

#### IV.

### Ableitung und Eintheilung der Tugenden, respective Pflichten. Die Askese. Das Radical-Böse.

Bewusste Sittlichkeit besteht ihrem Wesen nach, so haben wir gesehen, in aus selbstlosem Character mit Hülfe der Vernunft hervorgegangenen, d. h. in Begriffe gefassten und mit Energie des Willens festgehaltenen und consequent durchgeführten Grundsätzen. Den Inhalt dieser Grundsätze näher entwickeln und eintheilen heisst die einzelnen Tugenden ableiten und eintheilen.

Die Eintheilung der Alten ist bekannt. Plato stellte zuerst vier Cardinaltugenden auf, die Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung, und diese Eintheilung blieb im wesentlichen durch das ganze Alterthum in Ansehen und Gebrauch. Obwohl sie durch Induction gefunden scheint und kein fundamentum divisionis zeigt, hat sie einen hohen Werth, aber sie ist nicht sowohl eine Eintheilung der Tugenden, als vielmehr eine richtige Aufzählung der zur Constituierung bewusster Sittlichkeit nothwendigen Elemente und stimmt daher ganz wohl mit unserer obigen Definition des Sittlichen überein. Richtig geordnet, bezeichnen Weisheit und Selbstbeherrschung den Antheil der Vernunft, Gerechtigkeit und Tapferkeit den des Willens. Versteht man unter Weisheit die Verbindung höchster Vernunft mit dem reinsten Willen, die Anwendung der besten Mittel zu den besten Zwecken, so wäre sie freilich schon die Tugend selbst, und die drei andern Tugenden müssten als ihre Subdivision betrachtet werden. Sie wird aber in der Regel nur als die höhere Intelligenz des Menschen aufgefasst, bezeichnet also seine intellectuelle Tauglichkeit<sup>1</sup>, das, was ihn typisch von den Thieren unterscheidet und ihm einen höheren ästhetischen Werth verleiht; weshalb auch nur sie und nicht andere, etwa körperliche Vortrefflichkeiten als Tugenden angenommen sind. Ihr untergeordnet sollte eigentlich die Selbstbeherrschung<sup>2</sup> werden, als worin diese höhere Intelligenz sich besonders bewährt, wie wir denn auch beide unter der Bezeichnung Vernunft zusammengefasst haben.

Von den beiden Tugenden des Characters ist die der Tapferkeit von Plato wohl zunächst deshalb aufgenommen worden, weil er diese alte Nationaltugend nicht gut weglassen konnte; sie ist, wie die lateinische *virtus* die Tauglichkeit des Mannes *par excellence*. Aber sie ist doch eine Sache des Temperaments. Daher wird sie schon von den Alten mehr und mehr in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt und dann allmählig in eine hochherzige, die irdischen Dinge verachtende Gesinnung verwandelt<sup>3</sup>. Eine solche ist ja allerdings sehr geeignet aller Moral die vorzüglichste Stütze zu geben, verlässt doch aber

<sup>1</sup>) Cicero de off. I, 6 heisst es von der sapientia: Ex quatuor autem locis, in quos honesti naturam vimque divisimus, primus ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam.

<sup>2</sup>) Bei Cicero freilich, der hierin wohl seiner Quelle, dem Panaetius folgt, wird die moderatio ganz als das ästhetische Gefühl für das Schickliche aufgefasst, z. B. I, 4: Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid deceat, in factis dictisque qui modus.

<sup>3</sup>) I. I. I, 19 angeblich nach Plato: . . . animus paratus ad periculum, si sua cupiditate, non utilitate communi impellitur, audaciae potius nomen habeat quam fortitudinis. Und kurz vorher: Itaque probe definitur a Stoicis fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate. Und § 61 heisst sie unter den vier Tugenden dasjenige genus, quod animo magno elatoque humanasque res despiciente factum sit.

schon den Rahmen einer humanen Ethik, da sie ihrerseits wieder eine Metaphysik oder Religion als Stütze bedarf. Sie würde in unserer obigen Definition der Sittlichkeit der Energie des Willens entsprechen, ohne welche eine consequente Durchführung sittlicher Grundsätze nicht möglich ist<sup>1</sup>.

So bleibt denn als der eigentliche Grundstock wenigstens der socialen Tugenden die Gerechtigkeit übrig, welcher die alten die Freigiebigkeit und das Wohlwollen als zu ihr gehörig beizufügen pflegen, und die sie schon mehr oder weniger deutlich als das erkannten, was sie ist, nämlich als die eigentliche Haupt- und Cardinaltugend<sup>2</sup>.

