den Gehorsam verweigert. Hier berührt sich die Schwäche eng mit der Schlechtigkeit, und sie führt oft genug durch die fortwirkenden Folgen des Thuns in sie über.

Beiden Formen des sittlich Zweckwidrigen entsprechen verschiedene Arten der Beurtheilung: die Nichtbilligung und die Missbilligung. Bei beiden ist der Widerstreit der Handlungen gegen die vier imperativen Motive des Gewissens für das Urtheil massgebend. Unter diesen nehmen die Motive des Zwangs wieder den niedersten Rang ein. Gleichwohl sind sie diejenigen, die im gewöhnlichen Leben fast ausschliesslich unser Urtheil leiten, und die hierzu auch um so mehr ausreichen, in je höherem Masse Sitte und Recht den Forderungen genügen, welche die beiden imperativen Motive der Freiheit für die äusseren Bedingungen des Zusammenlebens mit sich führen. Auch hier überschreitet der Effect überall sein nächstes Ziel. Für die ungeheure Mehrzahl der Menschen reicht es aus, wenn sie Recht und Sitte zum Richtmass ihres Handelns nehmen; und im einzelnen Fall, wo die Erfordernisse des praktischen Lebens für die Erwägung der tieferen Gründe des Sittlichen keinen Raum lassen, bewahren jene überall ihren Werth als unmittelbar bereitliegende Vorschriften, in denen sich die gesammte hinter uns liegende sittliche Entwicklung zu sicher wirkenden Triebkräften ver-

dichtet hat. Nur in entscheidenden Lebenslagen, oder wenn der Conflict der Pflichten die Berufung auf die Imperative des Zwangs unsicher macht, muss das Moment der dauernden Befriedigung oder, wenn auch dieses versagt, die Vorstellung des Ideals die Wahl der Zwecke entscheiden. Glücklicherweise sind diese Lebenslagen seltene, und da es für die ethische Entwicklung überhaupt vor allem auf den Gesammtwillen ankommt, so genügt es, wenn die führenden Geister, die diesem seine Richtung geben, sich der höheren Imperative bewusst bleiben. Durch sie gewinnen dann wieder Sitte und Rechtsordnung jeweils diejenige Gestaltung, in der sie jedem individuellen Streben die Richtung auf die vollkommeneren sittlichen Zwecke anweisen.

Dennoch fehlt auch diesem Streben nicht ganz die Lenkung durch die Imperative der Freiheit. Sie gehen in dasselbe in Gestalt jener religiösen Anschauungen über das Uebersinnliche ein, die selbst wiederum auf das innigste mit den Imperativen des Zwangs verschmelzen. So ist es denn auch die religiöse Anschauung, die den wahren Grund der Verurtheilung unsittlicher Zwecke in der ihr eigenthümlichen Form andeutet, indem sie den Schuldigen der ewigen Seligkeit verlustig erklärt. Sie wandelt damit den objectiven in einen subjectiven Erfolg um: der Verbrecher hat das objective sittliche Ideal verneint, darum wird ihm selbst die Erreichung eines subjectiven Ideals aberkannt. Wie die einzelne sittliche Handlung ins Unbegrenzte fortgesetzt auf das ethische Ideal abzielt, so die unsittliche auf die Vernichtung desselben. Hierin liegt zugleich der entscheidende Grund für jenen unbedingten Primat des Gesammtwillens über den Einzelwillen, der sich überall in der Rechtsordnung, am allermeisten aber in dem Recht der Strafe bethätigt. Die blosse Gewohnheit des Zwangs mag hinreichen, um den Einzelnen vor Fehltritten zu bewahren; aber sie würde die Existenz des Zwangs selber nimmermehr rechtfertigen.

Drittes Capitel.

Die sittlichen Motive.

1. Die Hauptformen sittlicher Motive.

Vermöge der Natur des Willens sind es die Gefühlselemente des Bewusstseins, welchen bei der Causalität der Handlungen die entscheidende Bedeutung zukommt. Ein Begehren oder Widerstreben muss stets den Willen begleiten; beide aber sind wieder verknüpft mit Lust- oder Unlustgefühlen. Besondere Gefühlsmotive, die anderen gegenübergestellt werden könnten, gibt es daher nicht: der Mensch handelt nicht das eine Mal nach unmittelbarem Gefühl, ein anderes Mal nach Reflexion, sondern immer nach Gefühlen. Diese können aber entweder an einzelne Wahrnehmungen gebunden sein — hier reden wir dann gewöhnlich vorzugsweise von Gefühlsmotiven — oder sie können aus verstandesmässig verketteten Vorstellungen hervorgehen, die sich auf die näheren oder entfernteren empirischen Zwecke der Handlungen beziehen, oder sie können endlich aus der Vorstellung der letzten, in der unmittelbaren Erfahrung immer nur in entfernten Annäherungen gegebenen idealen Zwecke des sittlichen Strebens entspringen. Solche Vorstellungen idealer Zwecke bezeichnen wir als Ideen, das Vermögen des menschlichen Geistes durch sein alle empirischen Schranken überschreitendes Streben Ideen hervorzubringen als Vernunft.

Danach unterscheiden wir Wahrnehmungsmotive, Verstandesmotive und Vernunftmotive. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, dass der Gedanke an verschiedene Geistesvermögen bei diesen Namen ferne liegt. Nach der hier zu Grunde liegenden Anschauung entsteht die Vernunftidee in einer völlig analogen Weise im Gebiet der Willensthätigkeit wie etwa innerhalb der äusseren Naturanschauung die Annahmen der Unendlichkeit des Raumes, der Zeit und der Causalität, und diese könnten darum mit demselben Rechte als Vernunftideen bezeichnet werden. Sie sind uns ebensowenig wie die letzten Zwecke der Willensthätigkeit jemals in irgend einer Erfahrung wirklich gegeben. Doch wie wir uns keine Grenze des Raumes, keinen Stillstand der Zeit und keinen Anfang ursächlicher Bedingungen denken können, so bleibt die Vollendung der

Willenszwecke ein letztes, in der Erfahrung nie zu verwirklichendes Postulat.

Psychologisches Institut der Universität Wien

2. Die Wahrnehmungsmotive.

Die unmittelbare Wahrnehmung ist stets die nächste Lenkerin unseres Willens. An die Wahrnehmung knüpfen sich aber sofort durch Association Phantasievorstellungen, welche die in der Anschauung gegebenen Erscheinungen mit den vorangegangenen und mit den voraussichtlich nachfolgenden Ereignissen verbinden. Alle diese Vorstellungen zusammen wirken als Wahrnehmungsmotive. So erweckt der Anblick eines Menschen in Lebensgefahr in uns ein zumeist blasseres Bild der die gefährliche Lage herbeiführenden, ein lebendigeres der demnächst zu erwartenden Ereignisse; und diese ganze zu einer Totalwirkung vereinigte Folge von Vorstellungen regt Affecte an, die als starke Willensmotive unser Handeln bestimmen können.

Die zwei Grundgefühle, welche sich in dieser Weise fortwährend als sittliche Motive in uns bethätigen, sind das Selbstgefühl und das Mitgefühl. Unter ihnen ist das erstere unmittelbar an das Selbstbewusstsein und an die mit demselben verwachsene Vorstellung der eigenen Persönlichkeit gebunden. In der Vorstellung des Ich haben sich aber im Gefolge der sittlichen Entwicklung allmählich zahlreiche Vorstellungsreihen verdichtet, die sogar verwickelten Eindrücken gegenüber Wahrnehmungsmotive entstehen lassen, die dem Willen eine der augenblicklichen Lage angemessene Richtung geben. So können Handlungen als einfache Reactionen des Selbstbewusstseins auftreten, die doch den Charakter ethischer Zweckmässigkeit in so hohem Masse an sich tragen, dass die Reflexion an ihnen nichts zu verbessern vermöchte. Ja oft genug kann es geschehen, dass eine nachträgliche Erwägung den sicheren Takt des ursprünglichen Willensimpulses verfälscht; denn die Reflexion verfügt zumeist nur über Momente, die der nächstliegenden individuellen Lebenserfahrung angehören, während der Instinct eine unübersehbare Reihe einst wirksam gewesener Einzelimpulse zu einer einheitlichen Wirkung zusammenfasst. Die Uebung und die Festigung des Charakters verleihen dann dieser unmittelbaren Wirksamkeit des Selbstgefühls eine immer grösser werdende Sicherheit. Ohne Ueberlegung richtig zu handeln, ist daher das hauptsächlichste Merkmal der sittlichen Reife, wenigstens in allen den Fällen, in denen nicht gerade ein

Conflict der Pflichten die Entscheidung erschwert. Unsere Berufspflicht zu thun, das gegebene Wort zu halten, die Wahrheit zu sagen, das sind Antriebe, die in Jedem, der nicht sittlich verkommen ist, als unmittelbare Reactionen des Selbstgefühls wirksam werden, wenn sie auch vielleicht nicht in jedem Augenblick dem Widerstreit anderer Motive Stand halten können. Je vollkommener aber sich der Charakter entwickelt hat, ein um so reicherer Schatz einstiger Verstandes- und Vernunftmotive hat sich im Selbstbewusstsein zu Wahrnehmungstrieben verdichtet, und um so grösser wird die Sicherheit, mit der die geeigneten Lebenseindrücke die entsprechenden Handlungen auslösen. Während also ein Sittengesetz, welches das Gute ohne Neigung, das heisst ohne Motive, zu thun fordert, mehr verlangt als geleistet werden kann, ist es im Gegentheil das ächte Kennzeichen des reifen Charakters, dass er das Sittliche ohne Ueberlegung, aus reiner Neigung vollbringt.

Das Selbstgefühl wird ergänzt durch das Mitgefühl. Eben diese unerlässliche Ergänzung ist es wohl, die jenen falschen Erklärungen Vorschub geleistet hat, welche dasselbe entweder durch eine Reflexion oder durch eine mittelst der Association entstehende Uebertragung aus dem Selbstgefühl abzuleiten suchen. Schon die oberste Prämisse dieser Erklärungen, wonach das Mitgefühl später sein soll als das Selbstgefühl, wird in keiner Erfahrung bestätigt. Wie das individuelle Bewusstsein sich sofort in einem Gesammtbewusstsein, der Individualwille in einem Gesammtwillen eingeschlossen findet, mit dem er die wesentlichsten Antriebe theilt, so ist auch das Mitgefühl ebenso ursprünglich wie das Selbstgefühl. Denn mit dem Selbstbewusstsein hat sich zugleich das Bewusstsein von Objecten entwickelt, die dem Ich gegenüberstehen. Dieses existirt nicht ohne Gegenstände, so wenig wie Gegenstände ohne ein sie appercipirendes Ich. Aber die Objecte werden nicht als gleichgültige Dinge wahrgenommen, sondern die nächsten und wichtigsten erscheinen als dem Ich gleichartige, an seinen Vorstellungen und Gefühlen theilnehmende Wesen. So sind Selbstgefühl und Mitgefühl gleichzeitig entstandene Gefühlsformen, ebenso wie Selbstbewusstsein und objectives Bewusstsein gleichzeitig entwickelte Vorstellungsformen. Alle aus dem Mitgefühl entspringenden Motive sind daher an die Existenz eines realen Gesammtwillens gebunden. Nicht auf beliebige Objecte beziehen sie sich, sondern immer nur auf diejenigen, die wir als gleichartige Wesen, also als selbstbewusste Persönlichkeiten mit übereinstimmenden Willensrichtungen anerkennen.

Das einzige Object des Mitgefühls ist somit der Mensch oder, wie wir um diese innigere Beziehung anzudeuten ihn nennen, der Nebenmensch. Die Thiere sind für uns Mitgeschöpfe, ein Ausdruck durch welchen die Sprache schon darauf hinweist, dass wir nur mit Bezug auf den letzten Grund alles Geschehens, die Schöpfung, hier eine Art Nebenordnung anerkennen. So können denn auch den Thieren gegenüber Regungen entstehen, die dem Mitgefühl einigermassen verwandt sind; aber zum wahren Mitgefühl fehlt immer die Grundbedingung der inneren Einheit unseres Willens mit dem ihren. Jenes übertragene Mitgefühl erstreckt sich daher naturgemäss nie weiter, als uns zur Voraussetzung von Bewusstseinselementen Anlass gegeben ist, die den unseren verwandt sind. Es bleibt beschränkt auf die sinnlichen Empfindungen und Gefühle, und auch hier ist nur diejenige Art Mitgefühl möglich, bei der sich der Fühlende freiwillig zu dem Gegenstande herablässt, nicht jene, bei der er denselben sich gleichstellt: wir können Mitleid mit den Schmerzen eines Thieres empfinden; es fehlt uns aber ihm gegenüber ganz das edlere Gefühl der Mitfreude, welches subjectiv wie objectiv ein Privilegium des Menschen bleibt. Zugleich ist es bemerkenswerth, dass, wenn auch aus entgegengesetzten Gründen, das Thier sich zu uns verhält wie wir zu dem Thiere. Das durch den Umgang mit dem Menschen veredelte Thier kann sich zum Mitleid mit menschlichem Leid erheben; an menschlicher Freude vermag es nicht theilzunehmen, wenigstens nicht in der Form des reinen, uninteressirten Mitgefühls; dieses höchste unter den Motiven der unmittelbaren Wahrnehmung bleibt ihm ebenso verschlossen, wie seinerseits der Mensch dasselbe nur dem Nebenmenschen gewährt. Auch darin übrigens verräth sich die geistige Stufe der Thiere als eine vorsittliche, dass selbst bei den höheren Thieren auch ihren eigenen Genossen gegenüber das Mitleid die einzige Regung ist, die wir gelegentlich beobachten. An Genüssen erfreuen sie sich wohl gemeinschaftlich, aber jedem Individuum wird dabei nur sein eigener subjectiver Genuss zur Freude. Jene Mitfreude, die in der Freude des Anderen eine Quelle eigener Lust findet, bleibt ihnen unbekannt.

In seiner Entwicklung entspricht das Mitgefühl vollständig dem ihm verwandten Selbstgefühl. Auch bei ihm verdichten sich allmählich Verstandes- und Vernunftmotive zu blossen Wahrnehmungstrieben. Anderseits enthalten aber die letzteren selbst schon in ihren primitivsten Formen die Keime zur Entwicklung jener höheren Willensmotive in sich. Ganz besonders sind hier die Mitgefühle

die unmittelbaren Vorstufen der socialen Triebe. Diese entstehen direct aus jenen, sobald sich der Gesammtwille in Regungen äussert, die über die bloss individuellen Gefühle hinausgehen, ein Erfolg der regelmässig zugleich mit einer logischen Verknüpfung der Vorstellungen verbunden ist, also einen Uebergang der Wahrnehmungsmotive in Verstandesmotive voraussetzt.

3. Die Verstandesmotive.

Verstandesmotive werden wirksam, sobald zwischen die einwirkenden Vorstellungen und den Entschluss zur Handlung die Ueberlegung tritt. Nicht der nächste, sondern ein entfernterer Zweck wird dann entscheidend, und der Antrieb zum Handeln verräth sich in dem Gefühl, welches an den durch die Reflexion entstandenen Zweck geknüpft ist. Hier sind also Zweckvorstellungen die Motive des Willens, aber sie können diesen immer nur erregen durch das Medium der mit ihnen unlösbar verbundenen Gefühle.

Die Zwecke, welche die Reflexion dem Willen als erstrebenswerth darbietet, zerfallen nun wieder in zwei grosse Zweckgebiete: das eine umfasst die auf die Förderung des eigenen Selbst gerichteten Lebenszwecke; das andere diejenigen, die dem Vortheil der Nebenmenschen oder der socialen Gemeinschaft dienen. Die Grundformen der Gefühle, die diesen beiderlei Zweckvorstellungen entsprechen, sind die eigennützigen und die gemeinnützigen Triebe. Sie sind zusammengesetztere Formen des Selbst- und des Mitgefühls; aber sie unterscheiden sich schon darin von jenen Gefühlselementen der Wahrnehmungsmotive, dass ihnen das sittliche Urtheil ohne weiteres einen sehr verschiedenen Werth beimisst. Während das Selbst- und das Mitgefühl einander gleichberechtigt gegenüberstehen, so dass der sittliche Charakter sie in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen strebt, wird der eigennützige Trieb sofort als der minderwerthige, der gemeinnützige als der höherwerthige anerkannt, und im Fall des Conflictes zwischen beiden wird daher dem letzteren der unbedingte Vorzug eingeräumt.

Zwei Momente, ein subjectives und ein objectives, begründen diesen Unterschied. Einerseits ist die Selbstschätzung ein wesentliches Erforderniss des sittlichen Charakters; sie ist aber kein Erzeugniss der Reflexion, sondern stets eine unmittelbare Bethätigung

des Selbstbewusstseins gegenüber äusseren Eindrücken. Anderseits bezieht sich das Mitgefühl, da es ebenfalls diese Eigenschaft unmittelbarer Wirksamkeit hat, immer nur auf einzelne ethische Subjecte, der gemeinnützige Trieb auf ein Ganzes, das, nicht nur weil es viele Einzelne umfasst, sondern auch weil es an sich in der sittlichen Entwicklung dauerndere Erfolge schafft, als ethischer Zweck überlegen bleibt. Die Erkenntniss allgemeiner Zwecke setzt aber eine Reflexion voraus, die sich über die Bedeutung des Ganzen und ihr Verhältniss zum Einzelnen Rechenschaft ablegt. Nur vermittelst des Verstandes wird daher der Gesammtwille selbstbewusst thätig im Einzelwillen. Aus Anlass der unmittelbaren Wahrnehmung kann dies immer erst dadurch geschehen, dass in Folge der Charakterentwicklung die Verstandes- sich zu Wahrnehmungsmotiven verdichtet haben. Uebrigens ist auch der eigennützige Trieb, obgleich unbedingt minderwerthig, doch in dem hier gemeinten Sinne keineswegs unsittlich. Denn es ist dabei ganz und gar von jener niedrigeren Bedeutung abzusehen, die in Folge der ursprünglichen Minderwerthigkeit und der Neigung der Sprache einmal vorhandene Gegensätze zu verschärfen das Wort „Eigennutz" angenommen hat. An und für sich umfasst ja das eigennützige Streben nicht bloss die Förderung des eigenen Glücks, die ethisch immer nur als Hülfsmittel oder Nebenerfolg, nie als Selbstzweck in Betracht kommt, sondern vor allem auch die eigene intellectuelle Ausbildung und sittliche Vervollkommnung. In diesem höheren Sinne ist aber der Eigennutz nicht nur natürlich sondern auch sittlich, weil er das unerlässliche Hülfsmittel für die allen weiteren ethischen Zwecken dienende Charakterbildung ist. Die Selbstlosigkeit des Faulen und Ignoranten ist sicherlich keine Tugend. Unsittlich wird jener höhere Eigennutz erst in dem Augenblick, wo er im Conflict mit den gemeinnützigen Trieben die Herrschaft behauptet. So spiegelt sich in dieser unbedingten Bevorzugung der gemeinnützigen Motive jene Dialektik der sittlichen Zwecke, durch welche der individuelle stets in einem Gesammtzweck aufgehoben wird dem er dient, so dass schliesslich das Einzelne überhaupt nur zu einem Mittel im Dienste der allgemeinen Zwecke wird.

Die Feststellung des Primats der gemeinnützigen Triebe ist nun im Gebiete der Verstandesmotive um so wichtiger, als sie es gerade sind, innerhalb deren sich der Kampf des Ich mit den Interessen der Nebenmenschen hauptsächlich bethätigt. Die Wahrnehmungsmotive gehen diesem Kampfe voraus: der natürliche Instinct

handelt nach den unmittelbaren Impulsen des Selbst- und des Mitgefühls; ein etwaiger Conflict beider wird hier zumeist schnell durch die überwiegende Stärke des einen Motivs entschieden, und das intensivere Motiv pflegt vermöge der glücklichen Uebereinstimmung von Naturanlagen und äusseren Naturbedingungen nicht selten den Streit auch im ethischen Sinne befriedigend zu lösen. Die Vernunftmotive dagegen liegen jenseits des Kampfes der Interessen: indem bei ihnen weder die nächsten noch die entfernteren, sondern die letzten Zwecke des Sittlichen in Triebe sich umwandeln, können zwar noch Zweifel und Irrthum über die zu wählenden Mittel vorkommen, aber ein Streit über die zu bevorzugenden Zwecke selber ist nicht mehr möglich. So bleiben denn die Verstandesmotive der eigentliche Tummelplatz des Streites der Interessen. Der Egoismus, fortwährend zurückgeschlagen durch die ihm sittlich überlegenen gemeinnützigen Triebe, beginnt immer wieder von neuem sein Werk. Zeitweise scheint er ganz die Herrschaft an sich zu reissen, so dass nur das Gleichgewicht der Einzelinteressen der schrankenlosen Selbstsucht Grenzen setzt. Die einseitige Betrachtung der verstandesmässigen Sittlichkeit konnte daher wohl den in der Geschichte der Ethik so oft hervorgetretenen Gedanken erwecken, gemeinnützige Triebe seien selbst eine durch den Egoismus erfundene Einschränkung eigennütziger Bestrebungen. Hätte man sich damit begnügt hervorzuheben, dass der Egoismus nicht bloss, wie es zunächst scheint, dem Gemeinwohl im Wege steht, sondern nicht selten auch da den allgemeinen Zwecken dient, wo er nur dem Individuum zu dienen glaubt, so würde hiergegen nichts einzuwenden sein. Die gemeinnützigen Erfolge selbstsüchtiger Klugheit, deren unsere im Wettbewerb der Interessen so Erstaunliches leistende Zeit vielleicht mehr aufzuweisen hat als irgend eine frühere, sind aber wiederum nur Beispiele der auf sittlichem Gebiet überall wirksamen Heterogonie der Zwecke.

Doch diese ihren Ursachen ungleichartigen Wirkungen würden nimmermehr entstehen können, ohne dass sie auch selbständig und durch Ursachen die ihnen adäquat sind zur Wirkung gelangten. So reichen denn, wie die Erfahrung lehrt, jene heteronomen Wirkungen zwar aus, um ein einmal bestehendes Gleichgewicht der Kräfte aufrechtzuerhalten, oder um die direct auf das Gemeinwohl gerichteten Triebe zu unterstützen. Wie es aber um den sittlichen Fortschritt steht, wenn der Egoismus allein das Wort führt, davon geben uns die Erscheinungen des allgemeinen Sittenverfalls, deren

die Geschichte einige kennt, abschreckende Beispiele. Wo Pflichttreue im Beruf, Zuverlässigkeit im Verkehr, Aufopferung für den Staat jemals auf jenes Minimum herabgedrückt werden, das ungefähr durch die Berechnung des Eigennutzes gefordert ist, da muss das Gemeinwesen rettungslos dem Untergang verfallen. Freilich wird damit das Glück des Einzelnen gleichfalls zerstört. Aber was kümmern, wo der Egoismus allein herrscht, den Lebenden die kommenden Geschlechter? Das „après nous le déluge" gilt hier so lange, bis den, der das Wort im Munde führt selber die Fluth fortreisst.

Immerhin lässt sich wohl nicht leugnen, dass im Gebiet der Verstandesmotive der Eigennutz wenigstens insofern die Herrschaft führt, als die Allgemeininteressen zumeist erst durch ihre Verbindung mit Einzelinteressen gesichert werden. Aber gerade das ist innerhalb des verstandesmässigen Thuns selbst wieder ein mächtiges Triebwerk, das dem Eigennutz fortwährend entgegenwirkt. Der Beamte der dem Staate dient übt seine Pflicht zunächst vielleicht nur, weil er darin seinen eigenen Vortheil findet; der Industrielle der durch die technische Verwerthung einer nützlichen Erfindung das Gemeinwohl fördert mag zunächst bloss sein persönliches Interesse im Auge haben; aber jener wie dieser können schliesslich den allgemeinen Erfolgen ihrer Thätigkeit ihr Auge nicht verschliessen, und so wird ihnen der erreichte Zweck zuerst zum mitwirkenden und endlich, wenn der Einfluss der Uebung dazu kommt, vielleicht sogar zum herrschenden Motiv.

Diese Entstehung gemeinnütziger Triebe wird dann noch wesentlich dadurch gefördert, dass die niedrigeren wie die höheren Motivformen, die Wahrnehmungs- und die Vernunfttriebe, beide in gleichem Sinne wirksam sind. Insbesondere ist es hier von grosser Wichtigkeit, dass jene Antriebe des Selbst- und des Mitgefühls, welche die unmittelbare Wahrnehmung begleiten, bereits ein gewisses Gleichgewicht egoistischer und selbstloser Neigungen der ursprünglichen Naturanlage des Menschen mitgeben, so dass, wenn im Gebiet verstandesmässiger Reflexion das eigennützige Interesse allzulaut seine Stimme erhebt, das natürliche, völlig reflexionslose Gefühl alsbald solche Ausschreitungen wieder gut zu machen sucht.

Doch so wichtig derartige Correcturen instinctiver Art für die individuelle Entwicklung auch sein mögen, in den Verstandesmotiven selbst liegen doch vermöge der umfassenderen Zwecke, auf die sie gerichtet sind, an sich stärkere Antriebe selbstlosen Handelns als in

der unmittelbaren Wahrnehmung. Denn während die letztere immer nur die individuelle Lebensführung und den persönlichen Verkehr der Einzelnen unter einander bestimmen kann, bilden die Verstandestriebe die Quellen aller der willkürlichen Handlungen, durch die sich die Gemeinschaft eine auf das Verhältniss gegenseitiger Rechte und Pflichten gegründete Organisation gibt. Der Gesammtwille, in dem individuellen Lebensverkehr nur triebartig sich äussernd, gelangt daher erst innerhalb dieser überall von der Reflexion durchsetzten socialen Gestaltungen zu bewussterer Geltung. Immerhin ist auch bei jener Reflexion begreiflicher Weise das Freiheitsbedürfniss des Einzelwillens der vor allem zum Bewusstsein erhobene Zweck, während die darüber hinausliegenden Gesammtzwecke, da sie bereits in das Gebiet der Vernunftmotive hinüberreichen, mehr instinctiv gewollt als klar erstrebt werden. Dies spiegelt sich deutlich in der Thatsache, dass hier überall die Praxis idealer zu sein pflegt als die fast allein von der Erwägung des individuellen Interesses geleitete juristische Theorie. Die letztere begründet die politischen und socialen Institutionen zumeist aus ihrer Zweckmässigkeit für die Einzelnen. Aber die Aufopferung, deren der Einzelne selbst für Staats- und Gesellschaftszwecke fähig ist und die sogar von ihm verlangt wird, ist aus solchen Gründen individueller Zweckmässigkeit weder zu erklären noch zu rechtfertigen. Die Pflichttreue des Beamten, der für das gemeine Beste die Sicherheit seiner Privatexistenz dahingibt, des Soldaten, der für den Staat dem er angehört sein Leben opfert, würden aus Gesichtspunkten des Einzelinteresses nicht abzuleiten sein, wenn nicht hier überall hinter den Verstandesmotiven die Vernunftidee stünde, dass die nächsten materiellen und intellectuellen Zwecke des Gemeinwesens einem idealen Zweck von absolutem Werthe dienen, gegenüber dem der Werth des Einzeldaseins verschwindet.

4. Die Vernunftmotive.

Als Vernunftmotive des sittlichen Handelns bezeichnen wir alle Beweggründe, die aus der Vorstellung der idealen Bestimmung des Menschen entspringen. Es liegt in der Natur dieser Vorstellung, dass sie immer nur in Annäherungen im Bewusstsein verwirklicht werden kann. Denn sie ist eine Vorausnahme, die nicht bloss über jede gegebene, sondern auch über jede denkbare Grenze hinausstrebt, und die also ebenso wenig wie die Vorstellung

einer unendlichen Zeit oder eines unendlichen Raumes in einem fertigen Bilde jemals möglich ist. Eben insofern ist sie eine Idee und keine eigentliche Vorstellung. Unmittelbar im Bewusstsein kann immer nur eine Vorstellung der Richtung enthalten sein, in der in einem gegebenen Moment das sittliche Leben verlaufen muss, damit es seiner idealen Bestimmung entgegenführe. Dies aber ist wieder nur dann möglich, wenn in den Wahrnehmungs- und Verstandesmotiven schon jene Richtung angelegt ist, und daher nur die Einsicht in die tieferen Gründe dieser Motive hinzukommen muss, um sie zu Vernunftmotiven zu erheben.

