

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Ethische Principienlehre

Høffding, Harald

Bern, 1897

1117

FBG-602
GEIWI

ocialwissenschaftliche Vortragskurse,
veranstaltet von den
schaften in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz,
herausgegeben von der
weizerischen Gesellschaft für ethische Kultur.
(Züricher Beden.)

Band I.

Ethische Principienlehre

von

Harald Hüffding,
Professor an der Universität in Kopenhagen.



Bern.
Verlag von A. Siebert.
1896.

sophie

02
799
1

Ethisch-socialwissenschaftliche Vortragskurse,
veranstaltet von den
ethischen Gesellschaften in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz,
herausgegeben von der
Schweizerischen Gesellschaft für ethische Kultur.
(Züricher Reden.)

Band I.

Ethische Principienlehre

Von

Harald Höfding,
Professor an der Universität in Kopenhagen.



Bern.
Verlag von H. Siebert.
1897.

UB INNSBRUCK



+C91557002

Buchdruckerei Steiger & Cie., Bern.

I.

Indem ich diese Vorträge anfangen, muß ich meine Freude darüber aussprechen, über einen Gegenstand von so großer humaner Bedeutung vor einem Zuhörerkreise aus verschiedenen Ländern reden zu dürfen. Ich fühle es als eine Ehre, in dieser Sache das Wort führen zu sollen. Aber ich habe großes Bedenken in Rücksicht auf mein Vermögen, die rechte Form der Darstellung zu finden und den bedeutungsvollen Gegenstand überhaupt zu seinem Recht kommen zu lassen. In dieser Rücksicht — und dann auch in Rücksicht auf die Sprache, indem ich fürchte, daß Sie in allzu hohem Grade merken werden, daß ein Ausländer zu Ihnen spricht — muß ich an Ihre Nachsicht appellieren. Doch muß ich auch — wenn mein Vorhaben glücklich ausfallen soll — eine Forderung stellen. Meine Aufgabe ist nicht die, fertige Resultate, die einfach empfangen und im Gedächtnis behalten werden sollten, Ihnen mitzuteilen. Wenn von Prinzipien, von ersten Grundsätzen die Rede ist, dann bewegen wir uns an den Grenzen unserer Erkenntnis. Prinzipien und Probleme hängen genau zusammen; man könnte vielleicht ein Prinzip definieren als einen Gedanken, welcher uns bei der Behandlung eines Problems leitet. Alles kommt dann darauf an, daß das Problem entsteht und sich geltend macht; denn wenn man nicht den Stachel des Problems fühlt, hat man kein Bedürfnis der Prinzipien. Ein Problem entsteht, wenn ein Widerspruch, eine Schwierigkeit in dem bisher Gegebenen und Feststehenden

hervortritt, — wenn Gedanke gegen Gedanken steht, und wenn Erfahrung gegen Erfahrung zu stehen scheint Probleme können daher nur durch Selbstdenken entstehen; sie können nicht ganz von außen beigebracht werden. Es wird aber meine Aufgabe sein, Sie dazu zu veranlassen, mit mir zu denken. Ich muß es dazu bringen, daß Sie selbst die Schwierigkeiten, welche den Gedanken in Bewegung setzen, fühlen, damit Sie dann selbst die Bedeutung der Gesichtspunkte, welche die Gedankenbewegung in bestimmte Richtungen leiten können, einsehen.

Die Aufgabe der philosophischen Ethik ist es nicht, Moral zu predigen, sondern Moral zu begründen. Der Prediger tritt als Autorität auf; er wirkt durch seine Begeisterung, durch sein Vorbild, durch seine Ueberlegenheit. Der Philosoph aber soll wesentlich durch seine Gründe wirken.

Urteile über Gut und Böse entstehen aber zuerst ohne Begründung. Sie werden ganz unwillkürlich ausgesprochen, wie die ästhetischen Urteile. Wie wir einem Kunstwerke oder einer Naturschönheit gegenüber unser Herz durch den Ausbruch: „Das ist schön! Das ist erhaben!“ erleichtern, so erleichtern wir beim Anblick menschlicher Handlungen unser Herz durch die Ausbrüche: „Das ist gut!“ oder „Das ist böse!“ Was uns hierbei leitet, ist ein unmittelbares Gefühl, welches durch den Anblick der Handlungen erregt wird. Welche Handlungen wir gut oder böse nennen, beruht für jeden unter uns zuerst darauf, welcher Gesellschaft oder Menschengruppe wir angehören. In jeder Gesellschaft giebt es einen gewissen Inbegriff ethischer Urteile, deren Gültigkeit anerkannt ist. Sie liegen in der Luft, indem das einzelne Individuum sie aufnimmt und als unmittelbar gegeben und berechtigt anwendet, ebenso wie es überhaupt die Instinkte und die Traditionen der Rasse erbt. Dieser Inbegriff ethi-

icher Urteile macht dasjenige aus, was man die positive Moralität genannt hat. Die positive Moralität hat, wie positive Religion und positives Recht, einen historischen Charakter. Sie hat sich entwickelt, und entwickelt sich immer wieder unter dem Einflusse des Schicksals und der Lebensverhältnisse der Masse oder der Gesellschaft. Ihr Inhalt ist ein Kreis von Vorbildern, Lebensregeln und Geboten, welche in langen Zeiten von Geschlecht zu Geschlecht als „ungeschriebene Gesetze“ gehen und dem Einzelnen oft mit geheimnisvoller Mündigkeit gegenüberreten. Das einzelne Individuum beugt sich um so mehr vor ihnen, als sie von Autoritäten behauptet werden. Eine Autorität ist eine Persönlichkeit, deren physische oder geistige Macht Furcht, Ehrfurcht, Zuversicht oder Liebe, oder alles dieses zusammen, bewirkt, und der gegenüber sich kein Bedürfnis der Kritik regt. Solche Autoritäten sind Eltern, Lehrer, Prediger, Fürsten, Gesetzgeber, Religionsstifter.

Das ethische Problem entsteht nun erst, wenn Autorität gegen Autorität steht, und wenn der Instinkt und das unmittelbare Gefühl nicht deutlich sprechen oder zu widersprechenden Konsequenzen führen. Es muß dann gewählt werden, und die Wahl muß durch einen Gedanken geleitet werden. Es ist nun eben die Aufgabe der ethischen Prinzipienlehre, zu zeigen, wo wir den leitenden Gedanken suchen sollen.

Die erste Frage ist nun, ob es möglich ist, eine ethische Prinzipienlehre aufzustellen, — ob die Ethik überhaupt eine Wissenschaft ist oder werden kann. Ethische Urteile enthalten ja was sein soll, nicht was ist! Und die philosophische Ethik geht noch einen Schritt weiter, indem sie entscheiden will, welche ethischen Urteile man bilden soll! Kann es aber eine Wissenschaft von etwas anderem als dem faktisch Gegebenen geben? Die Bedingungen und die Ur-

sachen des Gegebenen können wir untersuchen; aber wie kann es eine Begründung dessen geben, was gewünscht und erstrebt wird? Sind wir hier nicht auf einem rein subjektiven, persönlichen Gebiete, das sich aller Wissenschaft entziehen muß? Urteile über Gut und Böse werden durch Gefühle hervorgerufen — aber über Gefühle kann man nicht disputieren! Und die Erfahrung zeigt denn auch, daß die Diskussionen über ethische Fragen sehr häufig damit enden, daß ein Jeder sich auf sein Gefühl beruft!

Freilich giebt es eine Bedeutung des Wortes Ethik, eine Art ethischer Wissenschaft, nach welcher auch die Ethik eine Wissenschaft von dem, was ist, von einem Gegebenen, ist. Man kann unter Ethik eine wissenschaftliche Darstellung der positiven Moralität verstehen. Dann ist sie eine rein historische Wissenschaft, welche einen faktisch gegebenen Inhalt zu ordnen hat und seine Entwicklung zu erklären versucht. Eine solche historische Ethik (welche, weil der gegebene Inhalt mit den verschiedenen Zeiten und Völkern wechselt, eine vergleichende Wissenschaft sein muß) stellt sich eine Aufgabe von großem Interesse und wird gewiß immer größere Bedeutung bekommen. Aber sie löst nicht das ethische Problem — ebenso wenig wie die Religionsgeschichte das religiöse Problem löst. Sie kann nur lehren, welche ethischen Urteile man zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort gebildet hat und wie man dazu gekommen ist, sie zu bilden, aber sie sagt nichts über die Gültigkeit dieser Urteile. Wenn sie sich darauf einläßt, die faktisch geltenden Urteile zu kritisieren, dann hört sie auf, reine positive Wissenschaft zu sein, ebenso wie der Historiker, wenn er sich auf eine Beurteilung geschichtlicher Persönlichkeiten einläßt, nicht mehr als reiner Historiker spricht. Bei solcher Kritik oder Beurteilung entsteht die Frage, welchen Maßstab man voraussetzt — und hiermit entsteht dann gleich

das ethische Problem: denn warum setzen wir eben diesen bestimmten Maßstab voraus?

Das Problem ist dies: kann es eine Wissenschaft von dem was sein soll geben? können Urteile begründet werden, welche aus Gefühlen entspringen und wesentlich unser Gefühlsverhältnis zu den Handlungen, nicht die rein psychologische Beschaffenheit der Handlungen aussprechen?

Zur Beleuchtung des Problems muß zuerst bemerkt werden, daß alles, was wir gut und wertvoll nennen, sich auf ein Ziel bezieht, das heißt, entweder selbst Zweck für uns ist oder Mittel, einen Zweck zu erreichen. Dieses Zieles sind wir uns nicht immer bewußt. Je mehr die Beurteilung und die Wertschätzung unwillkürlich ist, desto weniger Bewußtsein des Zieles haben wir: wir werden unmittelbar ergriffen; wir ruhen unmittelbar und ganz in dem Gegenstande. Die Wertschätzung geht dann in instinktiver Weise vor sich. Im Wesen des Instinktes liegt es eben, daß er einen Zweck erreicht ohne ihn zu kennen, oder richtiger, daß er wirkt, als ob er von dem Gedanken an einen Zweck geleitet würde. Ganz eben so kann es bei dem künstlerischen Produzieren oder bei der unwillkürlichen Freude über das Schöne gehen.

Wenn nun die Beurteilung — besonders in Zweifelsfällen — auf bestimmten Prinzipien begründet werden soll, so wird zuerst zu entscheiden sein, zu welchem Ziele wir die Handlung in Beziehung setzen wollen. Das Urteil über die Handlung wird davon abhängen, ob diese bei näherer Untersuchung das bewußt oder unbewußt vorausgesetzte Ziel fördert oder hemmt. Jede Handlung bewirkt etwas; sonst würde sie unmöglich und absurd sein. Es ist nicht unnötig, diese Bemerkung zu machen; denn große ethische Denker — vor allen Kant — haben geglaubt, daß es eine Herabwürdigung

des Wollens sein würde, auf die Wirkung besonders Gewicht zu legen und dem Zwecke einen bestimmenden Einfluß einzuräumen. Hiergegen gilt Schleiermachers treffende Bemerkung: „Will ich nichts bewirken, warum handle ich?“

Wenn es fest steht, daß jede Handlung mit einem Ziele in Beziehung stehen muß, dann haben wir schon festen Grund unter den Füßen. Denn es ist dann möglich zu untersuchen, ob die Handlung dem Ziele wirklich diene oder nicht. Das Verhältnis zwischen Weg und Ziel, zwischen Mittel und Zweck kann wissenschaftlich festgestellt werden. Steht der Zweck fest, so müssen bestimmte Mittel angewendet werden; ist das Ziel gegeben, so müssen bestimmte Wege eingeschlagen werden. Das Verhältnis zwischen Mittel und Zweck ist dasselbe, wie das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung: was wir Mittel nennen, ist die Ursache, welche die Erreichung des Zweckes bewirkt. Hier sehen wir dann die Möglichkeit einer Wissenschaft von dem was sein soll: das Wort „soll“ drückt die Forderung der Mittel zu einem gegebenen Zwecke aus. In jedem Drange oder Triebe liegt eine solche Forderung, und was wir Gewissen nennen, ist eben ein tiefer, innerer Drang danach, etwas Wertvolles (nämlich etwas, das als wertvoll empfunden wird) in der Welt zu behaupten oder zu bewirken. Durch das notwendige Verhältnis zwischen Mittel und Zweck wird eine wissenschaftliche Ethik möglich — wenn der Zweck gegeben ist. Daß das Problem freilich wieder entsteht, wenn gefragt wird, welchen Zweck wir als Grundlage voraussetzen, werde ich später zeigen.

Zu dem gleichen Resultate, zu welchem uns die Betrachtung der Handlung in ihrem Verhältnisse zum Ziele geführt hat, werden wir kommen durch eine nähere Betrachtung des Satzes, daß Urteile über Gut und Böse Gefühlsäußerungen

sind. Eine Gefühlsäußerung setzt voraus, daß die Anschauung oder die Vorstellung einer Handlung uns in unserem Inneren bewegt hat, ein unwillkürliches Streben, ein bewußtes oder unbewußtes Interesse in uns gefördert oder gehemmt hat. Lust- und Unlustgefühle hängen — wie die Biologie des Gefühlslebens zeigt — damit zusammen, daß unser Leben oder doch ein Teil unseres Lebens gefördert oder gehemmt wird. Das menschliche Gefühlsleben ist nur im Zusammenhange mit den menschlichen Lebensverhältnissen verständlich. Es ist ja auch nur in seinen einfachsten Formen und in den gewaltsamsten Affekten, daß das Gefühl ganz blind ist. Seine bestimmte, voll entwickelte Form bekommt es nur dadurch, daß es mit Vorstellungen verbunden wird. Die Freude setzt die Vorstellung eines lusterregenden Gegenstandes, der Kummer die Vorstellung des Verlustes eines solchen voraus. Furcht und Hoffnung setzen Vorstellungen von der Möglichkeit gewisser lust- oder unlusterregender Begebenheiten voraus.

Dadurch bekommen wir auch hier festen Grund unter den Füßen. Ueber Gefühle kann man nicht disputieren; aber man kann über die Vorstellungen, an welche die Gefühle geknüpft sind, disputieren, indem man ihre objektive Gültigkeit untersuchen kann.

Nicht nur in dem Verhältnisse zwischen Mittel und Zweck, welches bei aller Beurteilung menschlicher Handlungen beachtet werden muß, sondern auch in dem Verhältnisse zwischen den Vorstellungen, durch welche die in der Beurteilung ihren Ausdruck findenden Gefühle bedingt werden, und der wirklichen Erfahrung sehen wir also eine Möglichkeit, ethische Urtheile zu begründen und dadurch eine wissenschaftliche Ethik aufzustellen. Die beiden Verhältnisse lassen sich nicht ganz von einander scheiden; denn ein Ziel oder ein Zweck muß immer

ein Gefühl voraussetzen. Nur etwas, das unser Gefühl erregt, können wir zu unserem Zweck machen.

Aber — wie schon angedeutet — das Problem wird sich bald wieder regen, denn es können eben verschiedene, und sogar entgegengesetzte Ziele aufgestellt werden, und eine Wahl wird dann notwendig; es können sehr verschiedene, sogar entgegengesetzte Gefühle die Werthschätzung bedingen, und welches von ihnen hat dann Recht? — Es wird sich zeigen, daß das ethische Problem sich eben hier in seiner schärfsten Form einstellt.

II.