Die Gerechtigkeit verbietet Unrecht zu thun, d. h. den Nächsten selbst zu verletzen oder zu dulden, dass er verletzt werde, und findet ihre Ergänzung an der Nächstenliebe oder der Barmherzigkeit, die jeden nach besten Kräften zu unterstützen trachtet. Dieser oberste Grundsatz aller Moral: niemanden zu verletzen, sondern jeden nach Kräften zu unterstützen, geht eben offenbar unmittelbar aus einer selbstlosen und dem Mitgefühl zugänglichen Gesinnung hervor, ja ist recht eigentlich ihr Ausdruck. Sobald diese bei ihrer practischen Bethätigung aber mit sich selbst in Conflict gerathen sollte, wird sie die allgemeine Wohlfahrt als den ihr entsprechendsten objectiven Maassstab anzuwenden nicht umhin können. Daher macht es auch keinen wesentlichen Unterschied, ob man nun die speciellen socialen Tugenden vermittelt des Mitgefühls oder in Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt aus jenem obersten Grundsätze ableiten will.

Also die Gerechtigkeit vertritt den negativen Theil der angeführten Maxime<sup>3</sup>; sie ist daher im einzelnen leichter zu bestimmen und lässt sich auch, sobald eine staatliche Macht vorhanden ist, durch Verbote mehr oder weniger erzwingen. Alsdann giebt es ein positives oder juridisches Recht und Unrecht, das nach Zeit und Ort ja in den einzelnen Bestimmungen sehr verschieden ausfallen wird; aber das Wesen beider ist, obwohl die Namen aus der juridischen Sprache stammen, offenbar älter, als der Staat und bildet das, was man das Naturrecht genannt hat, die eigentliche Quelle allen juridischen Rechtes. Und zwar ist der Begriff des Unrechts der frühere und eigentlich positive Begriff (sein Merkmal ist die unprovocierte Schädigung eines anderen), der Begriff des Rechts der spätere und negative (er hat nur das negative Merkmal, dass er nicht Unrecht ist). Als Unrecht empfindet jeder zunächst die Schädigung oder Verletzung seiner Person, also zunächst an seinem Körper, sei es durch Schlag, Verwundung, Verstümmelung oder gar Tödtung, was dagegen aufhört, Unrecht zu sein und erlaubt wird, falls es in der Nothwehr, zur eigenen Vertheidigung geschieht, denn das kann weder das Mitgefühl noch die Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt verbieten. Sodann von der Ehre, die durch Beleidigung aller Art, Verleumdung, Verführung zu ehrenrührigen Handlungen untergraben und vernichtet wird zu sehr fühlbarem Schaden und Leid des davon Betroffenen. Ferner an dem Ertrag seiner Körperkräfte, also an den Früchten seiner Arbeit, die ihm ganz oder theilweise entzogen werden durch Slaverei, Freiheitsberaubung und jeden Angriff auf das Eigenthum. Denn die ethische Begründung des Eigenthumsrechts stützt sich zunächst durchaus auf die auf Hervorbringung oder Verbesserung des Besitzes

<sup>1</sup>) Damit ist zu vergleichen l. l. § 67, wo von der ganzen Aufgabe der fortitudo gesagt wird, dass sie *robusti animi est magnaue constantiae*.

<sup>2</sup>) l. l. *justitia, in qua virtutis est splendor maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic conjuncta beneficentia, quam eandem benignitatem vel liberalitatem appellari licet.*

<sup>3</sup>) l. l. § 20: *Justitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat nisi lacessitus injuria.*

verwendete Arbeit, die mit der Entziehung des Objects mitverloren ginge, während die Präoccupationstheorie, wonach bereits das blosses Finden und mühelose Inbesitznehmen einer Sache ein natürliches Anrecht auf dieselbe begründen soll, ethisch ganz unhaltbar erscheint<sup>1</sup>. Da nun von allem vorhandenen Eigenthum jedenfalls ein bedeutender Theil mehr durch Zufall und glückliche, oft auch schlaue Benutzung der Umstände, als durch wirkliche Arbeit, die des Namens werth wäre, erworben ist, und auch bei den ererbten Vermögen die eigentlichen Quellen, je weiter sie zurückliegen, um so schwerer zu bestimmen sind, so muss hier in den meisten Fällen die rein ethische Begründung aus dem Mitgefühl der Begehrlichkeit und dem scharf empfundenen Mangel gegenüber als allzu schwach erscheinen. Dennach ist die Redlichkeit keineswegs nur eine künstliche Tugend, wie der sonst so scharfsichtige Hume die ganze Gerechtigkeit nennt, wobei er doch nur die Gerechtigkeit hinsichtlich des Eigenthums, also die Redlichkeit im Auge gehabt haben kann. Aber hier wird die Vernunft allerdings ganz besonders erforderlich sein, um der Maxime, unter allen Umständen fremdes Gut nicht anzugreifen, strenge Allgemeingiltigkeit zu geben, indem sie uns begreifen lässt, dass jede, auch die kleinste Verletzung die ganze Maxime ins Wanken zu bringen und dadurch unabsehbare Verwirrung und Schädigung der ganzen menschlichen Gesellschaft, soweit sie einmal auf der festen Achtung vor fremdem Eigenthum beruht, herbeizuführen geeignet ist. Deshalb hat aber auch gerade hier die menschliche Gesellschaft sehr feste Schranken durch positive Gesetzgebung zu schaffen sich bemüht, und auch die gesammte öffentliche Meinung in richtiger Empfindung des *tua res agitur* brandmarkt durch ihre Sanction jeden Angriff gegen das Eigenthum. Sobald freilich Besitzzustände aus irgend welchen Gründen der allgemeinen Wohlfahrt verderblich zu werden drohen, so ist das rein moralische Recht, auf das sie sich berufen können, allerdings meist zu schwach, um sie dauernd zu stützen und unverändert zu erhalten. —