Alle Wahrnehmungstriebe beruhen nun, wie oben bemerkt, auf dem Wechselverhältniss von Selbst- und Mitgefühl, wobei das letztere nicht als ein übertragenes sondern als ein erweitertes Selbstgefühl zu betrachten ist: es besteht in dem Gefühl unmittelbarer Einheit des Individualwillens mit einem Gesammtwillen, der ohne bestimmte Grenzen räumlich über die Unendlichkeit aller Wesen mit gleichartigem Bewusstsein, zeitlich über die Unendlichkeit aller künftigen Bewusstseinszustände dieser Wesen sich ausbreitet. Denn jedes Handeln, wenn auch in der Gegenwart sich bethätigend, ist doch auf die Zukunft gerichtet und fliesst so in die unendliche Causalreihe zukünftiger Willensentwicklungen über. Alle Wahrnehmungsmotive ordnen sich daher jener doppelten Unendlichkeit unter, so wenig davon auch dem Handelnden selbst eine deutliche Vorstellung beiwohnen mag. Gerade hier kommt jedoch eine charakteristische Eigenschaft des Gefühls zur Geltung. Nie existirt das Gefühl ohne Vorstellung. Aber da es nicht die unmittelbare objective Bedeutung der letzteren sondern ihre Wirkung auf das Bewusstsein ausdrückt, so können in ihm Beziehungen der Vorstellung zur Mitwirkung kommen, die über den nächsten Inhalt derselben weit hinausreichen, und über die erst eine Ueberlegung, die der letzten Causalität der Motive nachgeht, Rechenschaft zu geben vermag. Der Lebensretter, der mit eigener Gefahr ein fremdes Kind den Flammen entreisst, sieht vielleicht in dem Augenblick der That nichts vor sich als den unmittelbaren, ganz sein Bewusstsein fesselnden Eindruck. Zum Inhalt dieser Vorstellung steht der Affect, der ihn zur Handlung fortreisst, in gar keinem Verhältniss. Jenes Einsetzen der eigenen für die fremde Persönlichkeit ist nur begreiflich aus einem Gefühl unmittelbarer Einheit des eigenen Ich mit dem andern, welches im entscheidenden Moment die rettende That ebenso unmittelbar erzwingt, als handelte es sich um das eigne Leben. Diese

Vorstellung der Einheit, die hier fast nur in der Form des Gefühls zum Bewusstsein kommt, bildet aber bloss ein einzelnes zufälliges Glied in einer unendlichen Kette von Einheitsbeziehungen, die das einzelne Ich mit dem geistigen Sein der Menschheit verbindet. Hieraus allein wird zugleich der beglückende Gefühlseffect begreiflich, der solche Handlungen begleitet. Die Ableitung aus der Empfänglichkeit für Ehre, Gewinn, Gegendienste u. s. w. macht ihn weder verständlich, noch entspricht sie der thatsächlichen Beobachtung, wenn auch gewiss nicht geleugnet werden soll, dass in der ungeheuren Verwicklung menschlicher Motive eigennützige Componenten gelegentlich mitwirken können.

Aehnliche Erwägungen bieten sich bei den Verstandesmotiven. Dass bei ihnen die eigennützigen hinter den gemeinnützigen Trieben in unserer Werthschätzung unbedingt zurücktreten, erscheint als Resulat blosser Interessenerwägung von vornherein unbegreiflich. Denn die Maxime, dass Jeder seinem eigenen Interesse am besten dient wenn er das Gemeinwohl fördert, ist als allgemeingültige Formel von zweifelhafter Wahrheit und als Gefühlsmotiv beinahe unbrauchbar. Mindestens kann sie als letzteres erst zur Geltung kommen, nachdem die Unterordnung des Einzelwillens unter den Gesammtwillen eingetreten ist und Wirkungen geäussert hat, auf die jene empirische Maxime sich gründen lässt. Auch hier entspringt daher aus dem Bewusstsein der unmittelbaren Einheit mit dem Gesammtwillen jenes beglückende Gefühl gemeinnütziger Thätigkeit, welches dann theils durch die Affecte, die an die Ueberwindung des Eigennutzes geknüpft sind, theils durch die äusseren Erfolge selbstloser Handlungen, unter denen immerhin auch hier Ansehen und Einfluss eine Rolle spielen, verstärkt wird.

Sind auf diese Weise die Wahrnehmungs- und die Verstandesmotive indirect, vermöge der Anticipationen des Gefühls, immer auch bis zu einem gewissen Grade schon Vernunftmotive, so werden die letzteren im eigentlichen Sinne aber dann erst aus jenen hervorgehen, wenn der unmittelbare Zusammenhang aller Einzelhandlungen mit der Unendlichkeit der sittlichen Welt und die Einsicht, dass der individuelle Wille der Idee dieses Zusammenhangs entspreche, zum klar bewussten Bestimmungsgrund des Handelns geworden ist.

Selbstverständlich können diese entwickelten Vernunftmotive wieder nur in Gestalt von Gefühlen wirksam werden. Da die letzteren aber weder in der unmittelbaren Wahrnehmung noch in der Reflexion über die nächsten empirisch erreichbaren Zwecke,

sondern in der allgemeinen Voraussetzung idealer Zwecke ihre Quelle haben, so können wir sie als Idealgefühle bezeichnen. Schon auf den frühesten Stufen sittlicher Entwicklung verräth sich ihre Existenz. Denn sie sind an jene religiösen Vorstellungen gebunden, die der wirklichen eine ideale Welt gegenüberstellen. Die ursprünglichen Religionsstufen betrachten das Ideal als ein gegebenes; allmählich erst wird es zu einem aufgegebenen, immer zu erstrebenden, doch innerhalb der sinnlichen Erfahrung nie zu erreichenden. Die letzte ethische Vertiefung der Religion endlich verlegt zwar nicht das Ideal selbst, aber das unaufhörliche Streben nach ihm aus dem Jenseits in das Diesseits, und sie macht es damit erst zu einem unmittelbaren Motiv des Handelns, indem sie jenes Streben als eine Aufgabe betrachtet, von der jede empirische Handlung durchdrungen sein soll. Mit der Vorstellung dieser Aufgabe verbindet das religiöse Bewusstsein die Forderung, dass der Sehnsucht nach dem Ideal ein ihr adäquater Gegenstand entsprechen müsse. Die Ethik hebt diese Forderung nicht auf, aber sie überbrückt die Kluft, die in dem gewöhnlichen Bewusstsein zwischen der empirischen Sittlichkeit und dem übersinnlichen Ideale entsteht, indem sie die empirische Sittlichkeit selbst als die werdende Verwirklichung des Ideals auffasst. In der That liegt nämlich der einzig zureichende, aber auch der völlig überzeugende Grund des Glaubens an ein sittliches Ideal in der Unmöglichkeit, der geistigen und sittlichen Entwicklung eine Grenze zu setzen, oder, was damit gleichbedeutend wäre, deren völlige Vernichtung zu denken. Nimmermehr aber kann ein solcher Beweisgrund in der Annahme irgend einer übernatürlichen Offenbarung oder gar in dem Verlangen nach ausgleichender Gerechtigkeit erblickt werden. Denn jene Annahme hat keinen allgemeingültigen, sondern nur einen subjectiven Werth, der, sobald der subjective Glaube an die überlieferten Zeugnisse aufhört, ebenfalls verschwindet. Dieses Verlangen aber überträgt einen beschränkt empirischen und noch dazu völlig egoistischen Gesichtspunkt auf das Ideal, womit das letztere nothwendig zugleich aufhört, sittliches Ideal zu sein.

5. Die unsittlichen Motive.

a. Die allgemeinen Bedingungen des unsittlichen Wollens.

Wenn das sittliche Leben die unbegrenzte und eben darum nie vollendete Verwirklichung eines idealen Lebens ist — wie wird dann die Existenz des Unsittlichen begreiflich? Wie erklärt sich die Wirksamkeit von Motiven, die, mit den sittlichen Trieben in unversöhnlichem Streite liegend, fortwährend der Entwicklung des Sittlichen Hemmnisse bereiten? Ist die Existenz des Schlechten, wenn sie selbst psychologisch begreiflich sein sollte, nicht metaphysisch und ethisch ein Widerspruch gegen den Grundgedanken der Weltordnung, der für uns zu einem wesentlichen Theile darin besteht, dass wir uns diese Ordnung als eine sittliche denken?

Es gibt in der That zwei ethische Standpunkte, von denen aus eine befriedigende, mit seinen empirischen Erscheinungsweisen übereinstimmende Deutung des Unsittlicheu nicht denkbar ist. Der eine dieser Standpunkte ist der des extremen Individualismus in den beiden Gestaltungen des Egoismus und des Utilitarismus, der andere der des extremen Universalismus. Die Rathlosigkeit, in der sich beide dem Problem des Bösen gegenüber befinden, ist ein indirectes Zeugniss wider sie selber. Für den Egoismus bleibt der Verzicht auf das eigene Interesse stets eine Handlung der Resignation, durch welche der Einzelwille den ihn allein beherrschenden und darum an sich berechtigten natürlichen Trieben Gewalt anthut. Wird dieser Verzicht von der Gesammtheit und ihren Organen erzwungen, so bleibt dies dem Einzelwillen gegenüber ein brutaler Gewaltact, der allein durch seine Zweckmässigkeit für die Majorität der egoistischen Interessen gerechtfertigt werden kann. Das Verbrechen erscheint auch seinen Motiven nach lediglich als ein Zweckwidriges, nicht als eine Schuld, die der Gesammtwille an dem Verbrecher zu sühnen ebenso berechtigt wie verpflichtet ist. Auch der Utilitarismus stimmt mit dem Egoismus darin überein, dass er die Unsittlichkeit der Schuldmotive bloss in ihrer Zweckwidrigkeit sieht. Er unterscheidet sich aber, indem er dem Sittlichen in dem Gesammtwohl einen umfassenderen Zweck setzt. Das Unsittliche besteht ihm daher in der ausschliesslichen Erstrebung des individuellen, das Sittliche in der des allgemeinen Wohls, welches letztere ihm jedoch wiederum in das Wohl aller Einzelnen oder der Mehrheit derselben

sich auflöst. Auf diese Weise wird auch hier der Unterschied zwischen Sittlich und Unsittlich zu einem bloss quantitativen, und es bleibt zweifelhaft, ob die extensivere Wirkung gemeinnütziger Handlungen nicht durch die intensivere der egoistischen sollte auszugleichen sein. Dem extremen Universalismus endlich erscheinen die individuellen Motive des Handelns überhaupt als verhältnissmässig gleichgültige Elemente. Wo sie dem Gesammtwillen widerstreben, da fallen sie ganz ausser Betracht. Das Unsittliche verwandelt sich so in eine reine Negation des Sittlichen, in ein Nichtiges, das in dem unendlichen Process des sittlichen Geistes überhaupt keine Stelle hat.

So kommt in diesen extremen Auffassungen auf beiden Seiten der schwerwiegende Gegensatz, der alle Motive des menschlichen Handelns durchdringt, keineswegs zu seinem gebührenden Rechte. Dies hat aber wieder seinen leicht verständlichen Grund darin, dass der einen Auffassung nur der Einzelwille, der anderen nur der Gesammtwille wahre Realität besitzt. Wäre eins von beiden der Fall, dann müsste in der That, da der Egoismus überall die letzte Triebfeder des Unsittlichen ist, der Unterschied zwischen Gut und Schlecht entweder wegen der individuellen Natur aller sittlichen Zwecke zu einem bloss quantitativen oder wegen der Nichtigkeit des Einzelnen zu einem blossen Schein herabsinken, der verschwände, sobald wir die Dinge in ihrem wahren Wesen betrachteten. Nun sind aber Individualwille und Gesammtwille beide gleich wirklich. Der Gesammtwille kann an Werth und an umfassender Wirkung den Einzelwillen übertreffen, er kann es nimmermehr an Realität; denn denkt man sich die Einzelnen beseitigt, so würde das Ganze von selbst verschwinden. Freilich aber kennen wir ebensowenig ein isolirtes Bewusstsein: der Mensch ist in seinem ganzen geistigen Dasein an die Gesammtheit gebunden, der er angehört, und mit der er in die unabsehbare Kette allgemeiner sittlicher Entwicklungen sich einreiht. Hierdurch wird einerseits der unbedingte Primat des Gesammtwillens über den Einzelwillen, anderseits aber ebenso die Bedeutung, welche dem Conflict beider mit einander zukommt, unmittelbar verständlich. Sittlich ist der Wille dem Effect nach, so lange sein Handeln dem Gesammtwillen conform ist, der Gesinnung nach, solange die Motive die ihn bestimmen mit den Zwecken des Gesammtwillens übereinstimmen. Motive, die sich auf Zwecke beziehen die für den Gesammtwillen gleichgültig sind, bleiben sittlich indifferent. Unsittlich aber ist jede Gesinnung, die in einer Auflehnung des Individualwillens gegen den Gesammtwillen besteht.

Die letzte Quelle des Unsittlichen ist daher stets der Egoismus. Auf ihn führen alle sonstigen Motive, die dem Gesammtwillen widerstreiten, wie Hass, Rache, Nachlässigkeit, Gleichgültigkeit gegen allgemeine Interessen, schliesslich zurück.

Da nun aber der Gesammtwille nicht ein einziger allumfassender ist, sondern wieder in verschiedene Abstufungen sich gliedert, so ergibt sich von selbst, dass die Motive die einen gegebenen Gesammtwillen beherrschen den egoistischen Trieben gegenüber immer die relativ, nie die absolut dominirenden sind. Der Gesammtwille eines Gemeinwesens kann auf kürzere oder längere Zeit seinen bleibenden Zwecken entfremdet werden. Dies geschieht regelmässig dann, wenn er von der Selbstsucht Einzelner in seine Dienste genommen wird: hier steht im Kampf der Einzelnen gegen die Gesammtheit oft nur der schwächere dem mächtigeren Egoismus gegenüber. Eine andere Form des nämlichen Conflictes ist es, wenn der engere Gesammtwille gegen den umfassenderen sich auflehnt, wenn z. B. das Interesse des einzelnen Stammes gegen das des Staates, oder wenn das vorübergehende Interesse eines Volkes gegen sein bleibendes in die Schranken tritt. Hier wiederholt sich dann nur der Kampf des Egoismus auf einer höheren Stufe. Die umfassenderen und dauernderen Zwecke müssen in solchen Fällen die entscheidenden bleiben. In dem Einzelbewusstsein aber können kritische Lagen dieser Art einen schweren Conflict der Pflichten hervorrufen. Kann es sich doch nun ereignen, dass die gewöhnliche Pflichterfüllung zum Unrecht und die Auflehnung gegen die bestehende Rechtsordnung zur sittlichen That wird. Freilich sind nur Charaktere von hoher sittlicher Energie und Einsicht, in denen sich der umfassendere sittliche Gesammtwille zu klarem Bewusstsein durchgerungen hat, zur Lösung solcher Conflicte berufen. Die gewöhnliche Charakterbildung muss sich auch mit der gewöhnlichen Pflichterfüllung begnügen. Die Thatsache aber, dass die Gesammtheit so gut wie der Einzelne verkehrten Willensrichtungen unterworfen ist, dass die Staaten ebenso wie die Individuen irren und sündigen können, ist schliesslich kein Widerspruch gegen die Ewigkeit der sittlichen Gesetze. Denn nicht darin besteht diese Ewigkeit, dass das Sittliche immer dasselbe ist; noch auch darin, dass alle Erzeugnisse des Gesammtwillens, wie sie die geschichtliche Entwicklung hervorbringt, alle gleich wirklich und darum im Lichte ihrer Zeit gesehen gleich sittlich sind. Diese Ansicht des extremen Historismus wirft den relativen mit dem absoluten Gesammtwillen zusammen, welcher letztere

eine Vernunftidee ist, von der wir uns überall sollen leiten lassen, die aber ihre ganze Bedeutung verliert, wenn sie als verwirklicht in irgend einer einzelnen historischen Bildung, wäre sie auch die erhabenste, angenommen wird.

Der Geist der Geschichte behält freilich immer Recht. Aber die Völker sind vergänglich wie die Individuen; sie sind Leidenschaften, Vorurtheilen und Schwächen unterworfen wie diese. Die Ewigkeit der Sittengesetze besteht in ihrem ewigen Werden, das wiederum nicht gedacht werden kann ohne die fortwährenden Widerstände und Kämpfe, die ihm aus dem Kampf der Willen erwachsen. Ist das Sittliche seinem Wesen nach Willensentwicklung, so ist es eben damit nothwendig auch gebunden an die thatsächlichen Willensverhältnisse, wie sie aus der Beziehung der Einzelwillen zum Gesammtwillen und der verschiedenen Formen des letzteren zu einander entspringen. Wie im Einzelleben der Egoismus, so ist im geschichtlichen bald die Unterwerfung des Gesammtwillens unter das eigennützige Interesse, bald die Erhebung des beschränkteren Gesammtwillens über einen umfassenderen die Quelle des Unsittlichen. Der Widerstreit des Bösen und Guten ist dieser Kampf der Willen. Seine endgültige Lösung kann er wegen der endlichen und dem Fehler unterworfenen Natur der empirischen Gesammtwillen nur in einer Vernunftidee finden, welche die unendliche Reihe der Willensformen in einem höchsten Willen abschliesst, der im Einzelbewusstsein als Imperativ des sittlichen Ideals, in Staat und Gesellschaft als Geist der Geschichte, in der religiösen Weltauffassung als göttlicher Wille zur Erscheinung kommt.

b. Die individuellen Formen des Unsittlichen.

Die gewöhnliche und praktisch bedeutsamste Gestaltung des Unsittlichen ist die individuelle, die aus der Auflehnung des Einzelwillens gegen den Gesammtwillen hervorgeht. Da die verschiedenen Formen des letzteren auf das Einzelbewusstsein als Imperative des Gewissens einwirken, so ist jene Auflehnung nicht bloss eine äussere, sondern immer zugleich eine innere, eine Verletzung des eigenen sittlichen Charakters. Dies steht im nothwendigen Zusammenhange damit, dass der Einzelwille selbst Bestandtheil des Gesammtwillens ist den er antastet. So entsprechen denn auch den vier Imperativen des Gewissens verschiedene Gestaltungen des Gesammtwillens, und

demgemäss kommt der Auflehnung gegen diese Imperative eine verschiedene Bedeutung zu.

Dem Imperativ des äusseren Zwangs entspricht die durch den Staatswillen repräsentirte Rechtsgemeinschaft. Die Auflehnung gegen sie führt zur schwersten Form des Unsittlichen, zum Bruch der äusseren Rechtsordnung, dem Verbrechen. Der Imperativ des inneren oder moralischen Zwangs wird getragen von dem Willen der gesitteten Menschheit, also von einem über die Grenzen der einzelnen Rechtsgemeinschaft hinausreichenden Gesammtwillen, der aber, als Sittengemeinschaft, immerhin in gewisse historische Grenzen, wie sie durch gemeinsame Culturentwicklung und übereinstimmende Lebensverhältnisse bedingt werden, eingeschlossen ist. Die Auflehnung gegen diesen zweiten Gesammtwillen erzeugt die unsittliche Handlung. Das Verbrechen ist immer zugleich ein Verstoss gegen den Imperativ des inneren Zwanges oder eine unsittliche Handlung; aber nicht jede unsittliche Handlung ist ein Verbrechen: zahllose Lebensführungen widerstreiten den allgemein humanen Geboten der Sittlichkeit, ohne mit irgend einer Rechtsordnung in Conflict zu gerathen.

Der Verstoss gegen die beiden Imperative des Zwangs constituirt den Begriff der moralischen Schlechtigkeit oder der positiven Form des Unsittlichen. Dagegen beruhen Handlungen, die bloss den Imperativen der Freiheit, der dauernden Befriedigung und der idealen Lebensaufgabe zuwiderlaufen, nur auf sittlicher Schwäche; wir beurtheilen sie um so weniger ungünstig, je grössere moralische Kraft die Befolgung jener Imperative im einzelnen Fall verlangen würde.

So beschränkt sich also das Unsittliche in seiner individuellen Bedeutung auf die zwei Formen des Rechtswidrigen und des Unmoralischen. Beide unterscheiden sich auch äusserlich, da nur das erste direct mit Strafe bedroht zu sein pflegt, während die einzige, bekanntlich höchst unsichere, öffentliche Sühne für unmoralische Handlungen in der allgemeinen Verurtheilung des Charakters und ihren socialen Folgen besteht. Dieser Unterschied entspringt nicht allein daraus, dass es für jenen humanen Gesammtwillen, gegen den der bloss moralische Frevel gerichtet ist, keinen Vollstrecker gibt, sondern vor allem aus der Thatsache, dass das Verbrechen eine objective Gefahr für die Gemeinschaft mit sich führt, welche der Immoralität nicht in gleichem Masse zukommt. Da ausserdem das Unmoralische weniger in einzelnen bestimmt definirbaren Handlungen

Philosophisches Institut Wien

als in der ganzen Art der Lebensführung zu Tage tritt, so entzieht es sich von selbst der Subsumtion unter eine bestimmte Sittenordnung, und wo eine solche sich bildet, wie dies auf primitiven Culturstufen, auf denen Sitte und Recht noch nicht zureichend geschieden sind, vorkommt, da ist dies von den schwersten Nachtheilen für die individuelle Freiheit und damit für die sittliche Entwicklung begleitet.

Trotz solcher Verschiedenheit der Formen kommt aber der Unterschied des Rechtswidrigen und Unmoralischen für die Untersuchung der unsittlichen Motive kaum in Betracht. Der Verbrecher und der Unmoralische unterscheiden sich hier zumeist nur durch die äusseren Gelegenheitsursachen, die auf sie eingewirkt haben. Es gibt Lebenslagen, in denen es schwer wird ein Verbrecher zu sein, und es gibt leider andere, in denen es beinahe schwer wird keiner zu werden. Die Immoralität, die vorsichtig die Grenze des rechtlich Erlaubten einzuhalten weiss, ist vorzugsweise in der sogenannten „guten Gesellschaft", die zuweilen auch die schlechte heissen könnte, zu Hause; das Verbrechen wohnt am häufigsten mit der Noth und dem Elend zusammen. Die wichtigste Entstehungsbedingung des Unsittlichen ist daher die gesellschaftliche Lage. Sie hauptsächlich bringt die zwei Classen von Motiven hervor oder begünstigt sie wenigstens, die bald unabhängig, bald vereint mit einander die Hauptquellen des moralischen Uebels sind. Das eine derselben ist die Genusssucht, das andere der Neid. Sie sind die entarteten Formen des Selbst- und Mitgefühls. In der Genusssucht hat sich das Selbstgefühl in eine Selbstsucht umgewandelt, die den eigenen Genuss zu ihrem letzten und einzigen Zweck macht. So lange sie gewisse Schranken einzuhalten vermag, kann sie sich mit dem Schein der Moralität umgeben. Aber in dem Moment wo sie zur herrschenden Leidenschaft wird verliert sie von selbst diese Fähigkeit. Die kluge Berechnung, die zuvor mässigend auf das ungestüme Begehren wirken mochte, wird nun selber von der Leidenschaft in ihre Dienste genommen. Die rücksichtslose Ausbeutung Anderer zu eigenen Zwecken ist jetzt der einzige Beweggrund des Handelns.

Während die Genusssucht in der Regel durch Lebenslagen erzeugt wird, die der Befriedigung zureichende oder allzu reichliche Mittel zur Verfügung stellen, erwächst der Neid auf dem Boden des Mangels. Dass Andere sich an Genüssen erfreuen, die ihm versagt sind, erweckt in dem Nothleidenden einen Groll gegen das Schicksal, der sich nur zu leicht in Hass gegen die Geniessenden umwandelt,

in denen er sein feindseliges Schicksal verkörpert sieht. Diese Stimmungen können nicht aufkommen, so lange Neigung zur Arbeit und Freude am Beruf den Mangel als einen Sporn zu eigener Thätigkeit empfinden lassen. Sobald sich aber zu dem Reiz der Selbstsucht Trägheit und Berufslosigkeit als negative Bedingungen gesellen, ist das Mitgefühl nur noch Gefühl des eigenen Mangels an dem Glück das Andere geniessen. Genusssucht und Neid verbunden mit Berufs- und Gesetzlosigkeit führen dann unaufhaltsam der sittlichen Verwilderung entgegen.

Es würde vergeblich sein hier von andern Massregeln als von einer gründlichen Reform der gesellschaftlichen Zustände Besserung zu hoffen. Das sociale Problem ist nicht, wie es von jenen socialen Parteien, die von den egoistischen Motiven ihrer Clienten selbst inficirt sind, aufgefasst wird, eine Frage der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit vertheilt nach Verdienst. Aber wie viele von denen, die nach einer besseren Lebenslage verlangen und denen sie dringend zu wünschen ist, mögen sich rühmen können sie wirklich zu verdienen? „Behandelt jeden Menschen nach seinem Verdienst, und wer ist vor Schlägen sicher?“ Doch das sociale Problem ist eine eminent ethische Frage. Kein Unbefangener kann sein Auge der Wahrnehmung verschliessen, dass die Verhältnisse des Besitzes und des Arbeitsverkehrs, wie sie die moderne Cultur geschaffen, im höchsten Masse dazu angethan sind den Motiven des Unsittlichen eine wachsende Macht und Ausdehnung zu geben. Der Zustand der heutigen Gesellschaft tendirt zur Erzeugung zweier Gesellschaftsclassen, welche die Lebensbedingungen der Immoralität nach ihren entgegengesetzten Seiten in sich vereinigen: einer besitzenden und berufslosen, deren Lebenszweck im Genuss besteht, und einer besitz- und berufslosen, die sich im Streben nach versagtem Genuss erschöpft. Was sollen Reformen der Erziehung, so lange diese socialen Schäden fortdauern? Nur eine neue Rechtsordnung, welche die Gesellschaft selbst reformirt, kann hier allmählich Wandel schaffen. Die Ueberzeugung, dass sie kommen muss, darf sich aber nicht zum wenigsten auf die Thatsache stützen, dass unser heutiger Gesellschaftszustand das Erzeugniss zweier Factoren ist, die einander nicht entsprechen, einer Rechtsanschauung, die in jetzt zum Theil überlebten socialen Verhältnissen ihre Quelle hat, und einer Menge neuer Culturelemente, die den alten Begriffen nur gewaltsam unterzuordnen sind.

c. Die Verkettung der unsittlichen Motive.

Fast alle Motive des Willens tragen die Tendenz der Vervielfältigung in sich. Keinen aber kommt diese Eigenschaft mehr zu als den Motiven des Unsittlichen. Nicht bloss dass die Schuld „fortzeugend immer neue Schuld gebiert", indem die Gewohnheit das Gewissen abstumpft, der verbotene Genuss die Genusssucht steigert und sie neue, nicht selten widernatürliche Formen annehmen lässt, — schon bevor es zur Handlung führt oder während es dieselbe erzeugt, pflegt sich das zunächst bestimmende Motiv mit weiteren, im gleichen Sinne wirksamen und nicht selten die immoralische Natur der That steigernden Motiven zu verbinden. Um so tragischer ist dieser Vorgang, als er zumeist durch Gewissensregungen unterstützt wird. Denn das Gewissen ist ein Warner von zweifelhaftem Erfolg. Es kann im entscheidenden Augenblick die That verhindern, und dann pflegt es eine meist noch lange nachwirkende, oft für das ganze künftige Leben entscheidende Lösung des Conflicts der Motive herbeizuführen. Aber ein vielleicht ebenso häufiger Erfolg ist es, dass die Motive, denen das Gewissen widerstrebt, nun um so energischer durch Nebenmotive unterstützt werden, die zuerst völlig abseits lagen. So kann es kommen, dass das ursprüngliche Motiv einer verbrecherischen That gar nicht das endgültig entscheidende ist, und dass der Thäter selbst über das sich täuscht, was ihn zur Handlung getrieben hat. Durch diese Verstärkung der Motive wird nicht bloss die unsittliche Tendenz unwiderstehlicher, sondern es wird auch die Schwere der That fast immer vergrössert. Ein aus Eigennutz begangenes Attentat verwandelt sich in einen mit hasserfüllter Grausamkeit begangenen Mord. Namentlich Hass und Zorn sind auf diese Weise wohl verhältnissmässig selten, seltener als es nach der Aussage und eigenen Meinung der Verbrecher erscheinen könnte, die ersten Motive der Verbrechen; unter den nächsten werden sie aber, namentlich bei den Verbrechen gegen die Person, selten fehlen. Selbst dem Raubmörder, der ein ihm unbekanntes Opfer auf der Strasse anfällt, stehen jene zum energischen Angriff kaum entbehrlichen Affecte immer zur Seite. Die Thatsache, dass der Angefallene besitzt was ihm fehlt, die jenem aufgedrungene Nothwehr rufen ein Gemisch von Hass und Zorn hervor, das oft genug in der Ausführung der That deutlich seine Spuren zurücklässt.

Diese Complication der Motive, für die praktische Psychologie

vom höchsten Interesse, ist übrigens für die Ethik von verhältnissmässig geringer Bedeutung. Für sie liegt der massgebende Gesichtspunkt darin, dass, so verschieden im einzelnen Fall die Motive des Unsittlichen sein mögen, das herrschende Grundmotiv immer jener masslose Egoismus bleibt, der zur Auflehnung des Einzelwillens gegen den Gesammtwillen führt. Das Unmoralische im engeren Sinne ist die bloss auf die Befriedigung der selbstischen Triebe gerichtete Lebensführung, das Verbrechen die auf die Vernichtung der Zwecke des Gesammtwillens zu Gunsten der Befriedigung individueller Triebe gerichtete einzelne Handlung.

d. Die Straftheorien.