In unseren ethischen Urteilen sprechen wir eine Werthschätzung von Handlungen nach ihrem Verhältnisse zu dem höchsten Ziele, das wir uns denken, aus. Aber welches Ziel ist das rechte, und worauf beruht es, ob wir ein Ziel höher oder niedriger als ein anderes nennen wollen? Hier liegen die größten Gegensätze und Streitpunkte auf dem ethischen Gebiete. Das einzelne Individuum kann sich selbst, sein eigenes Bestehen, seine Macht oder seinen Genuß zum Hauptzweck machen, und wenn es Mut und Energie genug hat, um konsequent zu sein, wird man es nicht widerlegen können. Rein Logisch läßt sich nichts dagegen einwenden, daß es praktisch sich selbst als einzigen Zweck, alles andere und alle Anderen nur als Mittel für diesen Zweck betrachtet. Es sieht in sich selbst praktisch das Centrum des Daseins und läßt sich nicht davon abbringen. Es interessiert sich nur für andere Dinge und Wesen, sofern sie als Mittel in seinen Dienst treten können; was nicht hierzu geeignet ist, existiert eigentlich gar nicht für es. Es kann so ein konsequentes System mit stringenter Begründung der einzelnen Urteile

aufstellen. In Richard III hat Shakespeare einen solchen konsequenten Egoisten geschildert. Richard sagt ausdrücklich: „Ich bin ich selbst allein!“ (I am myself alone!) Und all sein Handeln wird durch dieses Prinzip bestimmt. In „Le neveu de Rameau“ hat Diderot einen Pariser Bohémien des 18. Jahrhunderts geschildert, welcher in seiner Weise den gleichen Standpunkt durchführt. Und in einem Stücke seiner „Senilia“, welches „Der Egoist“ überschrieben ist, hat Turgenjew die Charakteristik eines eben nur von sich selbst und seinem Vortheile eingenommenen Menschen gegeben. Solche Individuen können nur ihr System aufgeben, wenn sie sich ein anderes Ziel als das höchste stellen, aber wie wird man sie dazu bringen können? ¹⁾ Der Dichter sagt: „Es wächst der Mensch mit seinen größern Zwecken!“ Aber der Dichter spricht nur die eine Seite der Sache aus. Denn der Mensch muß schon gewachsen sein, um sich höhere Zwecke stellen zu können. Es gehört eine neue Energie, eine neue Hingebung, ein ganzer innerlicher Proceß dazu, sich einen

¹⁾ Man hat bisweilen gemeint, einen stringenten Beweis dahin führen zu können, daß das Interesse jeder Gemeinschaft von Menschen (einer Familie, einer Korporation, eines Volkes zc.) ungleich höher zu schätzen sei als das gleichartige Interesse des Einzelnen, und das Interesse der Menschheit am höchsten von allen. Der Beweis ist dieser: „Das Interesse einer größern Anzahl von Menschen schließt ja eben dasjenige vielfach in sich, was dasselbe Interesse der Einzelnen einfach enthält.“ (F. E. Beneke: Allgemeine Sittenlehre, 1837, p. 742). Aber die Sache ist, daß man hier nicht nur zählen, sondern auch wägen muß. Das eigene Interesse des Einzelnen kann für ihn so viel bedeuten, daß er die Ähnlichkeit seiner Interessen mit den Interessen der Anderen gar nicht bemerkt. Das eigene Interesse hat einen Accent, der bei der Vorstellung in den Interessen Anderer ganz fehlen kann. Die Frage ist, wie auch diese Interessen für mich accentuirt werden können.

neuen, mehr umfassenden oder anders beschaffenen Zweck zu stellen. Hierzu kann die Theorie, welche selbst ihre Beweiskraft von dem eben vorausgesetzten Zwecke erhält, sehr wenig beitragen. Die Aufgabe, die Menschen dazu zu bringen, den Kreis ihrer Zwecke zu erweitern, ist mehr Sache der praktischen Erziehungskunst als der Ethik, mehr Sache der Moralphilosophen als der Moralphilosophen. Und diese Aufgabe ist vielleicht ebenso schwierig, wie die der Theorie. Schopenhauer hat gesagt: „Moral zu predigen ist leicht, Moral zu begründen, ist schwer.“ Dieser Satz ist richtig, wenn man unter „Moral zu predigen“ nur das Aussprechen der in der bestehenden Gesellschaft gangbaren Vorstellungen von Gut und Böse versteht. Wenn aber das „Moral zu predigen“ bedeutet, einen solchen Einfluß auf die einzelnen Individuen zu üben, daß ihr Charakter dadurch Motive und Anspornungen erhält, sich nicht nur in dem Geiste gangbarer Vorstellungen, sondern in dem Geiste höherer Ideale zu entwickeln, dann ist es vielleicht die schwierigste und höchste Kunst von allen. Und selbst sie kann nicht alles thun. Vielleicht kann nur die große Erziehung, welche das Leben und die Geschichte bringt, eine so tiefe Aenderung bewirken.

Nicht nur ein einzelnes Individuum, sondern ganze Gruppen von Individuen können sich in solcher Weise in sich selbst abschließen. So kann die Existenz und die Macht der Familie zum höchsten Ziel, dem sich alle einzelnen Individuen unterordnen und aufopfern, gemacht werden. Die Handlungen werden danach geschätzt, ob sie der Wohlfahrt der Familie dienen oder nicht. Alles in der Welt — Staat und Menschheit, sowohl wie einzelne Menschen — gilt nur als Mittel. In dem täglichen Leben finden wir Annäherungen zu einem solchen System, indem die Erfahrung uns ebensowohl einen Familienegoismus als einen individuellen Egoismus zeigt.

Für die inneren Kämpfe in den italienischen Städten des Mittelalters war der Zusammenstoß der Familienegoismen die eigentliche Ursache. In der alten heidnischen und chinesischen Ethik ist die Familie beinahe die höchste Gemeinschaft und deren Ziele sind allen anderen übergeordnet. In ähnlicher Weise kann es eine Clanethik, eine Standes- oder Klassenethik, eine Nationalethik, eine Konfessionsethik geben, und solche Systeme treten in der Geschichte deutlich hervor. Der Uebergang von der einen zur andern wird durch die Erweiterung des Zweckes bewirkt; aber diese Erweiterung geschieht — wenn sie geschieht — übrigens durch den Einfluß praktischer Motive. Wissenschaftliche Begründung ist nur möglich innerhalb eines und desselben Kreises von Zwecken; die Zwecksetzung selbst fällt außerhalb der philosophischen Ethik, obwohl sie beschrieben und psychologisch-geschichtlich erklärt werden kann.

Nicht nur der Umfang, auch die Beschaffenheit der Zwecke kann verschieden sein. So kann z. B. einer die Kunst, ein anderer die Wissenschaft zu seinem höchsten Zwecke machen und alles in der Welt — Menschen und Staaten sowohl, als die äußere Natur — nur als Gegenstände ästhetischer oder intellektueller Betrachtung behandeln. Die ästhetische oder die intellektuelle Kultur wird alsdann den einzigen Inhalt eines ethischen Systems, welches sich in voller Konsequenz entfalten kann, ausmachen. Auch hier werden nur praktische Motive dazu führen können, den Interessentkreis zu erweitern.

Es ergibt sich also, wenn wir an dem Sage, daß die Werthschätzung durch das Ziel, durch das höchste Interesse bestimmt wird, die Möglichkeit einer ganzen Reihe verschiedener ethischer Systeme. In der Wirklichkeit finden wir auch Annäherungen an solche — und der große Kampf auf dem menschlichen und socialen Gebiete wird eben hierdurch

bestimmt: es ist ein Kampf zwischen den verschiedenen Zwecken, deren jeder den Anspruch macht, der höchste zu sein. Und die Geschichte der philosophischen Ethik zeigt nur, wie die Denker die verschiedenen Standpunkte, jeden für sich, oft mit großer Konsequenz und in sehr einseitiger Weise, durchgeführt haben. So haben Hobbes und Bentham die Selbstbehauptung und das wohlverstandene Eigeninteresse, Hutcheson, Hume und Adam Smith die auf Mitgefühl gegründeten gemeinsamen Zwecke der Menschen, Hegel den Staat als höchsten Zweck zu Grunde gelegt. Die philosophische Ethik hat hier die Bedeutung, die verschiedenen Ziele, nach welchen die Menschen streben, oft ohne selbst darüber klar zu sein, zu vollem Bewußtsein zu bringen. Was von dem einen Standpunkt aus gut genannt wird, wird vielleicht von dem andern böse genannt, wie dieselbe Bewegung von der Erde aus gesehen ein Steigen, von der Sonne aus gesehen ein Fallen ist; was dort Zweck, ist vielleicht hier Mittel, wie die Erde in dem ptolemäischen System der Centralkörper, in dem kopernikanischen System nur ein Planet ist.

Wenn ein Gefühl oder ein Interesse sich energisch regt, so hat es eine Tendenz dazu, das ganze Bewußtsein zu beherrschen, alles, was den Inhalt des Geistes ausmacht, zu färben. Man könnte diese psychologische Erscheinung die Expansion des Gefühles nennen. Durch solche Expansion eines Interesses, eines Schätzungsmotivs geschieht es, daß sich ein bestimmtes ethisches System bildet. Doch kommt dazu noch der natürliche Drang, Einheit und Zusammenhang in unseren Vorstellungen zu haben. Wir wünschen, daß unser Leben eine Totalität, nicht nur eine Summe von Augenblicken, deren jeder seinem eigenen Gesetze folgt, sein soll. Es ist die formale Seite unserer Persönlichkeit, welche sich in diesem Drange äußert, eines zu wollen und alles andere, was wir

wollen, nur als Mittel zu jenem einen zu wollen. Es ist ein geistiger Selbsterhaltungsdrang, welcher nimmer ganz fehlen kann, und so selten man in der Wirklichkeit volle Konsequenz findet, so unmöglich ist es, daß ein Bestreben konsequent zu sein, irgendwo ganz fehlen könnte. Darum hat jedes Gefühl — in seiner quantitativen und qualitativen Eigentümlichkeit — eine Tendenz dazu, die Grundlage eines Systems zu bilden, und die Erfahrung und die Geschichte zeigen uns ethische Systeme auf allen möglichen Stufen und auf allen möglichen Grundlagen.

Trotz der großen Verschiedenheit solcher Systeme und trotz der Schwierigkeit, welche mit dem Uebergange von einem System zum anderen verbunden ist, giebt es also doch einen Maßstab, welcher auf alle ethischen Systeme angelegt werden kann, nämlich eben die innere Konsequenz, den notwendigen Zusammenhang zwischen dem zu Grunde liegenden Ziele und den angewendeten Mitteln und Wegen. Als der Grundleger der Ethik, Sokrates, so großes Gewicht auf das Gebot. „Erkenne dich selbst!“ legte, stellte er ein Prinzip auf, dessen Gültigkeit und Anwendbarkeit von den realen Unterschieden der ethischen Systeme unabhängig ist. Wenn die Selbstbesinnung mich zu dem Resultate führt, daß ich in meinem Handeln einen Weg einschlage, welcher gar nicht zu meinem Ziele (welches dieses auch sei) führen kann, dann muß ich mein Handeln selbst verwerfen. Eine solche Prüfung muß rein objektiv angestellt werden können. Man muß darüber einig werden können, ob es, wo ein Zweck von bestimmtem Inhalt und Umfang gesetzt ist, konsequent ist, ein gewisses ethisches Urtheil (eine Billigung oder eine Verwerfung) auszusprechen. Auch den größten ethischen Autoritäten, welche in der Geschichte aufgetreten sind, und überhaupt der positiven Moralität gegenüber, ist diese formale Beurteilung von großer Bedeutung. Führen sie wirklich das Leben vorwärts nach

dem Ziele, das sie sich gestellt haben? kann das Ziel, auf welches sie mehr oder minder deutlich hinweisen, wirklich durch die Mittel, die sie anweisen, erreicht werden? Innere Konsequenz ist die erste Forderung, die an einen ethischen Standpunkt gestellt werden muß, und schon die Durchführung dieses Maßstabes führt zur Kritik und zur Verwerfung vieler ethischer Behauptungen.

Nun zeigt die Erfahrung, daß es schwierig ist, ganz konsequent zu sein, indem die faktisch gegebenen ethischen Systeme immer nur annäherungsweise den formalen Maßstab befriedigen. Die Ursache davon ist, daß die Menschen immer mehrere verschiedene Zwecke und Interessen haben. Das Leben ist bunt und mannigfach — in uns sowohl als außer uns. Der Kampf der ethischen Systeme findet nicht nur zwischen verschiedenen Individuen oder zwischen verschiedenen Gemeinschaften, sondern auch in dem Innern der einzelnen Individuen und innerhalb der einzelnen Gemeinschaften statt. Mehr oder minder regen sich in uns sympathische Triebe neben den egoistischen, und unser Interesse wird nicht nur von den engeren, sondern auch von den größeren socialen Gruppen in Anspruch genommen. Von der Hand der Natur selbst ist das Individuum an größere Totalitäten geknüpft, und sein Wesen und seine Interessen werden dadurch bestimmt. Sehr verschiedene Motive und Tendenzen werden sich daher regen, und es ist kein Wunder, daß Konsequenz in ethischen Urteilen oft schwierig oder unmöglich wird. Das Schätzungsmotiv, d. h. das Gefühl, das uns zur Bildung ethischer Urteile treibt, kann sehr zusammengesetzt sein, und bald wird ein Element, bald ein anderes den Ausschlag geben. Das Recht des einzelnen Augenblicks und die Rücksicht auf dauernde Lebensinteressen, egoistische und sympathische Regungen, Familiengefühl, Standesinteresse, Nationalgefühl und all-

gemeine Menschenliebe — alle diese Motive können sich bei demselben Individuum oder innerhalb derselben Menschengruppe geltend machen. Dazu kommen noch die verschiedenen Kulturinteressen, indem einerseits die materielle, andererseits die ideale Kultur besonders hervorgehoben wird. Indem das Gewissen durch alle diese und vielleicht noch mehrere Interessen bestimmt werden kann, ist es oft eine sehr komplizierte psychologische Erscheinung. Es ist ganz unberechtigt, das Gewissen als ein einfaches Vermögen oder einen speciellen Sinn zu betrachten. Oft ist es aus sehr heterogenen Elementen zusammengesetzt, und Schopenhauer hatte nicht ganz unrecht, wenn er spottend sagte: Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattdlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwa aus $\frac{1}{5}$ Menschenfurcht, $\frac{1}{5}$ Deisdämonie (Aberglaube), $\frac{1}{5}$ Vorurteil, $\frac{1}{5}$ Eitelkeit und $\frac{1}{5}$ Gewohnheit. Eine mehr ernsthafte Analyse hat Stuart Mill vorgenommen und als die Elemente des gewöhnlichen Gewissens folgende Gefühle und Vorstellungen gefunden: Sympathie, Furcht, religiöses Gefühl, Erfahrung von den Wirkungen der Handlungen, Selbstachtung, der Wunsch von andern geachtet zu werden. Es ist klar, daß diese Elemente nicht immer mit einander stimmen. Wenn jedes Motiv nun eine Tendenz hat, die Werthschätzung zu bestimmen, so wird ein Kampf aller gegen alle sehr wahrscheinlich sein. Und selbst, wenn sie in einer gewissen harmonischen Verbindung mit einander wirken, so wird doch ein einzelnes Element die centrale Stellung einnehmen und die Klangfarbe der ganzen Verbindung bestimmen. So könnten wir uns die Gewissen verschiedener Individuen von gleichen Elementen zusammengesetzt und doch einen prinzipiellen Gegensatz unter ihnen denken, wenn nämlich verschiedene Elemente die Centralstellen einnehmen.

Hier kommt dann das Problem zum dritten Mal wieder. Selbst wenn der Gegensatz ethischer Standpunkte nicht dadurch bestimmt wird, daß jeder von einem einzigen Zwecke ausgeht, ohne daß diese verschiedenen Zwecke harmonieren, so kann ein Gegensatz doch vorhanden sein, wenn nur der höchste Zweck verschieden ist.

