

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Lehrbuch der philosophischen Propädeutik

Lehmann, Rudolf

Berlin, 1907

Grundbegriffe der Ethik

Grundbegriffe der Ethik.

Literatur.

IM. KANT, Einführung in die Metaphysik der Sitten. — ARTHUR SCHOPENHAUER, Die beiden Grundprobleme der Ethik. Klassische, noch heute zur Einführung in die Ethik besonders geeignete Schriften.

TH. LIPPS, Die ethischen Grundfragen. 10 Vorträge. 2. Aufl. Hamburg 1905. — P. HENSEL, Hauptprobleme der Ethik. 1903.

FR. PAULSEN, System der Ethik. 1889. 7. Aufl. Stuttgart 1903. — H. HÖFFDING, Ethik. Die ethischen Prinzipien u. ihre Anwendung. Deutsch v. Bendixen. 2. Aufl. Leipz. 1901. Gemeinverständliche u. umfassende Darstellungen.

WILH. WUNDT, Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen u. Gesetze des sittlichen Lebens. 1886. 3. Aufl. 2 Bde. Stuttg. 1903—04. Grundlegende u. systematische Bearbeitung des Gesamtgebietes. — G. SIMMEL, Einleitung in die Moralphilosophie. Kritik der ethischen Grundbegriffe. 2 Bde. Berlin 1892—93. Scharfsinnige u. methodisch-kritische Untersuchung der Hauptprobleme.

§ 33. Aufgabe der Moralphilosophie. Vorbegriffe.

Durch jahrtausendelange Überlieferung hat die Kulturwelt die Gesetze und Vorschriften, die das menschliche Handeln bestimmen sollen, die Regeln der Sittlichkeit, im ganzen wie im einzelnen festgelegt; sie werden von Geschlecht zu Geschlecht durch Erziehung fortgepflanzt; religiöse Überlieferung einerseits, Strafgesetze andererseits, endlich die im praktischen Leben notwendigen Rücksichten auf die Meinung anderer sorgen dafür, daß niemand sie gänzlich außer Acht lassen kann. Zum praktischen Handeln also bedarf es keiner Moralphilosophie. Der einzelne, der durch Erziehung in die Traditionen einer Kulturgemeinschaft gestellt ist, weiß, was gut und böse ist, oder doch wenigstens dafür gilt, ja, sein eigenes sittliches Bewußtsein leitet oder kontrolliert doch unmittelbar seine Instinkte und seine Handlungen. Und dennoch treibt es jeden denkenden Geist dazu, das, was er durch Überlieferung empfangen hat, was er gefühlsmäßig anerkennt, auch vor der Vernunft gerechtfertigt

Das Problem
der Ethik.

zu sehen. Es ist eine Frage, die sich jedem jungen Menschen gelegentlich einmal aufdrängt, ob und wie weit denn diese sittliche Tradition wirklich allgemein für jeden und so auch für ihn verbindlich sei? Und diese Frage bildet den natürlichen Antrieb zum Nachdenken über das Wesen der Moral. Ein solches Nachdenken wird nicht selten in weiteren Kreisen ange-regt, wenn Erfahrung oder kritisches Urteil zeigen, daß einzelne Teile der überlieferten Moral nicht stichhaltig sind; Zweifel werden entfacht, wenn ein Mann der Tat diese Moral mißachtet und verletzt und gleichwohl die Bewunderung der Menschen findet, wenn ein entschlossener Denker sie grundsätzlich ablehnt und alle Werte umzuwerten unternimmt. Über diese einzelnen Anlässe hinaus aber erhebt sich immer wieder eine allgemeine Erfahrung, die niemandem erspart bleibt. Es ist diese: das sittliche Ideal, wie es Erziehung und Überlieferung aufgerichtet haben, steht vor uns da, groß und erhaben, aber unerreichbar; wir sehen es beständig von den Menschen verletzt, ja wir selbst sind uns bewußt, wie weit unser Handeln hinter ihm zurückbleibt. Wie nahe liegt da der Gedanke: ist dieses Ideal nicht eine Chimäre, ein Trugbild, dem nachzustreben zwecklos und hinderlich ist? Worauf gründet sich denn die Behauptung, daß wir alle verpflichtet seien, es zur Richtschnur unseres Handelns zu nehmen? Woher die Idee einer allgemeinen Sittlichkeit, einer Pflicht, die für jeden von uns verbindlich ist? Diese Frage zu beantworten, ist die Aufgabe der Moralphilosophie.

Willens-
freiheit.

Allein bevor wir versuchen können, sie aufzuklären, müssen wir einen Einwand berücksichtigen, der jenem Zweifel an dem vernünftigen Sinn, an der Berechtigung eines Sittengesetzes und damit der Moralphilosophie die stärkste Stütze zu leihen geeignet scheint. Er erwächst aus den Ergebnissen unserer psychologischen Betrachtungen. Wir haben am Schluß des vorigen Abschnitts gesehen, wie der Wille zwar nicht fatalistisch durch äußere Mächte gelenkt, aber doch durch den Charakter des Menschen und die Stärke der auf ihn wirkenden Motive bestimmt, mithin an psychologische Gesetze gebunden ist. Ist dem aber so, was kann es dann für einen Sinn oder für eine Berechtigung haben, dem Naturgesetz gegenüber ein Sittengesetz aufzustellen, seine Befolgung als allgemein verbindliche Pflicht zu betrachten und dem eine Verantwortlichkeit aufzubürden, der diese Pflicht verletzt? Handelt der ein-

zelle doch in jedem Falle eben seiner Natur und ihren Gesetzen entsprechend und gibt es doch offenbar keine Möglichkeit, diese Schranken zu durchbrechen! Zwar die Stimme des Gewissens, die Reue, der Unwille fremden Pflichtverletzungen gegenüber sind psychologische Tatsachen, deren Realität sich nicht weglegen läßt, es sind Affekte, die ohne Zweifel wirklich vorhanden sind. Aber vielleicht sind sie nur durch Wahnideen hervorgerufen, beruhen sie nur auf den natürlichen Illusionen von einer mystischen Freiheit des Willens und müssen vor einer tieferen Einsicht schwinden? Ja, der Einwurf führt bisweilen sogar zu praktischen Forderungen bedenklichster Art. Man fragt wohl: kann es, wenn der Determinismus recht hat, überhaupt eine Charakterbildung, eine Erziehung zur Sittlichkeit geben? Und wie wäre es gar möglich, sich selbst zu erziehen, da doch der Wille nicht über sich selbst hinaus kann? endlich: mit welchem Recht strafen wir, sei's Kinder, sei's Verbrecher, wenn wir doch zugeben müssen, daß sie in ihrer Handlungsweise nur einer psychologischen Notwendigkeit gefolgt sind, mithin nicht für dieselbe verantwortlich gemacht werden können?