Mit dem Begriff des Verbrechens steht der Begriff der Strafe im engsten Zusammenhang. Strafe ist stets eine Handlung des Gesammtwillens, also vorzugsweise des Staatswillens, da der Staat es ist, der in der Regel den Willen der Rechtsgemeinschaft zum Ausdruck und Vollzug bringt. Der Richter und der Vollstreckungsbeamte sind lediglich die Organe dieses Gesammtwillens. Auch in andern, nicht das Rechtsgebiet berührenden Fällen behält die Strafe diesen allgemeinen Charakter: in dem sein Kind strafenden Vater verkörpert sich der Gesammtwille der Familie, in dem strafenden Lehrer der Gesammtwille der Erziehungsgemeinschaft. Einen strafenden Einzelwillen gibt es nicht: dadurch eben steht die Strafe im vollen Gegensatz zur bestraften Handlung, die ihrerseits meist vom Einzelwillen ausgeht. Sobald die Strafe jenen Charakter verliert und etwa, sei es im öffentlichen Leben, sei es, was häufig genug vorkommt, in der Familie oder Schule, eine Form annimmt, die sie nur noch als willkürliche Handlung des Einzelwillens erscheinen lässt, so hört sie auf Strafe zu sein: sie wird zur Rache oder zur Misshandlung. Diese Verhältnisse darf man ebenso wenig wie die Grundmotive des Verbrechens aus dem Auge verlieren, wenn irrthümliche Auffassungen über die Natur der Strafe vermieden werden sollen.[1]

Der geläufigste Irrthum ist gerade der, dass man die Gesichtspunkte, die dem Streit der Einzelwillen entnommen sind, auf die Acte des Gesammtwillens überträgt. Dann wird die Strafe zur Vergeltung. Diese ist nahe verwandt mit der Rache, mit der sie daher manchmal völlig zusammengeworfen wird, — immerhin mit Unrecht: die Rache fügt für ein empfangenes Uebel irgend ein

anderes zu, die Vergeltung misst Leistung und Gegenleistung an einander, sie erwiedert Gutes mit Gutem, Schlimmes mit Schlimmem, so dass in beiden Fällen das zugefügte Gut oder Uebel auch der Grösse nach dem Verdienst oder der Schuld entspricht. Die vollkommenste Form der strafenden Vergeltung würde daher in dem „Jus talionis" bestehen, auf das in der That die ältere Strafrechtstheorie und ihr folgend noch Kant die Strafe zurückführten. Aber wo bleibt gegenüber Handlungen wie Betrug, Meineid, Landesverrath das Jus talionis? Und würde nicht auch dann schon die Strafgewalt des Staates selbst unsittlich werden, wenn sie die Grausamkeit des Mörders mit derselben Grausamkeit bezahlen wollte?

Die Vergeltung ist das Princip des Privatlebens. Hier beherrscht sie überall unsern Verkehr mit Andern. So lange daher auch die Strafe noch vom privatrechtlichen Gesichtspunkte aus aufgefasst wird, wie dies in den älteren Rechtsanschauungen überall stattfindet, ist ausschliesslich der Begriff der Vergeltung und so weit möglich, selbst das Jus talionis für sie massgebend. Auf dieser Stufe bleibt sie aber auch darin noch eine Reaction des Einzelwillens gegen den Einzelwillen, dass gerade die schwersten Formen des Unrechts der rächenden Willkür des Einzelnen oder seiner Sippe überlassen bleiben. Anders wo der Gesammtwille der bewusste Träger des allgemeinen Rechtsgedankens geworden ist. Er steht zu hoch, um dem Einzelnen ein Uebel zufügen zu können, bloss um das Uebel das dieser gethan hat wieder wett zu machen. Bei dieser Annahme überträgt man lediglich den Standpunkt des Einzelwillens auf den Gesammtwillen. Da die Strafe ein Uebel ist und sein soll, so enthält sie auch das Moment der Vergeltung, in dem sie dereinst vollständig aufging, noch heute in sich, aber ihr Begriff erschöpft sich nicht in demselben. Vergeltung und Strafe sind Begriffskreise, die sich theilweise aber nicht vollständig decken. Da die Strafe ihre Congruenz mit der Vergeltung in dem Masse eingebüsst hat, als sie aus einem Act der Privatrache zu einem Act der öffentlichen Gewalt geworden ist, so sind die barbarischen Folgerungen, welche namentlich die ältere Form der Vergeltungstheorie gezogen, nicht um des verbrecherischen Individuums willen verwerflich, sondern deshalb weil Hass und Rache Affecte sind, die auf den Gesammtwillen keinen Einfluss gewinnen sollen. Dies Eine, dass sie leidenschaftslos ist oder wenigstens sein soll, ist eben der ungeheure Vorzug der öffentlichen Rechtsordnung. Jene Forderung, in der sich Philosophie und Religion vereinigen, dass der Affect nie das Urtheil

über Recht und Unrecht trüben solle, eine Forderung die für den Einzelwillen immer eine ideale bleibt, sie ist für den Gesammtwillen eine wenn nicht völlig doch annähernd erfüllbare.

Die Vergeltungstheorie macht die Strafe zum Selbstzweck. Ist die Handlung durch sie gesühnt, so ist damit auch das durch das Verbrechen gestörte Gleichgewicht wieder hergestellt, — was weiter geschieht, liegt wenigstens ausserhalb des Gebiets der Strafe als solcher. In dieser Beziehung trifft mit ihr vollständig eine andere, im Uebrigen sehr abweichende Auffassung zusammen, die Sicherungstheorie. Sie ist von jener Ansicht getragen, die in Spinozas Wort ihren Ausdruck findet: „Die Sicherheit ist die Tugend des Staats, die Freiheit aber ist eine Privattugend." Während die Vergeltungstheorie den individuellen Affect zum Vehikel der Strafe macht, wird hier im Gegentheil Werth darauf gelegt, dass der Staat vollkommen affectlos dem Unrecht gegenüberstehe und es daher auch nicht etwa nach seiner moralischen Bedeutung, sondern lediglich mit Rücksicht auf die Gefahr, die der Verbrecher der allgemeinen Sicherheit bringt, beurtheile. Diese Sicherheit soll, nach Vielen für die meisten, nach Andern für alle Fälle genügend, die Freiheitsstrafe gewähren. Von ihr wird daher gefordert, dass sie so lange andauere, bis die Gefahr voraussichtlich beseitigt sei. Es ist leicht zu sehen, dass die Folgen dieser Theorie dahin führen würden, die Strafe überhaupt nicht nach der Schwere des Verbrechens zu bemessen, sondern nach der Aussicht auf zukünftige Verbrechen ähnlicher Art. Den Gattenmörder, der durch seine Unthat ein für allemal seinen Zweck erreicht hat, den Beamten, der Gelder unterschlagen und dem durch die Amtsentsetzung die Gelegenheit zu ähnlichen Veruntreuungen genommen ist, könnte man in Freiheit lassen, um dagegen den Landstreicher und kleinen Spitzbuben, von denen der Richter mit Sicherheit voraussieht, dass sie bei nächster Gelegenheit wieder stehlen und betteln werden, lebenslänglich einzusperren. Dass eine Theorie, die sich in so schreiendem Widerspruch mit unserem moralischen Gefühl und mit dem allgemeinen Begriff der Strafe befindet, auf Irrwegen wandelt, versteht sich von selber. Aber ich meine, dieser Widerspruch zeigt auch, dass von ihr nicht einmal das gilt, was immerhin von der Vergeltungstheorie gesagt werden konnte, dass sie nämlich theilweise wahr sei. Die Strafe verfolgt überall nicht den Zweck der Sicherheit zu dienen, — das überlässt sie der Polizei und der privaten Wachsamkeit eines Jeden. Wenn es Aufgabe der Strafjustiz wäre, alle die Subjecte, die durch Neigung

zu verbrecherischen Handlungen, gewohnheitsmässige Unvorsichtigkeit, Hang zum Trunk, geistige Störung u. dergl. voraussichtlich gefährlich werden können, unschädlich zu machen, so könnte sich sofort die ganze Bevölkerung eines Landes in zwei Hälften theilen: in eine, die hinter Schloss und Riegel sitzt, und in eine andere, die sie bewacht.

Im Gefühl dieser Schwäche ihrer Position sucht sich die Schutztheorie meist durch die Verbindung mit einer dritten Auffassung der Strafe, die aber auch für sich allein vorkommen kann, zu stützen: mit der Besserungstheorie. Sie unterscheidet sich darin zu ihrem Vortheil von den beiden vorigen, dass ihr die Strafe nicht Selbstzweck sondern Mittel zur Erreichung eines andern Zwecks, der Besserung, ist. Die Krause'sche Schule, die vorzugsweise für die Besserungstheorie Propaganda machte, will die Strafe ausschliesslich mit Rücksicht auf diesen Zweck ausgeführt wissen: sie soll dem Verbrecher durch Belehrung und moralischen Zuspruch die Unsittlichkeit seines Lebens zum Bewusstsein bringen. Sofern solche Bestrebungen mit der Strafe verbunden werden, ist gewiss nichts gegen sie einzuwenden. Aber indem der ganze Begriff der Strafe in ihnen aufgeht, hört diese vollständig auf, wirkliche Strafe, also ein Uebel zu sein, und sie geht gerade dadurch auch eines grossen Theiles jenes moralischen Erfolgs verlustig, den man doch durch sie hervorbringen möchte. Verbindet sich die Besserungs- mit der Sicherungstheorie, so liegt dann der Gedanke nicht allzu fern, die eingetretene Besserung zum Massstab der Beurtheilung für die etwa noch erforderliche oder aber überflüssig gewordene Freiheitsberaubung zu machen. Ist der eine Endzweck der Strafe, die Besserung, erreicht, so ist ja damit der zweite, die Sicherheit der Gesellschaft, von selbst gegeben. Was soll noch hindern, auch den dereinst gefährlichsten Raubmörder festzuhalten, wenn er unzweifelhafte Beweise dafür abgelegt hat, dass er von nun an einen guten Lebenswandel führen werde? Wie sich freilich diese Sicherheit gewinnen lässt, das ist eine andere Frage. Ein obligatorischer Cursus der Gefängnissbeamten in Criminalpsychologie dürfte doch kaum ausreichen. In der That, der grösste Menschenkenner der Welt wird nicht im Stande sein mit einiger Wahrscheinlichkeit vorauszusagen, ob die aufrichtig gemeinten guten Vorsätze, die der Sträfling im Zuchthause gefasst, unter den gänzlich abweichenden Bedingungen der Freiheit auch wirklich vorhalten werden. Da aber die aufrichtig Bereuenden bekanntermassen die grossen und nicht die kleinen

Verbrecher sind, so würde auch dieser Vorschlag, wenn er jemals Wirklichkeit werden könnte, voraussichtlich zu der Barbarei führen, dass sich die Raubmörder und Giftmischer nach kurzer wirksamer Haft der Freiheit erfreuten, während die Bettler und Strauchdiebe lebenslänglich auf Kosten der Gesellschaft im Zuchthause ernährt würden.

Mit der Besserungstheorie stimmt schliesslich die Abschreckungstheorie, so weit sie auch sonst in der Auffassung des Wesens der Strafe von ihr abweicht, doch darin überein, dass sie dieselbe nicht als Endzweck, sondern als Mittel ansieht; mit der Sicherungstheorie trifft sie in der Ansicht zusammen, dass die Strafe nicht um des Verbrechers sondern um der Gesellschaft willen da sei. Der Mörder wird hingerichtet, der Dieb eingesperrt, um ein Exempel zu statuiren. Abgesehen davon, dass dieser Erfolg, wie die Statistik lehrt, nicht erreicht zu werden pflegt, da mit der Grausamkeit der Hinrichtungen und mit ihrer öffentlichen Schaustellung die Zahl und Grausamkeit der Verbrechen eher zu- als abnehmen, ist es an sich absurd, mit der Strafe nicht auf den Bestraften sondern auf irgend einen Dritten eine Wirkung ausüben zu wollen. Augenscheinlich liegt dieser Auffassung eine Verwechselung der allgemeinen Existenz der Rechtsordnung mit dem einzelnen Fall ihrer Anwendung zu Grunde. Wohl ist die Thatsache, dass der Staat eine Strafgewalt besitzt, für die öffentliche Sittlichkeit von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Diese Thatsache bringt es dem Einzelnen auf das eindringlichste zum Bewusstsein, dass sein Wille einem Gesammtwillen unterthan sei, was eine Vorbedingung für die Wirksamkeit aller besonderen moralischen Motive ist. Aber von der Art der Handhabung der Strafgewalt ist dieses Bewusstsein unabhängig. Es hält nicht deshalb vom Verbrechen ab, weil letzteres als einzelne Handlung von einer bestimmten Strafe bedroht ist, sondern weil es der öffentlich sanctionirten, als Imperativ des Zwangs im individuellen Gewissen wirksamen Lebensordnung widerstreitet. Ist dies Gewissen erst zum Schweigen gebracht, so vermag auch die Furcht vor der Strafe nichts mehr auszurichten. Täuscht sich doch fast jeder Verbrecher — gemäss der allgemeinen Neigung der menschlichen Natur, dass man glaubt was man wünscht — über diesen Punkt mit der sichern Hoffnung hinweg, dass er der Entdeckung entgehen werde.

e. Das Wesen der Strafe.

Alle jene theils einseitigen theils völlig unhaltbaren Theorien leiden an dem Fehler, dass sie nicht unmittelbar aus dem Wesen des Verbrechens die Strafe zu begreifen suchen, sondern statt dessen secundäre oder völlig abseits liegende Momente herbeiziehen. Wie das Verbrechen in einer Auflehnung des Einzelwillens gegen den Gesammtwillen besteht, so ist die Strafe die natürliche Reaction des letzteren gegen diese Auflehnung, eine Reaction, die als solche specifischer Art ist und zu andern Begriffen, wie Vergeltung, Besserung, Beziehungen darbietet, nicht aber ihnen gleichgesetzt werden darf. Vergelten kann der Einzelne dem Einzelnen, bessernd kann der Einzelwille auf sich selbst oder kann eine einzelne auf eine andere freie Persönlichkeit einwirken. Doch die Strafe setzt Ueberordnung des Strafenden über den Bestraften voraus. In der heutigen Rechtsgesellschaft kann nun — darin besteht der ungeheure, durch den einseitigen Individualismus der vergangenen Jahrhunderte nicht zu theuer erkaufte Vorzug derselben — der Einzelwille nie einem andern Einzelwillen unterthan sein. Wo dies so scheint, da verkörpert sich in Wahrheit immer in dem übergeordneten Willen ein Allgemeinwille. Eine persönliche Herrschaft übt nur der Herr über den Sclaven oder allenfalls über den Leibeigenen aus, obgleich schon im letzteren Fall durch die Gebundenheit des Verhältnisses an einen bestimmten Familienbesitz die Abhängigkeit keine rein persönliche mehr ist. Indem unsere heutige Rechtsanschauung die Idee der Unterjochung des einen Einzelwillens unter den andern, welche eine Uebertragung des Eigenthumsbegriffs auf die freie Persönlichkeit ist, als eine dem Grundgedanken, den wir mit dem Begriff des Rechts verbinden, widerstreitende verwirft, erhebt sie damit auch die Strafe zur ausschliesslichen Function eines Gesammtwillens. Strafen kann der Vater sein Kind als Vertreter der Familie, der Lehrer den Schüler im Namen der Erziehungsgemeinschaft, der Offizier den Soldaten, der Beamte den Untergebenen kraft der ihm durch das öffentliche Recht eingeräumten Autorität, — als individuelle Persönlichkeit kann ich eine mir widerfahrene Misshandlung nicht strafen, sondern ich kann mich nur rächen und sie vergelten. Der Vergeltende muss darauf gefasst sein, dass ihm nochmals vergolten werde: so hat ja auch die Blutrache, die eben eine der eigentlichen Strafe vorausgegangene Vergeltung des Einzelnen gegen den Einzelnen

war, oft einen lange fortwuchernden Streit erzeugt. Die Strafe macht solchem Streit ein für allemal ein Ende, gegen den strafenden Willen gibt es keine Wiedervergeltung. Darin liegt schon ein zureichendes Zeugniss dafür, dass man die Strafe mindestens unzureichend definirt, wenn man sie schlechthin der Vergeltung gleichsetzt*).

Der allgemeine Zweck, den die Strafe als Reaction des Gesammtwillens gegen den ihm untergeordneten und sich wider ihn auflehnenden Einzelwillen verfolgt, ist nun darin ausgedrückt, dass die Strafe überall die Bedeutung eines Zuchtmittels besitzt. In diesem Ausdruck ist noch bestimmter als in dem Wort Strafe die Ueberordnung des strafenden Willens angedeutet. Die Zucht schliesst aber zwei Begriffe in sich, die sich auch im sprachlichen Ausdruck nahe an sie anlehnen: die Züchtigung und die Erziehung. Die Strafe will züchtigen, sie will dem sich auflehnenden Subject ein Uebel zufügen, durch das ihm sein Unrecht deutlich zum Bewusstsein gebracht werde. Und sie will erziehen, sie will, wo irgend dazu Aussicht vorhanden ist, eine dauernde Aenderung des fehlenden Willens hervorbringen, durch die ähnliches Unrecht in Zukunft vermieden werde.

Zu diesen zunächst auf das bestrafte Subject sich beziehenden Zwecken kommt dann noch ein allgemeinerer: das allgemeine Rechtsgefühl, welches durch den begangenen Frevel gestört und beunruhigt wurde, soll durch die Strafe wieder beruhigt werden; es soll das Bewusstsein überall lebendig bleiben, dass die Schuld ein Uebel ist, das auf den Schuldigen selbst zurückfällt. Hierdurch gewinnt die Strafe zugleich die Bedeutung der Sühne. Sie sühnt die Schuld, d. h. sie versöhnt das gestörte Rechtsbewusstsein. Als Sühne aber ist sie qualitativ von der Schuld die gesühnt wird verschieden: der Verbrecher wird nicht bestraft um der Nachtheile willen, die er einem Einzelnen zugefügt haben mag. Von dem Privatdelict, welches der Staat nur als Verwalter der allgemeinen Gerechtigkeit, der als solcher der Schiedsrichter im Streit der Individualwillen ist,

*) Allerdings wird das Wort Strafe gelegentlich auch wohl in Bedeutungen gebraucht, die dem hier entwickelten Begriff nicht entsprechen, so z. B. bei der „Conventionalstrafe“; aber es ist auch von juristischer Seite anerkannt, dass es sich hier nur um einen laxen Wortgebrauch handelt. Die Conventionalstrafe ist eine vertragsmässige Obligation. Sie wird unter der eigenen Zustimmung dessen, der sie eventuell zu leisten hat, im voraus festgesetzt. Es fehlt ihr also eines der wesentlichsten Momente der Strafe, der Zwang.

von dem Einzelnen sühnen lässt, scheidet sich das Verbrechen als eine öffentliche Rechtsverletzung, als deren zufälliges Object nur der Einzelne erscheint an dem es begangen wurde. Das Privatdelict wird daher gesühnt durch Ersatz des zugefügten Schadens: hier gilt das Jus talionis, so weit es nur anwendbar ist. Das Verbrechen als eine gegen den Gesammtwillen begangene Schuld kann durch nichts gesühnt werden was ihm selbst irgendwie entspricht; denn die Objecte von Schuld und Strafe sind völlig von einander verschieden: jenes ist der verletzte Gesammtwille, dieses der frevelnde Einzelwille. Nur in der allgemeinen Willensnatur stimmen sie überein. Eben darum kann zwar die Strafe dem Delict qualitativ nicht gleichen, aber sie kann und muss ihm quantitativ entsprechen. Die schwerere Schuld fordert eine schwerere Strafe. Dies ist der Punkt, wo der Begriff der Strafe mit dem der Vergeltung zusammentrifft. Immerhin kann es sich auch bei dieser quantitativen Beziehung nicht, wie es die strenge Vergeltungstheorie fordert, um ein absolut proportionales Wachsthum handeln. Namentlich wird es immer ein Minimum und ein Maximum der Strafe geben, über die hinaus dieselbe den etwa noch möglichen Abstufungen des Vergehens nicht mehr zu folgen vermag*). Ueberhaupt aber tritt bei der Strafe hier schon das besondere Moment hinzu, welches dem allgemeinen Begriff der Vergeltung fehlt, dass der vergeltende Wille dem welchem vergolten wird übergeordnet und als Gesammtwille qualitativ von ihm verschieden ist. Hierdurch eben ist die Strafe nicht Vergeltung schlechthin sondern Züchtigung.

Doch die Strafe will nicht bloss auf den Bestraften, sondern sie will auch auf das allgemeine Rechtsbewusstsein wirken. Dieses ist durch die verbrecherische That gestört, und es wird beruhigt, indem die Vorstellung in ihm entsteht, dass der verbrecherische Wille sein Unrecht durch das ihm selbst widerfahrene Uebel sühne. Auch der Begriff der Sühne fällt nun zum Theil, aber er fällt nicht ganz mit dem der Vergeltung zusammen. Derselbe

*) Wenn man daher vom Standpunkte der Vergeltungstheorie aus gegen die Todesstrafe eingewandt hat, dass sie keine Abstufungen mehr zulasse, so wäre das allenfalls ein Argument gegen die einseitige Vergeltungstheorie selber, aber nicht gegen die Todesstrafe, denn das nämliche bleibt für jedes Strafmaximum, auch für die lebenslängliche Freiheitsstrafe, bestehen. Hier würde also die Vergeltungstheorie zu den qualificirten Todesstrafen des alten Abschreckungssystems zurückführen.

kann nämlich an und für sich eine active und eine passive Bedeutung haben. Der Einzelne kann ein Unrecht sühnen, indem er freiwillig ein Uebel auf sich nimmt, welches den innigen Wunsch, dass das Unrecht nicht geschehen sein möchte, zum Ausdruck bringt. Er sühnt unfreiwillig, wenn der Gesammtwille dem er untergeordnet ist ihm ein Uebel auferlegt, das ihn das begangene Unrecht selbst als Uebel soll empfinden und bereuen lassen. Die Strafe ist nun zunächst eine solche dem schuldigen Subject auferlegte, passiv von ihm auf sich genommene Sühne. Aber sie kann zur activen Sühne werden, wenn durch das zugefügte Uebel das Bewusstsein der Schuld stark genug geweckt wird, um dem Schuldigen die auferlegte Strafe als eine verdiente oder selbst willkommene Sühne erscheinen zu lassen. Wer jemals schwere Verbrecher in der Einsamkeit ihrer Zellen aufgesucht hat wird sich sagen müssen, dass dieser Fall gewiss nicht der häufigste, dass er aber gleichwohl häufig genug ist, um ihn als einen Zweck zu betrachten, den die Strafe überall im Auge haben muss. Denn hierdurch erst wird sie Zuchtmittel auch in dem Sinne, dass sie züchtigt um zu erziehen. Was die Besserungstheorie als ihren ausschliesslichen Zweck anstrebt, das bleibt immerhin einer ihrer Zwecke, und wahrlich nicht der unwichtigste. Aber eben damit sie ihn erreiche, darf sie nicht, wie es von den extremen Besserungstheoretikern geschieht, mit beliebigen andern Erziehungsmitteln, wie Belehrung, Unterricht, zusammengeworfen werden. In den Fällen wo man der Strafe als Erziehungsmittel bedarf ist die Belehrung als solche zumeist unwirksam: das gilt schon von der häuslichen Erziehung, und das gilt in noch viel höherem Masse von der strafenden Staatsgewalt. Hier bleibt immer die bessernde Wirkung auf den Schuldigen ein Zweck neben andern, der, auch wenn er wegen der unbedeutenden Natur des Delicts oder der Unverbesserlichkeit des schuldigen Subjects hinfällig wird, damit die Strafe selbst nicht zwecklos macht. So wahr es ist, dass allzu grosse Grausamkeit der Strafen eben im Hinblick auf den subjectiven Zweck derselben verwerflich ist, so ist doch nie zu übersehen, dass die Strafe als solche ihre bessernde Wirkung nur ausübt, wenn sie als verdiente Sühne des Unrechts, also auch als ein Uebel empfunden wird. Andere humane Bestrebungen, wie Belehrung und moralischer Zuspruch, mögen sich mit ihr verbinden, mit ihr selber haben sie nichts zu thun.

So vereinigt die Strafe wesentlich drei Momente, denen der

Begriff seine ihn von andern unterscheidende Eigenthümlichkeit verdankt: die Momente der Züchtigung, der Sühne und der erzieherischen Einwirkung. Unter ihnen ist das erste ein völlig unfreiwilliges: durch die Züchtigung wird der Einzelwille gewaltsam unter den Gesammtwillen gebeugt, gegen den er sich aufgelehnt hat. Die Sühne ist zunächst ebenfalls eine unfreiwillige: sie ist eine Genugthuung, die der Schuldige dem allgemeinen Rechtsbewusstsein wider seinen Willen leisten muss. Aber diese Genugthuung kann sich zugleich in eine freiwillige verwandeln, indem der Schuldige das ihm zugefügte Uebel als eine angemessene, ihm selbst erwünschte Sühne seiner That betrachtet. Damit ist dann immer auch der dritte Zweck der Strafe, ihre erzieherische Wirkung, erreicht: dieser endlich ist nur ein freiwilliger; er kann nie durch Zwang, sondern allein durch innere Sinnesänderung des Schuldigen herbeigeführt werden.

Nicht jede Zeit hat diese drei Momente in der Strafe vereinigt, und daraus erklären sich zum Theil die noch heute nicht überwundenen Schwankungen des Begriffs. Das Merkmal der Züchtigung ist das früheste: in sie wandelte sich der Rachegedanke unmittelbar um, als man sich der Bedeutung des strafenden Gesammtwillens bewusst wurde. Dann ist das Moment der objectiven, zuletzt dasjenige der subjectiven Sühne und der erziehenden Einwirkung hinzugetreten.

Philosophisches Institut * Universität Wien *

Viertes Capitel.

Die sittlichen Normen.

1. Allgemeine Bedeutung und Eintheilung der sittlichen Normen.

a. Grundnormen und abgeleitete Normen.

Der Begriff der Norm kann in einem weiteren und in einem engeren Sinne verstanden werden. In dem ersteren, in welchem er die eigentliche Norm, das Gesetz, die Regel, das Axiom als besondere Fälle in sich schliesst, bezeichnet er jeden Satz, den wir irgend einem Gebiet von Thatsachen als eine Forderung entgegenbringen.

In der engeren Bedeutung dagegen, welche zugleich die ursprüngliche ist, ist die Norm eine Willensvorschrift: sie bezeichnet unter verschiedenen Arten möglicher Handlungen diejenige, die bevorzugt werden soll. Der Bethätigungen des Willens, welche derartigen Normen unterworfen werden können, gibt es aber zwei: theoretische oder Denkhandlungen und praktische oder sittliche Handlungen. Hiernach sind Logik und Ethik die beiden eigentlichen Normwissenschaften, und unter ihnen enthält wieder die Ethik den Normbegriff in seiner ursprünglichsten Gestalt, als eine reine Willensregel, die dem Sein ein Sollen gegenüberstellt*).

Fassen wir den Begriff der Norm in dieser allgemeinen ethischen Bedeutung auf, so wird es nun aber weiter erforderlich, Grundnormen und abgeleitete Normen zu unterscheiden, indem wir unter den ersteren Forderungen verstehen, die nicht auf andere von allgemeinerem Charakter zurückgeführt werden können, während die letzteren einzelne Vorschriften sind, die aus solchen Grundnormen durch die Anwendung auf besondere Fälle und unter besonderen Bedingungen hervorgehen. Die Grundnorm hat hiernach für die Ethik zugleich die Bedeutung eines Axioms. Sie besitzt ähnlich diesem Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit. Die einzelnen Sittengebote dagegen sind abgeleitete Normen. Wie in einer mathematischen Disciplin alle Theoreme auf Axiome zurückgehen, so verdankt auch jedes specielle Sittengebot seine Beglaubigung erst der Uebereinstimmung mit den allgemeinen ethischen Grundnormen.