Diesem immer wiederkehrenden Probleme gegenüber giebt es nach meiner Ueberzeugung keinen anderen Ausweg als eine bestimmte Grenze der philosophischen Ethik einzugestehen. Wie schon öfters bemerkt: wo der herrschende Zweck von einem andern Zwecke abgelöst oder der Kreis der Zwecke erweitert werden soll, da muß eine praktische Aenderung der Gesinnung vorhergehen. Diese Aenderung zu verstehen, ist die Sache der Psychologie, nicht die Sache der Ethik. Genauer: nicht die philosophische Ethik, sondern die historische Ethik, welche auf Psychologie und Geschichte baut, kann diese Aufgabe lösen. Erst wenn ein herrschender Zweck festgestellt oder vorausgesetzt wird, kann die Arbeit der philosophischen Ethik anfangen. Diese Arbeit besteht darin, die abgeleiteten Zwecke und die notwendigen Mittel zu finden.

Nur scheinbar können die Moralphilosophen diesem Eingeständnis entgehen. Sagt man mit Kant, daß eine Handlung nur dann gut zu nennen ist, wenn das ihr zu Grunde liegende Prinzip Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung sein kann, dann steht noch die Frage offen: Warum soll ich mich nach allgemeinen Gesetzen richten? warum darf ich nicht meiner eigenen augenblicklichen oder dauernden Lust folgen? Sagt man, mit Schopenhauer und anderen, daß nur Handlungen, welche aus Menschenliebe entspringen, moralisch gut sind, wie wird man dann denjenigen überzeugen, welcher in der Menschenliebe vielleicht eben ein

schlechtes Motiv sieht und einen kräftigen Eynismus predigt? Sagt man, mit Bentham und andern, daß nur Handlungen, welche die egoistischen Interessen der Menschen in Harmonie mit einander bringen, gut sind, dann wird der konsequente Egoist erwidern, daß es ihm gleichgültig ist, ob seine Interessen mit den Interessen anderer stimmen oder nicht, wenn er nur seine Zwecke erreicht; jene Harmonie kann ihm höchstens ein Mittel, aber kein Zweck sein. Es geht den Moralphilosophen hier, wie es den Theologen geht, wenn sie die Ethik aus dem Willen Gottes ableiten; von unbefangenen Denkern wird die Frage aufgeworfen: warum soll ich Gottes Willen gehorchen? Diese Fragen bezeichnen die Grenzen jeder wissenschaftlichen Begründung. Die theoretische Diskussion geht hier in praktische Agitation über.¹⁾

Doch braucht der prinzipielle Gegensatz der möglichen ethischen Systeme nicht eine gewisse Uebereinstimmung an einzelnen Punkten auszuschließen. Das eine System kann dem andern eine gewisse untergeordnete Stellung innerhalb seiner selbst geben. Das System des Egoisten schließt z. B. nicht die Rücksicht auf Familie und Staat aus, aber betrachtet diese nur als Mittel. Die nationale und die humane Ethik werden aus ihren eigenen Gesichtspunkten zu zeigen versuchen, wie das einzelne Individuum innerhalb ihrer Systeme zu seinem vollen Rechte kommt, obgleich dies in anderer Weise als in dem egoistischen Systeme geschieht. Durch die Hingabe an eine größere Totalität, und durch Arbeit in ihrem Dienste, werden die Kräfte und das Vermögen des Einzelnen entwickelt; eben durch das Selbstvergessen wird seine Persönlichkeit entwickelt und erhöht. Das Gemüt erhält

¹⁾ Vergl. meine Ethik. Deutsche Uebers. Leipzig 1888, § 22—23, 39—43.

mitteltst des größeren und erhöhten Strebens, welches die erweiterten Zwecke bedingen, mehr Leben, Kraft und Farbe. Dies kann aber erst erfahren werden, wenn die Sympathie schon den Egoismus — wenigstens teilweise — verdrängt hat. — Ferner kann das eine System, das Motiv, welches im andern Systeme der ganzen Werthschätzung zu Grunde liegt, in einzelnen Fällen als berechtigtes und notwendiges Handlungsmotiv anerkennen.¹⁾ Wenn z. B. die Sympathie als Werthschätzungsmotiv vorausgesetzt wird, so folgt daraus nicht, daß sie auch das Motiv zu allen Handlungen, welche gebilligt werden, zu sein braucht. Selbstbehauptungstrieb, Ehrdurst, Ehrfurcht vor der Sitte und vor großen Autoritäten sind Kräfte und Tendenzen in der menschlichen Natur, welche eine auf die Sympathie begründete Ethik sehr wohl anerkennen kann, insoweit sie in der Richtung der Zwecke, welche sie gesetzt hat, wirken. Ebenso kann das aus unversellter Sympathie entspringende ethische Gefühl Motive, welche in einer enger begrenzten Sympathie ihre Wurzel haben, annehmen. Es ist gewiß am besten, wenn ein Mann für Weib und Kinder sorgt, weil er sie liebt, und nicht weil sein ethisches Gefühl es fordert. Wo die Pflicht in den innigsten Verhältnissen der Menschen bestimmend sein soll, da ist dies in der Regel ein bedenkliches Symptom. Für den größeren Kreis arbeitet man oft am besten dadurch, daß man ganz in seinem kleinen, engen, aber nahen Kreis aufgeht.

Zuletzt kann noch die Frage aufgeworfen werden, wie wir Individuen, welche ein anderes ethisches System als das unsrige haben, behandeln sollen. Innerhalb jeder Gemeinschaft giebt es Individuen, welche nicht auf der für das

¹⁾ Vergl. über den Unterschied zwischen Werthschätzungsmotiv und Handlungsmotiv meine Ethik. Deutsche Uebers., § 49—51.

Bestehen des Gemeinschaftslebens notwendigen Grundlage stehen, so z. B. Kinder, Geistesranke und Verbrecher. Sie haben eigentlich andere ethische Systeme als die Gemeinschaft. Ihnen gegenüber werden andere Mittel als die bloße Disziplin gebraucht. Sie werden einer praktischen Behandlungsweise unterworfen, einer Zucht und einer Erziehung, wodurch Gefühle, die bisher an ihnen mangelten, erweckt werden sollen. Die Gemeinschaft nimmt sich kraft ihrer eigenen Ethik das Recht, sie in dieser Weise zu behandeln, kann aber dieses Recht nicht immer aus der eigenen Ethik jener Individuen selbst begründen. Was hier ein Recht genannt wird, kann auch eine Pflicht genannt werden. Denn wir können uns der Individuen, die auf anderen ethischen Entwicklungsstufen gegenüber unserer eigenen Ethik stehen, nicht entäußern. Dies findet besondere Anwendung, wenn civilisierte Völker mit uncivilisierten Völkern verkehren. Sonderbarer Weise — oder richtiger: mit großer Frechheit — hat man den Grundsatz aufgestellt, daß der Europäer den Negern gegenüber nicht an seine eigene Ethik gebunden sei, sondern nach derjenigen der Neger handeln dürfe. Man soll sich also zum Thoren machen, weil die Anderen Thoren sind. Dies ist eine eigentümliche Art, die Uebermenschentheorie zu predigen. Die wahre Ueberlegenheit äußert sich dagegen darin, daß das herrschende System durch eine in seinem eigenen Sinne durchgeführte Pädagogik es dazu zu bringen vermag, daß die psychologische Grundlage, nach welcher es strebt, sich bei allen entwickeln kann. Man senkt dann nicht sein eigenes Niveau, sondern man erhöht das der Anderen.

kehren wir aber zu unserm Problem zurück! Es ist klar, daß der erste ethische Grundsatz die Aufstellung einer bestimmten Grundlage, eines Schätzungsmotivs sein muß. Denn davon hängt, wie wir gesehen haben, alles andere in

der Ethik ab. Wir konstruieren ein ideales Gewissen, wie wir in der Mathematik einen idealen Raum konstruieren. Die Ethik thut hier nur, was jede formale Wissenschaft in ihrer Weise thut. Ein solches ideales Gewissen ist freilich eine Abstraktion; aber darum kann es sehr gut theoretische und praktische Gültigkeit haben, wenn es nur eine Kraft oder eine Tendenz, die sich faktisch geltend macht, in idealer Form darstellt. Um scharf und konsequent denken zu können, müssen wir die Verhältnisse einfacher, als sie in der Wirklichkeit sind, denken. Ausdehnung im Raume ist eine Eigenschaft an allen materiellen Dingen, und die Geometrie denkt nur diese Eigenschaft rein für sich, ohne auf alle andern Eigenschaften der Dinge Rücksicht zu nehmen. Und doch gelten diese geometrischen Sätze für alle materiellen Dinge. Ebenso thun wir es in der Ethik den komplizierten Gewissensercheinungen gegenüber.

Nun giebt es ein Motiv, das erfahrungsgemäß immer eine große Rolle bei moralischer Wertschätzung spielt, obgleich es vielleicht niemals das einzige Motiv ist. Es ist die Sympathie oder die Menschenliebe. Wir werden gewiß keinen unwesentlichen Gesichtspunkt wählen, wenn wir es unternehmen, die ethischen Urtheile, welche aus diesem Motiv entspringen, zu untersuchen

III.

Wenn wir die Beurteilung und Wertschätzung, welche aus den sympathischen Gefühlen entspringen, untersuchen wollen, müssen wir zuerst hervorheben, daß die Sympathie verschiedene Beschaffenheit und verschiedenen Umfang haben kann.

In ihrer einfachsten Form äußert sich die Sympathie als ein blinder Instinkt. In dem Mutterinstincte, wie er

schon bei den Tieren hervortritt, und in dem unwillkürlichen Mitleid mit dem Schmerze anderer Wesen haben wir die wichtigsten Keime zur Sympathie. Bei diesen elementaren Formen können wir natürlich in der Ethik nicht stehen bleiben. Kein Instinkt ist vollkommen, selbst der Mutterinstinkt nicht. Ein Instinkt paßt zu gewissen einfachen Verhältnissen und wirkt zur Befriedigung gewisser elementarer Bedürfnisse, ist aber kein sicherer Führer, wenn der Horizont sich erweitert oder wenn die Verhältnisse individueller und komplizierter werden. Wie jedes Gefühl entwickelt sich aber auch die Sympathie unter dem Einfluß der Erfahrung und der Vorstellungen. Ein je klareres Bild sie sich von ihrem Gegenstande nach dessen ganzer Eigentümlichkeit und nach seinem Verhältnisse zu anderen Wesen machen kann, desto vollkommener wird sie sich entfalten können. Und durch diese Entwicklung wird sie sich zugleich über ihre ursprünglichen engen Grenzen hinaus erweitern. Diese Entwicklung geschieht innerhalb einer Gemeinschaft, welche teils durch den Mutterinstinkt, teils durch die Zusammenschließung, welche der Kampf ums Dasein notwendig macht, gegründet wird. Gemeinsame Arbeit und gemeinsames Schicksal entwickelt ein Gemeinschaftsgefühl, das in Umfang und Innerlichkeit verschieden sein kann, aber in der Geschichte der Menschheit offenbar im Wachstum begriffen ist. Es umfaßt die Horde, die Familie, den Clan, die Nation, bis es zuletzt die ganze Menschheit oder richtiger, jeden Menschen, zu welcher engeren Gemeinschaft er auch gehört, umfaßt. Interessant ist es, daß der Keim zu dieser universonellen Sympathie schon auf den früheren Stufen, wo die Sympathie sonst mehr begrenzt ist, gefunden werden kann. In der Gastfreundschaft und in dem Frieden des Herdes, welche selbst dem Fremden und dem Feinde zu teil werden konnten, haben wir die ersten Strahlen der Morgen-

sonne der universellen Sympathie. Die Idee der Menschheit und der allgemeinen Menschenliebe (*caritas generis humani*) entwickelte sich schon bei den Griechen und Römern in den letzten Jahrhunderten vor der Geburt Christi, als eine Wirkung des Zusammenbrechens der nationalen Schranken durch die Eroberungen Alexanders des Großen und der Römer; unter dem Einflusse der dadurch ermöglichten Gemeinschaft in Schicksal und Arbeit entstand ein Gefühl der Verwandtschaft und des Zusammengehörens. Wieviel dann das Christentum dazu beigetragen hat, dieses Gefühl zu vertiefen und zu stärken, brauche ich nicht zu zeigen.

Ebenso wenig wie man die Sympathie nur in ihren rein elementaren und begrenzten Formen betrachten darf, ebenso wenig darf man sie als ein passives, weiches Gefühl, als einen reinen Gegensatz zu dem energischen Selbsterhaltungstrieb auffassen. Man hat in der neuesten Zeit das Recht des Stärkeren, die egoistische Rücksichtslosigkeit als das Höchste, als das Kennzeichen des „Uebermenschen“ proklamiert, und man hat es dann als einen Sklavenaufstand betrachtet, daß die Menschenliebe als ethisches Prinzip proklamiert wurde. Im Gegensatz zu diesem von Nietzsche ausgesprochenen Einfalle behaupte ich, daß die Sympathie oder Menschenliebe, wo sie echt und ursprünglich ist, eben ein Ausdruck von Kraft der geistigen Macht ist. Sie setzt ja voraus, daß nicht alle Energie im Dienste eigener, rein individueller Bedürfnisse verbraucht wird, sondern, daß es einen Ueberschuß giebt, welcher es möglich macht, Freude und Schmerz über das Schicksal anderer zu fühlen, selbst wenn dieses Schicksal in das eigene, egoistisch abgegrenzte Dasein nicht eingreift. Das Gemüt gebietet dann über eine größere Fülle, als bei der isolierten Selbstbehauptung. Kraft dieser überschießenden Fülle

von Kraft und Interesse hat das Individuum in der echten Sympathie eine wahre Ueberlegenheit.¹⁾

Nicht ich bin es, der diese Auffassung der Sympathie zum erstenmal konstruiert. Sie findet sich bei vielen sicher sehenden Beobachtern dieser seelischen Erscheinung. Das Urchristentum beschreibt schon die Liebe als eine Macht, welche davon unabhängig ist, ob andere uns lieben oder nicht. Es erklärt die Liebe, welche nur „reaktiv“, nur durch die Dienste anderer hervorgerufen wird, für ungenügend.

Die wahre Liebe macht keine Unterschiede, sie umfaßt alle, wie die Sonne und der Regen des Himmels allen zu Teil wird. Und die Liebe trägt alles, duldet alles, überwindet alles! Die Langmut der Liebe läßt sie trotz des größten Widerstandes bestehen. Die Liebe ist das, was bleibt! In der neueren Zeit ist die Auffassung der Sympathie als Ausdruck der Kraft bei Spinoza und Rousseau zu finden. Nach Spinoza tritt die geistige Kraft, welche mit der Tugend Eins ist, teils als Selbstbehauptung oder Lebensmut (*animositas*), teils als Hochsinn (*generositas*) hervor, und der Hochsinnige sucht, anderen zu helfen und sie mit sich in Freundschaft zu verbinden, denn „die Seelen werden nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Hochsinn besiegt.“

Rousseau erklärt die Liebe zu anderen aus der überströmenden Kraft der Selbsterhaltung, welche sich auf andere Wesen, wenn sie uns nur ähnlich sind, unwillkürlich ausbreitet, weil sie zu reich zum bloßen eigenen Bedarf ist. Es giebt keine natürlichen Schranken für diese Kraft, welche den Unterschied zwischen uns und andern nicht achtet. *La force d'une*

¹⁾ Vergl. meine Ethik. Deutsche Uebersetzung S. 33, 168—171, und meine Psychologie. Zweite deutsche Ausgabe, Leipzig 1893, S. 358.