Jedes Unrecht kann wie durch Gewalt so auch durch List ausgeführt werden, also durch Lüge im weitesten Sinne des Worts. Da List und Lüge meist ein Zeichen der Feigheit oder Schwäche sind, so trifft sie ausser dem moralischen Tadel noch ein ästhetischer Makel<sup>2</sup>. Bei der Lüge zeigt es sich besonders, wie sehr wir bei der moralischen Beurtheilung einer That sowohl die Gesinnung, aus der sie entsprungen ist, als auch ihre Folgen berücksichtigen. Welch ein Unterschied in der Beurtheilung des feierlichen, bewussten Meineids, bei dem noch ein transcendentes Moment hinzukommt, der Lüge aus Bosheit, aus Eigennutz, aus Furcht vor Strafe, aus Scham, und wieder der Lügen ohne eigentlichen *dolus*, aus Leichtsinne, Prahlerei, Phantasie! Letztere trifft der Vorwurf der Fahrlässigkeit, weil sie anderen einen, wenn auch nicht beabsichtigten Schaden zufügen können; sie gleichen leichtfertig hingeworfenen Glasscherben oder unbedeckten Gruben. Wenn einige rigorose Moralphilosophen alle Lügen einfach über einen Kamm haben scheeren wollen, so haben sie damit weder der Wahrheit noch der Moral einen Dienst erwiesen. Lügen um des Scherzes willen oder Lügen aus Höflichkeit nimmt jeder als

<sup>1</sup>) De off. I, § 21: *Sunt autem privata nulla natura, sed aut vetere occupatione, ut qui quondam in vacua venerunt, aut victoria, ut qui bello potiti sunt, aut lege, pactione, condicione, sorte.* Dass die Hauptsache, der Erwerb durch Arbeit ganz fortgelassen ist, ist für den römischen Aristokraten recht bezeichnend.

<sup>2</sup>) I. I. § 41: *Cum autem duobus modis, id est aut vi aut fraude, fiat injuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur; utrumque homine alienissimum, sed fraus odio digna majore.*

das, was sie sind, und endlich giebt es bekanntlich Lügen aus Edelmuth und solche aus Pflicht. Wie es erlaubt ist, Unrecht in der Nothwehr mit Gewalt abzuwehren, so auch in der Nothlüge durch eine falsche Angabe, und man wird den Begriff der Nothlüge auch auf die Fälle ausdehnen dürfen, wo man zudringlichen dolosen Fragen nicht anders ohne Gefahr ausweichen kann. — Freimüthige Offenheit und peinliche Wahrheitsliebe bleiben freilich schöne Tugenden; wie oft jene auch als Grobheit ausgelegt werden und anstossen mag, und wie pedentisch diese oft in der Unterhaltung bei Angabe von Nebenumständen herauskommt, so sind sie doch ein sicheres Zeichen von gerechtem Sinn. Dass Pädagogen also eine unter allen Umständen peinliche Wahrheitsliebe einschärfen, ist ganz in der Ordnung. Sie werden dabei, wenigstens gegenüber der männlichen Jugend, vielleicht am besten ihren Zweck erreichen, wenn sie die Lüge unter dem ästhetischen Gesichtspunkte betrachten und als unmännliche Schwäche und Feigheit darstellen.

Die Treulosigkeit ist der Lüge ganz nahe verwandt. Wer durch einen Vertrag sich Vortheile sichert als Entgelt für gewisse Gegenleistungen, zu denen er sich verpflichtet, und nun, nachdem er jene erhalten hat, diese versagt, der hat den andern Theil lügnerischerweise geschädigt. Solches will die Treue nicht, sondern sie hält ihr Versprechen, auch wo es ihr ein unverhältnissmässiges Opfer kostet<sup>1)</sup>.