Es würde verfehlt sein hieraus zu schliessen, die sittlichen Grundnormen seien auch in ihrer zeitlichen Entstehung den einzelnen Sittengeboten vorausgegangen. Sie sind das ebenso wenig, wie jene abstracten Sätze der Theorie die wir Axiome nennen früher erkannt waren als ihre einzelnen Anwendungen. Die logischen Denkgesetze hat der Mensch Jahrtausende lang geübt, ehe Aristoteles den „Satz des Widerspruchs“ aufstellte; die Kenntniss einzelner Zahlformeln und specieller geometrischer Sätze war lange geläufig, ehe man den Versuch unternahm die axiomatischen Voraussetzungen auf denen jene beruhten nachzuweisen, und die rationellste Formulirung dieser Voraussetzungen ist vielleicht noch jetzt nicht überall gefunden. So dürfen wir uns denn auch nicht wundern, dass, ob-

*) Vgl. hierzu Einleitung S. 6 ff.

gleich das praktische Leben über die Wahrheit gewisser Sittengebote längst einig ist, doch über die richtige Aufstellung allgemeiner ethischer Normen noch heute ein ungeschlichteter Streit besteht. In der That, solche Gebote wie die des Mosaischen Dekalogs können in dem hier gemeinten Sinne ebenso wenig Grundnormen genannt werden, wie wir den Satz dass $2 \cdot 2 = 4$ ist als ein Axiom bezeichnen. Sollen jene Grundnormen nicht einzelne Sittengebote sondern principielle Sätze sein, deren jeder eine ganze Classe von Sittengeboten als besondere Fälle unter sich enthält, so ist es aber unvermeidlich, dass auch der Streit über die allgemeinen Fragen der Ethik bei der Formulirung der Normen zum Vorschein kommt. Insbesondere müssen die über die sittlichen Zwecke und Motive bestehenden Meinungsverschiedenheiten hier ihre Wirkung äussern, da es gerade bei den allgemeinsten sittlichen Normen nicht darauf ankommt, dass sie uns sagen, wie die Handlungen beschaffen sein müssen, sondern dass sie uns angeben, welche Beweggründe uns bei unseren Handlungen leiten sollen. Ein wesentliches Moment bei dem Uebergang von den concreten Formulirungen der Sittengebote zu den allgemeineren der Grundnormen liegt deshalb darin, dass eine solche Rücksicht auf Motive und Zwecke bei jenen gänzlich zu fehlen pflegt, während sie bei diesen unerlässlich ist. Für das erstere sind wiederum die Mosaischen Gebote ein classisches Beispiel. Es ist einleuchtend, dass, so lange man, wie es in ihnen geschieht, gewissermassen bei der Aussenseite der Handlungen stehen bleibt, principielle Sätze überhaupt nicht gewonnen werden können. In dieser Beziehung spielt demnach in der Aufsuchung ethischer Normen der Rückgang von den Handlungen auf ihre Motive und Zwecke eine analoge Rolle, wie etwa bei der Entdeckung der mathematischen Axiome der Rückgang von den thatsächlich ausgeführten arithmetischen Operationen und geometrischen Constructionen auf die Elemente des Zahl- und des Raumbegriffes.

b. Gebietende und verbietende Normen

Zu diesen allgemeinen Bedingungen für die Aufstellung principieller Sätze kommt bei den ethischen Normen noch die eigenthümliche hinzu, dass die einzelnen Sittengebote, aus denen allmählich die Normen abstrahirt werden, zum allergrössten Theil ursprünglich nicht in positiven sondern nur in negativen Formulirungen

vorliegen, wie: „Du sollst nicht tödten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen“ u. s. w. Im ganzen Mosaischen Dekalog sind die Gebote den Sabbath zu heiligen und Vater und Mutter zu ehren die einzigen eigentlichen Gebote, alle andern sind Verbote. Der nächste Grund dieses negativen Charakters der Sittengebote liegt in ihrer unmittelbaren Beziehung zum menschlichen Willen. Denn sie unterscheiden sich von allen Regeln rein theoretischer Art eben dadurch, dass ihre Befolgung der freien Wahl anheimgegeben ist, so dass die Warnung vor der Abirrung von der Norm zum nächsten praktischen Bedürfniss wird. Nur in der Logik, insofern sie eben eine Ethik des Denkens ist, wiederholt sich, wenngleich in beschränkterem Masse, die nämliche Erscheinung. Auch sie kann ihre Vorschriften in die negative Form kleiden, indem sie die logisch fehlerhaften Gedankenverbindungen verbietet. Ein Reflex dieser ursprünglichen Neigung zur Form des Verbots ist in diesem Falle die merkwürdige Thatsache, dass selbst als erste axiomatische Formulirung noch ein negativer Satz, der des Widerspruchs, uns entgegentritt, dem freilich mit Recht durchweg in den neueren Systemen der Satz der Identität den er voraussetzt vorangestellt wurde.

Eine ungleich grössere Bedeutung gewinnt jedoch die Classe verbietender Normen in der Ethik. Man wird nicht umhin können den tieferen Grund dieser Thatsache in der weitaus grösseren Wichtigkeit zu finden, die hier der Abweichung von der Norm zukommt. Ein logischer Irrthum mag den Einzelnen oder selbst Viele kürzere oder längere Zeit auf falsche Wege führen; die Folgen gleichen sich aus, sobald der Irrthum nur erst eingesehen ist. Der Verstoss gegen die sittlichen Normen hinterlässt aber ungleich schwerere und nicht selten nie wieder gut zu machende Nachwirkungen, indem er nicht bloss den schädigt der ihn begeht, sondern auf Andere und in vielen Fällen selbst auf die Gesammtheit zurückwirkt, welcher der Fehlende angehört. Durch ein Denken, das sich damit begnügte logische Irrthümer zu vermeiden, würde für die Erkenntnissbestrebungen der Menschheit nicht viel gewonnen sein: hier ziehen wir daher den kühneren Denker, der lieber irrt als verzichtet, dem allzu behutsamen Skeptiker vor, welcher der Gefahr einen Fehlgriff zu thun durch ein bequemes Nichtwissen zu entgehen sucht. Auf sittlichem Gebiete dagegen meinen wir, es sei schon viel gewonnen, wenn nur schwerere Fehltritte unterbleiben. Auch entbehrt hier der begangene Fehler fast ganz jener heilenden Wirkung, die ihm, sobald er erst als Irrthum erkannt ist, auf logi-

schem Gebiet zukommt; und in gleichem Masse wächst die entgegengesetzte Tendenz, die verderbliche Kraft mit der die begangene Schuld die Ursachen neuer Vergehen in sich birgt und den Hang zu ihnen verstärkt.

In diesem Verhältnisse findet zugleich die wichtige Thatsache ihre Erklärung, dass vorzugsweise jene Sittengebote, die auf die Vermeidung schwerer Schädigungen des sittlichen Lebens gerichtet sind, in den Schutz der staatlichen Gemeinschaft treten, und dass sie auf diese Weise einen wichtigen Bestandtheil der öffentlichen Rechtsordnung bilden. Hieraus aber wird wieder begreiflich, dass besonders unter den einzelnen Rechtsnormen solche von verbietendem Inhalt eine bedeutsame Rolle spielen, ja dass ganze Gebiete des Rechts, wie vor allen das Strafrecht, heute noch ebenso wie zur Zeit des Mosaischen Dekalogs fast nur auf verbietende Normen zurückführen.

Dennoch würde es übereilt sein zu schliessen, alle jene Normen die uns in einer negativen Form gegeben sind entbehrten darum überhaupt einer positiven Bedeutung. Aehnlich vielmehr wie der logische Satz des Widerspruchs nur die negative Kehrseite des Gesetzes der Identität ist, so gilt es auch allgemein für die Ethik, dass jeder positiven eine negative und jeder negativen eine positive Norm entsprechen muss. Der Norm die uns sagt: „Du sollst nicht tödten" steht die andere zur Seite: „Du sollst das Leben deines Nächsten achten und schützen." Es gibt Fälle, wo die Wahl zwischen der gebietenden und der verbietenden Form völlig dem Ermessen anheimgegeben bleibt und daher fast beliebig wechseln kann. Wird aber die eine oder die andere entschieden bevorzugt, so geschieht dies, weil der mittelbare Zweck, der durch die Norm erreicht werden soll, naturgemäss auch bei der Formulirung derselben im Vordergrund steht. Insbesondere kann, wofür das oben angegebene Beispiel ein Beleg ist, zwischen Sittlichkeit und Recht eine Art Theilung der einander parallel gehenden Normen stattfinden, indem die positive Norm vorzugsweise in das eine, die negative in das andere Gebiet fällt. Dass hierbei das Schwergewicht der verbietenden Normen auf die Seite des Rechts, der gebietenden auf die der Sittlichkeit zu stehen kommt, liegt in jenem oben angedeuteten Charakter der Rechtsordnung begründet, der es mit sich bringt dass das Recht zwar keineswegs selbst ein Inbegriff sittlicher Lebensmaximen, wohl aber die mächtigste Schutzwehr für die Erhaltung und Förderung des sittlichen Lebens ist. Diese

Eigenschaft verleiht, namentlich auf den vorzugsweise diesem Schutze dienenden Rechtsgebieten, den Normen einen durchgängig prohibitiven Charakter, während der Ausdruck der Zwecke die geschützt werden sollen bestimmten sittlichen Normen überlassen bleibt. Immerhin ist auch in solchen Fällen die Theilung nur für das eine der beiden Gebiete, für das Recht, eine vollständige. Die Sittlichkeit, indem sie zu einer gegebenen negativen Rechtsnorm die positive Ergänzung enthält, schliesst darum jene negative Norm selbst nicht von sich aus. Alle im Interesse des sittlichen Lebens von der Rechtsordnung erlassenen Verbote sind an und für sich zugleich sittliche Verbote. Während die sittliche Norm einen bestimmten Zweck als einen zu erstrebenden hinstellt, setzt sie eben damit das Verbot aller diesen Zweck vernichtenden oder gefährdenden Handlungen voraus. Die sittliche Norm verlangt in allen diesen Fällen mehr als die rechtliche, und sie verlangt also nothwendig auch die Erfüllung der letzteren selbst.

Hieran schliesst sich noch eine weitere für das Wesen der ethischen Normen wichtige Thatsache. Im Gebiet des Rechts gehören, wie schon bemerkt, vielfach die verbietenden Normen zu den letzten Grundlagen der Rechtsordnung. Im Strafrecht namentlich besitzen die spärlichen Normen denen sich eine gebietende Form geben lässt durchweg nur einen secundären und zumeist auxiliären Charakter. Ganz das Gegentheil findet sich nun auf ethischem Gebiete: hier kann der negative Charakter einer Norm ohne weiteres als ein Zeichen dafür betrachtet werden, dass dieselbe die Bedeutung einer abgeleiteten besitzt; jene Grundnormen dagegen, welche sich überhaupt auf fundamentalere Sätze nicht zurückführen lassen, sind stets gebietender Art.

Dieser Unterschied zwischen Sittlichkeit und Recht ist wieder eine nothwendige Folge davon, dass die letzten Zwecke der Sittlichkeit überall positiv auf die Erzeugung neuer innerer und äusserer Wirkungen gerichtet sind, während das Recht vermöge des ihm zukommenden Charakters des Schutzes bestimmter Güter und der Abwehr der ihnen drohenden Gefahren mindestens in sehr vielen Fällen seine nächste Aufgabe in der Feststellung von Normen sehen muss, welche die Verhütung des Unrechts regeln und daher diesem prohibitiven Zweck entsprechend auch selbst eine prohibitive oder negative Form besitzen. Nun kann freilich der Negation immer nur ein relativer, nie ein absoluter Vorrang zukommen. Wenn das Recht negative Normen enthält, zu denen sich auf dem Rechts-

gebiet selbst principiellere Normen von positivem Inhalte nicht finden lassen, so ist das lediglich ein Anzeichen dafür, dass die letzteren auf einem andern Gebiete liegen, das seiner ganzen Bedeutung nach grundlegend ist für die Rechtsordnung. Dieses Gebiet ist eben das der Sittlichkeit.

Für das Verhältniss des Rechts zur Sittlichkeit ist dieser Unterschied entscheidend. Er weist darauf hin, dass Grundnormen im eigentlichen Sinne überhaupt nur der Sittlichkeit, nicht dem Rechte zukommen. Wo das letztere auf die Verwirklichung sittlicher Lebenszwecke gerichtet ist — und zweifellos trifft das für den weitaus grössten Umfang der Rechtsordnung und insbesondere für deren werthvollsten Bestandtheile zu — da führen die Rechtsnormen überall auf sittliche Normen zurück. Wo aber das Recht, wie für gewisse Bestimmungen desselben nicht bestritten werden kann, sittlich Gleichgültiges anordnet, da kann überhaupt von der Existenz von Grundnormen, mit denen solche Bestimmungen zusammenhängen, nicht die Rede sein, sondern es handelt sich um willkürliche Festsetzungen, analog etwa jenen Conventionen, deren man innerhalb der exacten Wissenschaften benöthigt ist, um eine Verständigung über die Bezeichnung der Begriffe oder über die zur Vergleichbarkeit der Beobachtungen erforderlichen Messungsgrundlagen herbeizuführen. Insofern für die Förderung der sittlichen Lebenszwecke der Gemeinschaft auch solche äussere und an sich gleichgültige Bestimmungen, wie z. B. die über gewisse Fristen beim Klagverfahren, über Verjährung von Rechten u. s. w., nicht entbehrt werden können, erfüllen diese immerhin einen indirecten sittlichen Zweck. Nicht wie die Regeln beschaffen, sondern dass solche vorhanden sind, ist in diesem Fall eine Maxime, die den socialen Grundnormen des sittlichen Lebens in gewissem Sinne untergeordnet werden kann.

c. Der Conflict der Normen.

Es ist eine bekannte, überall durch die Erfahrung bestätigte Thatsache, dass keine Rechtsnorm ausnahmslos gültig ist. Das nämliche kann aber von allen jenen einzelnen Sittenvorschriften gesagt werden, in deren Befolgung die gesammte praktische Sittlichkeit besteht. Das Rechtsgebot nicht zu tödten weicht bei dem Soldaten im Felde oder bei dem mit der Vollstreckung der Todesstrafe betrauten Beamten einer höheren Berufspflicht. Das Sitten-

gebot, dass wir unsern Nebenmenschen mit Achtung begegnen sollen, verliert seine Gültigkeit dem gegenüber, der durch Gesinnung und Handlung jeden Anspruch auf Achtung verscherzt hat. Die alte Streitfrage, ob die Nothlüge gestattet sei, wird unter dem zwingenden Eindruck jener Lebenslagen, in denen wir uns vor die Wahl gestellt sehen, ob wir das wichtigere Sittengebot dem geringeren oder dieses jenem opfern wollen, unzähligemal durch die Praxis des Lebens bejahend entschieden — eine Thatsache, die es freilich noch nicht rechtfertigt, auch schon der blossen Bequemlichkeit wegen die Wahrheit hintanzusetzen.

Es kann nicht zweifelhaft sein, dass solche Ausnahmen um so seltener werden, einen je allgemeineren Charakter die Normen gewinnen. Dennoch behält der Satz, *dass die Normen Regeln mit Ausnahmen sind*, schliesslich innerhalb gewisser Grenzen selbst für die *Grundnormen* seine Gültigkeit, sobald man sich nicht etwa damit begnügt, diese durch eine inhaltsleere Formel zu ersetzen, statt, wie es die Aufgabe ist, in ihnen die *sämmtlichen Richtungen des sittlichen Lebens* zum Ausdruck zu bringen. Es stellt sich dann aber gerade bei den Grundnormen klar heraus, was wohl gelegentlich auch schon bei den specielleren Sittengeboten hervortritt, dass die einzige sittlich berechtigte Ursache solcher Ausnahmen der *Conflict verschiedener Normen mit einander* ist, ein Conflict, der in allen Fällen zu Gunsten der dringlicheren und wichtigeren Norm gelöst werden muss und daher die Verletzung der minder wichtigen und minder dringlichen fordert.

Hier entsteht nun vor allem die Frage, wie denn ein derartiges System von Gesetzen mit Ausnahmen überhaupt möglich sei, wenn das System selbst nicht von vornherein als ein widerspruchsvolles erscheinen soll. Mag man auch vielleicht zugeben, dass die untergeordneten Sittengebote, bei denen concrete Lebensbedingungen in Frage kommen, unter dem Wechsel solcher Bedingungen sich beugen können, an die ethischen Grundnormen sollte diese Veränderlichkeit nimmermehr heranreichen. Ist es doch sonst ein wichtiges Kriterium für die Zuverlässigkeit allgemeiner Grundsätze, dass sie zusammen ein widerspruchsloses Ganze bilden. In diesem Sinne verlangen wir ja in der That in allen theoretischen Disciplinen einen inneren Zusammenhang der letzten Voraussetzungen: so namentlich bei der der Ethik nächstverwandten theoretischen Normwissenschaft, der Logik.

Auf diese Bedenken ist jedoch zu entgegnen, dass es sich hier

nicht um einen Widerspruch der Grundsätze selbst handelt, sondern lediglich um die Frage ihrer Anwendbarkeit auf einzelne Fälle. Ein sittlicher Thatbestand kann Merkmale darbieten, die ihn einer bestimmten Norm unterwerfen würden; aber zu diesen Merkmalen kommen weitere hinzu, die eine solche Subsumtion hinfällig machen und eine andere unter eine höhere Norm an deren Stelle setzen. Man kann hier im Grunde die Ausnahme von der Norm ebenso gut als eine bloss scheinbare bezeichnen wie jene Ausnahmen von Naturgesetzen, die in Folge ihrer Concurrenz mit andern Naturgesetzen so häufig stattfinden*).

Doch durch eine derartige Interpretation wird ein wesentlicher Unterschied nicht beseitigt, der unleugbar zwischen diesen beiden Fällen stattfindet. Wo ein logischer Grundsatz oder ein Naturgesetz keine Anwendung findet, da bleibt immerhin ein Erfolg, der im vollen Gegensatze zu dem Princip steht, unmöglich. Das aber ist es gerade, was sich bei dem Conflict der Normen ereignet. Diesen muss also von vornherein die Eigenschaft zukommen, dass die eine zur Hintansetzung und selbst geflissentlichen Nichtachtung der andern führen kann. Wir kommen damit auf eine Eigenschaft, die in der That dem sittlichen Gebiet specifisch eigenthümlich ist, und die auf dem Verhältnisse beruht, in welchem die verschiedenen sittlichen Lebenskreise zu einander stehen. Dieses Verhältniss ist nämlich nicht bloss ein verschiedenes Werthverhältniss, sondern es verbindet sich damit auch ein verschiedener Zweckinhalt, indem zwar in Bezug auf die letzten Ziele eine harmonische Uebereinstimmung zwischen allen Lebensgebieten stattfindet, bei den vorübergehenderen Zwecken aber eine Divergenz möglich bleibt, so dass nun dem Willen die Wahl zwischen solchen Zwecken verschiedenen Werthes gestellt ist, deren jeder einer bestimmten Gattung von Normen entspricht und einer andern widerspricht. In Folge dessen ist nun nicht mehr diejenige Handlung eine sittliche, die überhaupt einem Sittengesetze conform ist, sondern diejenige, die jenem Sittengesetze entspricht, das der höheren Werthgattung angehört.

Hier entsteht aber die wichtige Frage, welche denn unter den verschiedenen mit einander in Conflict gerathenden Normen als die höhere und werthvollere anzusehen sei. Ist diese Frage etwa

*) Vgl. meinen Aufsatz über den Begriff des Gesetzes etc., Philosophische Studien, III, S. 201 ff.

bloss von Fall zu Fall zu entscheiden, oder gibt es eine allgemeine Maxime, die eine solche Wahl von vornherein dem individuellen Ermessen entzieht? Es ist klar, dass wenn das erstere zuträfe, dies für die Ethik überhaupt gleichbedeutend mit einem Verzicht auf allgemeine Principien wäre. Gibt es solche, so kann die Frage nach dem Vorrang bestimmter Sittengesetze unmöglich bloss dem Instinct der praktischen Lebensführung überlassen bleiben; oder dies kann doch höchstens im nämlichen Sinne geschehen, in welchem man auch sonst dem natürlichen Takt und der erworbenen Uebung zutraut, dass sie unmittelbar wählen werden was die nachfolgende Ueberlegung als das im gegebenen Fall angemessene billigt.

Nun hat sich uns in der That in der Reihenfolge der sittlichen Zwecke bereits das Princip dargeboten, das hier den Werthunterschied der Normen und damit auch die Frage des Vorzugs im Falle ihres wechselseitigen Conflictes entscheidet. Jene Reihenfolge aber bestand darin, dass sich über den individuellen die socialen, über diesen die humanen Zwecke erhoben. Demgemäss lautet die Regel, nach der jederzeit der Conflict der Normen zu entscheiden ist, folgendermassen:

Sobald Normen verschiedener Gattung in Widerstreit treten, ist der Vorzug jener zu geben, die dem umfassenderen Zwecke dient: dem individuellen geht der sociale, dem socialen der humane Zweck vor.

Man würde jedoch diese Regel missverstehen und zu Auslegungen kommen, die zu ihrem wirklichen Inhalte den schroffsten Gegensatz bilden, wenn man die Begriffe „social" und „human", besonders den letzteren, hier in jenem weiteren Sinne nehmen wollte, in welchem er in der Geschichte der Sitte zur Anwendung kommt*). Nirgends offenbart sich so deutlich der Unterschied von Sitte und Sittlichkeit wie gerade hier. Die Sitte bahnt der Sittlichkeit die Wege: sie ist erfüllt von sittlichen Vorstellungen; aber sie enthält diese zumeist in unentwickelten oder einen tieferen sittlichen Zweck bloss symbolisch andeutenden Formen. Namentlich aber verfolgt sie auch innerhalb der socialen und humanen Regeln die sie vorschreibt häufig unmittelbar nur individuelle Zwecke, und allein die Art der Verfolgung dieser Zwecke weist auf eine im Hintergrund stehende humane Idee hin. So findet in den Formen der socialen Höflichkeit die Achtung gegen den Nebenmenschen, so

*) Vgl. oben Abschn. I, Cap. III, S. 128, 227 ff.

in der Wohlthätigkeit die Hingabe für den Nächsten als solchen, ohne Rücksicht auf die Bande der Stammes- und Staatsgemeinschaft, ihren Ausdruck. Auf diese Weise sind alle Gestaltungen der Sitte, sogar wenn sie wie die Wohlthätigkeit selbst von sittlicher Natur sind, dennoch keineswegs unmittelbare Anwendungen der socialen und humanen Grundnormen, sondern immer nur Hinweisungen auf diese. Wo sie aber zugleich bestimmten sittlichen Normen entsprechen, da gehören diese einem niedrigeren Zweckgebiet an. So reflectirt sich in der Wohlthätigkeit zwar die Idee der Humanität, die Pflicht der Hingabe des Einzelnen für die Menschheit; doch die Wohlthätigkeitshandlung selbst bleibt ein Act individueller Sittlichkeit, bei dem ein Einzelner das Zweckobject der sittlichen That ist, und der daher gegenüber höherstehenden allgemeinen Pflichten socialer oder wahrhaft humaner Art, ja unter Umständen gegen andere werthvollere individuelle Pflichten zurücktreten muss. (Sanct Nepomuk,) der nach der Legende den Reichen das Leder stiehlt, aus dem er für Arme Schuhe macht, oder — ein zuweilen auch in der heutigen Gesellschaft vorkommender Typus — der Millionär, der seine durch betrügerischen Schwindel erbeuteten Reichthümer verwendet, um Waisenhäuser und Spitäler zu gründen — sie handeln keineswegs nach der Regel des Primats der allgemeineren Normen, sondern umgekehrt: sie sündigen gegen ein höheres sociales Sittengebot, um niedriger stehenden individuellen Pflichten genügen zu können. Nicht also auf solche einzelne Handlungen, in denen gewisse indirecte Rückwirkungen der allgemeinen sittlichen Zwecke zur Erscheinung gelangen, sondern auf die ausschliesslichen Verwirklichungen dieser Zwecke selbst hat man die Regel des Vorzugs der umfassenderen Pflichten anzuwenden.

Folgt man diesem Princip, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass auch unsere praktische Beurtheilung, sobald bei ihr der Conflict der Pflichten in Frage steht, jener Reihenfolge eine unbedingte Gültigkeit einräumt. Insbesondere hat sich die gesammte Rechtsordnung immer mehr mit dem Gedanken erfüllt, dass die socialen den individuellen Pflichten vorangehen, und dass unter den verschiedenen Classen der ersteren wieder die Pflichten gegen die staatliche Gesammtheit den Vorrang behaupten. Weiter freilich erstreckt sich die durch das positive Recht sanctionirte Stufenfolge der Werthe nicht. Die Abwägung der humanen gegen die sociale sittliche Pflicht bleibt überall der freien Beurtheilung überlassen: nur die Geschichte ertheilt in diesen schwersten

Fällen sittlicher Wahl nachträglich ihre Sanction, indem sie Handlungen die dem bestehenden Recht und der durch dasselbe geschützten socialen Sittlichkeit zuwiderlaufen, als solche anerkennt die durch die erreichten höheren Zwecke sich rechtfertigen.

Noch in einer zweiten Beziehung kann jedoch die obige Maxime Zweifel erwecken. Es ist ja an und für sich nicht nothwendig, dass die Pflichten die einander widerstreiten verschiedenen Zweckgebieten angehören, sondern es kann sich unter Umständen auch der Conflict zwischen Normen gleicher Ordnung ereignen. Insbesondere können auf diese Weise die verschiedenen socialen Pflichten mit einander in Conflict treten. Die Gehorsamspflicht des Staatsbeamten gegen seinen Vorgesetzten kann z. B. mit der allgemeinen staatsbürgerlichen Pflicht nach bester Ueberzeugung sein Wahlrecht auszuüben oder in gesetzgebenden Versammlungen abzustimmen, die Pflicht des Richters nach dem Gesetz zu richten kann mit der Pflicht Gerechtigkeit zu üben in Streit gerathen.

Wird nun auch in diesen Fällen die obige Maxime direct nicht anwendbar, so ist sie es doch indirect, vermöge des Princips der Werthabstufung das sie an die Hand gibt. Allgemein werden dann die Normen zu bevorzugen sein, in denen ein allgemeineres Pflichtgebot zum Ausdruck gelangt, oder die in ein umfassenderes Pflichtgebiet in ihren Wirkungen hineinreichen. So steht über jenen Pflichten, welche die Theilnahme an Vereinen und speciellen Interessenverbänden dem Einzelnen auferlegt, die Pflicht des Gemeindebürgers, über dieser die des Staatsbürgers. Wo verschiedene Rechtssätze einander widerstreiten, entscheidet der wichtigere, und als solcher gilt stets derjenige, der das umfassendere Recht in seinen Schutz nimmt.

Es braucht übrigens kaum gesagt zu werden, dass Grundsätze, wie sie hier über die Bevorzugung bestimmter Normen vor andern entwickelt worden sind, immer nur die allgemeine Richtung angeben können, in der im einzelnen Fall der Conflict der Pflichten zu lösen sei, dass sie aber niemals die besondere Prüfung der einer einzelnen Wahl vorausgehenden Bedingungen überflüssig machen. Kann doch erst eine solche Prüfung die richtige Anwendung der allgemeinen Maxime sichern. Die freie Wahl zwischen verschiedenen Handlungen bleibt ein nothwendiges Element des sittlichen Lebens. Nicht dass sie erspart, sondern dass sie vor dem Einfluss zufällig wechselnder Impulse bewahrt werde, ist der Lohn den der Erwerb sittlicher Grundsätze einbringt.

d. Das Verhältniss der sittlichen Normen zu den Pflicht- und Tugendbegriffen.

Die Aufgabe der Auffindung von Grundnormen als principiellen Sätzen, die alle möglichen einzelnen Sittengebote in sich enthalten, wird durch jene praktische Tendenz, welche der Ethik durch die Natur ihres Gegenstandes aufgeprägt ist, nicht eben erleichtert. Diese Tendenz hat hier die einer früheren Stufe der Reflexion überall eigenthümliche Neigung, an die Stelle der wirklichen Principien concrete Anwendungen derselben zu setzen, länger fortdauern lassen, als es sonst wohl der Fall gewesen wäre. Schon die Thatsache, dass man nicht einmal im Namen zwischen untergeordneten und principiellen Sätzen hier einen Unterschied zu machen pflegte, sondern beide zusammen in der Regel als „Sittengebote" bezeichnete, ist in dieser Hinsicht charakteristisch. Ja die frühesten Versuche gehen sogar an der imperativen Form der sittlichen Normen achtlos vorüber, indem sie lediglich die verschiedenen Richtungen des sittlichen Wollens in gewisse Allgemeinbegriffe zusammenfassen, die aus der Beobachtung der einzelnen Thatsachen abstrahirt sind und darum theils an sich der zureichenden Bestimmtheit theils aber, besonders in ihrer ursprünglichen Gestalt, der erforderlichen logischen Ordnung zu ermangeln pflegen.