Betrachten wir, um diese Folgerungen zu prüfen, die Ergebnisse des Schlußparagraphen des vorigen Abschnitts noch etwas näher. Der Wille ist gesetzmäßig bestimmt, das heißt: der Wille steht dem Sittengesetz gegenüber nicht von physischen und psychischen Bedingungen losgelöst und unabhängig da; aber es heißt nicht: der Wille ist etwas Unzugängliches und Unabänderliches, worauf das Sittengesetz überhaupt nicht einwirken kann. Der Wille wird, wie wir gesehen haben, durch Motive bestimmt, Motive aber sind für den Menschen nicht nur gegenwärtige Triebe und unmittelbare Affekte, sondern auch Vorstellungen. Jede Vorstellung kann zum Motiv für den Willen werden, wenn sie ihm ein erstrebenswertes Ziel, einen zu erreichenden Wert vorzeichnet. Solche Werte aber sind nicht nur augenblickliche Lustgefühle; das vernünftige Denken führt zu einer Reihe von höheren Werten und entsprechenden Motiven, unter denen die sittlichen Ideale ihre Stelle haben, und diese Vernunftmotive treten im gegebenen Falle den Trieben und Affekten gegenüber. Die Fähigkeit, sich durch sie bestimmen zu lassen, ist es, was unser Willensleben vom Triebleben der Tiere unterscheidet und was man daher mit Recht als sittliche Freiheit des Menschen bezeichnet.

Von hier aus wird nun zunächst klar, wie Charaktererziehung möglich ist und worin sie besteht. Einen Menschen erziehen, heißt Motive schaffen, die seinen Willen im Sinne des Erziehers bestimmen, mithin ihn zum Guten antreiben, vom Bösen abschrecken. Dabei ist folgendes klar.

Ein Motiv wirkt um so sicherer und stärker, je früher es dem Bewußtsein des jungen Menschen eingepflanzt wird. Ein noch nicht ausgebildeter und noch nicht gefestigter Wille ist jedem Motiv, das an ihn herantritt, zugänglicher als später, wenn seine Richtung im großen und ganzen entschieden und bis zu einem gewissen Grade starr geworden ist. Daher ist es richtig und notwendig, daß Eltern und Erzieher gerade dem Kinde die moralischen Forderungen mit Nachdruck einprägen, ihm ihre Erfüllung zu einer selbstverständlichen Gewöhnung machen, den jungen Menschen durch Autorität zur Anerkennung der Werturteile bringen, für deren Berechtigung er ein Verständnis noch nicht haben kann. Erwacht dann aber im reiferen Alter der Trieb nachzudenken und selber zu urteilen, fühlt der Heranwachsende als sein Recht und sein Bedürfnis, sich über seine Pflichten und die Richtung seines Willens selber klar zu werden, so kann der Erzieher nur durch die Vernunft auf ihn einwirken.

Je besser begründet ein Motiv vor der Vernunft erscheint, je schärfer und entschiedener es aufgestellt wird, desto leichter und stärker wird es den Willen beeinflussen. So ist es durchaus folgerichtig, wenn Denker und Morallehrer sich immer wieder um eine scharfe Fassung und eine klare Begründung ihrer moralischen Anschauungen und Forderungen bemüht haben, denn eben hierdurch und nur hierdurch vermögen sie auf den einzelnen wie auf die Gemeinschaft einzuwirken und sie ihrem sittlichen Ideal zuzuleiten. Diese höchste Art der erzieherischen Einwirkung bedarf der Strafe nicht und erreicht nichts durch sie. Auf den niederen Stufen der Willensbildung aber ist sie ein unentbehrliches Mittel, um Motive zur Abschreckung zu schaffen, und dies gilt ebensowohl von der erzieherischen, wie von der rechtlichen, also kriminellen Strafe. Der Zweck des Strafgesetzes ist ein doppelter. In einzelnen besonders schweren Fällen soll die kriminelle Bestrafung den Verbrecher dauernd unschädlich machen, sei es durch den Tod, sei es durch lebenslängliche Einschließung, weitaus öfter jedoch soll sie ihn bessern,

indem sie ihn für die Zukunft von ähnlichen Verletzungen abschreckt. In beiden Fällen aber soll sie zugleich für andere als abschreckendes Motiv dienen. Die Frage, ob der Wille frei ist oder determiniert, hat also mit dem Wesen der Strafe gar nichts zu tun. Strafen wir doch einen Hund oder ein Pferd, eben um das Tier von bestimmten Handlungen abzuschrecken und hierdurch zu erziehen. Der Begriff der Sühne freilich, wie ihn eine jetzt veraltete Strafrechtstheorie aufstellte, steht im Widerspruch mit der deterministischen Anschauung, denn er behandelte das Verbrechen als etwas von allen psychologischen Bedingungen Losgelöstes, und für den konsequenten Fatalismus andererseits wäre die Strafe eigentlich etwas Sinnloses, wie aus der bekannten antiken Anekdote von Plato und dem diebischen Sklaven zur Genüge hervorgeht.

Sehr wohl aber stimmt mit unserer psychologischen Anschauung vom Willen der Begriff der bessernden und abschreckenden Strafe zusammen, wie er die heutige Rechtswissenschaft beherrscht. Vor allem auch stimmt es dazu, wenn die bedeutendsten Strafrechtslehrer der Gegenwart betonen, daß Maßregeln erzieherischer, sozialer und ökonomischer Natur, welche geeignet sind, Verbrechen vorzubeugen, indem sie die Lage der unteren Volksklassen verbessern und ihre Jugend-erziehung heben, stärkere Wirkung haben und wichtiger sind als alle einzelnen kriminellen Strafen.