âme expansive m'identifie avec mon semblable. Die Liebe ist, wie Rousseau sich ausdrückt, eine Folge der Selbstliebe (amour de soi), welche von der Eigenliebe (amour propre) wohl zu unterscheiden ist. Die Eigenliebe setzt Schranken, indem der Mensch sich mit andern vergleicht und sich von ihnen unterscheidet. Dadurch werden wir aber von den andern abhängig, was wir in der Liebe nicht sind. In der neuesten Zeit ist eine ähnliche Auffassung von dem jungen, zu früh gestorbenen französischen Philosophen Guyau (in seinem „*Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction*“) ausgesprochen.¹⁾

Freilich giebt es eine weiche, sinnliche, passive Art von Gefühl, welches sich auch mit dem Namen der Sympathie oder der Liebe schmückt. Und es giebt besonders eine Sentimentalität, welche die eigene vermeintlich große Sympathie genießt (wie eine andere Art von Sentimentalität ihre eigenen vermeintlich großen Schmerzen genießt), welche aber weit eher eine vorgestellte als eine wirkliche Sympathie kennt. Solche Abarten und Mißgeburten sind es aber nicht, die wir hier als Grundlage der ethischen Werthschätzung voraussetzen wollen. Freilich giebt es auch bedeutungsvolle Unterschiede zwischen der Liebe, wie sie im ersten Ansturme und wie sie bei neueren Philosophen hervortritt; ich wollte hier aber nur darthun, daß es unrichtig ist, bei Liebe immer an die weichen, passiven Formen zu denken.²⁾

¹⁾ Interessant ist es, daß Fürst Krapotkin, der begeisterte Apostel des sogenannten Anarchismus, sich dieser Lehre Guyau's in warmen Worten angeschlossen hat. Vgl. Dr. Laurentius: *Krapotkins Morallehre*. Dresden und Leipzig 1896, S. 75, 81.

²⁾ Merkwürdig ist es, wie häufig die Meinung ist, daß die Eigenliebe das einzige natürliche Gefühl sei. Sie findet sich auf

Ich setze dann als die psychologische Grundlage der ethischen Werthschätzung die Sympathie voraus — nicht als blinden Instinkt, sondern als klar blickend und mit Verständnis für die individuelle Eigentümlichkeit ihres Gegenstandes sowohl als für den ganzen Zusammenhang, in welchem er existiert, — nicht als auf enge Kreise beschränkt, sondern zum allgemeinen Humanitätsgefühl erweitert, — nicht als passives, schmelzendes Gefühl, sondern als Ausdruck geistiger Energie. In dieser entwickelten Form ist die Sympathie nicht von dem Gerechtigkeitsgefühl verschieden. Sie sucht dann nämlich das einzelne Wesen nach dessen Eigentümlichkeit zu behandeln, so aber, daß auch die Eigentümlichkeiten anderer Wesen beachtet und befriedigt werden. Jeder Unterschied der Behandlungsweise wird durch die Rücksicht auf das gesamte Reich, zu welchem die einzelnen Wesen gehören, begründet. Die Idee einer verteilenden Gerechtigkeit, welche jede individuelle Persönlichkeit sich in Harmonie mit den andern Persönlichkeiten entfalten läßt, wird die höchste ethische Idee. Die Gerechtigkeit ist die von klarer Einsicht geleitete oder geordnete Liebe (caritas sapientis, ordo amoris).¹⁾ Sie setzt eine Gesell-

zwei ganz entgegengesetzten Standpunkten. Einerseits nämlich bei Skeptikern und blasierten Weltmännern, die sich dabei auf ihre vermeintlichen Lebenserfahrungen berufen. Andererseits aber bei orthodoxen Theologen, nach welchen alle wahre Liebe aus einer übernatürlichen Quelle stammt. Ja selbst ein so aufgeklärter und kritischer Theologe wie Adolph Haarnack leugnet, daß die Menschenliebe „Naturprodukt“ sein kann, und meint, daß nur die Selbstsucht natürlich ist. „Die sich selbst überlassene Aufklärung“ führt nach seiner Meinung zum Egoismus und „allgemeiner Zersetzung“. (S. seinen Vortrag auf dem evangelisch-socialen Kongreß zu Frankfurt a. M. am 17. Mai 1894: „Die evangelisch-socialen Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche“).

¹⁾ Vergleiche meine Ethik, deutsche Uebersetzung, S. 33, 135.

schaft von persönlichen Wesen voraus und stellt die Aufgabe, dieses Reich so vollkommen als möglich zu machen. Die Vollkommenheit wird desto größer sein, je mehr die einzelnen Glieder der Gesellschaft sich jedes für sich in freier und eigentümlicher Weise entwickeln können, so daß sie gerade durch diese ihre eigentümliche Entwicklung den andern Individuen in ihrer ebenso eigentümlichen Entwicklung helfen. Desto größer wird dann nämlich auf einmal die Einheit und die Fülle des gesamten Lebens sein. Durch die Verbindung mit der ganzen Gesellschaft und die Teilnahme an ihrer Arbeit und ihrem Schicksal wird das Leben der Einzelnen gestärkt und erweitert; Vermögen, die sonst unentwickelt lägen, werden in Anspruch genommen, und sonst unzugängliche Glücksquellen werden geöffnet werden. Andererseits ist es ein Zeichen der Macht der Gesellschaft, daß ihre Glieder sich frei und selbstständig entwickeln können. Zwang und Bändigung sind immer Zeichen der Ohnmacht, indem sie das Unvermögen, die Situation von innen zu beherrschen, darthun.

Der Gedanke einer solchen idealen Gesellschaft hat die Menschheit auf ihrem Wege begleitet. In Platons Staat, welcher von den Stoikern zu einem Weltstaate erweitert wurde, in dem Gottesreiche des Urchristentums, in der socialen Ethik neuerer Philosophen, wie in dem Zukunftsstaate der Socialisten und Anarchisten finden wir jenen großen Gedanken. Freilich finden wir ihn in sehr verschiedenen Formen; aber dies ist eben ein Zeugnis seiner Natürlichkeit und Unentbehrlichkeit; denn es zeigt, daß er sich unter den verschiedensten, vielleicht diametral entgegengesetzten Verhältnissen und Vorkausfungen immer wieder hervorarbeitet.

Mit diesem aus der entwickelten Sympathie hervorgehenden Ideale ist auch der Maßstab und das objektive Kriterium gegeben, nach welchem die Handlungen beurteilt werden

Es muß ein Interesse entstehen, den Handlungen auf ihrem Wege zu folgen, zu sehen, wie sie mit ihren Wirkungen in kleinere und größere Kreise persönlicher Wesen eingreifen. Jede Handlung ist ja wie ein in das Wasser geworfener Stein: es entstehen Bogen, die sich bis zu weit entlegenen Orten verbreiten können. Nur wenn diese Wirkungen klar und ernsthaft untersucht werden, kann das ethische Urtheil mehr als ein bloßer Gefühlsausbruch sein. Und dadurch kommen die ethischen Urtheile in einem bestimmten Verhältnis zur Wirklichkeit; es gilt ja, in rein realistischen Weise die Wirkung oder die Tendenz der Handlungen zu untersuchen. Die Ethik muß hier auf der Statistik, der Nationalökonomie und der Psychologie bauen, wenn sie nicht in der Luft schweben will. Handlungen, deren einzige Wirkungen Schmerz und Unglück sind, müssen verworfen werden, solche aber, deren einzige Wirkungen Lustgefühl und Glück sind, müssen gebilligt werden. Sonst würde die Sympathie sich selbst widersprechen. Als Maßstab oder objektives Prinzip der Werthschätzung tritt also hier das Wohlfahrtsprinzip vor.

Nicht alle Werthschäftungsmotive werden dazu führen, die Wirkungen der Handlung gleich weit zu verfolgen. Der Egoist oder Individualist wird einhalten, wenn die Wirkungsreihe über das hinausgeht, was sein eigenes isolirtes Leben fördern oder ihm schaden kann. Etwas weiter wird das Familiengefühl der Reihe der Wirkungen folgen, noch weiter das Nationalgefühl; aber nur das Humanitätsgefühl oder die allgemeine Menschenliebe wird ihr so weit zu folgen streben, als sie noch zum Eingriff in die inneren und äußeren Lebensverhältnisse persönlicher Wesen führen können.

Das Wohlfahrtsprinzip wird oft mißverstanden, theils wegen Unvollkommenheit in den Darstellungen, welche von demselben gegeben werden, theils wegen überlieferter Vorurtheile

und unberechtigter Ideenassociationen. Wir müssen daher dieses Prinzip näher entwickeln und bestimmen.

IV.

Die Aufstellung eines Prinzips bedeutet eine Verteilung der Beweislast. Durch Aufstellung des Wohlfahrtsprinzips erklären wir das unmittelbare Recht des Lebens und der Lebensentfaltung. Was begründet sein soll, ist die Hemmung, die Beschränkung, die Aufopferung. Warum soll der Genuß des Augenblicks geopfert werden? Warum sollen die Interessen des Einzelnen den Interessen Anderer untergeordnet werden? Wenn der Genuß des Augenblicks oder die Befriedigung der Interessen des Einzelnen gar keine schädlichen Wirkungen mit sich führte, würde kein Grund sein sie zu verwerfen. Ein Problem entsteht aber dadurch, daß der Genuß des Augenblicks vielleicht in seinen Wirkungen unheilvoll wird, oder daß die Befriedigung des einzelnen Individuums vielleicht großes Unglück für andere Individuen herbeiführen würde. Lust und Schmerz stehen, wie die Biologie des Gefühls uns lehrt, freilich in der Regel als Symptome der Gesundheit und der Auflösung des Lebens; aber die Erfahrung sagt auch, daß sie im Einzelnen nicht sichere Führer sind. Eben darum sind Prinzipien notwendig. Wir müssen angewiesen werden, über den einzelnen Augenblick, über den nächsten Zusammenhang hinaus zu blicken, der Handlung in ihren weiteren Wirkungen zu folgen. Es besteht eine gewisse Analogie zwischen dem Prinzip der Wohlfahrt in der Ethik und dem Gesetz der Inertie in der Physik. Das Inertiegesetz sagt, daß nur wenn der Zustand eines materiellen Punktes sich ändert, eine äußere Ursache zu suchen ist; dagegen nicht, wenn er seinen Zustand (dieser sei Ruh)

oder Bewegung) fortsetzt. Das Wohlfahrtsprinzip sagt, daß nur wenn eine Handlung Schmerz oder Unlust bewirkt, eine Begründung ihrer Berechtigung zu geben ist, wogegen ihre Berechtigung sich von selbst versteht, wenn sie in allen ihren Wirkungen Lust und Glück schafft.

Die Ethik ist nur um des Lebens willen da und nicht — wie man oft aus mißverstandenen Idealismus gemeint hat — das Leben um der Ethik willen. Wo die Lebensentfaltung unwillkürlich harmonisch verläuft, ohne in ihren näheren oder ferneren Folgen Schaden und Hemmung zu bewirken, da ist kein Raum für ethische Beurteilung. Pflichten und Tugenden werden während der Arbeit an der Entfaltung des Lebens entwickelt, auf den Punkten nämlich, wo diese Entfaltung Widerstand findet; und der Wert der Pflichten und Tugenden beruht darauf, ob sie nun auch zur Realisierung von Gütern für das ganze Geschlecht oder für kleinere Kreise führen, Gütern, welche sonst nicht erreicht werden könnten. Die Güter, von welchen hier die Rede ist, können dann wieder entweder geistiger oder materieller Art sein. Ein Gut ist alles was Zweck unserer Handlungen sein kann, und wie wir schon gesehen haben, kann der Wert der Handlung nur durch seine Beziehung zum vorausgesetzten Zwecke begründet werden. Es ist das Verdienst der englischen Schule, daß sie diesen Zusammenhang zwischen der Ethik und dem Leben so entschieden festgehalten hat. Wie in der theoretischen Philosophie, hat sie auch in der Ethik eine Erfahrungsbestätigung der aufgestellten Sätze gefordert.

Zur näheren Erläuterung des Wohlfahrtsprinzips werde ich einige Einwendungen, die gegen dieses Prinzip gemacht sind, zu beantworten versuchen.

1. „Es giebt ja andere Dinge als menschliche Handlungen, die zur Wohlfahrt führen können. Warum wird

denn die ethische Wertschätzung auf Handlungen beschränkt? Und hat auf der anderen Seite ethische Wertschätzung nicht mit der Gesinnung und den Motiven mehr als mit den Wirkungen der Handlung zu thun? Wir handeln nicht um der Resultate willen, sondern um den Frieden des Gewissens zu erreichen! Sollten wir die Handlungen nach den Wirkungen beurteilen, dann würden wir nimmer fertig werden, denn die Wirkungen können sich ins Unendliche fortsetzen!“

Hierauf ist zu antworten, daß wenn ethische Urteile auf Handlungen, nicht auf andere wohlfahrtverursachende Dinge gehen, dies darin seine Begründung hat, daß die menschliche Handlungsweise durch Beurteilung und Wertschätzung geändert werden kann, wogegen unsere ethischen Urteile auf Sonne und Regen und andere physische Erscheinungen keinen Einfluß haben. Auch Handlungen gegenüber sind ethische Urteile nur berechtigt, wenn sie Motive sein können, — etwas, das man in großem Eifer für das Moralisieren oft übersieht. Man thut ja oft besser sein Urteil zurückzuhalten, wenn man die Handlungsweise besser auf anderem Wege ändern kann. Wir sehen hier, daß das Aussprechen ethischer Urteile selbst nach ethischen Prinzipien beurteilt werden muß.

Wir gehen ferner kraft des Wohlfahrtsprinzips konsequent von der Handlung auf die Gesinnung und das Motiv zurück. Die Handlung wird ja geändert, wenn die Gesinnung geändert wird. Durch Aenderung der Motive werden alle folgenden Glieder der Wirkungsreihe, welche im Inneren des handelnden Subjekts anfängt und sich bis in die entferntesten Wirkungen der Handlung fortsetzt, geändert. Der Strom wird geändert, wenn man die Quelle ändert. Auch hier tritt die praktische Bedeutung der ethischen Urteile klar hervor.

Nur wenn wir die Handlung in ihren ersten Motiven und in ihren letzten Wirkungen untersucht haben, können wir in

Bezug auf ihren ethischen Charakter sicher sein und sie getrost ausführen. Der Friede des Gewissens kann — wenn es nicht ein bloßes Schlafkissen sein soll — nur durch solche genaue Untersuchung erreicht werden.

Diese Untersuchung kann schwierig sein, indem die Wirkungen sich ins Unübersehbare verzweigen können. Wer sagt aber, daß es so leicht sein soll, ethische Urteile zu fällen? Vielleicht sprechen wir sie allzu leichten Herzens aus. Das ethische Problem entsteht eben aus solchen Schwierigkeiten der Wertschätzung. Ein abgeschlossenes ethisches System wird es nicht geben können, weil die Erfahrungen immer umfassender und mannigfaltiger werden. Und je feiner entwickelt die Sympathie sein wird, eine desto größere Anzahl von Verhältnissen wird sie der ethischen Beurteilung unterwerfen. Vieles, was wir jetzt wegen der Härte unserer Herzen nicht beachten, wird einmal die ethische Aufmerksamkeit erregen, gleich wie die Humanität neuerer Zeiten vieles beachtet, das früher gar nicht aus ethischem Gesichtspunkte betrachtet wurde. Auch das Umgekehrte geschieht, indem die ethische Beurteilung vieles jetzt unbeachtet läßt, was früher vielleicht in erster Linie beachtet wurde.

Warum sollen wir aber auch absolut fertig werden? Das Leben wird nimmer fertig. Unsere theoretische Weltauffassung kann ja auch kein abgeschlossenes System bilden, weil die Erfahrungen sich immer fortsetzen. Vielleicht ist ja die Welt selbst noch nicht fertig!