In der Geschichte der Ethik sind zwei Classen solcher Begriffe successiv an Stelle der eigentlichen Normen verwendet worden: die Tugendbegriffe und die Pflichtbegriffe. Beide können als begriffliche Verdichtungen des sittlichen Thatbestandes von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet werden, bei denen jedoch die Berücksichtigung anderweitiger Momente nicht ganz ausgeschlossen ist. Die Tugendbegriffe fassen nämlich jenen Thatbestand vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte des Motivs, die Pflichtbegriffe unter dem des Zwecks auf. Dabei zeigen sich aber beide zugleich in hohem Grade von den Gelegenheiten abhängig, durch welche die Erfahrung zur Bildung solcher Motiv- und Zweckbegriffe Anlass gibt. So ist für die Tugendbegriffe sichtlich die Anschauung der sittlichen Persönlichkeit massgebend: hinter den Begriffen der Tapferkeit, Klugheit, Gerechtigkeit u. s. w. steht unmittelbar die Vorstellung des Tapfern, Klugen, Gerechten. Bei den Pflichtbegriffen dagegen ist es der objective Thatbestand der sittlichen Handlungen, der die Begriffsbildung herausfordert: Selbst-

losigkeit, Wohlwollen, Mildthätigkeit u. dergl. sind Allgemeinbegriffe, zu deren Gewinnung vor allem einzelne Handlungen, die jenen Charakter an sich tragen, geführt haben. Dieser Umstand erklärt es zugleich, dass zuerst die Tugendbegriffe in der ethischen Theorie vorherrschen, und dass später erst die Pflichtbegriffe zu ihnen hinzu oder an ihre Stelle treten. Die Wissenschaft ist hierin ein Spiegelbild der thatsächlichen Entwicklung der Begriffsbildung; die einzelne Persönlichkeit ist es aber, die auf sittlichem Gebiet weit früher zu einer solchen herausfordert als der Thatbestand sittlicher Handlungen*).

Dass man sich übrigens so lange Zeit mit der Unterordnung der sittlichen Thatsachen unter Begriffe begnügte, die entweder den Gesichtspunkt des Motivs oder den des Zwecks einseitig bevorzugten, steht wiederum mit der unsichern Umgrenzung jener Begriffe in Verbindung, die ihrerseits eine Folge ihrer Entstehungsweise ist. Den Tugendbegriffen fehlt so wenig ganz die Beziehung auf den Zweck wie den Pflichtbegriffen die auf das Motiv: zu jedem wird das ihm fehlende stillschweigend hinzugedacht. Ausserdem sind aber die Pflichtbegriffe auch darin als die höhere Stufe der Entwicklung gekennzeichnet, dass in ihnen nicht bloss auf den zu erstrebenden Zweck sondern auch auf die zu befolgende Norm ein deutlicher Hinweis enthalten ist. Heute ist für uns diese Beziehung sogar die am meisten hervortretende, wie dies schon die namentlich durch Schleiermacher in Aufnahme gekommene strengere Unterscheidung einer Tugend-, Güter- und Pflichtenlehre zeigt. Hier ist dann wirklich die Pflicht zu einer reinen begrifflichen Verdichtung der Norm geworden, während sich der Zweck unter der Sonderbezeichnung des sittlichen „Gutes" von ihr getrennt hat. Nunmehr sind Pflicht und Norm zu ethischen Begriffen umgewandelt, die in ähnlicher Weise einander entsprechen wie auf dem Rechtsgebiet die Rechtsbegriffe und die Rechtssätze, aus denen jene abgeleitet sind. In der That ist dieser Vergleich auch insofern zutreffend, als die Normen zweifellos das frühere sind. Unser sittliches Handeln steht unmittelbar nur unter dem Einflusse jener Gebote und Verbote, die in Gestalt der verschiedenen Imperative des Gewissens unsern Willen lenken. Freilich aber ist der obige Vergleich darum wieder ein mangelhafter, weil den Rechtssätzen auch äusserlich die Priorität vor den aus ihnen abgeleiteten

*) Vgl. oben Abschn. I, Cap. I, S. 26 ff.

Begriffen zukommt: sie existiren unmittelbar in den Gesetzesnormen oder in den gewohnheitsrechtlich geltenden Bestimmungen, während die Gewinnung der Rechtsbegriffe aus diesen Sätzen erst eine später zur Erfüllung kommende rein wissenschaftliche Aufgabe ist. Dagegen ist die Ursprünglichkeit der sittlichen Normen zumeist eine rein innerliche; nur in den wenigen Fällen wo, wie in dem Mosaischen Dekalog, gewisse Sittengebote ebenfalls die Form von Gesetzen annehmen, erweist sich auch äusserlich die Norm als das Ursprüngliche. Ueberall aber wo die Umsetzung des inneren Gebots in eine äussere Form erst der Wissenschaft überlassen blieb, da hat diese regelmässig jenes Stadium der Norm ganz übersprungen, um zunächst rein beschreibend gewisse Grundeigenschaften der sittlichen Persönlichkeit in den Tugendbegriffen und dann erst gewisse Thatbestände sittlicher Handlungen in den Pflichtbegriffen zusammenzufassen, woran nun erst die Aufsuchung der ursprünglichen Normen als ein letztes Stadium der Untersuchung sich anschloss. In dieses letzte Stadium ist die Ethik im wesentlichen erst durch Kant und seine Lehre vom moralischen Imperativ eingetreten.

Jene Aufgabe der Nachweisung der sittlichen Normen ist nun aber nicht bloss deshalb eine unerlässliche, weil es überall nothwendig ist von den abgeleiteten Begriffen zu deren Quellen emporzusteigen, sondern mehr noch deshalb, weil dieser Weg am unmittelbarsten zur Unterscheidung der Hauptrichtungen des sittlichen Handelns führen muss, und weil an den Normen deutlicher als an den aus ihnen entwickelten Begriffen das Verhältniss der Grundnormen zu den ihnen untergeordneten besonderen Sittengeboten erkennbar sein wird. In dieser Beziehung bieten in der That die herkömmlichen Schematisirungen der Pflicht- und namentlich der Tugendbegriffe ein wenig erfreuliches Schauspiel dar. Bei den Pflichtbegriffen lag immerhin eine Scheidung der hauptsächlichsten Pflichtgebiete allzu nahe, als dass es möglich gewesen wäre daran vorüberzugehen. Die Tugendbegriffe dagegen wurden günstigen Falls nach Aristotelischem Vorbild so wie die Sprache sie darbot aufgezählt und einzeln zergliedert. Indem aber hier der an sich berechtigte Gedanke einer dem Verhältniss der Grundnormen zu den abgeleiteten Normen entsprechenden Werthunterscheidung Raum gewann, führte dies zu vollkommen willkürlichen Bevorzugungen. Die sogenannten Cardinaltugenden der verschiedenen Moralphilosophen sind im allgemeinen zwar kennzeichnend für

die ethische Richtung ihrer Urheber; sie entbehren aber in der Regel eines jeden logischen Eintheilungsgrundes und oft sogar der unerlässlichen Unterscheidung des Allgemeineren vom Besonderen. Diese Mängel hängen mit dem Wesen der Tugendbegriffe eng zusammen. Die letzteren sind Eigenschaftsbegriffe. Die begriffliche Fixirung der sittlichen Principien in ihnen ist daher mit zwei Uebelständen verbunden. Einmal führt sie, indem die sittliche Persönlichkeit welche Trägerin der Eigenschaften ist der Anschauung vorschwebt, zu einer unterschiedslosen Vermengung des Besonderen und Allgemeinen und nicht selten zugleich des mehr und des weniger Werthvollen. Sodann aber bringt es eine derartige Zusammenfassung in Eigenschaftsbegriffe, so lange die letzteren nur auf äussere Erscheinungen bezogen werden, nothwendig mit sich, dass auf die inneren Motive des Sittlichen nur eine geringe und auf die Zwecke desselben gar keine Rücksicht genommen wird. Tapferkeit, Wahrhaftigkeit, Klugheit u. s. w. sind Eigenschaften, die man aus mannigfaltigen Ursachen und um der verschiedensten, unter Umständen selbst um unsittlicher Zwecke willen ausüben kann.

Im Gegensatze zu dieser Zersplitterung des Sittlichen in eine Anzahl unverbundener Tugendbegriffe ist dann in der neueren Ethik, nachdem der Normbegriff Eingang in sie gefunden, vielfach das Bestreben zu Tage getreten, eine einzige Norm als die allein massgebende Grundnorm aufzustellen, sei es dass man dabei einen bestimmten Zweckbegriff benutzte wie z. B. das Princip des Nutzens, oder dass man den moralischen Imperativ in eine bestimmte Gebotsformel zusammenfasste, wie dies von Kant und Fichte geschehen ist. Nun wird man zwar verlangen können, dass die einzelnen ethischen Normen in Zusammenhang gebracht, und dass sie nach einer bestimmten Regel geordnet werden. Aber es heisst der Vielgestaltigkeit des wirklichen Lebens Gewalt anthun, wenn man die verschiedensten sittlichen Lebensgebiete unter die durch ihre Allgemeinheit nothwendig inhaltsleer werdende Formel eines einzigen Imperativs zwingt. In der That ist durch das Postulat, dass in den Normen die Motive und Zwecke des Sittlichen zugleich Berücksichtigung finden müssen, eine Vielheit der Normen von selbst gefordert; denn auch jene lassen sich nicht auf ein Grundmotiv noch auf einen Hauptzweck zurückführen, wenngleich in dem Sinne ein innerer Zusammenhang derselben statuirt werden muss, dass sich keines der wesentlichen Motive und keiner der Hauptzwecke hinwegdenken lässt, ohne dass auch die übrigen nothwendig ins Wanken

gerathen. Das ist aber kein anderer Zusammenhang als der, wie er etwa zwischen den verschiedenen Axiomen der Logik oder zwischen den einzelnen Voraussetzungen mathematischer Disciplinen stattfindet.

Auch darin besteht schliesslich eine Analogie der ethischen Normen mit theoretischen Postulaten, dass in beiden Fällen die Gesetze zugleich in einheitliche Begriffe gefasst werden können. Aehnlich wie wir das logische Identitätsaxiom in den Begriff der Selbstidentität oder das allgemeine Causalgesetz in den Causalbegriff umwandeln, so können wir etwa aus dem sittlichen Gebot „Du sollst dich selbst achten" einen Begriff der Selbstachtung bilden. Die ethischen Begriffe, die auf diese Weise entstehen, sind eben nichts anderes als die Pflichtbegriffe. So viel sittliche Normen, so viel fundamentale Pflichtbegriffe gibt es. Wird aber die Ausübung der Pflicht als eine bleibende Eigenschaft gedacht, so wird diese Ausübung zur Tugend. Die fundamentalen den sittlichen Grundnormen entsprechenden Tugendbegriffe sind daher in ihren wesentlichen Merkmalen mit den Pflichtbegriffen identisch. Beide unterscheiden sich nur durch den secundären Gesichtspunkt, dass bei der Pflicht die unmittelbare Befolgung der Norm in Folge eines inneren Entschlusses und durch eine äussere Handlung, bei der Tugend die habituelle Eigenschaft der sittlichen Persönlichkeit diese Norm zu befolgen in Frage steht. So können wir von einer Pflicht der Selbstachtung, aber auch von einer Tugend der Selbstachtung sprechen. In der Tugend ist die Pflicht zur lebendigen Wirklichkeit geworden: sie ist aus ihrer objectiven Geltung in das Denken und Handeln einer einzelnen Persönlichkeit übergegangen. Hierin liegt zugleich der Grund, weshalb der Pflichtbegriff mit dem objectiven Zweck, der Tugendbegriff mit dem subjectiven Motiv in näherer Affinität steht.

Diese inhaltliche Uebereinstimmung von Norm, Pflicht und Tugend gilt aber allerdings in diesem weiten Umfang nur für die Grundnormen und für die ihnen entsprechenden Pflicht- und Tugendbegriffe. Je mehr dagegen die letzteren den einzelnen Bedingungen und Erscheinungen des sittlichen Lebens angepasst werden, um so mehr trennen sich die Bedürfnisse ihrer Ausbildung, und es gewinnen daher nunmehr diejenigen Begriffe bei denen hauptsächlich auf die Erreichung einzelner sittlicher Zwecke durch bestimmte Handlungen Nachdruck gelegt ist den specifischen Charakter von Pflicht-, diejenigen bei denen mehr die gesammte und dauernde

Lebensführung in Frage kommt die Bedeutung von Tugendbegriffen: so reden wir von einer Pflicht der Hingabe fürs Vaterland, aber von einer Tugend der Tapferkeit. Jene Hingabe ist eben nicht eine Eigenschaft, die fortwährend in unserm Verhalten zu Tage treten kann, sondern eine schwere und eben darum seltene, an Viele vielleicht niemals herantretende Aufgabe. Die Tapferkeit dagegen ist eine Eigenschaft, die wir in den verschiedensten Lebenslagen bethätigen können, und die auf diese Weise als ein bleibender Zug des sittlichen Charakters sich einprägt.

In allem dem gibt sich die primäre Natur der Norm und die im Vergleich damit secundäre der Pflicht- und Tugendbegriffe zu erkennen. Gerade die mit dem Uebergang auf concrete Thatsachen und Eigenschaften zunehmende Scheidung der letzteren zeigt deutlich, wie sich dieselben aus den ursprünglichen Normbegriffen in divergirenden Richtungen entwickeln. Nicht darin aber dass sie überhaupt Pflicht- und Tugendbegriffe aufstellte, hat die ältere Ethik einen Fehler begangen — diese Begriffe sind an sich für die Ethik so nothwendig wie die Grössenbegriffe für die Mathematik — sondern darin allein dass sie dieselben als primäre behandelte, während doch das Ursprünglichere die sittlichen Normen sind, die dann selbst wieder in Gestalt einzelner concreter Sittengebote und Lebensmaximen, aus welchen erst die Grundnormen abstrahirt werden müssen, in der Wirklichkeit vorkommen. Statt diesen Weg der directen Abstraction einzuschlagen hat hier die Wissenschaft einen Umweg gewählt, auf den sie durch die schon in der Sprache des gewöhnlichen Lebens beginnenden Begriffsverdichtungen gedrängt wurde. Sie hat auf diese Weise den concreten sittlichen Eigenschaften und Handlungen früher ihr Augenmerk zugewandt als den allgemeinen Gesetzen von denen sie abhängen. Die Tugendbegriffe, die für eine systematische Betrachtung später als die Pflichtbegriffe kommen sollten, hat sie diesen vorangestellt, und die Pflichtbegriffe hat sie hinwiederum den Normen aus denen sie entspringen vorangehen lassen.

e. Allgemeine Eintheilung der sittlichen Normen.

Für eine Eintheilung der sittlichen Normen werden die Lebensgebiete, also die Zwecke massgebend sein, auf die sich die Normen beziehen. Das nächste und engste dieser Lebensgebiete ist das sittliche Subject selbst. Ueber dieses erhebt

sich als ein mittleres der sociale Kreis, wie er durch Familie, Berufsgenossenschaft, Gesellschaftsverbände und vor allem durch das staatliche Leben bestimmt ist. Dazu kommt dann als der weiteste der die ganze Menschheit in Geschichte und Gegenwart umfassende Verband allgemeiner geistiger Interessen. Wir unterscheiden demnach, den drei Hauptformen ethischer Zwecke entsprechend, individuelle, sociale und humane Normen. Diese Eintheilung fällt übrigens mit einer Trennung der Motive theilweise, wenn auch nicht vollständig zusammen, insofern die individuellen und socialen Normen vorzugsweise im Gebiet der Wahrnehmungs- und Verstandesmotive thätig sind, während die humanen überall die Wirksamkeit der Vernunft voraussetzen.

In jedem jener drei Gebiete kann wieder eine subjective und eine objective Norm und ihnen entsprechend ein subjectiver und ein objectiver Pflicht- und Tugendbegriff unterschieden werden: die subjective Norm bezieht sich auf das Motiv oder die Gesinnung, die objective auf den Zweck oder die Handlung. Jeder Norm entspricht ferner gleichzeitig eine Pflicht und ein Recht. Die Pflicht ist in der imperativen Form der gebietenden Norm unmittelbar selbst ausgedrückt; das Recht dagegen ist von beschränkterem Umfang: Niemand kann was er Andern gegenüber als Pflicht empfindet von diesen ohne weiteres auch als ein Recht beanspruchen. Ein solches Princip der Gegenseitigkeit würde die Spontaneität des sittlichen Handelns auf das schwerste beeinträchtigen, und es würde, indem es die Pflichterfüllung von äusseren Bedingungen abhängig machte, eine der wesentlichsten Eigenschaften der sittlichen Grundnormen, ihre, so weit nicht der Conflict der Normen scheinbare Ausnahmen fordert, absolut unbedingte Gültigkeit, beseitigen. Das Umfangsgebiet der sittlichen Rechte ist also ein engeres als das der sittlichen Pflichten. Das Recht ist nicht in dem Sinne ein Correlat der Pflicht, dass was als Pflicht geschieht auch als Recht gültig wäre, sondern in dem andern, dass die ungehinderte Ausübung der Pflicht als ein Recht gefordert werden kann. Die Pflicht bezieht sich also auf den subjectiven Zwang der sittlichen Normen, das Recht auf die objective Freiheit in der Befolgung derselben; und hinwiederum beruht jene auf der freien Selbstbestimmung, dieses auf der Möglichkeit äusserer Hindernisse, die in Folge der Willensthätigkeit anderer freier Subjecte der Selbstbestimmung in den Weg treten.

Aus diesem Grunde bleiben die sittlichen Normen subjec-

tive Gebote: Jeder soll sie befolgen, aber er kann zu dieser Befolgung nicht gezwungen werden. Die Rechtsnormen dagegen bilden ein System objectiver Vorschriften, und sie bedürfen nöthigenfalls des Zwangs als des Hülfsmittels, durch das sie sich Geltung verschaffen. In ihrer Einzelgestaltung können die Rechtsnormen nach den historischen Bedingungen ihrer Entstehung wechseln. Der Charakter objectiver Geltung und erforderlichen Falls eintretender zwangsmässiger Durchführung, der ihnen im Gegensatz zu den sittlichen Pflichtnormen eigen ist, bringt es aber mit sich, dass sie bald hinter der ihnen zugewiesenen sittlichen Aufgabe zurückbleiben, bald sie durch die dem Zwang innewohnende Tendenz nach Erweiterung seiner Machtsphäre überschreiten. Doch bleibt es immer der Grundcharakter des Rechts, dass es dem Subject dem es zuerkannt wird den Gebrauch seiner Freiheit sichert; und da die sittlichen Normen die Regeln sind, die für diesen Freiheitsgebrauch gelten, so empfangen eben dadurch auch die Regeln des Rechts ihre ethische Bedeutung. Das eigenthümliche Verhältniss, in welches Pflicht und Recht in Folge dieses wesentlich verschiedenen Umfangs beider Begriffe zu einander treten, macht es aber erforderlich, den verschiedenen Classen sittlicher Normen, welche als solche zugleich Pflichtnormen genannt werden können, eine besondere Betrachtung der Rechtsnormen folgen zu lassen.

2. Die individuellen Normen.

Die subjective Pflicht eines Jeden gegen sich selbst ist die Selbstachtung. Sie schliesst die Norm in sich:

Denke und handle so, dass dir niemals die Achtung vor dir selber verloren gehe.

So aufgefasst ist die Selbstachtung nicht nur selbst eine Tugend, sondern auch eine Bedingung aller übrigen. Ihr Gegensatz ist die Niederträchtigkeit, eine Eigenschaft welche an sich ebenfalls nur in der subjectiven Gesinnung besteht, aber gleich der Selbstachtung in dem gesammten äusseren Verhalten sich spiegelt. Die Quelle der Niederträchtigkeit ist der Mangel an Selbstachtung. Doch erst indem zu diesem Mangel — was freilich unvermeidlich zu geschehen pflegt — ein niedriges, nur von selbstsüchtigen Motiven geleitetes Streben hinzutritt, vollendet sich der Gegensatz.

Die objective Pflicht des Einzelnen gegen sich selbst ist die

Pflichttreue, das unbedingte Festhalten an den Aufgaben die man sich gestellt hat. Der Tugend der Pflichttreue entspricht die Norm:

Erfülle die Pflichten, die du dir und Andern gegenüber auf dich genommen.

Das Gegentheil der Pflichttreue ist die Pflichtvergessenheit. Auch sie ist keine bloss negative Eigenschaft. Der Mangel an Pflichtgefühl führt zunächst nur zu einer, trägen Charakteren zumeist eigenen, Scheu vor der Uebernahme von Pflichten. Aber auch hier wird diese Scheu, sobald die Uebermacht egoistischer Neigungen hinzukommt, von selbst zu einer Gesinnung, die sich nicht scheut auch die übernommene Pflicht zu vergessen.

Die beiden hier aufgestellten individuellen Normen ergänzen sich. Beide verhalten sich zu einander wie Gesinnung und Handlung. Alle Versuche, weitere Normen in der einen oder andern Richtung zu finden, führen immer nur zu einer Specialisirung der genannten, wobei die verschiedenen Motive, auf welche sich die Selbstachtung gründen kann, oder die besonderen Pflichten, an denen festzuhalten ist, in näheren Betracht gezogen werden. Dies führt dann aber regelmässig auf die Gebiete der socialen und humanen Normen hinüber. Darin zeigt es sich eben, dass in den individuellen Tugenden der Selbstachtung und der Pflichttreue alle andern Arten des sittlichen Verhaltens wurzeln, ebenso wie nicht minder ihre Gegensätze, die Niederträchtigkeit und Pflichtvergessenheit, die Keime zu allen Lastern in sich schliessen.

Hiermit hängt noch eine andere Eigenschaft dieser Normen zusammen. Man erkennt unschwer, dass in denselben der Inhalt der sittlichen Pflichten völlig unbestimmt gelassen ist. Weder erfahren wir, auf welche Eigenschaften sich die sittliche Selbstachtung gründen kann, noch wie die Verpflichtungen beschaffen sein sollen, an denen wir uns und Andern gegenüber festhalten müssen. Die Begriffe des Sittlichen werden also hier eigentlich vorausgesetzt, und die Normen selbst enthalten nur die formale Vorschrift, dass sich jene Begriffe fortan in Gesinnung und äusserer Lebensführung bewähren sollen. Dennoch kann dieser formale Charakter der individuellen Normen nicht überraschen, wenn wir uns an die eigenthümliche Selbstauflösung der individuellen sittlichen Zweckbegriffe zurückerinnern, welche zu dem Resultat führte, dass das Individuum niemals Selbstzweck des Sittlichen sein könne. Im vollen Gegensatze hierzu stand aber die andere Thatsache, dass sich die sittlichen Motive

sämmtlich auf das individuelle Bewusstsein zurückbeziehen; denn Wahrnehmung, Verstand und Vernunft, diese drei Ursprungsgebiete sittlicher Beweggründe, sind Eigenschaften des Einzelbewusstseins. Eine nothwendige Folge dieses doppelseitigen Verhältnisses ist es nun offenbar, dass die sittlichen Normen lauter Gebote sind, die für das Individuum gelten, dass dagegen ihr Inhalt sich niemals auf das Individuum selbst sondern nur auf die allgemeineren Lebensgebiete beziehen kann, denen es als sittliche Einheit angehört.

3. Die socialen Normen.

Die Objecte der socialen Normen sind die Nebenmenschen die das Subject umgeben, mit den individuellen und gemeinsamen Zwecken die sie erstreben. Das Ganze, auf welches sich das auf die Förderung dieser Zwecke gerichtete Handeln bezieht, ist die Gemeinschaft mit ihrer Gliederung in Familie, Gemeinde, Staat, Berufs- und andere Verbände.

Die subjective Tugend oder die Gesinnung, welche die Grundlage aller objectiven socialen Tugenden und sittlichen Bethätigungen bildet, ist die Nächstenliebe. Ihr entspricht die Norm:

Achte deinen Nächsten wie dich selbst.

Der Gegensatz der Nächstenliebe ist die Eigenliebe, die dem eigenen Wohl das fremde hintansetzt.

Indem die objective Tugend in diesem Falle nicht bloss den Einzelnen sondern die Gesammtheit aller derer im Auge hat, die der nämlichen socialen Gemeinschaft angehören, gewinnt sie einen das Gebiet ihrer subjectiven Ergänzung weit überschreitenden Umfang: sie besteht in dem Gemeinsinn, in der Uebernahme und treuen Erfüllung der Pflichten, welche Familie, Staat und sonstige Gesellschaftsbeziehungen dem Einzelnen auferlegen. Die Norm des Gemeinsinns lautet daher:

Diene der Gemeinschaft, der du angehörst.

Der Gegensatz des Gemeinsinns ist der Eigennutz, der das eigene Interesse dem des Ganzen überordnet und somit die Gemeinschaft nicht selbst als Zweck, sondern als Mittel zu individuellen Zwecken betrachtet. Es ist selbstverständlich, dass jener Unterschied des Umfangs, der den Gemeinsinn gegenüber der Nächstenliebe auszeichnet, zwischen Eigenliebe und Eigennutz nicht existirt. Hier

bleibt eben subjectiv wie objectiv das eigene Selbst der Beziehungspunkt aller Gesinnungen und Bestrebungen. Die Nächstenliebe dagegen gewinnt in ihrer objectiven Bethätigung nur dann einen sittlichen Werth, wenn sie nicht bloss individuell ist, sondern den Nebenmenschen als solchen, abgesehen von den besonderen persönlichen Beziehungen die ihn zum Gegenstand des Affects machen, als sittliches Zweckobject betrachtet. Darum gilt hier jene eng begrenzte Nächstenliebe, welche in der Achtung und Förderung der Freunde, der Angehörigen oder allenfalls auch der durch engere gemeinsame Interessen verbundenen Genossen aufgeht, nur als ein erweiterter Egoismus. Führt sie doch nur zu oft, gleich dem gemeinen Eigennutz, zu einer Ausbeutung allgemeinerer zu Gunsten individueller oder mindestens beschränkterer Zwecke. Immerhin ist es eine für das Verhältniss von Motiv und Zweck charakteristische Thatsache, dass auch unter den Tugenden die subjective einen beschränkteren Umfang und eine vorzugsweise persönliche Richtung hat. Ein ächter Gemeinsinn wird nirgends ohne wahre Nächstenliebe zu finden sein, aber in dieser bleibt immer etwas von dem individuellen Affect, der nicht den Menschen an jeden beliebigen seiner Nebenmenschen sondern jeweils an einen bestimmten fesselt, mit dem ihn gemeinsame Pflichterfüllung, übereinstimmende Lebensinteressen, humane Theilnahme oder auch nur der Zufall in Berührung bringen. Erst in den praktischen Bethätigungen des Gemeinsinns befreit sich die Pflichterfüllung von diesem persönlichen Zug der dem subjectiven Gefühl anhaftet. So ist namentlich die Vaterlandsliebe eine durch die Rückwirkungen des Gemeinsinns allgemeiner gewordene Nächstenliebe. Selbst sie strebt sich zwar immer wieder im einzelnen Fall in Gefühle persönlicher Art umzusetzen. Was würde aus ihr, wenn alle die Beziehungen verschwänden, die uns mit den mit uns Lebenden, mit denen die unsere Sprache reden, sich der gleichen geistigen Güter, der gleichen Erinnerungen erfreuen, verbinden? Auch hier überschreitet aber der objective Zweck das subjective Motiv, und in Folge der Rückwirkung des ersteren gewinnt dann das als Motiv wirkende Gefühl eine Stärke, die sich aus allen jenen persönlichen Elementen nicht mehr erklären lässt.

Immerhin bleibt in Folge dieser Verhältnisse leicht gerade innerhalb der socialen sittlichen Normen eine gewisse Incongruenz bestehen zwischen der Befolgung des subjectiven und des objectiven Pflichtgebots. Die Tugenden der Nächstenliebe scheinen uns mit denen des Gemeinsinns nicht immer harmonisch geeint zu sein. Sind

es vorzugsweise die weicheren und weiblichen Naturen, die die ersteren üben, so gelten uns dagegen die starken und männlichen Charaktere als die Hüter des Gemeinsinns. Der Staatsmann, dessen öffentliche Wirksamkeit vom reinsten Patriotismus erfüllt ist, kann rücksichtslos den Einzelnen den allgemeinen Zwecken opfern, und zur Erfüllung von Samariterpflichten ist er selten angelegt. Dieser scheinbare Gegensatz findet aber seine Lösung eben darin, dass in der subjectiven Norm vorzugsweise das Motiv, in der objectiven der Zweck zur Geltung kommt. Hat der letztere selbst erst in der bewussten Erkenntniss der sittlichen Zwecke den Werth eines Motivs gewonnen, so kann es um so leichter geschehen, dass das ursprüngliche Motiv für Augenblicke hintangesetzt wird, nicht damit es überhaupt verschwinde, sondern damit es um so reicher sich bethätigen könne. Der Gemeinsinn muss zuweilen über die nächsten Antriebe der Menschenliebe sich hinwegsetzen, gerade weil er der Pflichten der Menschenliebe eingedenk bleibt. In dieser Verfolgung von Zwecken, die über die nächsten socialen Motive hinausgehen, befindet sich aber die Tugend des Gemeinsinns schon auf dem Wege zur Ausübung jener höchsten Pflichtgebote, die in der nach Zeit und Raum unbegrenzten geistigen Gemeinschaft der Menschheit ihr letztes Object haben.