Wie nun aber verhält es sich nach der subjektiven Seite mit dem Begriff Gewissen und Verantwortlichkeit? Wenn wir vor einer Handlung zwischen verschiedenen Motiven geschwankt haben, so scheint das zu beweisen, daß eine verschiedene Entscheidung möglich war. Aus der Tatsache: man hätte anders handeln können, zieht das subjektive Bewußtsein den falschen Schluß: ich hätte anders handeln können. In Wirklichkeit siegt, wie wir in der Psychologie gesehen haben, immer dasjenige Motiv, das bei einer bestimmten Charakterverfassung das stärkste ist. Ist diesem Tatbestande gegenüber nun das Gewissen eine Selbsttäuschung, der Begriff der Verantwortlichkeit ein Phantom?

Gewissen
und
Verantwort-
lichkeit.

Untersuchen wir, um hier Klarheit zu gewinnen, genauer, worin das Wesen dieser beiden Begriffe besteht. Was sagt die Stimme des Gewissens nach einer Tat, über die wir Reue empfinden? Wodurch wird es wachgerufen? Zunächst werden

es offenbar häufig die Folgen der Tat sein, die unser Bedauern erwecken, sei es nun, daß diese Folgen für uns, sei es, daß sie für andere nachteilig sind. Und je schwerer diese Folgen sind, je lebhafter sie uns vor Augen treten, desto entschiedener geht das Bedauern in ein quälendes Gefühl des Drückes über. Aber auch da, wo wir solche Folgen nur fürchten, z. B. als Strafe eines irdischen oder überirdischen Richters oder als Geringschätzung in der Meinung anderer, empfinden wir Gewissensangst. Shakespeare hat uns im Macbeth ein ergreifendes Bild eines solchen Seelenzustandes gegeben. Aber dieses Bedauern oder Fürchten ist doch noch kein eigentlich sittlicher Affekt. Derselbe entsteht erst, indem ein deutliches Gefühl von Beschämung hinzutritt. Ein solches Gefühl wird offenbar hervorgebracht durch das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen dem, was wir als richtig und wertvoll anerkennen, und unserer Handlungsweise. Wir müssen anerkennen, daß unser Verhalten vor unserem eigenen Urteil minderwertig ist. Wir haben, wie Kant das sehr richtig ausdrückt, unsere Selbstachtung, das Gefühl unserer Würde verletzt, und eben deshalb sagt uns unser Bewußtsein, daß wir unsere Handlungsweise nicht verantworten, d. h. vor unserer eigenen Vernunft nicht rechtfertigen können. Dabei aber ist die einzelne Handlung ein Symptom unserer Natur und zugleich ein Kriterium unseres Wertes. Es ist weniger die Tat selbst, als der Charakter, aus dem sie hervorgeht, was uns Beschämung und Bedauern erweckt. Es ist der Abstand zwischen unserem Werturteil und unserem Sein, der in der Reue zum Ausdruck kommt. Ist es nun eine Selbsttäuschung, daß wir im einzelnen Falle auch anders hätten handeln können, so zeigt sich nur um so klarer, daß das Gefühl der Reue, als der Beschämung über sich selbst durchaus berechtigt und stichhaltig ist. Es zeigt sich freilich auch, daß die Reue nur dann einen Wert hat, wenn sie zum abschreckenden Motiv bei unseren späteren Handlungen wird. In diesem Sinne vermögen wir uns zu bessern, indem wir das einmal erweckte Bewußtsein in der Erinnerung festhalten.

Selbst-
erziehung.

Dies weist nun auf das letzte und praktisch wichtigste jener Bedenken hin, die sich uns im Anfang dieses Paragraphen entgegenstellten, auf die Frage, ob und wie es möglich sei, selbst auf seinen Willen einzuwirken, sich selber zu erziehen. Überblicken wir die Ergebnisse unserer Betrachtungen, so kann die

Antwort nicht mehr zweifelhaft sein. Sich selbst erziehen heißt seinen Willen und seine sittlichen Werturteile im ganzen und im einzelnen in Übereinstimmung bringen. Dies aber können wir erreichen, indem wir diejenigen Motive, die unseren Werturteilen entsprechen, zur vollen Klarheit bringen und sie abweichenden und entgegengesetzten Motiven gegenüber festhalten. Es sind Akte der Aufmerksamkeit, der Konzentration, also zugleich Vernunftbetätigungen und Willensakte, die hier erforderlich sind, und wir haben schon früher gesehen, daß diese durch Interesse und Gefühlswerte bestimmt werden.

Diese Gefühlswerte, wie die Werturteile selbst, nach denen wir uns richten, müssen freilich im letzten Grunde unserer eigenen Natur und unseren Gefühlen entsprechen. Über diese können wir nicht hinaus: wir können uns nur zu dem erziehen, was wir selbst als wünschenswert empfinden und für erstrebenswert halten. Das aber vermögen wir auch. Wir vermögen die vorübergehende Neigung dem dauernden Wert, dem höheren Ziele das verlockende nähere, dem Wertvollen das Wertlosere zu opfern und so den Kern unseres Wesens, das Beste was wir in uns haben, allmählich zum Durchbruch, zur Entfaltung zu bringen auf Kosten des äußerlich Verlockenden, des Flüchtigen und Vergänglichen, ja, wir können das nicht nur, sondern wir werden durch einen inneren, nie ganz zu übertäubenden Trieb dahin gezogen, und wir dürfen daher, dem Folgenden vorgreifend, schon hier sagen: Selbsterziehung ist nicht nur möglich, sie ist auch die notwendige Vorbedingung für jedes dauernde Glück.

§ 34. Von der Ableitung des Moralprinzips.

Wir kehren zu unserm Ausgangspunkt zurück. Das sittliche Bewußtsein, das Gewissen, wie es vor und nach unseren Handlungen zu uns spricht, tritt mit unserem Wollen und Wünschen vielfach in Gegensatz. Wir fühlen uns oft genötigt, eine andere Handlungsweise höher zu stellen, als die, zu der unsere Charakteranlage und natürlichen Triebe führen, ein Ideal als wertvoll und gültig anzuerkennen, dem unsere Taten selten, unsere natürlichen Triebe nur ausnahmsweise ganz entsprechen. Worauf gründet sich dieses Ideal? Woher nimmt das Werturteil, das aus der Stimme des Gewissens spricht, seinen Inhalt und seine Berechtigung?

Wesen der
Ethik.