2. „Ein abstraktes und allgemeines Prinzip wie das Wohlfahrtsprinzip liegt faktisch unseren Handlungen nicht zu Grunde! Kein Mensch opfert sich, um die allgemeine Wohlfahrt zu fördern. Man opfert sich für andere, für seine Familie, für sein Vaterland, für seinen Glauben, für die Freiheit u. s. w. — aber nicht für die allgemeine Wohlfahrt!“

Solche Einwendung übersieht, daß das Prinzip der Beurteilung einer Handlung, die als gut anerkannt wird, gar nicht das Motiv der Handlung selbst zu sein braucht. Der Gedanke und das Gefühl des Handelnden können sehr gut bei dem Vaterlande, der Freiheit oder anderen Zwecken stehen bleiben, ohne darüber zu reflektieren, worauf sich der Wert dieses Gutes gründet. Nur in praktischen Zweifelsfällen, oder wenn wir philosophische Ethik treiben, gehen wir zu den allgemeinsten Prinzipien zurück. Dann untersuchen wir den Wert und die Bedeutung, welche die Vaterlandsliebe, das Freiheitsgefühl, der Glaube u. s. w. für das menschliche Leben haben. Wenn z. B. Freiheit nicht ein Gut für ein Volk wäre, würde es verwerflich sein, so einer das Leben opfern würde, um sie zu retten. Freilich kann sich in einem einzelnen Falle der abstrakte Begriff der Wohlfahrt nicht nach seinem ganzen Umfange darthun; abstrakte Prinzipien werden nur herbeigezogen, wenn es gilt, den einzelnen Fall unter ein allgemeines Gesetz zu bringen.

Ebenso wenig wie das Wertschätzungsmotiv darf der Maßstab, das Kriterium mit dem Handlungsmotive verwechselt werden. Das Kriterium der Wohlfahrt kann zur Billigung von Handlungsmotiven führen, in welchen gar kein Gedanke an allgemeine Wohlfahrt enthalten ist. Oft wirkt man am besten für diese, wenn man nicht an sie denkt. Der Erwerbstrieb, und überhaupt der Selbstbehauptungstrieb können von ethischer Bedeutung sein, und es kann Aufgabe werden, solchen Trieben ihre ungehinderte Entfaltung zu schaffen. Ebenso geht es mit dem Erkenntnistriebe. Es wäre nicht gut, wenn man seine Wissenschaft nur mit der allgemeinen Wohlfahrt vor Augen treiben wollte!

Ein besonders wichtiges Beispiel haben wir in dem Verhältnisse zwischen kleineren und größeren Menschenkreisen.

In dem kleinen Kreise äußert sich das Leben am innigsten und am stärksten, und da nun die großen Kreise aus kleinen zusammengesetzt sind, so folgt aus dem Wohlfahrtsprinzip, daß das Interesse sich vorläufig auf einen engeren Kreis beschränke; dadurch wird dem größern Kreise in der Regel auch am besten gedient sein. Es wird eine besondere Begründung davon zu geben sein, daß die Interessen des kleinen Kreises denen des größern geopfert werden sollen. Freilich wird es oft schwer sein zu entscheiden, ob die Innerlichkeit des Verhältnisses oder der Umfang der Interessen von größerem Gewichte sein soll. ¹⁾

3. „Schmerzen kann man nicht immer entgehen. Selbst das Größte muß leiden, und wenn man um jeden Preis Schmerzen und Sorgen ausschließen wollte, würde das Leben flach, ja tierisch werden!“

Aber das Wohlfahrtsprinzip sagt ja nur, daß Zufügung von Schmerzen immer begründet sein muß, — daß die Beweisspflicht demjenigen, welcher die Notwendigkeit der Schmerzen behauptet, obliegt. Es kann Fälle geben, wo ein Glück nicht zu teuer für vielen Schmerz erkaufte wird. Der Schmerz kann als Erweckung, als erhöhender Kontrast oder als Durchgangsglied notwendig sein. Wer hat gesagt, daß das Höchste für einen billigen Preis zu haben sei? — Aber wir haben nun einmal kein anderes psychologisches Kriterium der Gesundheit und der Kraft des Lebens als Lustgefühl. Was in allen näheren oder ferneren Wirkungen nur Lust und Glück bewirkt, das muß gebilligt und gutgeheißen werden. Daher ist Wohlfahrt, d. h. dauerndes Lustgefühl, das letzte Kriterium. Hiergegen streitet es nicht, daß das Höchste, was wir kennen, faktisch mit großem Leid verbunden werden kann. Wer keine

¹⁾ Vergl. Ethik, deutsche Uebersetzung S. 48, 122, 167.

Entbehrung und keine Sorge haben will, der darf nichts lieben. Wenn nun aber die Liebe selbst das höchste Glück wäre?

4. „Das Wohlfahrtsprinzip würde konsequent dazu führen, die Bedürfnisse so weit als möglich zu reduzieren, weil sie dann leichter zu befriedigen sein würden. Man müßte sich der vorhandenen Lebensstufe akkomodieren, und jede höhere Entwicklung würde unmöglich werden, indem durch sie die Bedürfnisse sich steigern würden. Ein kleines Faß ist leichter zu füllen als ein großes — und es dreht sich ja nach dem Wohlfahrtsprinzip nur um Befriedigung!“

Hierzu ist zu sagen, daß die vorhandene Lebensstufe auch vorläufig berechtigt ist, wenn sie mit Befriedigung verbunden ist. Kinder, Naturvölker, überhaupt Menschen mit begrenztem Horizonte und mit wenigen Bedürfnissen darf man nicht in neue Verhältnisse führen, und man darf nicht neue Bedürfnisse in ihnen erwecken, wenn man nicht sicher ist, daß eine höhere Lebensstufe mit neuer Harmonie und neuer Befriedigung von ihnen erreicht werden kann. Die Naivität, die Natur, ja die Musik hat ihr Recht. Aber mit solcher Beschränkung können auch Gefahren verbunden sein. Es kann notwendig sein, die Kräfte zu erwecken und auf mehr komplizierte Lebensverhältnisse vorzubereiten. Das beschränkte Dasein, die Naivität und die Natürlichkeit können oft nur auf Kosten anderer Wesen bestehen, indem diese ihnen Hilfe leisten oder doch ihre schlummernden Kräfte entbehren müssen.

Wohlfahrt braucht nicht ein ganz passiver Zustand zu sein. Die höchste Wohlfahrt wird ein solcher Zustand sein, der nicht nur so lange er besteht befriedigend ist, sondern auch Möglichkeiten und Quellen neuer Befriedigung enthält, — ein Zustand also, der nicht nur Wirkung, sondern auch

wieder Ursache ist. Wo die Befriedigung in der Entwicklung oder in der Arbeit selbst gefunden wird, da ist diese höchste Wohlfahrt realisiert. Das Glück ist im Fortschreiten, im Gebrauch der Kräfte, nicht nur im Genusse des Erreichten. Diese höhere Art der Wohlfahrt ist nicht abhängig von äußeren Bedingungen, sondern ist gegründet in dem persönlichen Leben und Wirken selbst.

Ich behaupte also, daß die Einwendungen, welche man gegen das Wohlfahrtsprinzip gemacht hat, bei konsequentem Durchdenken dieses Prinzips wegfallen werden.

V.

Aus dem allgemeinen Wohlfahrtsprinzip wollen wir nun einige Sätze ableiten, welche sich für die specielle Gestaltung der Ethik von großer Bedeutung zeigen werden.

Die einfachste Form, in welcher dieses Prinzip hervortritt, ist die, daß die Zufügung von Schmerz immer begründet werden soll, während die Bewirkung von Lust und Freude an und für sich gut ist. Die Anwendung dieses Satzes ist freilich nur in den einfachsten Fällen ganz einfach; bei näherer Betrachtung wird man ihn doch auch in den komplizierten Fällen als letzte Voraussetzung finden. Wunderbar ist es, daß der Satz doch bedenklich gefunden wird; er sagt ja nur, was alle, die absoluten Asketen ausgenommen, einräumen müssen. Und selbst die Asketen haben in der Regel die Leiden als Buß- und Übungsmittel betrachtet, also nicht als Zweck an sich. Wer dem Durstigen einen Trunk Wasser giebt, hat keinen Beweis der Nichtigkeit seiner Handlung zu führen; von demjenigen aber, der dem Durstigen den Becher aus der Hand schlagen wollte, würden wir Rechenschaft fordern. — Der Satz ist so einfach, daß er nicht nur Menschen, sondern auch Tieren gegenüber gilt. Die Pflichten

gegen die Tiere, welche man oft in schwerfälliger Weise davon abgeleitet hat, daß der Mensch durch grausame Behandlung der Tiere sein Mitgefühl mit Menschen abstumpft oder auch peinliches Mitleid bei andern Menschen erregt, erfolgen in sehr einfacher Weise aus dem Satze, daß der Schmerz niemals Zweck sein kann. Das Mitgefühl mit den Tieren hat, wie ich schon in meiner Ethik (deutsche Ausg., S. 173) gesagt habe, nicht nur die Bedeutung, eine Vorbereitung und Schule des Mitgefühls mit den Menschen zu sein, es hat ebenfalls einen unmittelbaren Wert, indem es einen Teil des in der Welt gefühlten Schmerzes hindert. Wer einem Vogel aus der Schlinge hilft, der thut eine gute That, nicht nur, weil er seine Fähigkeit des Mitfühlens mit andern Menschen stärkt. Mit Recht ist es daher auch neuerlich behauptet worden, daß der Tierschutz sich weiter wie bisher auf jede Abweichung der Behandlung der Tiere von der Behandlung der Menschen erstrecken soll.

Schon in jenem ersten Satze liegt eigentlich ein anderer, sehr wichtiger Satz, der nämlich, daß kein persönliches Wesen nur als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck zu behandeln ist. Dieser Satz wird besonders einleuchten, wenn wir den Zusammenhang des Gefühls mit dem Bewußtseinsleben überhaupt untersuchen.

In dem Schmerze giebt sich eine Hemmung oder Auflösung des Lebens kund. Sie tritt besonders deutlich bei körperlichem Schmerz hervor, z. B. bei dem Schmerze einer Wunde, beim Zahnschmerz, bei Steinschmerzen, bei Krebschaden. Der Schmerz entspricht hier einem Uebergangsstadium zwischen dem ungehemmten und ungetheilten Leben und der vollständigen Hemmung und Auflösung, welche mit dem Tode kommen. Auch geistiger Schmerz drückt eine Hemmung oder eine Auflösung aus. Der Kummer über einen Verlust tritt bald als

eine Hemmung hervor, indem der Gedanke des Verlorenen alle andern Gedanken verdrängt; bald hat er mehr den Charakter der Auflösung, indem unaufhörlich der Gegensatz zwischen dem Werte des Verlorenen und dem Gedanken des Verlustes das Bewußtsein zu spalten droht. Der Zweifel ist ein Zustand der Unlust, weil das Bewußtsein in entgegengesetzte Richtungen gezogen wird. Der Schmerz der Reue ist durch den gewaltsamen Gegensatz zwischen unserem anerkannten Ideal und der Erinnerung an unsere wirkliche Handlung bedingt. Nur ein Wesen, in dessen Natur es eine Einheit giebt, die aufgelöst werden kann, nur ein solches Wesen kann Schmerz fühlen. Alles dagegen, was die Einheit und die Harmonie des Bewußtseinslebens fördert, wird mit Lustgefühl verbunden sein. Wir finden daher auch, daß unser Gefühlsleben darnach strebt, die Leiden und Schmerzen, welche nicht entfernt werden können, durch Aufbieten höherer, zusammenfassender Kräfte auszugleichen. Es bildet sich dann ein gemischtes oder zusammengesetztes Gefühl, in welches die einzelnen Elemente aufgehen, wie die chemischen Elemente in dem zusammengesetzten Stoff. Unsere sogenannten höheren Gefühle haben mehr oder minder diesen zusammengesetzten Charakter. Auf allen Stufen thut sich in unsern Gefühlen die Förderung oder die Beeinträchtigung unseres Lebens kund. Der Unterschied der Gefühle beruht auf der mehr oder minder centralen Stellung, welche sie innerhalb der Totalität unseres Lebens einnehmen.

Durch diesen innerlichen Zusammenhang des Gefühls mit dem Wesen des Individuums überhaupt führt das Wohlfahrtsprinzip in seiner Anwendung auf Menschen unmittelbar zum Prinzip der freien Persönlichkeit über, d. h. zu dem Grundsatz, daß kein persönliches Wesen nur als Mittel betrachtet und behandelt werden darf, sondern immer

zugleich Zweck sein soll. In den persönlichen Wesen haben wir ja eben die Centralstellen, zu welchen sich die Wirkungen unserer Handlungen verpflanzen, und in welchen sie in tiefster Weise bedeutungsvoll werden können. In diesen Stellen wird der Wert des Lebens gefühlt — und der Wert des Lebens existiert ja eigentlich nur, wenn er gefühlt wird. Eine Verletzung, eine Hemmung hier wird also notwendig den Wert des Lebens verringern. Das Wohlfahrtsprinzip setzt voraus, daß wir das Vermögen haben, uns an diese fremden Centralstellen zu versetzen und zu erwägen, welchen Einfluß die zu beurteilenden Handlungen hier üben. Ein solches Vermögen ist ja auch die Bedingung der Sympathie.

Dieses Prinzip, welches so aus dem Wohlfahrtsprinzip folgt, ist von Immanuel Kant mittelst einer ganz andern Begründung aufgestellt worden, und es wird von Bedeutung sein, darüber klar zu werden, welche Begründung die einfachste und richtigste sei.

Der Name Immanuel Kants ist mit Recht einer der größten Namen in der Geschichte der Ethik, und wir können die ethischen Prinzipien nicht diskutieren, ohne uns mit seinem Standpunkte bekannt zu machen. Seine Anschauung ist dadurch charakterisiert, daß er das moralische Gesetz im innersten Wesen des Menschen gegründet findet und doch zeigt, wie dieses Gesetz die Forderung an den Menschen stellt, von seiner Sinnlichkeit und seinem Egoismus sich loszumachen und sich als Mitglied einer höheren, umfassenderen Welt zu betrachten. Das moralische Bewußtsein hat für Kant auf einmal das Gepräge der Innerlichkeit und der Erhabenheit. Aber das moralische Gesetz soll nun — eben dieser Innerlichkeit und Erhabenheit wegen — gar nichts mit der Erhaltung zu thun haben. Sein Inhalt kann daher nur die bloße Form der Handlung sein. Das Prinzip, dem ich in meiner Handlung

folge, soll einer allgemeinen Gesetzgebung zu Grunde gelegt werden können; es soll für alle Vernunftwesen, die sich in der gleichen Situation befinden, gelten können. Hieraus folgt nun wieder für Kant das Persönlichkeitsprinzip in folgender Weise: Eine jede Handlung muß einen Zweck haben. Aber der Begriff eines Zweckes führt uns über die bloße Form des Gesetzes heraus! Diese Schwierigkeit meint Kant dadurch zu lösen, daß er eben die menschliche Persönlichkeit wegen ihres Vermögens, sich mit Freiheit einem allgemeinen Gesetze zu unterwerfen, als absoluten Zweck proklamiert. Aus dem Bewußtsein des moralischen Gesetzes soll folgen, daß ich andere Wesen, welche ein solches Bewußtsein haben (oder haben können), als Zweck, niemals bloß als Mittel behandeln soll.

Sehr deutlich spricht sich Kant hierüber in der Kritik der praktischen Vernunft (Rehrbachs Ausgabe, p. 106) aus: „In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen.“

Es ist das Verdienst Kants, den Persönlichkeitsbegriff vertieft zu haben, indem er auf einmal die Innerlichkeit und die Universalität des persönlichen Lebens hervorhebt. Die

Persönlichkeit ist eine innere Welt, die ihrem eigenen Gesetze folgt und doch mit der großen Welt in Zusammenhang stehen kann. Aber die Frage ist, ob Kant diesen bedeutungsvollen Gedanken hier in berechtigter Weise angewandt hat. Persönliche Wesen außer uns lernen wir nur durch Erfahrung kennen, und es ist daher eine Illusion, wenn Kant meint, daß er das Persönlichkeitsprinzip rein apriorisch, von aller Erfahrung unabhängig abgeleitet hat. Nur durch Erfahrung lernen wir, daß es andere persönliche Wesen als wir selbst giebt, und nur durch Erfahrung lernen wir, uns auf ihren Platz zu stellen und zu fühlen, wie sich das Leben in ihnen gestaltet. Aus dem rein formalen Moralgesetze Kants kann gar kein bestimmter Inhalt abgeleitet werden. Vielleicht wird aber jenes Persönlichkeitsprinzip um so bedeutungsvoller, wenn wir darauf Gewicht legen, daß es sich auf dem Boden des wirklichen Lebens und der Geschichte entwickelt hat, noch bevor wir ihm seinen systematischen Platz in der Ethik anweisen konnten. Daß es direkt aus dem Wohlfahrtsprinzip folgt, daran kann gar kein Zweifel sein.

