



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 sämtlichen 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 Fictionsen 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 sämtlichen 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 Begehren 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 integrierende 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 actuellem 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 Willens. Alle sonstigen inneren Zustände können auf dieses nur wirken, indem sie zunächst in Gefühls motive übergehen; sie können mittelbare, nicht unmittelbare Motive des Willens 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 Gefühls motive 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 Gefühls-motive 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 actualen, 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 Willentheorie 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 Willentheorie 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 Willens, 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 Hilfsmittel 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 Gesamtheit 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 Gesamtwillen einwirken und so an den Aeusserungen dieses Gesamtwillens 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 Hilfsmittel 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 wirkenden 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 beschränkere 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. Unzähligmal 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 Gesamtwille.

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 Bewusstseinsinhalte, so ist die Persönlichkeit das Ich, welches sich mit der Mannigfaltigkeit jenes Inhalts wieder erfüllt und damit auf die Stufe des Selbstbewusstseins erhoben hat.



b. Das Verhältniss des Einzelnen zur Gesamtheit.

Die einzelne selbstbewusste Persönlichkeit steht nun aber fortan unter einem doppelten Einflusse. Einerseits bleibt sie unterworfen der Einwirkung der allgemeinen äusseren Naturbedingungen, die dem Willen 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 Willen 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 Conflict 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 Gesamtrichtung der übrigen Willen befindet, sondern vor allem weil der individuelle Wille selbst als Element eines Gesamtwillens 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 Gesamtbewusstsein mit ihm entsprechendem Gesamtwillen

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 Gesamtbewusstseins, in welcher dessen Charakter als Gesamtwille 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 Hilfsmittel 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 Gesamtwille 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 Gesamtwillens 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 Gesamtwille 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 Gesamtwillens 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 Hilfsmittel 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 Fiktionen müssen nun aber vor der einfachen That-
sache 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 Gesamtwillen; 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 Gemeinnsinns 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 werththätiger 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 Selbst-erlebte. 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 übertragenden 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 Gesamtwille 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 Gesamtleben 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 Gesamtauffassung des menschlichen Geisteslebens nicht entbehren.

e. Individualwille und Gesamtwille 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.



Anschaung 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 Gesamtwille 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 Gesamtwillen, 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 Gesamtwillen 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 Gesamtheit bewegenden Vorstellungen und Strebungen erfüllt ist und sie in seiner eigenen Thätigkeit zu selbstbewusster Wirksamkeit erhebt, ist nicht nur der Vollbringer des Gesamtwillens, 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 Gesamtwillen 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 Gesamtwillen 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 Gesamtbewusstsein 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 Gesamtwille 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 Gesamtwillen, 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 Gesamtwillen, 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 Gesamtkräften 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 gesamten 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 Gesamtwille 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 Hilfsmittel 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 vermäss kommende Ereignisse voraussagen, 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 psychologischen 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 vollkommen 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 Hirnmoleküle wird man im Ernst für eine solche Erklärung nicht nehmen wollen. Statt den leicht zu ebennenden 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 physische 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 anzuzeigen, 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 spezifische 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, andererseits 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 Constanzenetze, 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 theilnimmt. 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 Aussenwelt 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 widerspruchsfreien 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 intellectuellen Processe, denen diese Vorstellungen als sinnliche Substrate dienen können, eine unbeschränkte bleiben, und vermöge des in allen geistigen Entwicklungen wahrzunehmenden Wachsthum 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 verketteten. 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 gesamten 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 gesamte 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 Vorstellungssassocationen 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 Thatfachen 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, Nervenregungen 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 gesamten 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 gesamten 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.

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 Volkstammes 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 Gesamtanlage 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 theilnimmt. Darum lassen sich die an jeder selbstbewussten Willenshandlung theilnehmenden Ursachen in zwei Gruppen trennen, in die vorübergehenden, in der Form bestimmter actualer 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 unaufhalt-samen 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 Gesamtwillen 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 Gesamtcharakter 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 Gesamtcharakters 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 Gesamtwillens theil, der selbst wieder als ein bedeutsamer Factor in die geistige Entwicklung des Gesamtgeistes 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 Gesamtcharakter 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 wohldefinierten 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 Mythos 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 Geistes-thätigkeiten fremd gegenüberstehenden Gewissen. Wir kennen kein willkürliches Handeln ohne Gefühle und Triebe, denn diese sind ja kein dem Willen fremdes Geschehen, sondern Theile der Willens-thätigkeit 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 und 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 her stammt. 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 vermittelt 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 Principes der Heterogonie der Zwecke, welches alle sittliche Entwicklung beherrscht. Suchen wir uns demgemäss über die Bedingungen, die impulsiven 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.



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 Vervollkommenung 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 Gesamtgeist 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 Vorthail höher als das Ansehen, das sie durch ein correctes sittliches Verhalten geniessen, dann ist die gewöhnliche Rechtchaffenheit 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 Gesamtgeiste, 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 Gesamtgeist 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