Indem die Ethik unternimmt, diese Frage zu beantworten, betritt sie einen völlig anderen Boden, als Logik und Psychologie einnehmen. Diese Disziplinen eben sowohl wie fast alle übrigen Wissenschaften wollen nur über Tatsächliches belehren; sie wollen das darlegen, was ist. Die Ethik aber (und ebenso, wie wir später sehen werden, die Ästhetik) will zeigen, was sein soll; sie will Werturteile begründen. Nun aber erscheint ein Werturteil niemals völlig losgelöst vom Gefühlsleben, mithin der subjektiven Seite des menschlichen Geistes. Es scheint also, als ob, wo ein Sollen in Frage steht, das rein Subjektive herrschen müsse und daher ein beständiger Widerstreit der Ansichten weder zu vermeiden noch zu entscheiden sei. In der Tat sehen wir ja auch, daß das sittliche Ideal zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern ein völlig verschiedenes ist und daß jeder einzelne mit dem Anspruch auftritt, daß seine Begriffe von Pflicht und Moral die richtigen seien. Gleichwohl fordert auch hier der Erkenntnistrieb des denkenden Menschen, daß eine objektive und somit allgemein gültige Erkenntnis der Werte festgestellt oder doch wenigstens angestrebt werde.

Idee des
höchsten
Gutes.

Werte können nur an Werten gemessen werden, und wenn wir einen Maßstab für unsere sittlichen Urteile finden wollen, so kann das nur ein absoluter Wert sein, d. h. ein solcher, der notwendig und allgemein anerkannt wird und sich dadurch von allen übrigen, nur in der Subjektivität des einzelnen Menschen begründeten, völlig unterscheidet. Was die ältere und insbesondere die antike Moralphilosophie in der Lehre vom höchsten Gut aufzustellen unternahm, war wesentlich ein solcher absoluter Wert. Es ist klar, daß es der höchste Zweck ist, den menschliche Taten haben können, diesen Wert zu verwirklichen oder doch zu seiner Verwirklichung beizutragen. Der moralische Wert einer Handlung also kann nur danach bemessen werden, wie weit sie diesen Zweck verwirklicht, d. h. wie weit sie das höchste Gut zu verschaffen oder zu vermitteln im Stande ist. Eine Handlung kann praktisch nützlich, also relativ wertvoll sein, wenn sie dazu dient, bestimmte einzelne, subjektiv wertvolle Zwecke (Kant nennt dieselben: hypothetische Zwecke) zu erreichen, wie z. B. Gesundheit, Reichtum, Ruhm. Moralisch wertvoll wird sie erst, wenn sie sich in den Dienst des absoluten Wertes (Kant: des kate-

gorischen Zweckes) stellt. Aus dem absoluten Wert des Zweckes folgt die absolute Geltung des Sittengesetzes, wie sie im Begriff der Pflicht zum Ausdruck kommt. Das allgemein anerkannte Werturteil ist zugleich ein allgemein verbindliches; es ist nach dem bekannten Ausdruck Kants ein kategorischer Imperativ.

Wo ist nun dieser höchste Wert zu suchen? Wie ist er zu begründen? Wenn wir die Geschichte der Religionen und der Philosophie durchlaufen, so tritt uns eine fast unübersehbare Verschiedenheit der Werturteile und Pflichtbegriffe entgegen. Die entgegengesetzten Werte sind es, welche die verschiedenen Völker und Zeiten anerkannt und als allgemein verbindlich betrachtet haben. Ja, es kann diesem Gewirr von Stimmen gegenüber scheinen, als ob die Idee eines absoluten Wertes überhaupt ein Phantasma und der wissenschaftlichen Begründung ein für allemal unerreichbar sei. Ein Verzeichnis der verschiedenen ethischen Lehren und Ideale, eine Geschichte der sittlichen Anschauungen scheint das Einzige zu sein, was die Wissenschaft leisten kann.

Methoden
der Ethik.

Allein gerade die geschichtliche Betrachtung zeigt uns unleugbar, daß bei aller Verschiedenheit der Formulierung, ja bei aller Gegensätzlichkeit der einzelnen Anschauungen im ganzen doch eine zusammenhängende, im gewissen Sinne einheitliche Entwicklung der ethischen Anschauungen stattgefunden hat. Gewisse Grundbegriffe und Vorstellungen kehren in den verschiedensten Formen und zu den verschiedensten Zeiten wieder. Vor allem der Grundbegriff der Ethik selbst, die Idee eines höchsten Gutes, einer allgemein verbindlichen Pflicht. So weist uns die Geschichte selbst auf eine sachliche Untersuchung hin, und die Philosophie folgt jedenfalls einem inneren Bedürfnis des menschlichen Geistes, wenn sie es unternimmt, objektive Werte festzustellen und Vorschriften für unser Handeln daraus abzuleiten.

Durch Deduktion aus angeborenen Ideen werden wir sie freilich nicht gewinnen können. Wir wissen aus der Logik, daß die Vorstellungen, die man früher so nannte, im wesentlichen nichts anderes sind als Ergebnisse der Erziehung und Eindrücke aus der Umgebung, in der der einzelne aufwächst, daß sie also ihrer Grundlage und Natur nach völlig subjektiv sind. Wohl aber bietet sich die Möglichkeit des induktiven

Verfahrens. Indem man die Werte, die zu den verschiedenen Zeiten von Denkern und Gesetzgebern aufgestellt, von Völkern und Religionsgemeinschaften anerkannt worden sind, möglichst vollständig zusammenstellt und sie miteinander vergleicht, werden sich einerseits gewisse Übereinstimmungen zeigen, andererseits könnte sich möglicherweise aus einem solchen Vergleich das vernunftgemäße, mithin richtigste Werturteil mit voller Deutlichkeit ergeben. Eine solche zusammenfassende Zusammenstellung und Vergleichung bildet zweifellos eine höchste Aufgabe der Wissenschaft. Sie ist bis jetzt noch ungelöst, und wir werden uns hier damit begnügen müssen, von einigen wesentlichsten Typen der geschichtlich bedeutsamen Werttheorien und insbesondere der Prinzipien, die ihnen zu Grunde liegen, einen orientierenden Überblick zu gewinnen. Eine Anzahl bestimmter Richtungen und Gegensätze wird uns hiermit deutlich entgegentreten. Diese Verschiedenheiten beziehen sich erstens auf die Ableitung und Begründung des Moralprinzips und zweitens auf seinen Inhalt.

Heteronome
und auto-
nome Moral.