Es war ferner eine Einseitigkeit Kants, den Persönlichkeitsbegriff auf das streng Moralische zu beschränken. Auf allen geistigen Gebieten und in allen Lebensverhältnissen kann die Persönlichkeit sich bethätigen und kann das Gesetz ihres Wirkens aus ihr selbst entspringen. Ueberall — nicht nur im Moralischen — ist Selbstthätigkeit das Kennzeichen der Persönlichkeit; sie führt den Kampf ums Leben in ihrer eigenen Weise, aus ihrem Centrum aus. In dem Rhythmus von Lust und Unlust legt sich auf allen Lebensstufen die Förderung oder die Beeinträchtigung dieser vielleicht von außen erregten, aber durch ein inneres Gesetz bestimmten Thätigkeit dar.

Und noch auf einem anderen Punkte muß die Lehre Kant's erweitert werden. Er spricht oft nur von zwei Möglichkeiten: ein Wesen als Zweck an sich selbst oder bloß als Mittel zu behandeln. Es giebt eine dritte: daß ein Wesen sowohl Mittel als Zweck sein kann. Und dies wird eben der Stellung des Menschen als eines unter vielen, als Mitglied eines größeren Ganzen entsprechen. Zugleich wird es sich zeigen, daß die freie Entwicklung der Persönlichkeit eben ihre Bedeutung darin hat, daß sie auf einmal Zweck und Mittel ist.¹⁾

Die Freiheit ist Zweck: denn die ungehinderte Entfaltung der Vermögen ist ein Gut, indem sie mit der innigsten Befriedigung verbunden ist, während Zwang und äußere Beschränkung mit Unlust verbunden sind. Bei der Freiheit sagen wir: Warum nicht? Bei dem Zwange fragen wir: Warum? Die Beweislast ist auf der Seite desjenigen, der Zwang anwenden will. Nur als Mittel und Vorbereitung zur freien Entfaltung der Kräfte können Zwang und Beschränkung berechtigt sein, so z. B. wenn die schrankenlose Entfaltung des einen Individuums alle Entwicklung einer oder mehrerer anderer unmöglich machen würde.

Die Freiheit ist aber auch Mittel: die freie Entfaltung der einzelnen Individuen erzeugen neue Möglichkeiten und führen zur Entdeckung neuer Richtungen für das Leben des ganzen Geschlechts. Das Neue fängt immer an einem einzelnen Punkt an und breitet sich von da aus zu größeren Kreisen aus. Die persönlichen Wesen sind nicht nur die Centralstellen, wo der Wert des Lebens gefühlt wird, sondern auch die Stellen, von welchen die Wirksamkeiten, die Lebensbewegungen immer wieder ausgehen. Durch die Freiheit

¹⁾ Vergl. meine Ethik. Deutsche Uebers., S. 252—254.

werden neue Mittelpunkte selbständigen Wirkens geschaffen, und da das Geschlecht aus persönlichen Mittelpunkten besteht, wird das Leben des Geschlechts auch dadurch reicher und kräftiger. — In seinem berühmten Buche Von der Freiheit hat Stuart Mill besonders mit dieser Begründung die Freiheit als die einzige nie versiegende Quelle der Verbesserungen gepriesen, und gleichzeitig haute Charles Darwin seine Hypothese von der Entwicklung des organischen Lebens auf den sogenannten spontanen Variationen auf, die zu neuen Formen und Mitteln des Kampfes ums Dasein führen können. Sowohl biologisch als sociologisch zeigt sich die Freiheit als das bedeutungsvolle Mittel des Fortschritts.

Wenn so das Prinzip der freien Persönlichkeit aus dem Wohlfahrtsprinzip entspringt, ist es — wie oben angedeutet — eine notwendige Konsequenz, daß alle Art von Zwang und alle Art von Autorität nur die Bedeutung von Mitteln haben können, und daß in jedem einzelnen Falle die Anwendung solcher Mittel begründet werden muß. Es muß besonders bewiesen werden, daß die Freiheit nicht auch als Mittel gebraucht werden kann. Die beste Erziehung wird doch immer die sein, die nicht durch Zwang zur Freiheit, sondern durch Freiheit zur Freiheit erzieht.

VI.

Wir werden jetzt einige Beispiele aus der speziellen Ethik zur Beleuchtung des allgemeinen Prinzips, daß ein persönliches Wesen nimmer bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck behandelt werden muß, hervorheben.

1. Das schon früher berührte Verhältnis zwischen Motiv und Handlung kann hier von ihrer neuen Seite erörtert werden. Wir können eine neue Begründung davon geben, daß die ethische Beurteilung sich konsequent von der

Handlung und ihren Wirkungen zu den Motiven erweitert. Das innere Leben eines persönlichen Wesens darf nämlich nicht zu einem bloßen Mittel zur Erzeugung äußerer Wirkungen gemacht werden. Es darf nicht bloßes Glied in einer Maschine sein. Auch wo das Individuum als Glied eines größeren Ganzen betrachtet wird, soll sein Handeln doch aus seinem eigentümlichen Wesen, aus seiner inneren Gesinnung entspringen. Nur dann ist die Handlung vollkommen zu nennen, wenn sie auf einmal aus persönlicher Eigentümlichkeit entspringt und in fördernder und glückbringender Weise in das große Ganze hineingreift. Die Pflichten und Tugenden, welche die Gesellschaft von dem einzelnen fordern, sollen zugleich Mittel und Formen der eignen Entwicklung des Individuums sein.

2. Die Haupttugenden der individuellen Ethik sind Selbstbehauptung und Hingebung. Daß das Individuum in der Selbstbehauptung als Zweck steht, ist klar, und der aufgestellte Grundsatz führt eben dazu, auf diese Tugend (in ihren verschiedenen Formen: als Selbsterhaltung, als Lebensmut, als Selbstbeherrschung, als Selbständigkeit) sehr großes Gewicht zu legen. Aber auch nicht in der Hingebung soll sich das Individuum zu bloßem Mittel machen. Die Hingebung soll nicht die Persönlichkeit vernichten, sondern sie erweitern und die Anwendung von Kräften, die sonst ungebraucht da liegen würden, möglich machen. Mit der freien Hingebung ist daher auch eine tiefe Befriedigung verbunden; es ist ein innewohnender Drang, welcher zu seinem Rechte kommt. Wir haben diesen Punkt schon berührt, als wir die Sympathie als geistige Macht schilderten.

3. Gehen wir jetzt zur socialen Ethik über, finden wir ein Beispiel unseres Grundsatzes in der Begründung der Monogamie. Monogamie und Polygamie haben sich

historisch unter bestimmten socialen und ökonomischen Verhältnissen entwickelt. Wenn die beiden Formen aber an und für sich verglichen und beurteilt werden sollen, dann wird der entscheidende Gesichtspunkt der sein, welche von ihnen die Persönlichkeit am meisten als Zweck hervortreten läßt. In der Polygamie sinkt der eine Teil, gewöhnlich das Weib, dazu nieder, bloßes Mittel des Genusses und der Macht des anderen zu sein. Auf niedern Stufen der Polygamie ist das Weib ein Arbeitstier, auf höheren ein Spielzeug. Je mehr das Geschlechtsverhältnis einen rein physischen Charakter hat, desto mehr ist es möglich, sich zwischen vielem zu teilen. Nur eine ganz isolierte Seite der Persönlichkeit tritt dann in das Verhältnis hinein. Ein volles und inniges Verhältnis setzt dagegen die freie Umgebung beider Persönlichkeiten, so daß die Selbständigkeit auf keiner Seite aufgegeben wird, voraus. Dann wird nicht nur die simultane Polygamie unmöglich, sondern auch für die successive Polygamie werden enge Grenzen gezogen.

Die ethische Bedeutung des Geschlechtstriebes wird auf höheren Stufen die sein, daß persönliche Eigentümlichkeiten, welche sonst unbemerkt bleiben würden, entdeckt und geschätzt werden. Es wird eine Aufmerksamkeit erweckt, die mit der Macht einer Naturkraft wirkt. Die Innigkeit der Verbindung beruht dann nicht nur darauf, daß der Erhaltungstrieb des Geschlechts den einzelnen mit einem anderen Individuum verknüpft, sondern auch darauf, daß Eigenschaften und Lebensäußerungen, welche nur beim dauernden Zusammenleben hervortreten können, von Einfluß werden. Nicht nur die Liebe, auch die Treue ist ein Organ, geistige Entdeckungen zu machen.

4. Auch in Rücksicht auf das Recht der Frauen auf selbständige Bildung und Berufswirksam-

reit außerhalb des Familienverhältnisses giebt unser Grundsatz den entscheidenden Gesichtspunkt an. Hermann Loge meinte, daß was ohne Frauen ausgeführt werden konnte, nicht von Frauen ausgeführt werden sollte. Aber die Beweis-pflicht muß auch hier demjenigen obliegen, welcher eine Beschränkung statuieren will. Man sagt doch nicht von einem Manne, daß er nichts thun darf, was andere machen können. Er hat dasselbe Recht wie andere, seine Kräfte zu versuchen. Und mehr als ein solches Recht wird nicht für die Frauen verlangt. Es wird sich auch hier bestätigen, daß die Freiheit sowohl Mittel als Zweck ist. Denn eben die Freiheit zur Uebung und Bethätigung wird die Erfahrungen herbeischaffen, welche es erst möglich machen können, Grenzen zwischen Manns- und Frauenvermögen zu ziehen. Vorläufig hat jede Persönlichkeit ein Recht, auf eigener Hand seine Grenzen zu finden. Wahrscheinlich wird es sich immer mehr zeigen, daß man die Unterschiede zwischen Männern und Frauen übertrieben hat; aber selbst wenn es bestimmte Grenzen geben sollte, ist es doch von Bedeutung, daß sie selbstthätig und an der Hand der Erfahrung gefunden werden.

5. Unser Grundsatz zeigt, daß Ethik und Pädagogik auf demselben Grundgedanken beruhen. Ebenso wenig wie das ganze Leben eines Individuums als bloßes Mittel behandelt werden darf, ebenso wenig darf innerhalb eines solchen Lebens eine Periode als bloßes Mittel einer andern behandelt werden. Dadurch, daß er diesen Gedanken zuerst aussprach, wurde Rousseau der Evangelist des Kindesalters und der Begründer der neueren Pädagogik. Es gilt allererst, das Kind recht Kind sein zu lassen, — dafür zu sorgen, daß es die Kindesperiode mit voller Hingabe durchlebt. Die pädagogische Kunst hat dann die Aufgabe, eben dieses volle Ausleben der Kindeszeit zur Vorbereitung auf das spätere

Leben zu gebrauchen. Es gilt die Kräfte durch freie Anwendung zu üben, so daß die unmittelbare Befriedigung mit der Erwerbung von neuen Fähigkeiten zusammengeht. Die Aufgabe der Erziehung wird wesentlich darin bestehen, günstige Bedingungen für die selbständige und unwillkürliche Entwicklung des Kindes zu verschaffen. Zwang und Autorität dürfen nur in besondern Fällen angewendet werden. Die pädagogische Reform Rousseaus bestand eben darin, daß er die Beweispflicht denen auflegte, die in die freie Entwicklung des Kindes eingreifen wollten.

6. Die Begründung des Privateigentums kann nur aus unserem Grundsatz gegeben werden. Es giebt kein ursprüngliches Recht, sondern die Verteilung der Rechte und Güter muß durch die Rücksicht auf die günstigsten Lebensbedingungen für die ganze Gesellschaft begründet werden. Für die Erhaltung des Privateigentums spricht nun, daß wenn der Einzelne Freiheit hat, die Art seines Besitzes produktiv zu machen selbst zu wählen und die Produktion zu leiten, eine fruchtbarere Anwendung der Güter gemacht wird, als wenn alle Produktion von dem Staate oder der Gemeinde geleitet werden sollte. Nur in so weit dies so ist, nur in so weit kann das Privateigentum als Institution verteidigt werden. Bekanntlich steht hier der große Streit zwischen den sozialen Systemen. Hier interessiert uns nur der leitende Gesichtspunkt, an welchen von den beiden streitenden Parteien appelliert wird. Es gilt, hinreichenden Platz für selbständiges individuelles Wirken zu finden, und die Streitfrage ist, ob dies nach Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln noch möglich sein würde. Bekanntlich erkennt der neuere Socialismus das Privateigentum an Genuß- und Verbrauchsmitteln. Daß der Verbrauch und der Genuß sich nach den individuellen Eigentümlichkeiten richten muß, daran

zweifelt auch der moderne Socialismus nicht; aber er versucht, zwischen Produktions- und Genußmitteln eine scharfe Grenze zu ziehen.

7. Die Kulturentwicklung kann Formen annehmen, welche zum Streit mit unserm Grundsatz führen; aber dann entsteht auch ein Problem, welches wir das Kulturproblem nennen können. Wir finden in der Geschichte zu Zeiten scharfe und eindringliche Warnungen gegen die bestehende Kultur. So in Griechenland von Sokrates, den Cynikern und Stoikern, im 18. Jahrhundert von Rousseau und in unsern Tagen von Leo Tolstoi. Das Kulturproblem entsteht, wenn die Kultur, statt Mittel und Wege zur Entwicklung der persönlichen Kräfte zu schaffen, dazu führt, daß das persönliche Leben ein bloßes Mittel zur Lösung unpersönlicher Aufgaben wird. Die Kulturbewegung kann bald zur Ueberspannung der Kräfte, bald — mittelst der Teilung der Arbeit — zur einseitigen Anwendung der Kräfte und zur Isolation der einzelnen Vermögen führen. Bei dem einzelnen Individuum werden nur einzelne Vermögen — bei einem z. B. die Intelligenz, bei einem andern die physische Arbeitskraft — auf Kosten der andern entwickelt; die Harmonie, die Möglichkeit, sich als Totalität und Einheit zu fühlen, fehlt. Eine solche Einseitigkeit führt leicht dazu, daß das Individuum uur als ein Rad in der großen Maschinerie Wert hat, und gar nicht als Zweck behandelt wird. Die Forderung, daß die Kulturarbeit zu einer harmonischen Entwicklung der Persönlichkeit führen soll, ist mit der Forderung, daß das persönliche Wesen nimmer bloßes Mittel, sondern stets zugleich Zweck sein soll, eins.