4. Die humanen Normen.

In den individuellen und den socialen Tugenden liegen die allgemein humanen schon im Keime verborgen. Denn Individuum und Gesellschaft sind Theilkräfte verschiedener Ordnung, die an der sittlichen Entwicklung der Menschheit mitwirken. Insbesondere reichen die höchsten Leistungen der Pflichttreue und des Gemeinsinns immer über den unmittelbaren Pflichtenkreis dem sie angehören hinaus und werden zu humanen Tugenden, indem sie nur als Leistungen im Sinne einer im Verhältniss zum Werth des Einzeldaseins unendlichen Aufgabe ihre Erklärung, und zuweilen sogar allein unter diesem Gesichtspunkte ihre Rechtfertigung finden. Alle die Thaten der Pflichttreue, der Nächstenliebe und des Gemeinsinns, die mit der bewussten Selbstaufopferung des Einzelnen oder einer zur Pflichterfüllung sich vereinenden Gemeinschaft verbunden sind, überschreiten weit die Grenzen der individuellen und socialen Bedingungen, in denen sie sich zunächst vollziehen. Auch das sittliche Subject selbst hat

hier unmittelbar das Gefühl, dass es mit der endlichen Pflicht die es erfüllt theilnimmt an einer unendlichen Aufgabe, der gegenüber das individuelle und sogar das nächste sociale Interesse verschwindet.

Darum ist die subjective Tugend, die diesem Gefühl einer unendlichen Aufgabe entspricht, die Demuth, und die Norm derselben lautet:

Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals.

Jede andere Demuth als diese ist eine Uebertragung auf falsches Gebiet. Die objective Tugend aber die dieser Gesinnung entspricht ist die Selbsthingabe, welche die höchsten Grade der Pflichttreue und der Opferwilligkeit in sich vereinigt, indem bei ihr das sittliche Subject hinter den idealen Aufgaben die es sich stellt völlig verschwindet, — ein Aufgehen des Ich in der übernommenen Pflicht, welches die Vorbedingung der grössten sittlichen Leistungen ist. Die Norm der Selbstlosigkeit lautet daher:

Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast.

Die Gegensätze der Demuth und der Selbsthingabe sind der Uebermuth und die Selbstsucht. Sie verneinen die Existenz des Ideals, jener in der Gesinnung, diese in den Zwecken die sie verfolgt. Da die höchsten sittlichen Leistungen die schwierigsten und seltensten sind, so ist es aber begreiflich, dass umgekehrt der Widerstreit gegen diese humanen sittlichen Normen uns als eine geringere Beeinträchtigung der individuellen Sittlichkeit erscheint als der Verstoss gegen die socialen Sittengebote. Doch nicht selten hebt auch den Schwachen der Augenblick in entscheidenden Lagen über seine gewohnte Interessensphäre hinaus und befähigt ihn durch ein plötzliches Aufleuchten des Gesammtwillens in seinem Bewusstsein zu sittlichen Leistungen, die ihm selbst bei kühler Besinnung kaum verständlich sind. Das eben ist der ungeheure Werth der Begeisterung, dass sie die Schranken des individuellen Seins beseitigt, indem sie den Einzelnen zu Handlungen antreibt, denen gegenüber er sich nur noch als Werkzeug einer unendlichen Macht fühlt, in deren Willen er seinen eigenen Willen gefangen gibt.

Wenn bei den individuellen Normen die Bemerkung sich aufdrängte, dass dieselben wegen des den Gesichtskreis des Einzelnen überschreitenden Inhalts der Pflichten nur einen formalen Charakter besitzen, so gilt zwar von den humanen keineswegs das nämliche,

da im Gegentheil sie es sind, in die schliesslich alle andern ausmünden. Gleichwohl bringen es Begriff und Entstehungsweise des Ideals mit sich, dass es, wie schon bei den sittlichen Zwecken bemerkt wurde, niemals als ein gegebenes, sondern immer nur als ein aufgegebenes betrachtet werden kann. In diesem Sinne weisen daher auch die humanen Normen, in denen jener Idealbegriff zur Verwendung kommt, nur auf die Richtung hin, in welcher der Vollzug aller sittlichen Pflichten geschehen soll; der besondere Inhalt der Handlung muss aber den Entwicklungsbedingungen überlassen bleiben, unter denen in dem unbegrenzten Verlauf des sittlichen Lebens jede einzelne sittliche That steht. Das Ideal selbst mögen wir uns immerhin, um eine höchste regulative Idee zu gewinnen, als ein unveränderliches denken. Aber die Vorstellungen von demselben, die uns allein gegeben und die darum allein in uns wirksam sein können, sind in unaufhörlicher Entwicklung. Dass diese Entwicklung der letzte für uns erfassbare sittliche Zweck sei, in welchem alle Einzelzwecke aufgehen, bleibt das allgemeine Postulat, das in den historischen Gestaltungen idealer Aufgaben seine besonderen Verkörperungen findet. Solche Aufgaben sind daher immer relative Ideale. Sie sind ein Vollkommeneres im Vergleich mit dem gegebenen Zustand, sie sind aber niemals ein Vollkommenstes. Doch jener comparative Werth genügt, um sie in Triebkräfte zu verwandeln, die in dem Abfluss des sittlichen Lebens trotz mannigfacher Trübungen und Schwankungen schliesslich die Oberhand behalten müssen. Würde doch ohne die Zuversicht, dass dies so sei, mit dem letzten auch der nächste Zweck des sittlichen Strebens verschwinden und so die Wirklichkeit der sittlichen Welt in die grösste aller Illusionen sich auflösen.

Zwischen dem Ideal der Ethik und den Grundvoraussetzungen der mathematischen Naturerkenntniss besteht daher insofern eine gewisse Verwandtschaft, als beide nicht Thatsachen sind, die sich selbst in der Erfahrung unmittelbar nachweisen lassen, sondern Forderungen, die wir genöthigt sind der Erfahrung zu Grunde zu legen, um ihren Zusammenhang begreiflich zu finden. Doch wie weit steht hier an Dringlichkeit das theoretische Postulat zurück hinter dem ethischen Ideal! Wenn das erstere verschwände, so würde damit unser Verlangen die Welt der Erscheinungen begreifen zu wollen für immer unbefriedigt bleiben, aber die Welt unseres Willens, die sittliche Welt würde in unverminderter Macht fortbestehen. Verschwände dagegen das sittliche Ideal, würde jeder einzelne ethische

Zweck zu einer vorübergehenden Täuschung, die Weltgeschichte zu einer zusammenhanglosen Komödie, die dem Vergessen anheimfällt, sobald der Vorhang gefallen ist, — welcher andere Werth bliebe dann aller theoretischen Welterkenntniss, möchte sie auch noch so tief und umfassend sein, als der einer müssigen Befriedigung der Neugier, die mit dem ephemeren Bedürfniss dem sie gedient in das nämliche Nichts zurücksänke, in welchem der rastlose Wille selbst, nachdem er sich an eingebildeten Zwecken erschöpft, endlich Ruhe fände?

5. Die Rechtsnormen.

a. Die naturrechtliche und die historische Rechtstheorie.

Die Entstehung der Rechtsordnung ist, als eine der wichtigsten Thatsachen des sittlichen Lebens, bereits bei der Untersuchung der allgemeinen Gesellschaftsformen erörtert worden*). Wie alle Erzeugnisse geistiger Cultur, so ist aber auch dieses dem Gesetz unablässigen Werdens unterthan. Die ältesten Rechtsanschauungen enthalten nur dürftige Keime unserer heutigen Vorstellungen, und in seiner weiteren Ausbildung wird das Recht, wie jede andere geistige Schöpfung, von nationalen Anlagen und geschichtlichen Ereignissen beeinflusst. Ja selbst die socialen, politischen und philosophischen Theorien sind, insofern weit verbreitete subjective Auffassungen bis zu einem gewissen Grade auch auf die objectiven Verhältnisse zurückwirken, in diesem Falle nicht ohne Bedeutung. Zudem bereitet die allmähliche Lösung des Rechts von den ihm verwandten Begriffssphären der Sitte und der Sittlichkeit sowie seine Abhängigkeit von dem nicht selten durch heterogene Motive bestimmten Staatswillen noch besondere Schwierigkeiten.

So kann denn auch die Frage, was sich vom Standpunkte der von uns gewonnenen ethischen Grundanschauung aus als das Wesen der Rechtsnormen ansehen lässt, und wie sich diese zu den sittlichen Normen verhalten, weder dadurch beantwortet werden, dass man mit den alten naturrechtlichen Theorien aus dem Wesen des Menschen gewisse Urrechte ableitet, die von allen zeitlichen und sonstigen Bedingungen unabhängig sein sollen; noch ist es möglich, mit der einseitig historischen Rechtsauffassung statt aller Antwort hier lediglich auf die thatsächliche Entwicklung der Rechtsbil-

*) Vgl. Abschn. I, Cap. III, S. 215 ff.

dungen zurückzuverweisen. Jener Mensch in abstracto, den die rechtsphilosophischen Systeme voraussetzen, existirt nie und nirgends in der Wirklichkeit. Wie alle geistigen Schöpfungen und wie insbesondere das sittliche Leben, so ist auch das Recht nichts Unveränderliches, sondern ein Gewordenes und ewig Werdendes. Mögen gleich gewisse Rechtsnormen in diesem Entwicklungsprocess frühe schon als bleibende Errungenschaften der sittlichen Cultur gewonnen worden sein, andere wenigstens einer geläuterten Rechtsanschauung als ein unverlierbarer Erwerb erscheinen: nicht nur bleiben die näheren Bedingungen, welche die Geltung solcher relativ beharrender Rechtssätze begleiten, wechselnde, sondern — was wichtiger ist — das Recht selbst würde eines Theils seiner nothwendigsten Grundlagen beraubt, wenn man es auf solche voraussichtlich unveränderliche Elemente einschränken wollte. Ist doch das ganze Verfassungs- und Verwaltungsrecht der Staaten ein auch in ethischer Beziehung eminent wichtiges Rechtsgebiet. Wer aber möchte sich heute noch anheischig machen einen Staat zu construiren, der, wenn nicht für alle Zeiten und Völker, so doch für irgend eine erreichbare Zukunft ein nicht zu übertreffendes allgemein menschliches Ideal wäre? Und wechseln nicht ebenso die Verhältnisse von Besitz und Erwerb, von Arbeit und Verkehr und mit ihnen zugleich die Anschauungen über die fundamentalsten privatrechtlichen Verhältnisse? So erweist sich überall das Recht als ähnlich veränderlich wie der Mensch selber, und der Versuch es in ein abstractes und allgemeingültiges System zu fassen muss ebenso scheitern, wie der Versuch eine Universalsprache einzuführen. Alle solche Bestrebungen werden immer zwischen der Berufung auf spärliche Normen von bleibender Bedeutung, wie sie namentlich das Strafrecht darbietet, und willkürlichen Entlehnungen aus irgend einem wirklichen oder imaginären positiven Rechte erfolglos hin- und herschwanken.

Aber so wenig der Ethik mit einer Rechtstheorie gedient ist, welche sich anheischig macht den gesammten Inhalt der Rechtsordnung aus irgend einem Begriff vom Wesen der menschlichen Persönlichkeit zu entwickeln, ebenso wenig kann sie sich, wenn es sich um die Frage nach dem Verhältniss des Rechts zu den sittlichen Normen handelt, mit dem allgemeinen Hinweis auf die thatsächliche Entwicklung der Rechtsordnung zufrieden geben. Vielmehr wird sie fragen müssen, ob dieser stetige Fluss der Entwicklung nicht doch eine bestimmte Gesetzmässigkeit erkennen lasse, welche letztere dann eben als das wirklich Bleibende, allen Wechsel des Inhalts

bestimmter Rechtssätze Ueberdauernde zu betrachten wäre. In der That, wie die sittlichen Zwecke zwar im einzelnen nach inneren und äusseren Bedingungen wechseln, aber bei allem dem schliesslich doch auf ideale sittliche Ziele hinweisen, die, wenn auch ihre Erkenntniss von der jeweils erreichten Stufe ethischer Entwicklung abhängt, doch an sich als unveränderliche gelten müssen, so werden nicht minder die wechselnden Rechtsanschauungen als die besonderen Gestaltungen angesehen werden können, die der nach unverbrüchlichen Gesetzen sich entwickelnde Rechtsgedanke vermöge des erreichten Zustandes sittlicher Ausbildung und socialer Cultur gefunden hat*).

In allen diesen Beziehungen verhält sich das Recht vollkommen ebenso wie das Sittliche selbst, mit dem es auch hierin in unmittelbarem Zusammenhange steht. Wenn nun die Ethik als allgemeingültige sittliche Normen nur solche aufstellen kann, die von dem von uns erreichten Standpunkte sittlicher Weltanschauung aus den Weg zur Verwirklichung derjenigen Zwecke angeben, in deren

---

*) Der hier ausgesprochenen Anschauung einigermassen verwandt ist Lorenz von Steins Auffassung von dem Verhältniss von Recht, Staat und Gesellschaft (System der Staatswissenschaft, II. Gesellschaftslehre, 1. Abth., S. 51 ff.). Stein stellt das reine Recht, welches er als den Gegenstand der Rechtsphilosophie betrachtet, dem positiven Recht als dem Object der Rechtswissenschaft derart gegenüber, dass er das erstere als ein aus der Natur der Persönlichkeit hervorgehendes für alle Individuen und alle Zeiten gleiches betrachtet, welches aber in Folge der Einwirkungen der ewig wechselnden Bedingungen der Gesellschaft nie als solches zur Verwirklichung gelangen könne, sondern eben durch diese Bedingungen in das positive Recht sich umwandle, das in fortwährender historischer Entwicklung begriffen sei. Stein trennt sich also von der Naturrechtstheorie wesentlich dadurch, dass er das abstracte philosophische Recht ausdrücklich als ein auf die Wirklichkeit niemals anwendbares anerkennt. In doppelter Hinsicht bleiben aber seine Anschauungen jener Theorie verwandt: erstens insofern er das reine Recht ausschliesslich auf die freie Persönlichkeit gründet, die er als allen historischen Bedingungen vorausgehend annimmt, während im Gegensatze dazu die Gesellschaft ihm nur als ein historisch gegebenes erscheint; zweitens insofern auch er das reine Recht völlig dem Flusse geistiger und sittlicher Entwicklung entrückt, so dass es ihm zu einem unveränderlichen Object abstracter Theorie wird. Gegen das erste ist, wie ich glaube, einzuwenden, dass die Gesellschaft eine ebenso unveräusserliche Bedingung rechtlicher Existenz ist wie die einzelne sittliche Persönlichkeit, und dass diese in ihren Zwecken ebenso dem Flusse historischer Entwicklung unterworfen ist wie jene; gegen das zweite, dass es wegen dieses nie rastenden Flusses sittlicher Entwicklung auch für das Recht nur ein von dem jeweils erreichten Standpunkte aus zu entwerfendes Rechtsideal, nimmermehr aber einen für alle Stufen gleich bleibenden Rechtsbegriff gibt.

Richtung das niemals selbst zu erreichende sittliche Ideal gelegen ist, so kann auch in irgend welchen Rechtssätzen für uns immer nur ein Inbegriff solcher äusserer des gesellschaftlichen Schutzes bedürftiger Zwecke direct angegeben oder angedeutet sein, welche die der erreichten sittlichen Anschauung conforme Rechtsanschauung zum Ausdruck bringen. Die philosophische Rechtsnorm kann hier der positiven höchstens insofern voraus sein, als sie sittliche Postulate in das Recht hinüberträgt, die in Folge der Hemmungen, denen alle historische Entwicklung begegnet, in dem wirklichen Recht noch nicht zum Ausdruck gelangt sind. In diesem Sinne wird die Philosophie des Rechts immer der Praxis und Wissenschaft desselben die Wege bahnen, — nur muss man freilich hier unter Philosophie nicht das von dogmatischen Vorurtheilen beengte Naturrecht der Schule verstehen, sondern jenes in der Rechtswissenschaft selber lebendige philosophische Rechtsbewusstsein, das in erster Linie aus praktisch-ethischen Motiven und sodann aus der seitherigen Entwicklung des Rechts seine Anregungen schöpft.

Dieser zuweilen offen ausgesprochene, manchmal aber auch mehr unbewusst vorhandene Zusammenhang mit der Ethik lässt die Anschauungen über die Bedeutung und die Grundlagen des Rechts zumeist als unmittelbare Rückwirkungen der ihnen entsprechenden ethischen Theorien erscheinen. Die ältere Rechtstheorie, die vermöge des in bekannten historischen Bedingungen begründeten conservativen Charakters der Rechtswissenschaft heute noch zahlreiche Anhänger unter den Rechtsgelehrten zählt, vertritt durchaus den individualistischen Standpunkt. Sie ist in dieser Beziehung ein treues Spiegelbild der individualistischen Ethik. Wie für die letztere das Glück des Einzelnen sittlicher Zweck, so ist für die erstere der Schutz des Einzelnen rechtlicher Zweck. Begreiflicher Weise haben diese einander verwandten Richtungen der Ethik und Rechtstheorie fördernd auf einander eingewirkt, um so mehr als sie an sich zusammengehörige Aeusserungen einer und derselben Lebensanschauung sind. In der modernen Wirthschaftstheorie mit ihrem Princip absoluter, nur durch die nothwendigen Bedingungen des Schutzes aller Einzelinteressen geregelter individueller Autonomie hat jene Lebensanschauung eine dritte, für die praktische Ethik wohl die bedeutsamste Verkörperung gefunden. Nicht bloss das natürliche, in gewissen Grenzen zweifellos berechtigte Freiheitsstreben des Menschen war auf diese Ansichten von förderndem Einfluss, sondern den Beifall der Rechts- und Wirthschaftstheoretiker ge-

wannen sie insbesondere auch durch ihre logische Klarheit und Einfachheit. Diese logischen Vorzüge hielt man ohne weiteres für genügend, um zu verlangen dass auch die Praxis des Lebens darnach sich einrichten solle, — gewiss eines der stärksten Beispiele des Einflusses der Theorie auf das Leben, welche die Geschichte zu verzeichnen hat.

Die Rechtswissenschaft freilich, die mehr als die Nationalökonomie mit ihren Constructionen an die historisch überlieferten Verhältnisse gebunden blieb, hat selten daran gedacht ihre individualistische Auffassung auch in die Praxis des öffentlichen Rechts überzuführen. Die revolutionären Staatstheorien des vorigen Jahrhunderts, die mit diesem Versuch Ernst gemacht, wirkten als abschreckende Beispiele. Entweder liess man das öffentliche Recht völlig abseits liegen, als hätte es mit dem Rechtsbegriff überhaupt nichts zu thun, um diesen lediglich den relativ unveränderlichen Verhältnissen des Privatverkehrs mit den für ihn unerlässlichen Normen zum Schutz der Person und des Eigenthums zu entnehmen; oder man begnügte sich, Analogien aus dem Privatrecht zur Erläuterung staatsrechtlicher Verhältnisse zu verwenden, indem man — nebenbei ganz im Sinne der alten Vertragstheorie — beispielsweise den Bundesstaat mit einer privatrechtlichen Corporation, die Finanzverwaltung des Staates mit der Führung einer Vereinscasse, den Staat selbst mit einer Actiengesellschaft oder sonstigen „juristischen Person“ auf gleiche Linie stellte u. dergl. mehr.

Die Unhaltbarkeit dieser rein individualistischen Auffassung bedarf nach dem früher Gesagten kaum noch des ausführlichen Nachweises. Sie verwickelt sich unvermeidlich mit sich selber in Widersprüche, indem sie der öffentlichen Gewalt thatsächlich Rechte einräumen muss, die das Gebiet der blossen Schutzpflicht der Individuen weit überschreiten, und indem sie nicht nur in dieser Abgrenzung des öffentlichen Rechts sondern auch in der Normirung der Privatrechte der historischen Tradition einen Einfluss zugesteht, welcher zu der allgemeinen Forderung der Rechtsgleichheit den vollen Gegensatz bildet. Gerade so wie das von der abstracten Wirthschaftstheorie gepredigte System der freien Concurrenz thatsächlich zur Monopolisirung Einzelner, so führt das privatrechtliche System der erworbenen oder, wie es wegen des ungeheuren Einflusses des Erbrechtes auf die Besitzverhältnisse auch nahezu genannt werden könnte, der angeborenen Rechte zu einer thatsächlichen Rechtsungleichheit der Individuen, die zu der formalen Rechtsgleich-

heit im grellsten Contraste steht. Soll diese letztere überhaupt einen Sinn haben, so ist es klar, dass sie mindestens nicht zum Schutzmittel und Deckmantel der gröbsten Rechtsungleichheit werden darf. Wäre in der That, wie die individualistische Ethik und die abstracte Privatrechtstheorie annehmen, alles Recht um der Einzelnen willen da, gäbe es also in letzter Instanz nur Individualrechte, Gesammtrechte aber nur insoweit als sie erforderlich sind um die Individualrechte zu schützen, so müsste der formalen auch eine reale Rechtsgleichheit entsprechen. Da aber diese nur durch einen staatlichen Zwang herbeigeführt werden könnte, der die im Rechtsbegriff geforderte Freiheit wieder zu einer völlig illusorischen machte, so scheitert hier die individualistische Theorie abermals an ihren Consequenzen. Wie Bentham um des Princips willen den Communismus forderte und ihn nachträglich seiner schädlichen Folgen wegen verwarf, so pflegt sich die individualistische Rechtstheorie, um der zur realen Rechtsgleichheit nöthigen Omnipotenz des Staates ledig zu werden, mit der annähernden Rechtsgleichheit irgend eines Bruchtheils der Mitglieder der Rechtsgemeinschaft zufrieden zu geben. Dies sind die absurden Folgen einer Anschauung, welche die menschliche Gesellschaft als eine Summe völlig isolirter und nur durch äussere Zufälligkeiten mit einander in Wechselwirkungen tretender Individuen betrachtet, deren sittliche Aufgabe sich denn auch nothwendiger Weise darauf beschränken muss zu leben, günstigen Falls das Leben zu geniessen und schliesslich zu sterben um Andern Platz zu machen.

Die universellere Auffassung des socialen Lebens und der historischen Verhältnisse, welche sich in neuerer Zeit zu regen begann, konnte auch auf die Rechtsanschauungen nicht ohne Einfluss bleiben. Schon die rechtsphilosophischen Lehren der Hegel'schen und Krause'schen Schule haben in dieser Beziehung eine grosse Wirkung ausgeübt. Namentlich Hegel hat wohl mehr als man heute zumeist anerkennt dazu beigetragen, dass der Begriff des öffentlichen Rechts in den Vordergrund des Interesses gerückt werde. Anderseits freilich war seine Vermengung des Rechtlichen mit dem Sittlichen und dem Historischen wenig dazu angethan, die Begriffe zu klarer Durchbildung zu bringen. Nicht minder flossen bei Krause Recht und Sittlichkeit völlig in einander. Herbarts Ableitung des Rechts aus dem „Missfallen am Streite" fiel dagegen gänzlich in die individualistische Anschauung zurück. Sie war im Grunde nur das „bellum omnium contra omnes" des Thomas Hobbes in einer

neuen Gestalt. Auf die wichtigsten Gebiete des öffentlichen Rechts blieb dieser Begriff völlig unanwendbar.

Je mehr aber in neuerer Zeit dieses Rechtsgebiet mit seinen positiven socialen Aufgaben durch die regere Entwicklung des öffentlichen Lebens und die wachsenden Ansprüche des Staates an die Leistungen des Einzelnen der Beachtung sich aufdrängt, um so nöthiger scheint es, einerseits den Begriff des Rechts weit genug zu fassen damit er fähig sei alle diese Gestaltungen einzuschliessen, anderseits aber ihn doch hinreichend präcis zu definiren und ihm in der allgemeinen Sphäre social-ethischer Begriffe seine richtige Stelle anzuweisen. Derartiger Versuche sind nun namentlich zwei aufgetreten. Beide bringen das Recht in innigsten Zusammenhang mit der Sittlichkeit, suchen aber doch bestimmte Unterscheidungsmerkmale zwischen ihnen festzustellen. Von einander trennen sich diese Auffassungen wieder dadurch, dass die eine jene Merkmale bloss negativ, die andere aber positiv zu bestimmen sucht. Negativ wird das Recht von der Sittlichkeit abgegrenzt, wenn man es als diejenige sociale Ordnung definirt, welche die Abwehr des Unsittlichen von der Gesellschaft als einer sittlichen Gemeinschaft zu ihrem Zwecke habe. Positiv dagegen wird es abgegrenzt, wenn man aus der Gesammtheit der sittlichen Güter einzelne herausgreift und sie als die durch das Recht zu schützenden bezeichnet. Dies kann aber wegen der grossen Zahl solcher Güter wieder nur in der Weise geschehen, dass man sie unter einen Collectivbegriff zusammenfasst oder ein secundäres Merkmal auffindet, an dem sie zu erkennen sind: ein solcher Collectivbegriff ist beispielsweise die „Gesammtheit der zum Bestand der Gesellschaft erforderlichen Lebensbedingungen"; ein secundäres Merkmal, welches die Gebiete der Sitte und des Rechts von einander scheidet, ist der Zwang, der dem Rechte für die Aufrechterhaltung seiner Normen zur Verfügung steht.

b. Die Schutz- und Zwangstheorien.

Als der Hauptvertreter der Theorie von der negativ-sittlichen Natur des Rechts kann wohl F. J. Stahl betrachtet werden*). Jedes Rechtsinstitut repräsentirt nach ihm eine bestimmte sittliche

*) Von der specifisch theologischen Färbung, welche bei Stahl die Begriffe der Sittlichkeit und des Rechts besitzen, wird hier abgesehen. Eine Kritik seiner Auffassung in dieser Beziehung würde lediglich das in Abschn. II. Cap. IV über die heteronomen Moralsysteme Gesagte wiederholen müssen.

Idee. Aber das Recht hat diese Idee nicht nach ihrem positiven Inhalte zu realisiren, sondern nur so weit dass der Begriff derselben erhalten bleibe, nicht das ihr Entgegengesetzte eintrete. „So enthält z. B. der rechtliche Schutz der Persönlichkeit nicht die positive Anerkennung der Individualität, sondern nur das Negative, dass der Begriff der Person nicht aufhöre, also der Eine durch den Andern nicht körperlich verletzt, injuriirt werde, das Eherecht nicht die positive Einigung und Hingebung der Gatten, sondern nur dass nicht Polygamie, Ehebruch, willkürlicher Wechsel der Ehe u. s. w. statthabe, also nur dass der Begriff der Ehe bestehe; so das Recht des Staates nicht jene Durchdringung des Allgemeinen und Individuellen, wie Plato und Schelling sie von der Staatseinrichtung fordern, sondern nur Gehorsam, Erfüllung der Leistungen u. s. w.“ *).

Diese Auffassung geht von der zweifellos richtigen Bemerkung aus, dass die Rechtsordnung in denjenigen ihrer Bestandtheile, welche für die Existenz der Gesellschaft am unerlässlichsten sind, vorzugsweise in Verboten, also in negativen Normen, sich bethätigt: so besteht das positive Strafrecht überwiegend aus Verboten bestimmter Handlungen; die Polizeigewalt äussert sich überwiegend, wenn auch keineswegs ausschliesslich, in der Abwehr und Verhütung gewisser Störungen; auch das Privatrecht schützt die ihm zugehörigen Rechtsinstitutionen wesentlich auf dem Wege einer Abwehr, für welche der Staat die erforderlichen Organe zur Verfügung stellt. Aber schon hier geht doch überall die Wirksamkeit des Rechts weit über diese negative Seite hinaus. Selbst das Strafrecht stellt gewisse positive Anforderungen in der Form von Geboten, die durchaus nicht dem Gebiet allgemein ethischer Normen angehören, indem es z. B. in gewissen Fällen einem Jeden die Anzeige einer ihm zur Kunde gekommenen verbrecherischen Absicht befiehlt und die Uebertretung dieses Gebotes bestraft. Die Polizei trifft eine Menge positiver Anordnungen, die zum Schutz der Gesundheit und des Lebens bestimmt sind. Innerhalb des Privatrechtes ist der Schutz gegen die Rechtsverletzung überall nur die negative Kehrseite zu den positiven Institutionen, die als solche keineswegs eine bloss negative Aufgabe besitzen, sondern zwar nicht den gesammten Inhalt des sittlichen Lebens, aber doch die für dasselbe wesentlichsten Bedingungen zu schützen und zu fördern bestimmt sind. Und wie

*) Stahl, Philosophie des Rechts, II, 3. Aufl., S. 205. Eine ähnliche Ansicht hat noch neuerdings Ad. Lasson zur Geltung gebracht, Rechtsphilosophie, S. 208 ff.

wäre es vollends möglich, die Einrichtungen der Verfassung und Verwaltung, die ihrerseits doch wieder die Träger aller andern Rechtsgebiete sind, auf eine negative Aufgabe zu beschränken? In der That führen Stahls eigene Ausführungen schon über jene von ihm allzu eng gezogene Grenze hinaus, indem er das Recht als das „objective Ethos", als die äussere Lebensgestaltung der Sittlichkeit bezeichnet. Wenn er dann diesen Gedanken dahin einschränkt, dass nicht die ganze Sittlichkeit in dieser Lebensgestaltung sich wiederfinde, so hat dies schon bei ihm thatsächlich nicht bloss die Bedeutung, dass das Recht die Störungen der sittlichen Ordnung abwehre, sondern dass es sich in der Aufrechterhaltung dieser Ordnung auf das Unerlässliche beschränke. In diesem Sinne hebt er selbst schon den physischen Zwang als den wesentlichen Unterschied zwischen Recht und Moral hervor*). Damit fällt seine Ansicht im wesentlichen mit der folgenden zusammen.