Wir fassen zunächst die Gegensätze der ersten Gattung ins Auge. Hier tritt uns als eine erste grundlegende Verschiedenheit der Gegensatz zwischen heteronomer und autonomer Moral entgegen. Heteronom nennen wir mit Kant eine Sittenlehre, wenn sie nicht aus dem Wesen des Menschen abgeleitet, sondern auf eine äußere Gesetzgebung begründet ist. In den meisten Fällen erscheint die heteronome Moral religiös begründet; sie geht davon aus, daß der Wille Gottes der höchste Wert und die Moralgesetze Mittel sind, um diesen Willen zu verwirklichen. Gut sind diejenigen Handlungen, die ihm entsprechen, böse diejenigen, die ihm zuwider sind. Diese dogmatische Lehre wird in den verschiedenen Religionen verschieden begründet. Nicht selten erscheint sie ganz äußerlich aus Zweckmäßigkeitsgründen abgeleitet: Gott belohnt diejenigen, die seinen Willen tun und bestraft die, die ihn nicht tun. Damit aber wird offenbar der absolute Wert, den die Moral verwirklichen soll, zum bloßen Mittel herabgesetzt, und der Inhalt des Moralgesetzes erscheint als zufällig, ja bisweilen als willkürlich. Das alte Testament bringt in den meisten seiner Schriften diese unentwickelte sittliche Anschauung zum Ausdruck. In der Lehre Jesu dagegen erscheint der Wille Gottes in der Tat als der absolute Wert und die völlige Hingabe an denselben als das höchste

Gut. Kinder Gottes sein und den Willen des Vaters tun ist die Seligkeit und jede Rücksicht auf andere Zwecke fällt hier fort. Diese Anschauung ist für das religiöse Gefühl und für das praktische Verhalten gleich zureichend; allein die wissenschaftliche und philosophische Betrachtung fordert hier noch eine wesentliche Ergänzung: sie verlangt, daß der Inhalt dessen, was als der Wille Gottes erscheint, aus dem Wesen des Guten erklärt und abgeleitet wird. Was Gott will, muß gut sein, nicht als ob das Gegenteil ebenfalls gut wäre, wenn Gott es wollte, sondern weil Gott nur das Gute und nicht das Gegenteil wollen kann: Gott will nicht zufällig, sondern notwendig das Gute. Damit wird auch der religiös Gesinnte, wenn er über diese Frage nachdenkt, genötigt, die heteronome Moral autonom zu begründen.

In der autonomen Moral nun erscheint der Mensch selbst als sein eigener Gesetzgeber, d. h. der Wert, den die sittliche Handlungsweise verwirklichen soll, liegt im Wesen des Menschen begründet, ist aus demselben zu erkennen; das Sittengesetz entspringt den Anlagen der menschlichen Natur, soweit dieselben als wertvoll im höchsten Sinne betrachtet werden. Je nachdem nun den verschiedenen Moralphilosophen die Vernunft oder das Gefühl als die höchste Anlage, die wertvollste Seite des Menschen erscheint, legen sie den Motiven, die einer von beiden Anlagen entsprechen, den höchsten Wert bei, und so entsteht der Unterschied zwischen Gefühls- und Vernunftmoral. Gefühlsmoral ist jede Sittenlehre, welche einem bestimmten Affekt und der Handlungsweise, die aus demselben hervorgeht, absoluten Wert beimißt. Dieser Trieb wird hier als der absolut moralische, der ihm entgegengesetzte als der unmoralische betrachtet. Das geschichtlich bedeutungsvollste Beispiel einer solchen Ethik bildet wiederum das Christentum, in welchem die Liebe zu Gott und dem Menschen als der einzig wertvolle und absolut sittliche Affekt betrachtet wird. In ähnlicher Weise sieht die Schopenhauersche Philosophie das Mitleid als Prinzip aller Sittlichkeit an. Eine solche Gefühlsmoral kann nun aber offenbar nur mit dem Gefühl ergriffen werden: nur wer ihren Wert unmittelbar empfindet, wird von ihrer Wahrheit überzeugt sein. Daher behält die reine Gefühlsmoral immer etwas Dogmatisches, sie verbindet sich, wie die angeführten Beispiele zeigen, gern mit dem religiösen Glauben oder

Gefühls-
moral und
Vernunft-
moral.

mit metaphysischer Dichtung. Wenn die Ethik aber als wissenschaftliche Lehre auftreten und vernunftmäßig überzeugen will, so bedarf sie auch einer vernunftmäßigen Begründung. Für die philosophische Erkenntnis muß der Gefühlswert in einen rationalen Wert umgewandelt werden.

Da somit die Notwendigkeit, das Moralprinzip vernunftmäßig abzuleiten, sich der Philosophie gewissermaßen praktisch aufdrängt, so muß es ihr nahe liegen, dasselbe auch dem Inhalt nach auf die Vernunft zu begründen. Dies geschieht nun überall da, wo der höchste Wert dem vernunftgemäßen Zustande des Einzelnen oder der Menschheit beigemessen und hieraus die Vorschriften für das Verhalten abgeleitet werden. Am konsequentesten hat Kant diese Anschauung durchgeführt. Nur vernunftgemäßes Handeln ist nach seiner Lehre sittlich. Jede Handlungsweise, die aus gefühlsmäßigem Antriebe hervorgeht, kann höchstens zufällig mit den Moralgesetzen übereinstimmen, aber nicht selbst moralisch sein. Sittliche Triebe und Gefühle gibt es nicht, denn Gefühle und Triebe haben mit der Moral nichts zu tun. Diese Auffassung ist nun aber offenbar nur dann durchzuführen, wenn es gelingt, das höchste Werturteil, aus welchem die Sittengesetze fließen, von jeder Beziehung zum Gefühl loszulösen; eine in sich unmögliche Aufgabe. In der Tat ist es ein Widerspruch, wenn der rigoristische Denker diese höchsten Werte in der Selbstachtung, dem Bewußtsein der eigenen Würde und Freiheit findet und gleichwohl glaubt, daß dieses Bewußtsein vom Gefühlsleben völlig losgelöst sei. Sein Beispiel beweist entscheidend, daß eine Ethik, die von Gefühlswerten absieht, nicht durchführbar ist. Natürlich! denn alle Werte wurzeln ja im Gefühl. Die Moralphilosophie ist, das ergibt sich aus dieser Betrachtung, ein für allemal darauf angewiesen, nach einer Übereinstimmung der vernunftmäßigen Werturteile mit den gefühlsmäßigen Werten zu streben: nur in einer solchen Übereinstimmung wird sie den höchsten Wert, das Prinzip der Sittlichkeit, finden können.