Der Verrath endlich verdankt den lebhaften Unwillen, mit dem das moralische Gefühl gegen ihn reagiert, dem Umstande, dass er eigentlich ein doppeltes, also gehäuftes Unrecht darstellt. Der Treulose versagt nur den Schutz oder die Hülfe, die er versprochen, und auf welche der andere rechnete; er wird, wenn er nun seinerseits noch sogar als Angreifer und positiver Schädiger auftritt, zum Verräther. —

Dass die Treue das fundamentum justitiae genannt werden darf, das hat darin seine Berechtigung, weil auf ihr die rein moralische Achtung beruht vor allem, was Gesetz und positives Recht ist, also eben die Gerechtigkeit im engeren Wortsinne, die Legalität oder Rechtlichkeit. Entstanden ist zwar der Staat so wenig durch Vertrag, wie etwa die Sprache durch Convention; aber wenn er einmal da ist, so genießt der einzelne seinen Schutz unter der stillschweigenden Voraussetzung des Gehorsams und der Achtung vor seinen Gesetzen als Gegenleistung. Die moralische Gerechtigkeit fordert also durch das Mittelglied der Treue auch da legal oder rechtlich zu handeln, wo die Bestimmungen des positiven Rechts nicht mit denen des moralischen Rechts sich zu decken scheinen, und zwar aus wirklicher Achtung vor der Legalität, nicht nur aus Rücksicht auf die angedrohte Strafe für das Zuwiderhandeln. Denn das moralische oder natürliche Recht und das positive Recht sind wie zwei Kreise, die sich immer nur annähernd decken. In Rücksicht auf diese Incongruenz scheint mir die Sprache das Wort Billigkeit (lat. aequitas) erfunden zu haben; denn ich sehe nicht, worin dieser Begriff sich wesentlich von dem der natürlichen oder rein moralischen Gerechtigkeit unterscheiden soll, als insoweit er in bewusstem Gegensatz zu dem Begriff des positiven Rechts gebraucht wird. So sagt man: „es ist zwar billig, aber nicht recht“, „es ist recht, aber nicht billig“, oder: „es ist recht und billig“! Die Tugend der Billigkeit würde also darin bestehen, dass man Forderungen, die das positive Recht oder der Buchstabe des Gesetzes zu erheben erlaubt, da, wo sie gegen das natürliche Recht verstossen, freiwillig aufzugeben bereit ist. Eine eigentliche Pflicht im engeren Sinne des Worts freilich kann die Billigkeit nicht genannt werden.

<sup>1)</sup> l. l. 23: Fundamentum autem est justitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas.

Horaz: Justitiae soror, incorrupta Fides nudaque Veritas.

In der Incongruenz zwischen Billigkeit und Recht liegt eine Hauptquelle sittlicher Conflict. Diese immer mehr zu beseitigen durch Fortbildung des Rechts sollte eine Hauptaufgabe aller Regierungen sein in ihrem eigensten Interesse. —

Auch Dankbarkeit und Pietät haben mit der Treue eine gewisse Verwandtschaft. Da die Dankbarkeit, wie wir oben sahen, in ihrer rohesten Form schon aus dem Selbstgefühl entspringt, so ist Undankbarkeit, wo sie durch nichts entschuldigt wird, sogar ein unnatürliches Laster. Dennach darf die Dankbarkeit nicht eine eigentliche Pflicht genannt werden, da ein Geschenk als solches keine Gegenleistung auferlegt. Eine solche nun doch, auch wo es unbequem ist, anerkennen, zeugt von billiger Gesinnung. Den aber gar zu verletzen, dem man Dank schuldet, wird dem billig Denkenden wie eine Art Verrath erscheinen. Pietät aber lässt sich als Dankbarkeit verbunden mit moralischer Achtung definieren. —

Also selbst kein Unrecht thun, d. h. niemand verletzen, ist die eine Seite der Gerechtigkeit; die andere aber besteht darin zu verhindern, dass von anderen Unrecht gethan wird.<sup>1)</sup> Dazu gehört nun freilich Muth und Energie, und oft ist es bequemer Unrecht selbst zu ertragen, als es abzuwehren, geschweige denn es von anderen abzuwehren. Diese Abwehr ist das, was man den Kampf ums Recht genannt hat, und gewiss würde es in der Welt besser aussehen, wenn ein jeder sich zum Ritter des verletzten Rechtes aufwerfen wollte, und wäre es, bei eigenem erlittenen Unrecht, auch nur des Prinzips wegen. Daher tadeln neuere Ethiker hier besonders in der christlichen Ethik das, was sie eine bedauerliche Lücke derselben nennen. Eine Weltanschauung, die so sehr Selbstverleugnung lehrt, dass sie befiehlt die andere Backe hinzuhalten, wenn die eine einen Schlag empfangen hat, kann freilich nicht ausdrücklich verlangen, dass man an andern begangenes Unrecht energisch abwehren soll. Aber einstweilen, so lange wir selbst noch Unrecht ungerne ertragen, sollten wir es auch von anderen abzuwehren suchen und nicht das Christenthum als Beschönigung unserer Bequemlichkeit oder Feigheit vorschützen. Ist doch das Ritterthum, zu dessen Ideal der Schutz der Schwachen gehörte, eine christliche Institution gewesen! Aber wie die Strafe nicht Rache sein soll, so liegt auch hier die Gefahr nahe, dass die Abwehr in Rache ausartet, und schon deshalb dürfte das Evangelium zu loben sein, dass es diese Seite nicht besonders betont hat. —