Am klarsten ist die rein sociale Auffassung des Rechts von Jhering ausgesprochen worden in der Definition: das Recht ist „die Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft in der Form des Zwangs"**). Eine Modification dieser Begriffsbestimmung ist es, wenn man mit Jellinek das Moment des Zwangs aus ihr entfernt und demnach das Recht objectiv definirt als die Summe der „Erhaltungsbedingungen der Gesellschaft", subjectiv als „das Minimum sittlicher Lebensbethätigung und Gesinnung, das von den Gesellschaftsgliedern gefordert wird", — welche beiden Seiten auch in die eine Formel zusammengefasst werden können: das Recht ist das „ethische Minimum"***).

Wenn gegen die Aufnahme des Zwangs in die erste dieser Definitionen eingewandt wurde, das Recht bleibe auch dann noch Recht, falls man sich eine Gemeinde absolut rechtlich gesinnter Menschen dächte, bei denen ein Zwang überflüssig wäre†), so hat dieser Einwand deshalb keine Bedeutung, weil alles Recht menschliches Recht ist, und sein Begriff nicht für Bedingungen festgestellt werden kann, unter denen es überhaupt nicht besteht.

Wohl aber ist anzuerkennen, dass der Zwang ein secundäres Merkmal ist, dessen Bedeutung für die Rechtsentwicklung, insbeson-

*) A. a. O. S. 197.

**) Jhering, Zweck im Recht, I, S. 434.

***) Jellinek, Die social-ethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, S. 42.

†) Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2. Aufl., S. 89.

dere für die allmähliche Trennung von Recht und Sitte, man nicht unterschätzen wird, das aber doch immer nur ein Hülfsmittel abgibt, welches zu seiner Aufrechterhaltung dient, nicht das Recht selber ist. So hat denn auch dieses Merkmal innerhalb der socialen Rechtstheorie im Grunde nur eine accessorische Bedeutung; und der Schwerpunkt der hier aufgestellten Definitionen liegt vielmehr in dem Postulat, dass das Recht, als „ethisches Minimum", die unerlässlichen sittlichen Lebensbedingungen der Gesellschaft sicherstelle*).

---

*) Den oben erörterten Auffassungen über den ethischen Inhalt der Rechtsnormen schliesst sich in gewissem Sinne auch Bierling an (Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe, I, S. 153), insofern er hervorhebt, dass man ihrem Inhalte nach alle Rechtsnormen als sittliche Normen betrachten könne. Eben darum aber glaubt er das unterscheidende Merkmal derselben nicht in ihrem Inhalte sondern in bestimmten formalen Eigenschaften suchen zu sollen. Ein solches überall zutreffendes Merkmal glaubt er nun allein in dem Princip der allgemeinen Anerkennung zu finden (ebend. I, S. 12, 81 ff. und II, Anh. B, S. 351 ff.), wobei er die letztere in dem Sinne versteht, dass sie die fortgesetzte Zustimmung aller dem Rechte unterworfenen Subjecte bedeute. Es ist zunächst klar, dass dieser Begriff der Anerkennung nothwendig alle in einer Gemeinschaft geltenden Normen, auch die der Sitte oder eines zur Verfolgung beliebiger Interessen gestifteten Vereins, unter den Rechtsbegriff bringt, ein Umstand der mit der Hervorhebung einer sittlichen Bedeutung aller Rechtsnormen im Widerspruch steht. Sodann aber sieht sich diese Theorie genöthigt, in einer höchst bedenklichen Weise den Begriff der Fiction zu Hülfe zunehmen, indem sie z. B. bei Kindern, Wahnsinnigen, Gesetzesunkundigen eine unbewusste und unwillkürliche Anerkennung voraussetzt. In der Auffassung des thatsächlichen Verhältnisses unterscheidet sich diese übrigens viele scharfsinnige Ausführungen enthaltende Theorie kaum von der Vertragstheorie; denn auch bei der letzteren hat man nicht sowohl einen actuell geschlossenen Vertrag, welcher ja ein bereits bestehendes Vertragsrecht voraussetzen würde, angenommen als vielmehr eine theils ausdrückliche theils stillschweigende Uebereinkunft, die nach Analogie der späteren Rechtsverträge wirken sollte. Auch darin stimmt schliesslich Bierling mit den Vertretern der Vertragstheorie überein, dass er die Annahme eines Gesammtwillens als eine „Fiction" betrachtet, der schlechterdings keine Realität zukomme. Aber was würde die Anerkennung Aller anderes sein als eben eine gemeinsame Willensrichtung d. h. ein Gesammtwille? Der Unterschied ist nur der, dass, sobald man die Realität des letzteren anerkennt, keine Nothwendigkeit mehr besteht alle Individuen der Gesammtheit zu Trägern desselben zu machen, während allerdings jene individualistische Auffassung, welche in der Gesammtheit nur die Summe aller Einzelnen sieht, der Uebereinstimmung Aller, sei es in der Form des Vertrags sei es in irgend einer andern Form, zur Rechtsgültigkeit der Norm nicht entbehren kann. Man sieht auch hier, dass die Folgerungen, zu denen die individualistische Ansicht führt, bei aller äusseren Verschiedenheit in den Grundgedanken immer wieder zusammentreffen.

Dennoch scheint diese Auffassung nicht allen Anforderungen zu entsprechen, die der Begriff des Rechts, wie er sich geschichtlich entwickelt hat, uns entgegenbringt. Wie die gewöhnliche, ausschliesslich von privatrechtlichen Gesichtspunkten bestimmte Ansicht über den Individuen die Gesellschaft als Ganzes übersieht, so scheinen hier umgekehrt die Individuen hinter der Gesellschaft zu verschwinden; und dabei bleibt gleichwohl auch diese Auffassung individualistisch, indem ihr die Gemeinschaft schliesslich nur die Summe der Individuen ist. Die „Maximation der Glückseligkeit", das Ziel der Bentham'schen Ethik, verwandelt sich so in eine Art „Minimation der Glückseligkeit". Die Lebensbedingungen der Gesammtheit scheinen gewahrt, wenn das Recht Jeden in seinen wohlerworbenen Rechten schützt, und wenn die Formen des Unrechts, die für jeden Einzelnen eine Gefahr in sich schliessen, niedergehalten werden. Sollte aber wirklich die Organisation der Rechtsgemeinschaft in diesen Zwecken aufgehen? Sollte der thatsächliche Inhalt insbesondere des Systems der Verfassungs- und Verwaltungseinrichtungen sich in ihnen erschöpfen? Scheint doch in allen diesen Institutionen vielmehr der Gedanke verkörpert zu sein, dass der Staat als Ganzes nicht nur der Träger des Rechts, sondern mit dem ganzen Inhalt seiner sittlichen Aufgaben einer der vornehmsten Zwecke der Rechtsordnung selber ist.

c. Das subjective Recht.

Gehen wir von der nächstliegenden *subjectiven* Bedeutung des Rechtes aus, so ist jeder objectiv anerkannte Anspruch auf irgend ein Gut, sei es auf einen sachlichen Gegenstand, sei es auf die Leistung eines andern Rechtssubjects, sei es endlich auf die eigene Leistung, ein *Recht*. Das Recht an sich ist demnach *Befugniss*, nicht Norm; es findet seinen Ausdruck in einem permissiven „*Du darfst*", nicht in einem imperativen „*Du sollst*". Die Ausübung des subjectiven Rechtes setzt daher *Freiheit des Willens* in der ethischen Bedeutung des Wortes voraus*). Das Kind, der Geisteskranke und Geistesschwache können Rechte besitzen, aber nicht ausüben. Im übrigen kann *Rechtssubject* sowohl ein *Einzelwille* sein wie ein *Gesammtwille*. Für die Rechtsordnung ist der Gesammtwille des Staates der umfassendste und als solcher zugleich der entscheidendste, da er alle Einzelrechte regelt und schützt

*) Vgl. Cap. I, S. 462 f.

und insbesondere auch den ihm untergeordneten Verbänden erst den Charakter von Rechtssubjecten verleiht.

Jedem Recht steht gegenüber eine Pflicht, die wir des näheren, um sie von dem allgemeinen Begriff der sittlichen Pflicht zu scheiden, als Rechtspflicht bezeichnen. In der Regel aber existirt für jedes einzelne Recht nicht bloss eine einzige sondern eine Mehrheit von Rechtspflichten. Dabei kann das verpflichtete Subject entweder mit dem Rechtssubject identisch oder von ihm verschieden sein, oder — und dies ist wohl der gewöhnliche Fall — das Rechtssubject selbst sowohl wie andere freie Subjecte werden durch ein gegebenes Recht verpflichtet. So ist das politische Wahlrecht zugleich eine Wahlpflicht: Rechtssubject und Pflichtsubject sind hier identisch, wenn auch die Pflicht nach den bei uns bestehenden Einrichtungen nicht zu den Zwangspflichten gehört.

Ebenso ist das Strafrecht des Staates ein Recht, bei welchem Rechts- und Pflichtsubject zusammenfallen: beides ist eben der Staat selber, der die Strafgewalt nicht bloss ausüben darf, sondern ausüben muss. In Folge der von dem Staat verfügten Strafe entstehen dann aber eine Reihe secundärer Rechte und Pflichten, die dem Richter, dem Vollstreckungsbeamten, dem Sträfling selbst zufallen: der letztere insbesondere hat gleichzeitig die Pflicht sich der vom Staat verhängten Strafe zu unterziehen und das Recht sie zu fordern: der Verbrecher kann die Gnade erbitten, aber sie ihm wider seinen Willen aufzuzwingen würde gegen das ihm zuerkannte Recht verstossen.

Das Eigenthumsrecht schliesst für den Berechtigten die freie Verfügung über den ihm als Eigenthum zuerkannten Gegenstand ein; für alle Andern erwächst daraus die Pflicht, dieses Recht zu achten. Schliesslich können aber auch hier nicht bloss die Nichteigenthümer als Pflichtsubjecte betrachtet werden. Ein Recht, welches für den Berechtigten schlechterdings keine Pflicht einschlösse, würde in sich widersinnig, ein Verstoss gegen die überall auf dem Gleichgewicht der Rechte und Pflichten beruhende Rechtsordnung sein. Selbst die rigoroseste Eigenthumstheorie erkennt dies bis zu einem gewissen Grade thatsächlich an, indem sie der Verwendung des Eigenthums zu unsittlichen Zwecken zu steuern sucht und sogar der nutzlosen Vergeudung desselben unter Umständen gewisse Schranken setzt. Wie weit oder wie eng man hier die Grenzen der Pflicht ziehen mag, wird aber nicht ein für allemal festzustellen, sondern

von den bestehenden Rechtsanschauungen und insbesondere von dem sittlichen Geiste der dieselben erfüllt abhängig sein. Ethisch betrachtet wird das Eigenthum nie als ein Gut anerkannt werden können, das um seiner selbst willen da ist, sondern sein Werth wird gerade in den sittlichen Pflichten bestehen, die es dem Berechtigten auferlegt. Es wird wahrscheinlich immer von Werth sein, diesen Pflichten, ähnlich etwa wie der politischen Wahlpflicht, den Charakter freier Pflichten so viel als möglich zu wahren; aber es kann dies doch hier wie dort nur insoweit geschehen, als vorausgesetzt werden darf, dass die freien Pflichtmotive hinreichend stark wirken, um auf sie allein vertrauen zu dürfen, und um die unzweifelhaft grossen Nachtheile, welche hier auch in ethischer Beziehung der Zwang mit sich führen würde, als vermeidbar erscheinen zu lassen. Endlich wird aber auch in diesem Falle die Forderung erhoben werden müssen, dass nur da ein Rechtssubject existirt, wo gleichzeitig ein Pflichtsubject vorhanden ist, also wo ein Einzelwille oder ein Gesammtwille gleichzeitig Rechte üben und Pflichten auf sich nehmen kann. Die Abschaffung des Privateigenthums würde mit den schwersten sittlichen Nachtheilen verbunden sein: alles was der freie Arbeitsverkehr, der in dem Streben nach Besserung der Lebenslage gelegene Sporn zur Thätigkeit und die persönliche Ausübung der Humanität für die sittliche Cultur zu leisten berufen sind würde damit hinfällig werden. Ebenso bedürfen Staat, Gemeinde und sonstige corporative Verbände eines zur Bestreitung ihrer Gemeinbedürfnisse ihnen zur freien Verfügung anheimgegebenen Besitzes.

Die beschränkteste Form eines Gesammtwillens, welcher Rechte und Pflichten in sich vereinigt, ruht schliesslich in der Familie, die aber freilich unter den heute bei den Culturvölkern bestehenden historischen Bedingungen thatsächlich nicht weiter reicht als über den Umkreis der unmittelbar Zusammenlebenden, der Ehegatten und Kinder. Ein Erbrecht, das gelegentlich Seitenverwandte umfasst, die sich vielleicht nie im Leben gesehen haben, zwischen denen mindestens irgend eine Gemeinschaft sittlicher Pflichten absolut aufgehört hat zu existiren, und vollends ein testamentarisches Verfügungsrecht, welches ferne Generationen unter den Willen eines längst Verstorbenen zwingt, dies sind Sonderbarkeiten unserer heutigen Rechtsanschauung, in denen die abstracte Theorie über die Bedürfnisse des Lebens fortwährend unerhörte Triumphe feiert. Solche Einrichtungen widersprechen auf das schroffste dem für jede sittliche

Rechtsordnung massgebenden Gesetze, dass kein Recht sein sollte, wo keine Pflicht möglich ist*).

Erst mit der Pflicht tritt zu der permissiven Regel des Rechts das imperative „Du sollst". Jeder darf sein Eigenthum zu von ihm selbst festgestellten Zwecken verwenden, aber der Andere soll ihn in dieser Verwendung nicht antasten. Der Verstoss gegen ein solches Pflichtgebot ist das Delict. Nicht gegen das subjective Recht selbst, sondern gegen die subjective Rechtspflicht allein ist daher ein Delict möglich. Wo dem Recht keine Rechtspflicht, sondern nur eine moralische Pflicht gegenübersteht, da kann deshalb kein Delict stattfinden: so beim Begnadigungsrecht des Monarchen, beim politischen Wahlrecht, welches letztere von Andern, aber nicht von dem Berechtigten selbst verletzt werden kann. Aehnlich gehört die Eigenthumspflicht, d. h. die Pflicht das Eigenthum zu sittlichen Zwecken anzuwenden, unter die moralischen Pflichten. Eine allgemeingültige Grenze zwischen diesen und den Rechtspflichten kann aber überall da nicht gezogen werden, wo der Pflicht ein positives Recht gegenübersteht. Hier überall wird es Sache besonderer, von Zeit und Umständen abhängiger Erwägungen sein, ob die Rechtsordnung der Befugniss, die sie ertheilt, auch eine Rechtspflicht gegenüberstellt, oder ob sie sich mit der bloss moralischen Verpflichtung begnügt.

d. Das objective Recht.

Das subjective Recht zusammengenommen mit den von ihm abhängigen sämmtlichen Rechtspflichten, sowohl denjenigen die dem Rechtssubjecte selbst als jenen die andern Subjecten durch dasselbe auferlegt werden, bildet das objective Recht. Auch dieses kommt zunächst als einzelnes objectives Recht vor. So besteht mein objectives Eigenthumsrecht an einer Sache darin, dass ich dieselbe zu meinen Zwecken verwenden darf und jeder Andere verpflichtet ist, dies mein Recht zu achten. Die Summe der in einer Gesammtheit gültigen objectiven Rechte aber ist das objective Recht, im Sinne eines Collectivbegriffs gefasst, und die sämmtlichen zur Aufrechterhaltung dieses objectiven Rechtes getroffenen Anordnungen

*) Ich glaube, die Ethik kann hier ihrerseits nur den ebenso massvollen wie unbefangenen Ergebnissen beipflichten, zu denen Ad. Wagner in seiner Untersuchung des Eigenthumsbegriffs vom wirthschaftlichen Standpunkte aus gelangt ist. Vgl. dessen Allgemeine Volkswirthschaftslehre, I, S. 305 ff., 431 ff.

bilden die Rechtsordnung. Träger derselben kann nur der höchste Gesammtwille sein, der sich noch als Einheit zu bethätigen vermag, der Staat. Das objective Recht und die Rechtsordnung sind daher Willenshandlungen des Staates, die als solche für alle Einzelwillen und für alle beschränkteren Gesammtwillen, die dem Staatsverband angehören, verpflichtende Kraft besitzen. Das objective Recht enthält die Zwecke, die sich der Staatswille setzt, die Rechtsordnung die Mittel, durch die er diese Zwecke zu erreichen sucht.

Für jedes einzelne Recht sind hiernach drei Bedingungen erforderlich: 1. Es muss ein Rechtssubject vorhanden sein, welches freier sittlicher Willensbestimmung fähig ist, und welches ein Individualwille oder ein Gesammtwille sein kann. 2. Es müssen Pflichtsubjecte existiren, für welche die nämlichen Kriterien zutreffen, und welche übrigens mit den Rechtssubjecten identisch oder von ihnen verschieden sein können. 3. Es muss ein Gesammtwille vorhanden sein, welcher alle subjectiven Rechte in seinen Schutz nimmt, den Vollzug aller subjectiven Rechtspflichten sichert und hierdurch der Träger des objectiven Rechts und der zu dessen Aufrechterhaltung erforderlichen Massregeln, der Rechtsordnung, ist.

e. Allgemeine Begriffsbestimmung des Rechts.

Hiermit sind zunächst nur formale Bestimmungen für die Abgrenzung des Rechtsbegriffs gewonnen. Aber indem als Träger des Rechts ein freier sittlicher Wille gefordert wird, ist dies auch für den Inhalt des Begriffs offenbar massgebend. Denn Zwecke eines solchen Willens können nur sittliche sein. Auch der Zweck des Rechts, sowohl des subjectiven wie des objectiven, kann daher nur als ein sittlicher gedacht werden. Wenn dies in den einzelnen Formulirungen der Rechte nicht direct gesagt zu werden pflegt, so ist es doch indirect darin ausgedrückt, dass für jede Interpretation von Rechtssatzungen die Voraussetzung als allgemein gültig anerkannt wird, der Wille des Rechts dürfe nie als ein mit den allgemeinen sittlichen Normen in Widerstreit liegender angesehen werden. Zugleich ist aber in dieser Beziehung zwischen dem Recht und der Rechtsordnung zu unterscheiden: in der letzteren kann manche einzelne Anordnung getroffen sein, die einen unmittelbaren sittlichen Zweck nicht besitzt. Die Lebensordnung der Gesellschaft macht die Regelung

auch solcher Bedürfnisse erforderlich, die an sich nicht von sittlichem Inhalte sind; und selbst die wirklichen sittlichen Zwecke lassen sich unter Umständen auf verschiedenen Wegen erreichen. Hier kommt auch im Recht der allgemeine ethische Gesichtspunkt zur Geltung, dass überall auf sittlichem Gebiet die Mittel unendlich mannigfaltiger sind als die Zwecke, obgleich immerhin die Verschiedenheit der ersteren auch die Realisirung der letzteren vielgestaltiger macht. Mag demnach eine gegebene Rechtsordnung noch so viel ethisch indifferente Bestandtheile in sich schliessen, das objective Recht im ganzen kann nie einen andern Inhalt haben als einen sittlichen, und sogar jedes Einzelrecht verdient den Rechtsschutz eben nur insofern, als es einen sittlichen Werth besitzt.

Dass es einzelne Rechte und selbst ganze Rechtsinstitutionen gegeben hat und noch geben mag, die trotzdem als sittliche nicht gelten können, verstösst natürlich nicht gegen den obigen Satz, so wenig wie die thatsächliche Unsittlichkeit vieler Menschen beweisen kann, dass der Mensch überhaupt keinen sittlichen Lebenszweck hat. Zudem ist man allzu sehr geneigt, namentlich bei Institutionen die dereinst eine sittliche Bedeutung besassen und sie jetzt verloren haben, den geschichtlichen Gesichtspunkt zu vergessen. Die Sclaverei z. B. würde bei uns sicherlich eine unsittliche Insitution sein. Dass sie im Alterthum wichtige sittliche Dienste geleistet hat, und dass hier vielfach sogar im einzelnen Fall, namentlich bei den Griechen, dieses Verhältniss einen ethischen Werth gewann, wird kein Unbefangener leugnen.

Dadurch nun, dass das Recht selbst stets einen sittlichen Zweck verfolgt oder doch verfolgen sollte, bemächtigt sich aber der sittliche Geist auch jener gleichgültigen Bestandtheile der Rechtsordnung, die an sich keine sittliche Bedeutung besitzen würden: sie gewinnen diese Bedeutung, indem sie dem gesammten Gebäude der sittlichen Rechtsordnung als unentbehrliche Bindeglieder sich einfügen.

Mit Rücksicht auf diesen letzten sittlichen Zweck alles Rechts können wir demnach das objective Recht als den Inbegriff aller der subjectiven Einzelrechte und Pflichten bezeichnen, welche der das Recht erzeugende sittliche Gesammtwille sich selbst und den ihm untergeordneten Einzelwillen zum Zweck der Verfolgung sittlicher Lebenszwecke als Rechte gewährt, und zum Zweck des Schutzes dieser Rechte als Pflichten auferlegt.

Hiernach besteht das Wesen des Rechts nicht bloss in dem Schutz gewisser Güter oder, was damit zusammentreffen würde, in der Erhaltung der Lebensbedingungen der Gesellschaft. Neben den Schutzrechten und Schutzpflichten umfasst vielmehr die Rechtsordnung zahlreiche Veranstaltungen, welche Förderungsrechte und Förderungspflichten genannt werden können. Dem Schutz des Eigenthums und der Person, welchen die staatliche Gesetzgebung gewährt, stehen die Ueberwachung des Unterrichts, die positiven Massregeln für den Fortschritt der materiellen Wohlfahrt und der wichtigsten Culturinteressen als ebenso wichtige Pflichten gegenüber, die mindestens nur zum Theil auf den Schutz bestehender Lebensbedingungen, zu einem ebenso grossen Theile aber auf die Verbesserung dieser Lebensbedingungen gerichtet sind. Denn alles Leben und so auch das Gesammtleben ist Veränderung, Entwicklung. Das Recht würde eine seiner wichtigsten Aufgaben verabsäumen, wenn es den Forderungen, welche diese unablässige Entwicklung an die Rechtsbildung stellt, nicht entsprechen wollte. Trifft doch eben deshalb das Verfassungsrecht umfassende Vorsorgen, dass das bestehende Recht neu entstandenen Bedürfnissen gemäss umgeändert werden könne. Abgesehen von solchen Bestimmungen über Entstehung und Untergang der Rechte kann aber auch in den bestehenden Rechten dieser progressive Factor niemals ganz fehlen. Er wird nur, je nach den Anschauungen über die Aufgaben der öffentlichen Rechtsordnung, in verschiedener Weise sich gestalten. Eine Zeit, welche auf die individuellen Rechte den grösseren Werth legt, wird hier der allgemeinen Rechtsordnung vorzugsweise die Aufgabe zuweisen, die Hindernisse zu beseitigen, die der freien Entfaltung der persönlichen Leistungen im Wege stehen; eine höhere Schätzung der Gesammtaufgaben des Staates wird dagegen von der öffentlichen Rechtsordnung eine grössere Menge positiver Massregeln fördernder Art verlangen.

Für die vorliegende Frage wird dadurch nichts geändert; denn es sind jedesmal nur die Rechtssubjecte andere geworden, denen man die fördernden Lebensaufgaben zuweist. Im einen Falle sind diese Subjecte die Individuen, die mit den ihnen eingeräumten Rechten eben auch die entsprechenden Pflichten auf sich nehmen. Im andern Fall ist es der Staat selber, oder sind es die von ihm dazu ausersehenen untergeordneten Verbände, denen derartige Aufgaben zufallen. Im allgemeinen wird auch hier eine Theilung der Rechte und Pflichten, die nur in Bezug auf ihren Umfang wieder

von den besonderen geschichtlichen Culturbedingungen abhängt, am zweckmässigsten sein. Was der Einzelne leisten kann und in der Regel auch leisten will, das bedarf nicht der Mithülfe des Staates. Was aber der Einzelne entweder nicht oder doch nicht so gut leistet, oder wozu ihm, auch wenn er es allenfalls könnte, voraussichtlich die Neigung fehlt, das ist an und für sich Aufgabe des Staates oder sollte es doch sein.

f. Die Gerechtigkeit.

In der angemessenen, den jeweils bestehenden socialen und humanen Bedingungen entsprechenden Vertheilung der Rechte und Pflichten an die einzelnen Rechtssubjecte besteht diejenige Tugend, die schon die Sprache mit dem Rechte in die innigste Verbindung gebracht hat, die Gerechtigkeit. In dieser ihrer eigentlichsten Bedeutung ist sie keine individuelle sondern ganz und gar eine öffentliche Tugend, die aber freilich, da die öffentliche Gewalt der persönlichen Träger bedarf, schliesslich von Einzelnen als den Mandataren eines Gesammtwillens geübt werden muss. Dennoch hat das Bewusstsein, dass der eigentliche Träger der Gerechtigkeit der Gesammtwille ist, allmählich dazu geführt, dass mindestens die wichtigeren Acte derselben nicht von Individuen sondern von eigens zu diesem Zweck erkorenen Körperschaften vollzogen werden.

So entscheidet über wichtigere Fälle des Civil- und Criminalrechts nicht der Einzelrichter sondern das richterliche Collegium, und vielfach sucht ein noch hinzukommender Instanzenzug die etwa innerhalb eines Collegiums bestehenden Einflüsse rein individueller Meinung zu eliminiren und durch die schliessliche Vereinigung in einer obersten Instanz die Gleichmässigkeit der Rechtsprechung und eben damit die Gerechtigkeit zu sichern. Verwaltungsgerichte, Kreis- und Gemeindeversammlungen, Ministercollegien, unter Umständen ein die letzteren für wichtigere Fragen umgebender weiterer Staatsrath, schliesslich für die Gesetzgebungs- und allgemeinen Finanzfragen Stände- und Volksvertretungen bringen diesen Gedanken, dass die Gerechtigkeit eine Function des Gesammtwillens sei, in den verschiedensten Gebieten der Staatsverwaltung und des öffentlichen Lebens zum Ausdruck. Denn das letzte Motiv, aus welchem man in allen diesen Fällen die Entscheidung einer Körperschaft dem individuellen Willensentschlusse vorzieht, besteht in der Ueberzeugung, dass die verschiedenen Interessen der Gesammtheit sowie aller Ein-

zelnen gerechter abgewogen werden, wenn ein Austausch verschiedener Ansichten zuvor stattgefunden hat, und wenn schliesslich zur Herbeiführung der Entscheidung eine Mehrheit von Willensentschlüssen erfordert wird. Diese Thatsache ist es zugleich, die solchen corporativen Willensentscheidungen höheres Ansehen und grösseren Nachdruck verleiht: der unpersönliche Charakter den sie an sich tragen lässt die individuellen Einflüsse, die bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben, verschwinden.

Mit dem Umstande, dass die Ethiker die unpersönliche Natur der Gerechtigkeit übersahen, stehen die Schwierigkeiten, welche gerade dieser Begriff von Aristoteles bis auf Hume denselben bereitet hat, in nahem Zusammenhang. Uebersehen aber konnte man jene Eigenschaft deshalb so leicht, weil es in zahlreichen Fällen in der That eine Einzelpersönlichkeit ist, in deren Willensentschluss sich der Rechtswille verkörpert, so dass die Gerechtigkeit dieses letzteren von den persönlichen Eigenschaften ihres Trägers abhängig bleibt. In diesem abgeleiteten Sinne besitzt dann natürlich auch die Gerechtigkeit einen individuellen Charakter und können wir z. B. den einen Richter gerechter nennen als einen andern, obgleich beide die Träger eines und desselben Gesammtwillens sind. Immer aber setzt die Ausübung der Gerechtigkeit die Macht voraus, bestimmten Rechtssubjecten das ihnen zukommende Mass von Rechten und Pflichten zuzutheilen. Wo dem Urtheil diese Macht nicht zur Seite steht, wo es also rein theoretisch bleibt, oder wo es nur zu einer Handlung des subjectiven Ermessens führt, da wird in Wahrheit das Wort „Gerechtigkeit" angewandt, um einen andern Begriff, den der Billigkeit, damit auszudrücken.