§ 34. Vom Inhalt des Moralprinzips.

Wir haben bisher ausschließlich die verschiedenen Möglichkeiten, ein oberstes Werturteil und damit zugleich ein moralisches Ideal abzuleiten, ins Auge gefaßt. Betrachten wir nunmehr dieses Ideal selbst, wie es in den verschiedenen Sitten-

lehren zu Tage tritt, fragen wir: welche Zwecke haben die Moralphilosophen als wertvoll, welche Handlungen dem entsprechend als sittlich anerkannt? Hier zeigt sich uns alsbald ein grundlegender Unterschied, durch den zunächst zwei große Gruppen von Moralsystemen von einander geschieden werden. Der letzte Zweck einer jeden menschlichen Handlung nämlich kann offenbar nur sein, entweder eigenes oder fremdes Wohl zu befördern, und je nachdem eine Sittenlehre in dem einen oder in dem anderen dieser beiden Zwecke den höchsten Wert erblickt, begründet sie ein egoistisches oder ein altruistisches Moralsystem.

Vom Standpunkt des Altruismus aus stellen sich die wesentlichen Unterschiede im moralischen Verhalten folgendermaßen dar. Die Motive, aus denen die meisten moralischen Handlungen hervorgehen, sind egoistischer Natur, d. h. sie entstammen der Rücksicht auf das eigene Wohl des Handelnden und bezwecken ausschließlich dieses. Ein Teil dieser Handlungen erreicht ihren Zweck, ohne daß fremdes Wohl dadurch geschädigt wird; allein der Egoismus fragt nicht danach, wie die anderen bei seiner Handlungsweise fahren; er scheut sich nicht, anderen Leiden zu bereiten, wenn er dadurch seine Zwecke erreichen und sein Wohl fördern kann. Ja, bei manchen Handlungen erscheint dieses Leiden geradezu als Zweck an sich: dann hat sich der bloße Egoismus in Bosheit oder Grausamkeit verwandelt, wie das bei allen Taten des Neides, der Schadenfreude und besonders der Rachsucht der Fall ist. Im stärksten Gegensatz hierzu stehen diejenigen Handlungen, deren Zweck fremdes Wohl ist, Handlungen also, die aus den Motiven der Gerechtigkeit, des Mitleids, der Menschenliebe, der Vaterlandsbegeisterung hervorgehen. Diese Motive wirken bei edel angelegten Naturen nicht minder stark als die egoistischen, ja, bisweilen überwiegen sie dieselben in dem Maße, daß der Menschenfreund, der Patriot nicht davor zurückschreckt, Entbehrungen und Leiden, unter Umständen selbst den Tod auf sich zu nehmen, um die Leiden anderer zu mildern oder aufzuheben.

Altruistische
Moral.

So zerfallen die menschlichen Handlungen nach Schopenhauers klarer Darstellung in solche, die 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe, 3) fremdes Wohl bezwecken; und in dieser Scheidung findet der altruistische Denker das alleinige Krite-

rium für den Wert alles sittlichen Verhaltens. Moralisch wertvoll sind einzig diejenigen Handlungen, welche fremdes Wohl bezwecken, und zwar in um so höherem Grade, wenn sie dem Handelnden selbst Entbehrungen und Leiden auferlegen. Unsittlich, böse sind alle Taten, die fremdes Leiden herbeiführen: in erster Reihe also diejenigen, die ein solches geradezu bezwecken, Taten der Bosheit und der Grausamkeit, sodann aber auch egoistische Handlungen, durch die fremdes Wohl gemindert oder Leiden verursacht wird. Diejenigen egoistischen Handlungen endlich, die eine solche Wirkung nicht haben, sind wie z. B. Essen und Trinken sittlich indifferent: moralisch wertvoll aber kann keine Handlung sein, die einem egoistischen Motive entspringt.

Wenn der Altruismus, wie eben gezeigt, das sittliche Ideal im Wohlwollen, in der Minderung fremder Leiden und der Förderung fremden Glückes erblickt, so stützt er sich dabei auf die Affekte des Mitleids und der Sympathie überhaupt, die der menschlichen Natur eigen sind und die uns nötigen, das Wohl und besonders das Wehe Anderer als unser eigenes mitzufühlen, das eigene Ich mit dem fremden zu identifizieren. In der Tat sind diese Affekte, wenn auch in verschiedenem Stärkegrade, der menschlichen Natur so allgemein zu eigen, daß nahezu jeder Mensch eine Moral ohne weiteres verständlich findet, die es fordert, daß der Einzelne und sein Wohl der Gesamtheit der Anderen gegenüber zurücktreten müsse, und die Selbstaufopferung als die höchste sittliche Handlung schätzt. Freilich hört man dieser Moral gegenüber häufig den Einwurf erheben, daß sie nur scheinbar altruistisch sei, denn wer dem Trieb des Mitleids und der Sympathie nachkomme, handle im Grunde auch nur egoistisch, da er eben seine Triebe befriedigen wolle. Allein dieser Einwand ist verfehlt; er verwechselt den psychologischen Charakter des Handelns überhaupt mit dem bestimmten Inhalts- oder Zweckcharakter der einzelnen Handlung. Eine Handlung, die nicht irgend einem Motive, irgend einem Willensimpulse entspränge, mithin irgend einen Trieb befriedigen wollte, ist überhaupt nicht denkbar. Die Frage ist nur, worauf sich dieser Trieb richtet, und da ist der Unterschied zwischen fremdem und eigenem Wohl und Wehe allerdings ein entscheidender.

Allein es gibt andere, begründetere Bedenken, welche die

Berechtigung einer rein altruistischen Moral und besonders die Möglichkeit, sie folgerichtig zu Ende zu denken und praktisch durchzuführen, zweifelhaft machen. Einmal fragt es sich, ob die Selbstaufopferung, auch wenn sie als sittliche Tat geschätzt wird, jemals als Pflicht gefordert werden darf? Schopenhauer lehnt das ausdrücklich ab, und in der Tat könnte sich eine solche Forderung nur auf die sich selbst widersprechende Voraussetzung gründen, daß jeder Einzelne wertlos, sein Wohl und Wehe gleichgiltig, das Ganze aber, das doch aus diesen Einzelnen besteht, überaus wertvoll sei. Es ist in der Tat nicht einzusehen, warum wir unser eigenes Wohl in das des Ganzen nicht mit hineinlegen dürften. Wenn dem aber so ist, so werden wir offenbar darauf hingewiesen, einen Ausgleich zwischen altruistischem und egoistischem Verhalten anzustreben und als wertvoll anzuerkennen.