Die Tugend der Nächstenliebe oder der Barmherzigkeit ist die positive Ergänzung der Gerechtigkeit; sie fügt zu der negativen Maxime: „schädige niemand!“ die positive: „hilf allen nach Kräften!“ Dass sie ganz unmittelbar aus dem Mitgefühl hervorgeht, bedarf so wenig einer weiteren Erörterung, wie dass sie für die Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft von den segensreichsten Folgen ist. Könnte die menschliche Gesellschaft ohne Gerechtigkeit überhaupt nicht bestehen, so müsste sie ohne Nächstenliebe überaus elend und traurig bleiben. Das Christenthum hat die Nächstenliebe ganz besonders betont und sie bis zur Liebe der Feinde ausgedehnt, so dass sie die christliche Tugend par excellence heissen darf. Aber auch die Alten haben sie gekannt und ihre nahe Verwandtschaft zu der Gerechtigkeit bemerkt, desgleichen, wie sie allmählich aus dem Schoosse der Familie, als wo sie, sich zuerst vom Egoismus losringend, entsteht, auf immer weitere Kreise übergeht, bis sie das ganze Menschengeschlecht (ja alle be-

---

<sup>1)</sup> Cicero de off. I § 23: Sed injustitiae genera duo sunt, unum eorum, qui inferunt, alterum eorum, qui ab iis, quibus infertur, si possunt, non propulsant injuriam.

seelten Creaturen) umfasst, so in ihrer Entwicklung die Entwicklung des Sittlichen überhaupt darstellend.<sup>1</sup>

Auch hier nun fällt der Vernunft die Rolle der Ordnung zu: sie ist der gelähmte Sehende, der den ihn tragenden Blinden leiten muss, damit er nicht falle oder auf Abwege gerathe. Die Barmherzigkeit, die nicht von Vernunft geleitet wird, läuft fortwährend Gefahr, theils der Gerechtigkeit zuwider zu handeln, theils den einen Kreis, der ihr Mitleid anschaulich erregt, vor dem anderen, der ihrer doch auch bedarf, zu bevorzugen. Ein Mensch, der überall helfen will, wird nirgends recht helfen und steht in Gefahr sich selbst zu verlieren. Seine Wirksamkeit nimmt eben mit der Entfernung der Kreise, die er genau kennt und übersehen kann, ab; nur in der Nähe kann er ganz und voll wirken, hier das Beste leisten, was er überhaupt der Menschheit leisten kann. Er gehört zuerst seiner Familie und seinem Berufe, dann seinen Freunden, der Gemeinde, dem Vaterlande und endlich der Menschheit. Manch Kosmopolit ist ein schlechter Patriot, manch Politiker ein schlechter Beamter oder Familienvater. Da ist es wirklich gut, dass die nächsten Kreise auch unser Mitgefühl unmittelbar anschaulich am meisten erregen, und die weiteren sich meist nur mit einem theoretischen Wohlwollen begnügen müssen. Es stände schlimm, wenn es umgekehrt wäre! Immerhin liegt hier eine zweite Quelle sittlicher Conflict, aus denen oft alle Vernunft nicht heraushilft. Wie weit darf ich wohl allenfalls die Gerechtigkeit um der Barmherzigkeit willen verletzen, oder die mir Entfernteren vor den mir näher Stehenden bevorzugen, oder selbst um eigener grosser Interessen wegen gelegentlich Gerechtigkeit und Wohlwollen gegen andere ausser Acht lassen? —

Je höher aber der einzelne steht, und je weiter sein Wirkungskreis sich ausdehnt, desto mehr wird er auch sein Wohlwollen den weiteren Kreisen zuwenden können und sollen. Da wird er sein Mitleid doppelt unter die Controlle der Vernunft stellen müssen. Von Fürsten gilt das italienische Sprichwort: *è si buon, che val niente, er ist so gut, dass er nichts taugt*, und das deutsche Wort: *O Landgraf werde hart!* Aber auch dem wohlwollendsten Gesetzgeber wird die Sache nicht leicht werden, einmal weil überall historisch erworbene Rechte ihre Stimme laut erheben, sodann aber, weil die Abschätzung der Werthe der einzelnen Güter und ihrer Wirkungen auf die verschiedenen Klassen so überaus schwer und unsicher ist, und hinzukommt, dass die Zukunft nicht über der Gegenwart vergessen werden darf. Als allgemeines Schema wird man dabei freilich gelten lassen müssen, was man die *Maximation des Glücks oder der Wohlfahrt* genannt hat, das Bestreben das möglichst grösste Glück oder Wohlfahrt der möglichst grössten Anzahl zu sichern, vorausgesetzt dass diese beiden Begriffe sich wirklich decken. Die Socialdemokratie, die mit der *Maximation Ernst* zu machen wünscht, ist naiv genug dies ohne weiteres als selbstverständlich anzunehmen. —