8. Das letzte Beispiel hole ich aus der Theorie der Strafe. Gewöhnlich legt man nur darauf Gewicht, daß die Strafe notwendig ist, um von solchen Handlungen abzuschrecken, die den Frieden und die Sicherheit der Gesellschaft

gefährden oder man sieht in der Strafe die natürliche Reaktion der Gesellschaft gegen solche Handlungen, also eine Art legalisierte Rache. Bei beiden Auffassungen wird das Individuum, das gestraft wird, nur als Mittel für die Sicherheit der Gesellschaft oder für die Befriedigung ihrer Indignation betrachtet. In der Strafe thut sich dann ein Kriegszustand zwischen der Gesellschaft (oder richtiger der Majorität der Gesellschaft) und dem Einzelnen kund. Wenn aber jedes einzelne Glied der Gesellschaft immer als Zweck zu behandeln ist, darf die Strafe nicht eine bloße Zufügung von Schmerz sein. Die Schmerzzufügung muß so geschehen, daß sie von pädagogischer Wirkung sein kann. Die Persönlichkeit des Bestraften soll durch die Strafe entwickelt werden, wenigstens so, daß er größere Klugheit und Selbstbeherrschung lernt, wo möglich auch so, daß die bisher fehlende sociale Gesinnung und Menschenliebe bei ihm erweckt wird. Dies ist freilich ein Ideal, dem sich das Strafwesen immer nur annähern können wird. Aber dieses Ideal giebt uns den einzig möglichen Maßstab, nach welchem wir den faktischen Zustand des Strafwesens beurteilen können. Je mehr die bloße Abschreckung und die Rachezucht die Art und Weise der Bestrafung bestimmen, desto niedriger steht das Strafwesen. Je mehr dagegen die Strafe ein Mittel nicht nur zur Sicherung der Gesellschaft, sondern auch zur praktischen Erziehung des Bestraften wird, desto höher steht das Strafwesen. In neuester Zeit erkennt man dies durch die immer mehr durchgeführte Individualisierung der Strafe an. Man räumt dadurch ein, daß der Verbrecher nicht aufgehört hat, organisches Glied der Gesellschaft zu sein.

Durch diese Reihe von Beispielen, die natürlich fortgesetzt werden könnte, tritt die große Bedeutung des aufgestellten Prinzips bei speziellen ethischen Fragen hervor. Ueberall zeigt

es uns ein Ideal, dem wir uns nähern können, und giebt die Verteilung der Beweispflicht an.

VII.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, wie wir das Verhältnis zwischen individueller und socialer Ethik auffassen müssen. Weil das Individuum nur als Glied der Gesellschaft existiert, bildet kraft des Wohlfahrtsprinzipes die sociale Ethik die Grundlage. Weil aber die Gesellschaft aus Individuen besteht — weil die Macht und Vollkommenheit der Gesellschaft auf der Kraft und Selbständigkeit der Individuen beruht — und weil die Möglichkeit socialen Fortschreitens auf den Initiativen einzelner Individuen beruht — muß man der individuellen Ethik einen selbständigen Platz innerhalb der ganzen Ethik geben. Dies geschieht kraft derselben Betrachtung, welche auch den kleinern Kreisen ihre Selbständigkeit innerhalb der ganzen Gesellschaft sichert. In den kleinen Kreisen -- und auch das Individuum ist als ein kleiner Kreis zu betrachten — regt sich das Leben mit besonderer Stärke und Innigkeit; es ist oft ein umgekehrtes Verhältnis zwischen Stärke und Umfang.

In unserer Zeit tritt aber ein charakteristischer Gegensatz zwischen Individualismus und Socialismus hervor, welcher es notwendig macht, einige kritische Erläuterungen zu geben. Es ist überhaupt für unser Jahrhundert eigenartig, daß sich die Gegensätze — besonders auf dem socialen und dem religiösen Gebiete — allmählich geschärft haben.

Der moderne Individualismus ist teils von litterarisch-ästhetischer Art, teils rein philosophisch motiviert.

Ästhetisch hat besonders die Furcht vor Nivellierung und Uniformierung und vor der geistigen Tyrannei der Menge gewirkt. Ein ungeflümmter Drang nach Nuancierung

und Differentierung führt zum Kultus des Sonderbaren, des Einsamen, des Wüstenhaften, des Eigenfinnigen, des Gewagten. Auf dem praktischen Gebiete führt dies zum Kultus der „Uebersenschen“, zur Bewunderung derer, die andere verachten können — und zu einer oft recht fundamentlosen Lust, selbst zu denen zu gehören, welche verachten können. Damit verbindet sich denn oft die Sehnsucht und die Bewunderung, welche Schwache und Kranke der großen Kraft und Gesundheit gegenüber fühlen. Alle diese Tendenzen lassen sich bei Friedrich Nietzsche nachweisen.

Mehr philosophisch tritt der Individualismus in dem idealistischen Anarchismus hervor, wie er z. B. von Fürst Krapotkin und von Bruno Wille gelehrt wird. Bruno Willes Buch Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel (Berlin 1894) ist eine besonders interessante und lehrreiche Darstellung dieses Standpunkts. Es wird hier gefordert, daß die Individualität sich von innen entwickeln soll, und daß alle Ideale selbst geschaffen sein sollen. Gegen allen geistigen und physischen Zwang wird protestiert, und einen Zwang sieht Wille auch in dem moralischen Einwirken von seiten anderer. Indem er nun das Gewissen als bloßes äußerliches, sociales Produkt auffaßt, erklärt er, daß der freie Vernunftmensch gewissenlos sein muß. — In mehr realistischer Form finden wir den Individualismus bei dem Patriarchen der Philosophie unserer Zeit, Herbert Spencer, in seiner Schrift *Man versus State* und anderswo, in seinem Proteste gegen das Eingreifen des Staates in andere Verhältnisse als diejenigen, welche unmittelbar die Erhaltung des Rechts und des Friedens angehen. Die Motivierung Spencers ist, daß der menschliche Charakter nur in Wechselwirkung mit den wirklichen Verhältnissen entwickelt werden kann; das Entscheidende ist

die Selbstwirksamkeit des Individuums in der Ueberwindung der Hindernisse; wenn der Staat eingreift, setzt er aber künstliche Verhältnisse statt der natürlichen — er etabliert einen Schirm zwischen dem Individuum und der Wirklichkeit. Dies ist der Individualismus in seiner mannhaftesten Form, auf einem bedeutungsvollen biologischen Gedanken ruhend.

Die Berechtigung des Individualismus ist in dem früher aufgestellten Grundsatz enthalten, daß die Beweispflicht demjenigen, welcher die freie Entfaltung der Individualität beschränken will, obliegt. Die ethischen Urteile müssen aus der eigenen Erfahrung und Ueberzeugung des Einzelnen entspringen, wenn sie mehr als ein Echo der Urteile der Umgebungen sein sollen. Jeder soll sein eigener innerer Richter, seine eigene Autorität sein. Alle Einwirkung von außen soll darauf ausgehen, das Vermögen ethischer Selbstthätigkeit erwirken. Was der idealistische Individualismus überfieht, ist aber, daß die Nachahmung und der Gehorsam, überhaupt das Autoritätsverhältnis, pädagogische Bedeutung haben können. Der Einzelne braucht Hülfe von seiten anderer, um frei und selbständig werden zu können. Sehr oft kann freilich diese Hülfe am besten auf anderem Wege als durch moralische Beurteilung geleistet werden. Direkte Moralisierung hindert oft die Erweckung der Selbstthätigkeit, indem die ethische Wertschätzung dem Individuum ganz fertig und formuliert beigebracht wird, statt von ihm selbst produziert zu werden und nur die Wahrheit, die wir selbst hervorbringen, ist echte Wahrheit, Wahrheit für uns.¹⁾ Aber direkte Moralisierung ist ein „reines Mittel“, wenn sie darauf ausgeht, die Selbsterkenntnis und den Entwicklungstrieb zu erwecken. Diese Erweckung kann oft schmerzlich sein. Aber es giebt Schmerzen, die einen notwendigen Durchgang zu einer höheren Stufe bilden. — Analogerweise ist das Eingreifen des Staates auf-

zufassen. Die freie Selbstwirksamkeit setzt erwachsene und selbständige Individuen voraus, aber es giebt sehr viele Stufen vom Kinde bis zum Menschen, der den Kampf des Lebens auf eigene Faust führen kann. Wenn der Staat voll und kräftig entwickelte Glieder haben will, kann er auch nicht ihren früheren Entwicklungsstufen gleichgültig gegenüberstehen, besonders weil diese Stufen nicht durch eine scharfe Linie von der letzten Stufe geschieden sind, — und weil diese Linie wenigstens nicht bei allen Individuen die gleiche Lage hat. Spencer stellt den Staat in allzu großen Gegensatz gegen die Familie und die Philanthropie; allem Unterschiede zum Trotz giebt es doch einen humanen Geist und humane Zwecke, welche allen diesen Gebieten zu Grunde liegen. Der Schirm kann notwendig sein, um das Wachstum zu sichern; und er ist nicht schädlich, wenn das Individuum hinter ihm Kräfte sammelt, so daß es später seine Entwicklung ohne Schirm fortsetzen kann.

Bergebens wird man darnach streben, das Größte auf dem Wege der Isolation zu erreichen. Nicht nur erhält der Einzelne (was der idealistische und der realistische Individualismus übersehen) seine Erziehung in der Gesellschaft, sondern auch seinen Inhalt und seine Aufgaben erhält er nur durch Hingeben an das Leben des Geschlechts. Nur hier wird er der höheren Zwecke, mit welchen er wachsen kann, theilhaft. Charakteristisch für den ästhetischen Individualismus unserer Tage ist hier die Rolle, welche die Verachtung spielt. Nur durch den Gegensatz, in welchem der ästhetische Individualist sich zu der großen Menge fühlt, bekommt er einen Inhalt. Seine Nemesis ist, daß er dadurch eben von dieser Menge abhängig wird; wäre sie nicht, wie er meint, daß sie ist, dann hätte er nichts zu verachten — und eigentlich nichts zu thun oder zu denken. Die wahre geistige Macht und

Ueberlegenheit zeigt sich eben darin, daß man Vermögen hat, nicht nur sein eigenes Leben, sondern auch das Leben vieler anderer zu tragen. Es giebt, sagt Spinoza, keine Art, auf welcher ein Mensch besser seine Geisteskraft äußern kann, als dadurch, daß er andere dazu entwickelt, nach ihrer eigenen freien Erkenntnis zu leben.

Man hat bisweilen versucht, durch einen Kompromiß die Grenze zwischen individueller Freiheit und moralischer Gebundenheit zu ziehen. Der bedeutendste Versuch dieser Art ist von Stuart Mill in seinem berühmten Buche Von der Freiheit gethan. Nur wenn unsere Handlungsweise unheilvolle Wirkungen für andere haben kann, soll sie nach Mill ethisch beurteilt werden oder wie er sich ausdrückt, dem Urtheil der „moralischen Polizei“ unterworfen sein. Für unsere eigene Selbstentwicklung sind wir dagegen keinem Richter unterworfen. — Ich glaube, daß ein solcher Unterschied nicht durchführbar ist. Es giebt gar nichts in der freien Entwicklung des Individuums, das nicht ethische Bedeutung bekommen kann. Was im innern Leben des Einzelnen auftritt, kann vielleicht der erste Keim großer socialer Prozesse sein. Jede individuelle Entwicklung kann neue Formen und Vorbilder hervorbringen; die einsamen Pfade, auf welchen der Einzelne wandelt, können später Heerstraßen werden. Die Energie, die Treue und die Weisheit, welche er beim Aufsuchen und Bahnen dieser Pfade anwendet, können von verhängnisvoller Bedeutung werden. Es ist gar nicht möglich, die Selbstentwicklung, die innere Haushaltung der Einzelnen von dem Leben der Gemeinschaft, des ganzen Geschlechts zu scheiden. Selbst in dem Spiele, in der Kunst, im Glauben und im freien Stimmungsleben des Einzelnen giebt es eine potentielle Ethik. Wie es in der äußeren Natur nur scheinbar eine absolute Ruhe giebt, sondern die Energie immer,

wenn auch in sogenannter potentieller Form vorhanden ist, so giebt es auch im menschlichen Leben keinen Punkt, der nicht möglicherweise einem ethischen Urteile unterliegen kann. Man hat besonders das erotische Verhältnis und die Religion für Privatsachen erklärt — wahrscheinlich doch meist aus taktischen Gründen, nämlich um in der Aesthetik und in der Socialpolitik von der „Moral“ unbehelligt zu sein. Aber eben auf den beiden genannten Gebieten haben Eigenschaften wie Mut, Treue, Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe die größte Bedeutung; eben hier können niedrige Gesinnung, Schwanken und Aengstlichkeit verhängnisvoll werden. Und die bloße Konstatierung solcher Eigenschaften ist ja schon ein ethisches Urteil, wie es in den Ohren des Betrunknen als ein ethisches Urteil lauten kann, wenn andere sagen: „Er ist voll!“

Will verwechselt die öffentliche Meinung, überhaupt die ethische Beurteilung Anderer, mit der ethischen Beurteilung überhaupt. Weil mein Betragen nicht der Beurteilung Anderer unterliegt, ist es doch nicht von aller möglichen Beurteilung unabhängig. Es könnte ja sein, daß ich selbst der berufene Richter wäre, indem kein Anderer als ich selbst in letzter Instanz entscheiden kann, ob ich die Möglichkeiten, welche in meiner Natur liegen, in ernster und energischer Weise fruchtbringend zu machen versucht habe.

Daß man in dieser äußerlichen Weise nicht zwischen dem Individuellen und dem Socialen scheiden kann, geht auch aus dem Faktum hervor, daß alle tiefer gehende Versuche, die öffentliche Meinung (die „moralische Polizei“), die geltenden Ehrbegriffe und die bestehende Gesetzgebung zu reformieren, aus dem innern persönlichen Leben einzelner — aus den Centralstellen der Welt — hervorgeht. Hier entspringt die Indignation und die Begeisterung, welche eine „Umwertung der Werte“ mit sich führen können.

Es ist um so sonderbarer, daß wir eben bei Stuart Mill jenen dualistischen Gedankengang finden, als er das Verdienst hat, energisch darauf zu dringen, daß die Gesellschaft um ihrer selbst willen die möglichst größte Freiheit und Selbständigkeit ihrer Glieder einräumen muß. Darin liegt ja eben, daß die persönliche Entwicklung niemals ohne weiteres als ethisch und social gleichgültig erklärt werden kann.

Während der Individualismus in seinen verschiedenen Formen auf die individuelle Initiative so großes Gewicht legt, daß er sie bisweilen von aller ethischen Wertschätzung emanzipieren will, ist das Schlagwort des Socialismus Organisation der Kräfte und der Arbeit. Obgleich der Socialismus oft als eine revolutionäre Richtung angesehen wird, so ist er doch in unserm Jahrhundert als eine Reaction gegen die individualistische Richtung des 18. Jahrhundert und der französischen Revolution zu betrachten. Er will — wie einer seiner wichtigsten Vorgänger, St. Simon und seine Schüler aussprachen — die Menschen zu gemeinsamer Bearbeitung der Erde vereinigen. Früher exploitierten die Menschen einander — jetzt sollen sie gemeinschaftlich die Natur exploitierten! Von den drei Schlagworten *liberté — égalité — fraternité* hat die Revolution eigentlich nur die beiden ersten beachtet. Man meinte genug gethan zu haben, wenn man den Zwang einfach aufhob. Und weil die alten Korporationen unheilvoll geworden waren und sich besonders als Mittel der Herrschsucht und der Reaction gezeigt hatten, verbot ein Gesetz der Revolutionszeit (vom 14. Juni 1791) allen und jeden Zusammenschluß von Arbeitern und Handwerkern! Gegen solche revolutionäre Mißverständnisse stellte St. Simon seine Forderung der Organisation und der Association auf. Nur der Zusammenschluß kann frei machen. Die Freiheit des isolierten Individuums ist eine Illusion. Ich glaube, daß

in diesem Gedanken die große Bedeutung des modernen Socialismus enthalten ist. Es ist eine positive Bestrebung neuer Gemeinschaftsbildung und es hat sich hier von neuem bewährt, wie die Sympathie sich bei gemeinsamer Arbeit und gemeinsamem Schicksal entwickelt. Wo der harte Kampf ums Leben sonst bei steigender Kultur und Aufklärung Egoismus entwickeln würde, — bei den ungünstig Gestellten der Gesellschaft, ist jetzt ein Gefühl der Bruderschaft und der Humanität entstanden. Der Klassenhaß, welcher sich in dem socialistischen Kampfe andern Ständen gegenüber zeigt, ist nur eine abgeleitete Erscheinung — wie der Haß der Bourgeoisie gegen den Adel es in der Revolutionszeit war. Es ist nun einmal so, daß die neue Schicht, die sich hervorarbeiten will, mit den älteren, welche bisher die ganze sociale Macht zu besitzen sich berechtigt glaubten, einen harten und nicht immer unblutigen Kampf bestehen muß. Und es ist ferner nach der Revolution einmal so, daß keine Reform ganz von oben nach unten durchgeführt werden kann. Die Vereinigung macht es möglich, daß der Einzelne durch die Bildung und Unterordnung, welche im Dienst der gemeinsamen Zwecke gefordert werden, seine Rechte und seine Pflichten als Glieder der Menschheit besser kennen lernt. Ein Freiheits- und ein Bildungsleben ist möglich geworden, wo es sonst unmöglich war. Es sind höhere Zwecke aufgestellt, mit denen der Mensch wachsen kann.¹⁾

Aber über dieser starken Betonung der Association und der Organisation übersteht der Socialismus die Bedeutung der individuellen Initiative. Die individuelle Freiheit wird als etwas bloß Negatives gefaßt. Man glaubt im Interesse des Ganzen die freie Bewegung der Einzelnen

¹⁾ Vergl. über die Ethik der Gewerkvereine und der Socialdemokratie meine Ethik, deutsche Uebersetzung, Kap. 23—26.

beschränken zu müssen, indem alle Produktionsmittel dem Staate oder der Gemeinde gehören sollen. Die Produktion soll gemeinschaftlich geleitet werden, damit die Produkte Allen zu gute kommen können.