Eine zweite Schwäche des Altruismus besteht darin, daß es für Handlungen, die aus egoistischen Motiven entspringen, soweit sie nicht Andere schädigen, keinen Wertunterschied anerkennt. Werden wir wirklich große Taten, Handlungen der Ausdauer und der Selbstaufopferung, die einer Gemeinschaft zu gute kommen, moralisch nicht einschätzen dürfen, wenn das Ehrgefühl, der Stolz, vielleicht der Wunsch, ein dankbares Andenken zu hinterlassen, also doch wohl Motive egoistischer Art dabei mitgewirkt haben? Und doch ist der Begriff eines edlen Ehrgeizes allen geläufig, ja wir werden darin übereinstimmen, daß es wenige große Taten und mühevollen Schöpfungen gibt, bei denen er nicht als leitendes Motiv mitbeteiligt war.

So werden wir auch hier über die allzuengen Grenzen des Altruismus hinausgewiesen. Ja, der letzte Gesichtspunkt muß uns die Frage nahe legen, ob es nicht weiter führe, die Moral überhaupt auf den Egoismus zu begründen, d. h. also: das eigene Wohl als den höchsten Wert und die Quelle des Sittengesetzes zu betrachten. Daß freilich nicht alle egoistischen Handlungen als solche wertvoll sein können, steht von vorneherein fest. Denn die Erfahrung lehrt jeden, daß viele solche Handlungen ihren letzten Zweck nicht erreichen, sondern vielleicht nach einer vorübergehenden Befriedigung doch gerade den gegenteiligen Zustand, nämlich eigenes Leiden, hervorrufen. Es wird daher stets eine Auswahl unter den egoistischen Zwecken und Handlungen erforderlich sein, und nur solche werden auch

Eudaemonistische
Moral.

von der egoistischen oder, wie man sie gewöhnlich bezeichnet, eudaemonistischen Moral als wertvoll, mithin als tugendhaft anerkannt werden können, die das wahre oder einfachere das dauernde Wohl des Handelnden fördern. Welcher Art nun diese Handlungen sind, und worauf ihr Zusammenhang mit dem Glück des Menschen beruht, darüber sind verschiedene Anschauungen möglich, und diese sind es, durch welche sich die einzelnen eudaemonistischen Systeme von einander unterscheiden.

Gemeinsam ist ihnen allen die Grundanschauung, daß Tugend und Glück untrennbar verbunden seien, daß man also tugendhaft sein müsse, um glücklich zu sein. Diese Ansicht kann ganz äußerlich und heteronom begründet auftreten, wie in der Vorstellung, daß Tugend durch Glück belohnt werde, sei es in diesem, sei es im künftigen Leben. Tugend bringt Glück lautet die kurze Formel für eine solche Lehre; es ist dieselbe, die Schiller — Kants Vorgang folgend — in den »Worten des Wahns« bekämpft. In einer philosophisch begründeten autonomen Ethik freilich kann nur die verinnerlichte Auffassung Platz finden, daß die Tugend ihrem Wesen nach glücklich mache, der Tugendhafte also auch ohne äußeren Lohn glücklich sei: Tugend ist Glück. Einen schönen Ausdruck findet diese Auffassung in Grillparzers Versen: »Eines nur ist Glück hienieden, eins, der Seele goldner Frieden und die schuldbefreite Brust«. Bei den größten Denkern erscheint diese Auffassung in einer besonderen Gestalt, nämlich vertieft und näher bestimmt durch den Gegensatz zwischen der Erkenntnis, als der wertvollsten Tätigkeit des Menschen, und den Leidenschaften und Trieben, welche die Erkenntnistätigkeit stören, uns von ihr abhalten. Erkenntnis erscheint dann entweder selbst als das höchste Glück oder sie vermittelt uns dasselbe, und nur derjenige, der seine bösen oder überhaupt seine leidenschaftlichen Triebe unterdrückt, gelangt zu diesem höchsten Gut, nur der erreicht den Anblick der Ideen (Plato), nur der schaut Gott (Spinoza), nur der genügt sich selbst (Stoiker).

Man sieht: alle diese eudaemonistischen Systeme setzen einen geläuterten Egoismus voraus. Nicht was man so im täglichen Leben und ohne besonderes Nachdenken Glück oder eigenes Wohl nennt, kann durch die Tugend befördert werden, nicht das Streben nach Genuß oder Besitz, wohl aber das

wahre Wohl des Menschen beruht auf der Tugend. Daher lehrt z. B. Sokrates, daß es genüge, dieses wahre Wohl zu kennen, um tugendhaft zu sein. Das bedeutet sein Satz: Tugend ist Wissen. Nun ist freilich eine Weltanschauung, die das wahre Glück in der Befreiung von den natürlichen Trieben oder in der Erkenntnis sieht, nur sehr hochstehenden und auf das geistige gerichteten Naturen zugänglich; daher ist sie wenig geeignet, die allgemeine ethische Überlieferung zu begründen. Suchen wir doch nicht ein Sittengesetz für Philosophen, sondern für strebende und handelnde Menschen. Wie aber soll man dem entgegentreten, der gerade in der Befriedigung der groben selbstsüchtigen Triebe nach Genuß und Macht sein Glück sieht und allein sehen will, und der nun von hier aus zu dem Schlusse kommt, daß alles gut sei, was hierzu diene? Unter diesem Gesichtspunkt verkehrt sich die egoistische Moral in eine Antimoral: das Prinzip der Selbstsucht beherrscht das Handeln unumschränkt, die Beobachtung irgend welcher Sittengesetze, die Achtung vor irgendwie überlieferten sittlichen Werten erscheint als eine Verkehrtheit, als ein Hindernis für die Erreichung des höchsten Guts. Allein diese Anschauung ist, wenn sie als philosophisches Prinzip auftreten will (wie z. B. bei Nietzsche) logisch wie praktisch gleich undurchführbar: sie hebt sich selbst auf, denn sie verkündet in ihren Konsequenzen den Krieg aller gegen alle, ein Krieg, bei dem unter allen Umständen auch der Einzelne schlecht fährt. Daher sieht sich der folgerichtigste Vertreter des egoistischen Prinzips, der englische Philosoph Hobbes genötigt, die allgemeine Verbindlichkeit des Staatsvertrages aufzustellen. In dem Vertrag, der die Menschen zur Gemeinschaft zusammenschließt, und in der Unterwerfung unter die Gesetze dieser Gemeinschaft beruht die einzige Möglichkeit für den einzelnen, auf die Dauer seine egoistischen Triebe zu befriedigen. Damit aber ist wiederum die Schranke des rein egoistischen Prinzips überschritten: es wird anerkannt, daß das Wohl des Einzelnen an das des Ganzen gebunden ist, und die Pflichtenlehre kann sich daher nur noch auf einer Mittellinie bewegen, die den Ausgleich zwischen beiden sucht.