Es bleiben noch übrig die individuellen Tugenden, die den sogenannten Pflichten gegen uns selbst entsprechen, die wieder, wie wir gesehen haben, zunächst schon unter physischer Sanction im weitesten Sinne des Worts stehen. Bei ihrer Ableitung oder Construction zeigt sich die subjective Triebfeder nicht mehr in der vollkommenen Ueberein-

---

<sup>1</sup>) Cicero giebt diese verschiedenen Kreise mehrfach an z. B. *de finibus* V, 65: *In omni autem honesto nihil est tam illustre nec quod latius patet quam conjunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communitio utilitatum et ipsa caritas generis humani, quae nata a primo satu, quod a procreatoribus nati diliguntur et tota domus conjugio et stirpe conjungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitii, post vicinitatibus, tum civibus et iis, qui publice socii atque amici sunt, denique totius complexu gentis humanae.*

stimmung mit dem objectiven Maassstab. Nämlich, gehe ich von ersterer aus, vom Mitgefühl, der altruistischen Gesinnung, so kann ich die individuellen Tugenden daraus nicht direct, sondern nur indirect ableiten. Sie erscheinen alsdann als Tugenden gewissermassen zweiten Grades, als Tauglichkeiten, die für das Individuum zwar wichtig sind, für die Gesellschaft aber nur indirect, insofern doch Niemand ohne sie auch für die Gesellschaft etwas Rechtes zu leisten vermag. Davon aber abgesehen, so wird ein entschiedener Altruismus, zumal wenn er sich mit gewissen metaphysischen oder religiösen Verstellungen verbindet, vielmehr geneigt sein, ihren Werth zu verdächtigen, da sie aus dem Egoismus oder Selbstgefühl entspringen und ganz geeignet sind dasselbe zu verstärken, er aber in dem Egoismus das eigentliche radicale Böse erblickt, das Prinzip der Individuation und der Trennung. Findet sich nun im menschlichen Herzen eine solche Wurzel des Bösen, so liegt der Gedanke nahe, dieselbe nicht nur in einzelnen Handlungen durch das Mitgefühl zu bekämpfen, sondern sie wo möglich dadurch, dass man ihr alle Nahrung entzieht, gänzlich auszutrocknen, mit andern Worten sich als Individuum, von dem eben die Selbstsucht unzertrennlich ist, durch vollkommene Selbstlosigkeit abzutöden und zu vergessen. Geschichtlich tritt diese Anschauung bekanntlich in der indischen Ethik in classischer Weise auf, zeigt sich in starken Anklängen in der pythagoräischen Schule und im Neuplatonismus und hat schon im ältesten Christenthum in der Askese und im Mönchswesen ihren Einfluss geäussert und im Katholicismus bis auf den heutigen Tag bewahrt. Welche phantastischen, excentrischen und die menschliche Natur degradierende Formen die Askese auch angenommen haben mag, und wie sehr sie in diesen Formen auch heute unserem Gefühl als etwas Ungesundes widerstreben mag, so wird man doch zugeben müssen, dass die Askese ohne diese übertriebenen Formen, als harter Kampf gegen jede Selbstsucht, durchaus nicht das sittliche Gefühl beleidigt, sondern ihm vielmehr, falls sie nur nicht aufdringlich auftritt, Achtung abnöthigt. Jedenfalls muss man sie in ihrem Ursprung verstehen, wenn man dem Geiste ganzer Zeitalter gerecht werden will. Zeiten, in denen jede gemeinnützige Thätigkeit für den einzelnen ausgeschlossen oder aussichtslos schien, und das Individuum aus dem socialen Zusammenhang gerissen und auf sich allein gestellt war, konnten gerade energische Persönlichkeiten, die den Drang nach starker Thätigkeit und das Bedürfniss lebhafter Empfindungen hatten, auf diesen Weg harter Entbehrungen und scheinbar nutzloser Selbstpeinigung weisen. Solche äussere Formen sind für das Wesentliche der Askese auch offenbar nicht entscheidend, vielmehr wird man jedes anhaltende Streben nach Selbstbeherrschung, Selbstentsagung, Sichvergessen über der Sorge für andere, jedes absichtliche Verzichten auf sinnliche Genüsse zu Gunsten geistiger Erkenntniss<sup>1)</sup> mit diesem Namen belegen dürfen. So aufgefasst würde dann die Askese ein Beispiel liefern zu dem, was neuerdings die Heterogonie der Zwecke genannt worden ist, die darin besteht, dass alten Sitten neue, ursprünglich nicht so beabsichtigte Zwecke untergeschoben werden. Sofern die Askese beweist, wie weit die menschliche Natur in der Unterdrückung der niederen Begierden gegen die höheren, des Fleisches gegen den Geist, zu gehen vermag, wird sie als anregendes und erhebendes Beispiel immer ihren Werth behalten, gleichsam als das Gegengewicht der umgekehrten Bestrebungen, wie sie sich denn auch besonders in Zeiten der grössten Ausschweifungen gebildet und hervor-