Wie die Gerechtigkeit eine öffentliche, so ist umgekehrt die Billigkeit eine Privattugend. Die Gerechtigkeit weist dem Einzelnen zu, was ihm von Rechts wegen, also nach sorgsamer Erwägung aller in Betracht kommenden Rechte und Pflichten, gebührt; die Billigkeit was er nach Lage der besonderen Umstände, ohne dass die Rechte Anderer verletzt werden, wünschen darf. Darum kann die Billigkeit mehr zugestehen als die Gerechtigkeit. Jene ist milde, diese streng. Nur das Ungerechte ist immer zugleich unbillig. Wir sollen unsere Mitmenschen billig, nicht bloss gerecht behandeln, weil es nicht Sache des Einzelnen ist sich zum Richter des Andern aufzuwerfen. Umgekehrt dagegen ist es die Aufgabe des Rechtswillens, die ihm unterworfenen Rechtssubjecte gerecht, nicht billig zu behandeln. Denn jener soll ohne Ansehen der Person und des

einzelnen Falls seine Urtheile fällen. Die Billigkeit aber verfährt gerade mit Ansehen der Person und des einzelnen Falls. Wer Gerechtigkeit zu üben berufen ist, soll sich daher nicht von blosser Billigkeit leiten lassen. Hier kann die Billigkeit zur Ungerechtigkeit führen, weil, sobald nicht mehr die sichern Grundsätze des Rechts entscheiden, nur zu leicht zufällig wechselnde und von wandelbarem subjectivem Ermessen abhängige Umstände massgebend werden. Darum ist es eine völlige Verkennung der Aufgabe der Gerechtigkeit, wenn man gewisse Rechtsinstitutionen, wie z. B. die Geschworenengerichte, deshalb bevorzugt, weil man voraussetzt, dass sie geneigt seien nicht bloss nach Gerechtigkeit sondern nach Billigkeit zu entscheiden. Es ist dies eine Folge jener verkehrten Auffassung, welche auf die öffentlichen Rechtshandlungen die Gesichtspunkte des privaten Verkehrs der Individuen anwendet. Billig ist es, denjenigen, der gegen ein Gesetz das er nicht kennt gefehlt hat, anders zu beurtheilen als den der es wissentlich verletzt; billig würde es sein, den Verklagten, der aus einer Vergesslichkeit die ihm als verhängnissvolle Naturgabe anhaftet die Frist zur Einsprache versäumt hat, nachträglich noch zuzulassen. Die Gerechtigkeit pflegt aber in beiden Fällen über solche Rücksichten der Billigkeit hinwegzuschreiten, gerade damit kein Unrecht geschehe. Nur unter besonderen Bedingungen, namentlich dann wenn bestimmte Rechtspflichten gegen Andere und gegen die Gesammtheit nicht verletzt werden, oder wenn die Rechtsfrage selbst als eine zweifelhafte erscheint, treten Erwägungen der Billigkeit denen der Gerechtigkeit zur Seite, und nicht selten weist in diesen Fällen die Rechtssatzung selber den Richter auf solche hin. Sie überlässt dann aber auch immer, dem subjectiven Charakter der Billigkeit entsprechend, die Entscheidung ganz und gar seinem individuellen Ermessen.

g. Hauptnormen und Hülfsnormen des Rechts.

Alle Normen, welche die Ausübung der Gerechtigkeit regeln, indem sie die von dem Gesammtwillen den Einzelnen gewährten Rechte und Pflichten und die an die Verletzung dieser Pflichten gebundenen Folgen feststellen, bezeichnen wir mit dem Namen der Rechtsnormen. Da diese Normen direct keine Rechtsgewährungen sondern Pflichtgebote enthalten, so müssten dieselben streng genommen Rechtspflichtnormen genannt werden: als solche unterscheiden sie sich von den allgemeineren sittlichen Pflichtnormen theils

durch ihren beschränkteren von den besonderen Bedingungen des Rechtsbegriffs abhängigen Umfang, theils durch die, wie schon bemerkt, im Wesen des Rechts begründete Verbindung mit Sätzen, welche direct keinen ethischen Inhalt besitzen. Da es ferner Rechte gibt, denen keine Rechtspflichten, sondern nur moralische Pflichten gegenüberstehen, so lässt sich den Rechtspflichtnormen oder, wie wir fortan der Kürze wegen sagen wollen, den Rechtsnormen eine zweite Classe von Rechtssätzen, die der Rechtsgewährungen oder Rechtsbefugnisse gegenüberstellen. Ist auch die Zahl der letzteren eine äusserst beschränkte, so ist es doch augenfällig, dass es vermöge der Correlation der Rechte und Pflichten ausserdem noch ebenso viele Gewährungen geben muss, als es Normen gibt. In der That entspricht jeder Rechtsnorm eine Gewährung, die nur in der Regel unausgesprochen bleibt. Das Bedürfniss dieses eigentliche Recht direct zu formuliren macht sich nur dann geltend, wenn eine Pflichtnorm, in welcher jenes mitenthalten ist, nicht existirt. Darum empfindet zwar das Verfassungsrecht das Bedürfniss, das Wahlrecht ausdrücklich unter bestimmten Bedingungen zu verleihen, aber das Strafrecht promulgirt nicht direct den Schutz der Person und des Eigenthums, sondern es schliesst ihn nur ein, indem es die Handlungen, die gegen die Sicherheit beider gerichtet sind, mit Strafe bedroht.

Diese Thatsache, dass die Rechtsordnung nicht alle Rechtssätze, die das bestehende objective Recht enthält, ausdrücklich formulirt, beruht auf einer lex parsimoniae, deren sich ein zunächst nicht der Theorie, sondern der Praxis des Lebens dienendes Gebiet wie das Recht nothwendig befleissigen muss. Die Rechtsordnung bringt zum Ausdruck das Unerlässliche, sie verschweigt das Selbstverständliche oder im Ausgesprochenen von selbst Mitenthaltene, und wo zwei Rechtssätze in diesem Verhältniss nothwendiger gegenseitiger Ergänzung stehen, da kommt regelmässig der praktisch wichtigere zum Ausspruch. Aus diesen Bedingungen ergeben sich folgende Erscheinungen, welche jede Rechtsentwicklung darbietet, und die für die Auffassung des Wesens der Rechtsnormen von grosser Bedeutung sind:

1. In den Anfängen der Rechtsbildung gelten alle Rechtssätze als selbstverständlich: sie liegen der ererbten Sitte zu Grunde, sie bethätigen sich in den gewohnheitsmässigen Handlungen ebenso wie in den Veranstaltungen, welche zur Remedur oder Sühne der den Normen widerstreitenden Handlungen getroffen sind. Allmählich

erst entsteht das Bedürfniss, theils die vorhandene Rechtsübung in bestimmten Sätzen niederzulegen, theils aber auch neue, durch veränderte Bedingungen entstandene Satzungen ausdrücklich zu formuliren. So entwickelt sich ein Theil der Rechtsnormen zum Gesetzesrecht, neben dem aber fortwährend ein anderer Theil in der Form des ungesetzten oder Gewohnheitsrechtes zurückbleibt.

2. In dieser späteren Rechtsentwicklung ist fortan das Bedürfniss nach einer gesetzlichen Formulirung der Pflichten, die das Recht auferlegt, das weitaus vorwaltende; die entsprechenden Rechte werden in der Regel nur da in ausdrücklichen Rechtssätzen niedergelegt, wo bestimmte Zwangspflichten nicht in ihnen mit eingeschlossen sind, und wo ausserdem die Uebung der Rechte im Interesse der allgemeinen Rechtsordnung erforderlich ist. Die Gesetze bestehen demnach zum weitaus grössten Theil in Pflichtnormen, die der Staat theils sich selbst theils den ihm untergeordneten Verbänden theils den Einzelnen auferlegt.

3. Auch die Pflichtnormen werden jedoch in den Gesetzen nicht vollständig ausgesprochen, sondern diese beschränken sich auf die Formulirung derjenigen Normen, die sich auf die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung beziehen. Unterscheiden wir demnach die von der Rechtsgemeinschaft und ihren Mitgliedern unmittelbar zu achtenden Regeln des Verhaltens als Hauptnormen, die zur Sicherung dieser Regeln und zur Beseitigung der aus ihrer Nichtachtung entspringenden Störungen aufgestellten Rechtssätze aber als Hülfsnormen, so bringt die Gesetzgebung vorzugsweise die letzteren zum Ausdruck, weil sie allein für die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung von praktischer Bedeutung sind, während die Hauptnormen häufig unausgesprochen bleiben. Doch verhalten sich hierin die verschiedenen Rechtstheile nicht ganz gleichförmig. Im allgemeinen beschränkt sich die Gesetzgebung in den Gebieten, welche den Schutz der Rechte zu ihrem Zweck haben, auf die Promulgation der Hülfsnormen. Ganz besonders thut sie dies überall da, wo die zu schützenden Rechte auf allgemeingültigen sittlichen Normen beruhen oder in längst eingelebten Gewohnheiten ihre Quelle haben. Darum gehören alle Strafgesetze und ein sehr grosser Theil der den Privatverkehr regelnden Civilgesetze zu den Hülfsnormen. In den Gebieten dagegen, in denen der Staat seine Pflicht der Förderung bestimmter Culturzwecke ausübt, also namentlich im Verwaltungs- und Verfassungsrechte pflegen Hauptnormen und Hülfsnormen gleichzeitig zum Ausdruck zu gelangen. Hier handelt es sich dann

aber zugleich überall um veränderlichere, den geschichtlichen Entwicklungsbedingungen in ungleich höherem Masse ausgesetzte Rechtsbildungen.

4. Jede Rechtsnorm enthält, insofern sie eine Pflichtnorm ist, entweder ein Gebot oder ein Verbot. Sehr häufig können sich Hauptnormen und Hülfsnormen in der Weise ergänzen, dass die einen gebietender, die anderen verbietender Art sind: so sind die Hauptnormen des Strafrechts durchweg Verbote, die Hülfsnormen, die Strafgesetze, sind zumeist Gebote. Diese ergänzende Function beruht darauf, dass schon in der Hauptnorm, ähnlich wie in den allgemeinen sittlichen Normen, jedesmal in dem Verbot zugleich ein Gebot oder, wenn die Norm den gebietenden Charakter hat, in dem Gebot zugleich ein Verbot stillschweigend mit enthalten ist. Auch hier folgt die Formulirung der Rechtssätze der Regel, nur das Unerlässliche direct auszusprechen. Das Strafgesetz redet von Mord, Tödtung, Körperverletzung, aber nicht von der Unantastbarkeit der Person, obgleich es eben diese stillschweigend gebietet, indem es die ersteren verbietet.

Erst die neuere Rechtswissenschaft hat allen jenen ausserhalb der Gesetzgebung gelegenen, sie theils vorbereitenden theils ergänzenden Rechtssatzungen, welche doch für die continuirliche Entwicklung des Rechtsbewusstseins von so grosser Bedeutung sind, ihre Aufmerksamkeit zugewandt. Dies ist namentlich in doppelter Beziehung geschehen: einmal indem man das ungesetzte, aber durch seine thatsächliche Uebung und Anerkennung eine nicht minder normative Geltung beanspruchende Recht von dem Gesetzesrecht unterschied, und sodann indem man auf den Unterschied der oft unausgesprochenen Norm von dem Gesetze hinwies. Beide Punkte hängen innig mit einander zusammen, da eben die nicht ausgesprochenen Normen als Bestandtheile des ungesetzten Rechtes betrachtet werden können*).

Weniger pflegt man zu betonen, dass das Gesetz ebenfalls die Natur der Norm hat**). Das eigentliche logische Verhältniss zwischen der gewöhnlich so genannten Norm und dem Gesetze liegt aber darin, dass das erstere Hauptnorm, das letztere nur Hülfs-

*) Vgl. Binding, Die Normen und ihre Uebertretung, I, S. 1 ff. und Handbuch des Strafrechts, I, S. 155 ff.

**) Es ist dies sogar mehrfach, aber wie mir scheint mit Unrecht, ganz bestritten worden: so besonders von Zitelmann, Irrtum und Rechtsgeschäft, Kap. III, S. 200 ff.

norm ist, wobei es übrigens selbstverständlich je nach Bedürfniss auch die Hauptnorm ganz oder theilweise in sich aufnehmen kann. Während die Hauptnorm den Zweck einer Rechtssatzung in positiver oder negativer Form ausdrückt, enthält die Hülfsnorm die Mittel, durch welche dieser Zweck erreicht werden soll. Da es für die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung nur auf die letzteren ankommt, so ergibt sich daraus von selbst, dass die Hauptnormen im allgemeinen ebenso gut unausgesprochen bleiben können, wie dies regelmässig in Bezug auf die Gründe und Motive derselben der Fall ist*). Aus dem Gesetze selbst verschwinden die Motive, welche dem Vorschlag eines solchen von Seiten desjenigen der ihn einbringt beigegeben werden; und auch jene Motive pflegen sich auf diejenigen Momente zu beschränken, die sich auf Aenderungen gegenüber dem bisherigen Rechte beziehen: die allgemeineren Rechtsgründe zu entwickeln, überlassen die gesetzgebenden Factoren der Rechtswissenschaft, und überlässt schliesslich diese wieder, insoweit es sich um die letzten sittlichen Fundamente des Rechts handelt, der Ethik.

h. Grundnormen des Rechts.

Wie die sittlichen Pflichten, so sind auch die rechtlichen, deren wichtigste nur besondere Anwendungen der ersteren sind, an Zahl unbegrenzt. Um so mehr aber kann hier wie dort die Forderung erhoben werden, die zahllosen Einzelnormen auf gewisse Grundnormen zurückzuführen. In dem wirklichen Leben kommen natürlich nur die speciellen Gestaltungen derselben, theils direct in der Form gewisser Hauptnormen theils indirect in den zu ihrer Aufrechterhaltung bestehenden Hülfsnormen, zur Anwendung. Hier wie auf dem allgemeineren ethischen Gebiete können daher die Grundnormen nur die Bedeutung abstracter Verallgemeinerungen aus der Mannigfaltigkeit concreter Rechtssätze besitzen. Aber anderseits können sie doch als die aller Rechtsbildung stillschweigend zu Grunde liegenden Voraussetzungen betrachtet werden, so dass uns auch hier wieder ein Verhältniss entgegentritt, wie es dem der Axiome und ihrer Anwendungen auf theoretischem Gebiet verwandt ist. Im Bereich der Rechtsbegriffe scheint jedoch eine solche Auffindung von Grundnormen zunächst grössere Schwierigkeiten zu bieten als bei den allgemeinen sittlichen Begriffen. Hier ist das

*) Vgl. meine Logik, II, S. 603.

Bestreben der Ethik seit Jahrhunderten darauf gerichtet gewesen, jene abstracten Sätze oder die ihnen entsprechenden Pflichtbegriffe, als deren besondere Gestaltungen die einzelnen Sittengebote und Tugenden betrachtet werden, festzustellen. Die Aufmerksamkeit der Rechtswissenschaft dagegen ist aus naheliegenden Ursachen völlig von der systematischen Bearbeitung der einzelnen Rechtsbegriffe in Anspruch genommen. Da nun innerhalb der letzteren wieder die Hülfsnormen die weitaus grössere praktische Bedeutung besitzen, so wird auf diese Weise die eigentlich juristische Untersuchung von der Frage nach jenen letzten Grundlagen aller Rechtsordnung beinahe ganz abgelenkt. In der That ist dies auch keine Aufgabe der Rechtswissenschaft mehr, sondern eine solche der Rechtsphilosophie, oder der ersteren doch nur insofern als sie zugleich Rechtsphilosophie ist. Diese muss aber gerade bei der vorliegenden Frage wiederum auf die Principien der allgemeinen Ethik zurückgreifen.

Nun haben wir oben gesehen, dass jede Rechtsnorm ein Pflichtgebot ist. Grundnormen des Rechts werden daher diejenigen Pflichtgebote sein, die für jene äussere Seite des sittlichen Lebens, welche das Recht zur Verwirklichung bringt, von einer ähnlich fundamentalen und allgemeingültigen Bedeutung sind wie die sittlichen Normen für das sittliche Leben überhaupt. Hieraus erhellt, dass alle die Rechtsnormen, welche einen unmittelbaren sittlichen Inhalt nicht besitzen, sondern denselben erst durch ihre Betheiligung an der gesammten sittlichen Rechtsordnung gewinnen, auf den Rang von Grundnormen keinen Anspruch erheben können. Die wirklichen Grundnormen aber werden zu den sittlichen Grundnormen genau das nämliche Verhältniss einnehmen, in welchem der Begriff des Rechtes selbst zu dem der Sittlichkeit steht. Nun sind, wie früher bemerkt, die Begriffe Pflicht und Recht auf sittlichem Gebiet nicht in dem Sinne einander correlat, dass der Einzelne was er als freie sittliche Pflicht erfüllt auch als Recht von Andern fordern könnte, sondern allein in dem Sinne, dass Jeder auf die Ausübung seiner freien sittlichen Pflichten ein Recht besitzt, das nur an den Rechten Anderer auf die Erfüllung ihrer Pflichten seine Schranken findet. Dabei ist aber jede Form des Willens, der Individualwille wie der Gesammtwille, als ein solches Subject von Pflichten und Rechten anzuerkennen, und eine wesentliche Aufgabe jeder concreten Rechtsordnung besteht darum in der gerechten Vertheilung der Rechte an die Einzelnen und an die Gemeinschaften, die ihr unterstellt sind,

mit Einschluss der höchsten Gemeinschaft, welche die Trägerin der Rechtsordnung selbst ist, des Staates.

Da nun die besonderen Bedingungen von denen diese Vertheilung der Rechte abhängt wechseln, so erscheint dadurch das ganze Recht sammt den Grundnormen, die in ihm zum Ausdruck gelangen, in den unaufhörlichen Fluss der historischen Entwicklung aufgenommen. Schliesslich ist das aber doch gerade mit Bezug auf jene letzten Fundamente der Rechtsordnung keine andere Veränderlichkeit als diejenige, der auch die Verwirklichung der sittlichen Normen unterworfen ist. Das Sittliche ist ja ebenfalls nie ein vollendetes, sondern ein werdendes. Wie es sich daher bei der Aufsuchung der sittlichen Normen immer nur um die Feststellung derjenigen Grundsätze handeln kann, die für den einmal erreichten Zustand sittlicher Entwicklung als günstig anerkannt werden, so sind auch die etwa aufzufindenden Grundnormen des Rechts nur als die heute für uns erkennbaren anzusehen. Nicht als ob sie nun deshalb auch nur eine ephemere Bedeutung besässen. Vielmehr bringt es die Stetigkeit und Gesetzmässigkeit aller geistigen Entwicklung mit sich, dass der heutige Zustand die reife Frucht aller vorangegangenen und hinwiederum der Keim aller nachfolgenden Entwicklungen ist. Die in den Fluss der Zeit gestellte einzelne Bildung legt aber in der subjectiven Auffassung verschiedene Stadien zurück: zuerst erscheint sie dem befangenen Auge selbst als ein Unvergängliches; dann wird sie einer umfassenderen Betrachtung zu einem Vergänglichen, dem darum jeder bleibende Werth fehlt; zuletzt entdeckt der weiterschauende Blick in allem Vergänglichen ein Bleibendes, und selbst das Vorübergehende gewinnt als Moment künftiger Entwicklungen seinen dauernden Werth.

Vermöge der grossen Zahl äusserer Hülfsmittel, deren die Rechtsordnung bedarf, und wegen der praktischen Bedeutung, die hier in viel höherem Grade den einzelnen Rechtssätzen als den letzten Grundlagen auf denen dieselben beruhen zukommt, verbergen sich in der Regel schon die Einzelnormen, und noch viel mehr entgehen natürlich die Grundnormen auf welche jene wieder zurückführen der Aufmerksamkeit. Dadurch erscheint aber hier das historisch Bedingte und Wandelbare zunächst weit überwiegend. Und doch kann in Bezug auf die Grundnormen des Rechts schliesslich keine grössere Veränderlichkeit vorausgesetzt werden, als sie bei den sittlichen Normen existirt. Denn da in dem oben festgestellten Sinne jeder sittlichen Pflicht ein Recht entspricht, so wird zwar das je-

weils geltende positive Recht hinter denjenigen Rechtsnormen möglicher Weise zurückbleiben können, welche durch die zum Bewusstsein gelangten Pflichten gefordert werden; aber ein dauernder Widerspruch dieser Art wird doch niemals zu statuiren sein, sondern das vermöge der sittlichen Normen geforderte Recht wird sich eben dem geltenden Rechte gegenüber als eine Rechtsforderung erheben, der sich die kommende Zeit um so mehr zu nähern sucht, je mehr die allgemeinen sittlichen Anschauungen zugleich in dem herrschenden Gesammtwillen, der die geschichtlichen Veränderungen des Rechts hervorbringt, zur Wirkung gelangen. Man wird diese Anschauung wohl nicht mit derjenigen der alten Naturrechtstheorien verwechseln, die ewig unveränderliche Urrechte in die wirkliche Rechtsordnung einzuführen verlangten, also die Entwicklungsfähigkeit der Rechtsanschauungen ebenso leugneten, wie die entsprechenden Richtungen der Ethik die sittlichen Vorstellungen als unveränderlich gegebene, entwicklungslose voraussetzen. Wer aber das jeweils geltende positive Recht für die absolute Verwirklichung der erreichten Rechtsanschauung hielte, der würde in der That im wesentlichen nicht anders handeln als derjenige, der alle sittlichen Forderungen, wie sie uns durch die zurückgelegte sittliche Entwicklung zum Bewusstsein gebracht sind, dem wirklichen sittlichen Leben entnehmen wollte. Darin besteht ja hauptsächlich die Triebkraft, die auch den geschichtlichen Werdeprocess des Rechtes beherrscht, dass der thatsächliche Zustand nie alle Forderungen erfüllt, die erhoben werden müssen, und dass die theilweise Erfüllung immer wieder neue Forderungen entstehen lässt, nach deren Verwirklichung gestrebt wird.

Treten wir mit diesen Gesichtspunkten an die Frage nach dem Inhalt der Grundnormen des Rechtes heran, so kann die Antwort auf dieselbe nicht zweifelhaft bleiben. Die letzten Zwecke des Rechts können keine anderen sein als die der Sittlichkeit selbst. Auch die Rechtsnormen müssen daher mit den sittlichen Normen in ihrem Inhalt schliesslich übereinstimmen. Aber während die letzteren diesen unmittelbar anzugeben suchen, indem sie die Gebote enthalten, deren Befolgung zur Verwirklichung der sittlichen Aufgaben erforderlich ist, enthalten die Grundnormen des Rechts diejenigen Pflichtgebote, welche die unter der Rechtsordnung stehende sittliche Gemeinschaft in ihrer Gesammtheit erfüllen muss, damit alle ihre Glieder vom Staate bis herab zu den Einzelnen jenen freien sittlichen Pflichtgeboten nachkommen können. Auch die

Rechtsnormen sind daher theils individueller theils socialer theils allgemein humaner Art. Aber während auf sittlichem Gebiete das Individuum das zunächst verpflichtete Subject ist, ist das Subject der Rechtsgebote die sociale Gemeinschaft, und der Einzelne nur insofern als er Vollbringer der von dem Gesammtwillen getragenen Rechtsordnung ist.

Dieses Verhältniss legt die Frage nahe, ob nicht noch eine dritte Form von Rechtsnormen denkbar sei, bei denen das dritte Glied in jener Stufenfolge sittlicher Ordnungen, die Menschheit, zum Subject der Pflicht wird. In der That kann man wohl in jenen völkerrechtlichen Regeln, zu deren allgemeiner Aufrechterhaltung die Culturstaaten, denen die geschichtliche Führung der Menschheit obliegt, sich verpflichten, die Anfänge eines solchen Rechtsgebietes höherer Ordnung erblicken. Dasselbe bietet jedoch zugleich in Bezug auf seine Entstehung und Geltung bemerkenswerthe Abweichungen von der gewöhnlichen an die staatliche Einheit gebundenen Rechtsordnung dar. Hervorgegangen aus vereinzelten Verträgen, die theils die Erleichterung des Verkehrs theils den Schutz der Einzelnen ausserhalb ihres eigenen Staatsgebiets theils die Verwirklichung allgemein humaner Forderungen bezwecken, sind viele dieser Normen allmählich zu einer Art gewohnheitsrechtlicher Geltung erhoben worden. Es fehlt darum hier ganz jenes Stadium der gesetzlichen Normirung, welches sonst die Rechtsbildung zum Abschlusse zu bringen pflegt. Hierdurch haben sich zugleich die Völkerrechtsnormen einen Charakter der Freiheit bewahrt, wie er sonst keinem Rechtsgebiet eigen, hier aber in der Selbständigkeit der einzelnen Rechtssubjecte, der Staaten, begründet ist. Ein um so grösserer Triumph des ethischen Geistes der Rechtsbildung ist es, dass gleichwohl gerade die allgemein humanen Grundsätze, die den Verkehr der Völker im Frieden wie im Kriege beherrschen, begonnen haben die Natur unverbrüchlicher Normen anzunehmen, die in dem sittlichen Bewusstsein der Culturvölker ihre einzige, aber auch ihre zureichende Schutzwehr besitzen.

6. Die Normen und die sittlichen Lebensgebiete.

Die sittlichen Normen sind die Ergebnisse einer Entwicklung, die in den Thatsachen der Sittengeschichte ihre überall erkennbaren Spuren zurückgelassen hat. Einmal entstanden suchen nun aber

diese Normen selber wieder auf das wirkliche Leben aus dem sie entsprungen sind richtunggebend zurückzuwirken. Wo sie vor der nie rastenden Arbeit hemmender und widerstrebender Kräfte machtlos zurückweichen müssen, da erwecken sie um so unabweislicher die Frage, wie das menschliche Leben in Gegenwart und Zukunft zu gestalten sei, damit die Zwecke, auf welche die normativen Ideen so eindringlich hinweisen, dennoch erreicht werden. Mit dieser Frage betreten wir das Gebiet der praktischen Ethik. Wie die theoretische der Vergangenheit, so ist sie der Zukunft zugewandt. Nachdem jene aus der Entwicklungsgeschichte der sittlichen Vorstellungen die Normen abgeleitet, die nun der ferneren Entwicklung massgebend gegenübertreten, sucht die praktische Ethik theils die Hülfsmittel aufzufinden, die diesen Zweck am meisten zu fördern versprechen, theils die Gestaltungen zu erschliessen, die das sittliche Leben um der ihm immanenten sittlichen Gesetze willen im weiteren Verlaufe wahrscheinlich annehmen wird.

Die Aufgabe der gegenwärtigen Darstellung soll es nicht sein, diesen nach Inhalt und Umfang unerschöpflichen und in eine Reihe selbständiger Gebiete sich verzweigenden Gegenstand auch nur in Bezug auf die wichtigsten Grundfragen ausführlich zu erörtern. Nur einige Ausblicke mögen hier im Anschlusse an den vorangegangenen Versuch einer Entwicklung der allgemeinen sittlichen Grundnormen gestattet sein.

Der Weg, den wir hierbei zu verfolgen haben, ist uns in der Reihenfolge, in der die sittlichen Willenshandlungen in sich erweiternden Kreisen zur Aeusserung gelangen, von selbst vorgezeichnet. Der Ursprung alles sittlichen Strebens liegt in der einzelnen Persönlichkeit. Mit den Anlagen, die sie dem gemeinsamen Schatz der Gesammtheit der sie angehört entnimmt, und mit den Kräften, die sie selbständig in sich erzeugt, sucht sie wieder auf jene zurückzuwirken. Obgleich das Individuum niemals trennbar zu denken ist von diesem Boden auf dem es entstanden, bildet es in gewissem Sinne doch eine Welt für sich. Es stellt sich selbständig sittliche Zwecke und verfügt über nur ihm eigenthümliche Hülfsmittel zu deren Verwirklichung. Solche Hülfsmittel sind hauptsächlich der Besitz, der Beruf, die bürgerliche Stellung, endlich die diesen äusseren Lebensgestaltungen gegenüber mehr innerlich thätige aber auf sie alle wieder zurückwirkende geistige Bildung.

Das nächste Lebensgebiet ist das der Gesellschaft. Obgleich

sie aus lauter individuellen Willenskräften besteht, so erzeugen diese doch neue sittliche Zwecke, in deren Erfüllung sich ein gemeinsames Wollen bethätigt. Alle die Einzelorganisationen, welche in der Gesellschaft ungeordnet enthalten sind und darum nicht selten ebenso wie die Individuen in den Zwecken die sie verfolgen sich widerstreben, fasst nun die umfassendste und zugleich machtvollste Erscheinungsform eines Gesammtwillens, der Staat, abermals zu einer geordneten Einheit zusammen. Wie auf der vorangegangenen Stufe der Einzelne als geschlossene Einheit in der Gesellschaft, so fügt endlich nach oben hin der Staat wieder als einheitliches Gesammtwesen in den historischen Völkerverband der Menschheit mit ihren allgemeinsten sittlichen Zwecken sich ein.