Ich will hier nicht eine ausführliche Wertschätzung des Socialismus geben. Wie weit der Staat oder die Gemeinde in der Uebernahme und der Leitung der Produktion rüch gehen können, kann nicht im voraus gesagt werden, sondern muß auf jedem einzelnen Gebiete und mit Rücksicht auf die zu jeder Zeit vorliegenden Verhältnisse untersucht werden. Die Nationalökonomie ist keine exakte Wissenschaft und kann die Zukunft nicht mit Sicherheit voraussagen. Es ist auch nicht die Sache der Ethik, die Zukunft voraussagen. Zukunftsbildern gegenüber stellt sich die Ethik abwartend — dem socialistischen Zukunftsstaate, wie dem Uebermenschen der Hyperindividualisten und der jenseitigen Welt der Theologen. Wenn es in diesen Idealen etwas Wahres und Gältiges giebt, so kann es nur dadurch gefunden und begründet werden, daß wir die Grundbedingungen des individuellen und des socialen Lebens schützen. So viel scheint doch fest zu stehen, daß das individuelle Initiativ nimmer wird entbehrt werden können, und daß solches Initiativ in höchstem Grade — in meinen Augen weit mehr als unter unserer jetzigen „individualistischen“ Gesellschaftsordnung — gefährdet wird, wenn der Einzelne kein Recht hat, seine ersparten Mittel in produktiver Weise zu verwenden. Der Socialismus ist geneigt, die Quelle der Güter zuzustopfen, um die Verteilung der Güter zu erleichtern. Und man kann nicht die Produktion regulieren, ohne auch die Bedürfnisse zu regulieren: denn einerseits können viele Bedürfnisse nur befriedigt werden, wenn die Produktion die gehörigen Mittel beschafft oder wenn sogar die Produktionsweise ganz geändert wird, ander-

seits wird die Produktion selbst absurd und unmöglich, wenn der gehörige Verbrauch des Produzierten nicht stattfindet.

Vergleichen wir die ältern Formen des Socialismus mit den neuesten, so finden wir, daß die individuelle Freiheit in diesen größern Spielraum hat als in jenen. Platon und Campanella wollten z. B. auch den individuellen Verbrauch und Genuß direkt reguliert haben, während die moderne socialistische Theorie nur Privateigentum von Produktivmitteln, nicht von Genuß- und Verbrauchsmitteln verboten haben will. Vielleicht wird der Socialismus unter seiner weiteren Entwicklung noch mehrere Schritte in dieser Richtung zu thun haben. Er wird vielleicht einsehen, daß die sociale Ethik um ihrer selbst willen die Entwicklung der individuellen Freiheit nicht nur in Verbrauch und Genuß, sondern auch in Arbeit und Produktion fordern und fördern muß, — und daß die Staats- und Gemeindeprouktion, um nicht im Schlandrian und überlieferten Formen zu erstarren, kaum jemals der Konkurrenz mit individuellen Produktionsbestrebungen widerstehen können. Wenigstens setzt die Lösung des hier vorliegenden Problems psychologische und sociale Bedingungen voraus, die von den jetzt vorhandenen so verschieden sind, daß es dogmatische Ueberhebung sein würde, sich hier in apodiktischer Weise auszusprechen.

VIII.

In der Gerechtigkeit als einer Vereinigung von Selbstbehauptung und Hingebung und von Sympathie und Weisheit haben wir früher eine ethische Idee gefunden, welche nicht nur bei der Grundlegung der Ethik, sonder auch speciell innerhalb der individuellen Ethik von großer Bedeutung ist. Durch sie steht zugleich die individuelle Ethik in genauem

Zusammenhänge mit der socialen Ethik, indem sie zeigt, daß die Entwicklung der Persönlichkeit nur in der Gesellschaft möglich ist, und daß es andererseits die Aufgabe der Persönlichkeit ist, diese Gesellschaft zu einem Reiche frei und harmonisch entwickelter Persönlichkeiten zu bilden. Die Idee eines solchen Reiches begleitet, wie wir gesehen haben, das Menschengeschlecht auf seinem Wege durch die Geschichte. Auch in dem modernen Socialismus haben wir sie gefunden.

Es wäre aber unrichtig, zu glauben, daß es sich nur darum dreht, die Thüre der Kultur für die bisher ausgeschlossenen untersten Schichten des Volkes zu öffnen. Denn es giebt, wie wir schon gelegentlich erwähnt haben, ein Problem, welches zeigt, daß auch innerhalb der Thüre nicht alles ist wie es sein soll. Der Konflikt zwischen der harmonischen persönlichen Bildung und dem stets mehr und mehr specialisierten Berufe ist vorläufig steigend, seit er zuerst von Jean Jacques Rousseau und Friedrich Schiller hervorgezogen wurde. Die Kultur hat sich vermittels der Teilung der Arbeit entwickelt — aber eben diese Arbeitsteilung droht, uns zu Bruchstücken statt zu ganzen Menschen zu machen. Der Fortschritt des Geschlechts scheint mit einseitiger und disharmonischer Entwicklung der Einzelnen verbunden zu sein. Der modernen Kultur gegenüber appellierten Rousseau an die Naturvölker und Schiller an die Griechen, weil das Leben dieser Völker noch nicht von der Zerstückelung ergriffen war. Obgleich Rousseau und Schiller darüber klar waren, daß wir die Kulturarbeit nicht aufgeben können, — daß wir nicht zurückgehen können, und obgleich auch sie die sociale Reform als notwendige Bedingung einer höheren Humanität sahen, legten sie doch durch jene Appelle den Grund zu der romantischen Denkungsart, welche in ästhetischen und religiösen Stimmungen und Phantasien oder

durch Vertiefung in die Vorzeit die Not der Wirklichkeit zu vergessen suchte. Die Romantik ist mehr wertvoll dadurch, daß sie das Uebel der Kultur gefühlt hat, als durch die Art, in welcher sie dem Uebel abzuhelfen suchte.

Es gilt zuerst eine solche Aenderung der Arbeits- und Lebensbedingungen, daß Zeit und Kraft zur freien Ausbildung übrig wird. Schiller hat treffend gesagt, daß der Luxus der Kräfte, d. h. ein Ueberschuß von Kraft, die nicht durch den physischen Kampf ums Dasein in Anspruch genommen wird, eine Bedingung aller höheren Entwicklung ist. Dadurch wird es nicht nur möglich, daß der Mensch solche Vermögen und Interessen, für welche sein specieller Beruf keine Anwendung hat, üben und befriedigen kann, sondern er bekommt auch größere Möglichkeit, zu neuen Wirksamkeitsgebieten überzugehen, wenn der zuerst gewählte Beruf ihn auf die Dauer nicht befriedigen sollte. Die Gewerkvereine sehen daher ganz richtig, wenn sie vor allem die Arbeitszeit zu kürzen bestrebt sind. Schon in den älteren Utopien (bei Thomas Morus und Campanella) spielt dieser Gesichtspunkt eine große Rolle, und Fichte lehrte, daß der wahre Reichtum eines Volkes in der Muße besteht, welche Allen nach vollbrachter Arbeit übrig bleibt. So hat auch ein moderner Nationalökonom die Frage nach der Länge des Arbeitstages für eine Frage nach dem Stand der Civilisation erklärt

Freilich kommt es dann darauf an, wozu die Muße gebraucht wird, und hier liegt eben der Nothstand innerhalb der Thüre. Wenn man darüber klagt, daß die Arbeiter ihre Muße nicht zu gebrauchen verstehen, dann ist es weit mehr begründet, über die Art, in welcher die wohlhabenden Klassen ihre Muße gebrauchen, zu klagen. Wenn man nicht gewöhnt ist, Muße zu haben, ist es kein Wunder, daß man nicht gelernt hat, sie recht zu gebrauchen; aber es ist traurig, zu

sehen, wie leer und niedrig oft das ist, womit die sogenannten gebildeten und höheren Klassen ihre reichliche und oft unverdiente Muße erfüllen.

Es gilt hier die Entwicklung solcher Formen der höheren Kultur, welche zwar mehr als Arbeit für die bloße Existenz sind, aber doch mit der persönlichen Entwicklung innig zusammenhängen, so daß die Persönlichkeit in ihnen als Totalität und mit voller Energie leben kann. Rousseau und Schiller wiesen mit Recht auf Naturgefühl, Kunst und Religion als freie geistige Lebensformen hin. Aber wenn das Ganze nicht in romantische und überweltliche Schwärmerei auslaufen soll, muß darauf hingearbeitet werden, den Gegensatz zwischen Natur und Kultur, Kunst und Leben, Religion und Wissenschaft zu überwinden. Es gilt namentlich, Ideen, Bilder und Gefühle zu entwickeln, welche uns über die Enge der Erfahrungswelt und des speciellen Wirkungskreises hinausführen können, und in welchen alle Seiten unserer Natur zu ihrem Rechte kommen, — welche uns aber doch zum Leben wieder stark und fähig machen, indem sie unsere Kräfte in idealer Weise üben und uns unsere kleine Welt als organischen Teil des großen, unendlichen Daseins zeigen. Wir wollen die Beschränkung, durch welche die Meisterschaft allein möglich wird, nicht aufgeben, aber wir wollen unsere Einheit mit den großen Weltkräften fühlen.¹⁾ Wenn Kunst und Religion (vorausgesetzt, daß wir diesen letzten Namen werden behalten können) fortwährend die guten, tröstenden, erziehenden und stärkenden Genien der Menschheit auf ihrem dunkeln Wege sein sollen, dann müssen sie sich in dieser Richtung entwickeln. Nur dann haben sie eine Zukunft — und nur dann hat auch die Menschheit als geistiges Reich eine Zukunft.

¹⁾ Vergl. meine Ethik, deutsche Uebersetzung, Kap. 30—31, und meine Abhandlung „The Conflict between the Old and the New“, International Journal of Ethics. April 1896

Das Ziel ist groß, und es kann hier nur in großen Zügen angedeutet werden. Aber die Disharmonieen unseres Lebens stellen uns dieses Ziel als notwendig, und wir konnten nicht unterlassen, darauf hinzuweisen. Das ethische Problem zeigt sich hier in seinem genauen Zusammenhange mit den socialen, ästhetischen und religiösen Problemen. Wir enden also hier unsere ethische Prinzipienlehre mit einem Ausblick auf große Schwierigkeiten und große Ideale. Zugleich hoffe ich aber hinlänglich angedeutet zu haben, wie die Arbeit auf Ueberwindung dieser Schwierigkeiten und auf Annäherung an diese Ideale in den kleinen Kreisen unseres persönlichen Lebens und Berufes vorgehen kann. Wir haben jeder für sich ein Scherflein beizutragen. Die Sterne, die begehrt man nicht, man freut sich ihrer Pracht, — sagt der Dichter. Aber wir fügen hinzu: die Sterne gebrauchen wir auch zur Orientierung, wenn unser Weg in Nacht und Dunkel geht. Die Ethik hat es mit dem Wege zu thun — aber eben darum kann sie die Sterne nicht entbehren.

Ich habe jetzt versucht, darzustellen, welche Sterne ich gefunden habe.

In regelmäßiger Reihenfolge erscheinen folgende Vorträge:

1. Ethische Prinzipienlehre, Prof. Harald Höffding (Kopenhagen). — 2. Beiträge zur Social-Pädagogik, Prof. Staudinger (Worms). — 3. Volkstümliche Universitätsbewegung, Dr. Emil Reich (Wien). — 4. Ueber Erziehung, Oberstl. a. D. M. v. Egidy (Berlin). — 5. Naturwissenschaft und Lebensführung, Prof. Wilh. Foerster (Berlin). — 6. Die ersten Moral-Unterweisungen der Kinder, Dr. H. Benzig (Berlin). — 7. Zur Reform der Methoden des höhern Unterrichts, Dr. H. Saittschil (Zürich). — 8. Die Grundthatfachen des socialen Lebens, Prof. Ferd. Tönnies (Kiel). — 9. Socialismus und sociale Bewegung im 19. Jahrhundert, Prof. Werner Sombart (Breslau). — 10. Die Socialpolitik in der Verwaltung von Staat und Gemeinde, Dr. J. Jastrow (Berlin). — 11. Ueber Genossenschaftswesen, Landrat Stefan Gschwind (Baselland). — 12. Sociale Entwicklung in Geld- und Kreditwesen, Handel, Industrie und Haushalt, Gustav Maier (Zürich).

Im ganzen sind ca. 33 Hefte in Aussicht genommen.

Die Gelegenheit auf diese außergewöhnliche Weise sich in den Besitz von Abhandlungen von Koryphäen der Wissenschaft und praktisch thätigen Männern des Volkes zu setzen, wird wohl niemand unbentzt vorüber gehen lassen, dem dieses Heft vorgelegt wird.

Verlag von A. Siebert in Bern und Leipzig.

Schweizerische Blätter für Wirtschafts- und Socialpolitik.

Redigiert von A. Dregler.

Mit Beilage:

Die ethische Bewegung.

Mitteilungen von Gustav Maier.

Erscheinen alle 14 Tage in der Stärke von 2–3 Bogen.

Preis 3 Fr. per Quartal.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

Herausgegeben von

Prof. Dr. Ludwig Stein.

Bis jetzt sind folgende Bände erschienen:

- Bd. I, Herder und Kant von Dr. A. Lumarlin. Preis Fr. 1. 75.
Bd. II, Der Zusammenhang von Willensfreiheit, Gewissen, Belohnung
und Strafe von Dr. J. J. Nienmeyer. Preis Fr. 1. 75.
Bd. III, Die Hauptrichtungen der Philosophie von Dr. Rappoport.
Bd. IV, Der Begriff der Entwicklung bei Nikolaus von Kues
von Oskar Kästner.

Prof. Dr. Ferd. Wetter:

Friede, Freiheit, Menschenwürde.

Sonettenkranz zur 25jährigen Friedensfeier in Frankfurt.

Preis 40 Cts.

Prof. F. Underegg:

Schweizerische Alpwirtschaft.

Illustrirtes Lehrbuch für das gesammte schweizerische Alpenwesen.

Erscheint in circa 12 Heften à 1 Fr.

Einige Gedanken

über die

Gründung christlich-socialer Verein

Von Prof. Dr. Hüty.

Preis Fr. 1. —