---

<sup>1)</sup> In dieser Beziehung wird man behaupten können, dass alle grossen Philosophen der Askese mehr oder weniger das Wort geredet haben. Etwas davon liegt schon im Begriff der alten sapientia. Bei Cicero sei unter anderen Stellen verwiesen auf die hübsche Rede des Archytas de senectute c. XII.

gethan hat. Auf dem Uebergewicht des Geistes aber gegenüber dem Fleische beruht, daran kann kein Zweifel sein, das Heil und die Wohlfahrt, ja man darf sagen, die ganze Zukunft menschlicher Entwicklung.

Geht man dagegen von der allgemeinen Wohlfahrt als dem objectiven Maassstab des Sittlichen aus, so lassen sich die individuellen Tugenden ganz ungezwungen und direct daraus herleiten, da ja das persönliche Wohl eines jeden auf ihnen beruht, für welches zu wirken eben ein jeder am besten selbst in der Lage ist. Daher ist der Gedankengang der Utilitarier etwa folgender<sup>1)</sup>: Der Egoismus ist wie das Mitgefühl ein ursprünglicher Trieb, und als solcher steht er im Dienste der Natur und kann an sich weder gut noch böse genannt werden. Wir gewinnen die Kräfte und Mittel überhaupt zu wirken und also auch für andere zu wirken nur dadurch, dass wir uns selbst erhalten und unser eigenes Wesen entwickeln. Wollte die Ethik den Instinct der Selbsterhaltung verdammen, so würde sie ihre eigenen Mittel verdammen. Wäre dieser Trieb böse, so wäre auch unsere innerste Natur böse, und alle Ethik würde dann sich selbst widersprechen. Aus dem Princip der Wohlfahrt folgt zwar, dass der einzelne nur einer unter vielen ist, aber es folgt auch daraus, dass er wirklich einer ist, und als solcher ist er berechtigt seinen Antheil an der allgemeinen Wohlfahrt zu reclamieren. Jene schroffe Gegenüberstellung von Altruismus und Egoismus stützt sich auf eine abstracte Vorstellungsweise, die den Menschen aus den historisch gegebenen Verhältnissen herausreisst und den so isolierten als den wahren Menschen betrachtet. Aber in Wirklichkeit hat es nie einen solchen isolierten Menschen gegeben, gewissermassen einen Menschen an sich, sondern stets, soweit wir auch zurückgehen, finden wir den einzelnen als ein Glied einer Gemeinschaft, an deren Leben er theil nimmt, die er fördert, indem er sich fördert, und die für ihn sorgt, indem sie für sich sorgt. Wie wir es bei der Entstehung des Pflichtgefühls sahen, die individuelle Ethik geht aus der socialen hervor und ist nur aus dieser zu begreifen. So kennt das wirkliche Leben und Handeln eine solche Isolierung gar nicht, sondern in ihm greifen sowohl Wirkungen als Motive regelmässig über den Gegensatz fremder und eigener Wohlfahrt über. Wer für seine eigne Gesundheit sorgt, scheint vielleicht selbstisch zu handeln, aber in Wirklichkeit erstrecken sich die guten Folgen davon doch auf andere, zunächst auf seine Familie, seine Leute, seinen ganzen Wirkungskreis und Umgang, die alle auch im umgekehrten Falle und wäre es auch nur unter seiner krankhaften und reizbaren Stimmung zu leiden haben. Wer wirthschaftlich lebt und sein Vermögen vorwärts bringt, sorgt dadurch gleichzeitig für die Seinen, die ganze Gemeinde, ja für den Staat, während ein Verschwender seine Nachkommen vielleicht auf Generationen hinab schädigt und der Gemeinde schliesslich zur Last fällt. So kann die Sorge für die leibliche Wohlfahrt fast die erste aller Pflichten genannt werden.<sup>2)</sup> Und mit der Ausbildung aller Fähigkeiten verhält es sich doch offenbar ebenso. Desgleichen tragen die socialen Tugenden für die eigne Wohlfahrt dessen, der sie ausübt, die besten Früchte, und ihre Verletzung wirkt verderblich auf das Eigenleben. Wie belohnt sich für den treuen Vater die Sorge, die er auf die Erziehung seiner Kinder verwandt hat! Wie empfängt schliesslich strenge Rechtlichkeit, wahrhaftes Wesen, thatkäftige Hülfe, ein verträgliches Benehmen in allgemeiner Liebe und Achtung ihren Lohn! Und wie die Wirkung einer Handlung, so lassen sich auch die Motive nur selten streng in egoistische und altruistische trennen. Denn ein und