Und dieselbe Konsequenz zeigt sich praktisch da, wo das Prinzip des absoluten Egoismus, wie das zumeist der Fall sein wird, nicht als Ergebnis philosophischen Nachdenkens, sondern als naiver Ausdruck einer völlig egoistisch gerichteten Persön-

lichkeit auftritt. Auch hier wird es in den allermeisten Fällen durch das Leben ad absurdum geführt, wie Napoleon I. in der Geschichte, Shakespeares Richard III. in der Dichtung zeigt.

Ausgleichs-
versuche.

Es ergibt sich somit, daß die eudaemonistische Moral an sich ebenso wenig wie die altruistische zureicht, um ein allgemein verbindliches Sittengesetz zu begründen. Daher sehen wir uns umso mehr genötigt, den Versuchen, beide Prinzipien ausgleichend zu verbinden, unsere Beachtung zuzuwenden. Zwei solcher Versuche treten in der Entwicklung der Ethik als besonders bedeutungsvoll hervor. Beide gehen von einer gleichen Voraussetzung aus, die auch die einseitigen Moralsysteme, die wir bisher betrachtet haben, nicht wohl ablehnen können. Es ist die psychologische Tatsache, daß dem Menschen die höchste Befriedigung nicht durch ein passives Genießen, sondern aus der tätigen Entfaltung seiner Kräfte erwächst. Die Triebe, die auf die Befreiung der gebundenen Kräfte, auf Entwicklung der angeborenen Anlagen gehen, kurz der Tätigkeitsdrang ist es, woraus allein ein dauerndes Glück hervorgeht, wie auf ihm allein die Tugend beruhen kann.

Hierauf gründet sich nun einmal die folgende Anschauung.

Aesthetische
Moral.

Die Tugend besteht in der harmonischen Vereinigung und gleichmäßigen Betätigung altruistischer und egoistischer Triebe, wie überhaupt in der Harmonie der Seelenkräfte und ihrer Betätigung. Diese Harmonie hat, wie Schönheit immer, etwas unmittelbar Beglückendes für den, der sie in sich empfindet und nach außen hin betätigt. Ja selbst für den, der sie nur an Anderen wahrnimmt, wirkt sie anziehend und erfreuend, und hierauf beruht der Reiz, den die Tugend, die Anziehungskraft, die der sittliche Mensch auf Andere ausübt. Diese aesthetisch gewendete Anschauung ist zu ihrem klassischen Ausdruck in der Philosophie des englischen Denkers Shaftesbury gelangt und hat von hier aus auf die Weltanschauung der deutschen Klassiker tiefgreifend gewirkt.

Soziale
Ethik.

Dem individualistischen Charakter dieser Lehre gegenüber zeigt nun die soziale Ethik einen zweiten Weg zur Vermittlung zwischen eudaemonistischen und altruistischen Grundsätzen. Die Tugend besteht in der Entfaltung der eigenen Kräfte zum Wohle Anderer; sie besteht insbesondere im Wirken für die Gemeinschaft, in die uns Geburt und Schicksal gestellt haben. Ein solches Wirken, das die Kräfte des Einzelnen zum

Wohle des Ganzen entwickelt, verleiht den Handelnden die höchste Befriedigung, wie zu gleicher Zeit das Glück der Gemeinschaft auf der gemeinsamen Wirksamkeit aller ihrer Mitglieder beruht. Diese Anschauungsweise ist in unserer sozial gerichteten Zeit sowohl praktisch besonders wirksam als auch für die wissenschaftliche Begründung der ethischen Theorie besonders fruchtbar geworden. Und in der Tat, sie vermag es am besten, die Mängel jener einseitigen Moralprinzipien auszugleichen und aufzuheben. Der Mensch ist kein Einzelwesen in dem Sinne, wie es der Egoismus wähnt, er ist von Natur in die Gemeinschaft mit seinesgleichen gestellt, richtiger: in eine Reihe von Gemeinschaften; er bleibt an diese gebunden, wie er es auch anfangs, und er kann ein dauerndes Wohl nicht finden, wenn er sich über diese Tatsache hinwegsetzt. Der Einzelne ist und bleibt dem Ganzen untergeordnet. Aber freilich ist er darum nicht wertlos; ist doch ein Wert des Ganzen nicht denkbar ohne die Einzelwerte, aus denen es besteht. Nicht das Aufgeben der eigenen Persönlichkeit und des eigenen Wohles verlangt eine wahrhaft soziale Ethik, sondern gerade die Entwicklung und Entfaltung der eigenen Kräfte zum Heile des Ganzen. Unsittlich handelt freilich, wer sein Wohl über das der Allgemeinheit stellt, sittlich aber im sozialen Sinne, wer sein Wohl in dem der Allgemeinheit sieht. Aufopferung bleibt auch hier die höchste Tugend, allein sie wird nicht geschmälert, wenn der Wunsch, in der Gemeinschaft zu gelten, in ihrem Andenken fortzuleben, Anteil an ihr hat.

Beide Richtungen, die ästhetisch individualistische und die soziale, lassen sich sehr wohl zu einem gemeinsamen Ideal vereinigt denken: es ist die harmonische Entfaltung aller Einzelkräfte, welche die Gemeinschaft trägt und hervorbringt, die zu gleicher Zeit für den Einzelnen wie für das Ganze beglückend die Vereinigung von Sittlichkeit und Glück darstellt. Dieses Ideal finden wir in der Weltanschauung Goethes; es ist die Idee, welcher der Dichter in seinem Faust und besonders in der Schlußwendung dieses seines Lebenswerks seinem Volk als Vermächtnis hinterlassen hat; --- wir dürfen es wohl im besten Sinne des Wortes als das moderne Lebensideal bezeichnen.