<sup>1)</sup> Mit theilweise wörtlicher Benutzung von Hoeffding und Paulsen.

<sup>2)</sup> So Goethe im Tasso:

Die erste Pflicht des Menschen Speis' und Trank zu wählen —.

dieselbe Handlung hat oft die verschiedensten Motive, die uns selbst keineswegs immer klar sind. Geht man an sein gewohntes Tagewerk aus einem egoistischen oder altruistischen Motiv? Schreibt ein Dichter oder Denker für sich oder andere? Ja, wer einen Menschen in Lebensgefahr sieht und hinzuspringt ihn zu retten, oder ein Soldat, der im Eifer des Gefechts sich kühn auf seinen Feind stürzt, hat der auch nur Zeit, sich über seine Motive klar zu werden? — Also die ganze Unterscheidung zwischen Egoismus und Altruismus behält zwar im einzelnen ihren Werth, aber im ganzen kann man beide nicht so einander entgegensetzen, dass man diesem alles sittliche, jenem alles unsittliche Handeln aufbürdet. Nicht der Egoismus an sich ist das radical Böse, sondern höchstens ein sich verstockender, sich aus der socialen Gemeinschaft isolierender Egoismus, wie ihn besonders Trägheit und Mangel an Energie bewirken. Worauf es also ankommt, das ist die richtige Beschränkung dieser beiden in der menschlichen Natur liegenden Triebe durch einander, so dass keiner zu kurz kommt. Der einzelne muss sich dem socialen Ganzen als ein dienendes Glied untergeordnet fühlen, aber wirken kann er für sich und für das Ganze nur, insoweit er sich selbst behauptet. Und aus dieser Selbstbehauptung lassen sich denn ungezungen alle individuellen Tugenden ableiten, also etwa Selbsterhaltung, Selbstbeherrschung, Selbstständigkeit, worunter sich denn alles einordnen lässt, was unter physischer und öconomischer Sanction steht, wie Reinlichkeit, Mässigkeit, körperliche und geistige Ausbildung, sowie Liebe zur Freiheit, richtiges Ehrgefühl und desgleichen.

## V.

### **Die Güterlehre. Individueller und socialer Eudämonismus. Der Evolutionismus und das Princip des sittlichen Fortschritts. Das Uebel in der Welt. Die Antionomie zwischen Glück und Fortschritt. Das metaphysische Fundament der Moral. Ethische Postulate.**

Die ältere Ethik pflegte den Capiteln von den Pflichten und den Tugenden regelmässig noch eines von den Gütern hinzuzufügen, die sich als Folgen des sittlichen Handelns ergeben. Wenn man neuerdings statt dessen lieber von den Zwecken oder Zielen des Sittlichen spricht, so macht das keinen wesentlichen Unterschied. Dieser Frage nach den Gütern oder gar nach dem höchsten Gute liegt nun eine besondere Absicht zu Grunde, die allerdings nicht immer deutlich eingestanden wird, die aber klar wird, sobald man fragt, was die Ethik als Wissenschaft eigentlich sein will. Was wir bisher untersucht haben, drehte sich alles um die Fragen: wie handelt der Mensch, aus welchen Motiven, wie ist der Begriff der Pflicht entstanden, was heisst moralisch gut, was ist Tugend? Es wurde also eine Erklärung menschlichen Handelns gesucht, die historische und psychologische Untersuchungen verlangte, ja selbst eigentlich nur ein Theil dieser Wissenschaften zu sein schien. Will die Ethik selbstständig den Namen einer Wissenschaft beanspruchen, etwa als die Wissenschaft fester Normen des Handelns auftreten, so tritt sie damit prädikatorisch auf, sie empfiehlt Handlungsweisen, und es fällt ihr damit die Verpflichtung zu, die Vorzüglichkeit derselben zu beweisen, um so auf das menschliche Gemüth auch wirklich bestimmend einzuwirken. Wie sollte sie das nun aber anders anfangen können, als indem sie nachweist, dass sittliches Handeln letzten Endes im wohlverstandenen Interesse aller Menschen liegt, und dass schlecht handeln im Grunde auch