Werk

Titel: Ethische Standpunkte

Untertitel: eine Replikt auf Jherings geschichtlich-gesellschaftliche Grundlagen der Ethik (H...

Autor: Schuppe, Wilhelm

Ort: Leipzig

Jahr: 1882

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?345575393_0006|LOG_0049

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Ethiſche Standpunkte.

Eine Replik auf Iherings geſchichtlich-geſellſchaftliche Grundlagen der Ethik (Heft 1, 1882 dieſes Jahrbuchs).

Von

Dr. **Wilhelm Schuppe**,

Profeſſor in Greifswald.

Der Widerſtreit evidenter Gründe läßt ſich oft durch Klärung der verwendeten Begriffe und Berichtigung der Frageſtellung aufheben. Aber es iſt ein undankbares Geſchäft. Denn die Menſchen ſind nur zu geneigt, jede ſolche Begriffsberichtigung, welche natürlich ungewohnte Abſtraktionen verlangt und alte feſtgewordene Aſſoziationen zerreißt, eben deshalb wie etwas Unwirkliches anzuſehen und — abzulehnen. Freilich — das muß ich zugeſtehen — hängt Recht und Werth ſolcher Operation auf das Engſte mit der logiſchen Theorie vom Weſen und der Entſtehung der Begriffe und dem Verhältniſſe zwiſchen Abſtraktem und Konkretem zuſammen.

In der „Erkenntnißtheoretiſchen Logik“ habe ich mich bemüht, allen möglichen Begriffsinhalt von dem, was das Denken an ihm zu thun im Stande iſt, abzugrenzen und letzteres von den unterſten einfachſten Funktionen an in ſeiner fortlaufenden Komplizirung zu verfolgen, bis ſich hieraus alle möglichen Arten von Begriffen in ihrer eigenthümlichen inneren Struktur und Einheit ergäben. Wie ſich in dieſem Syſteme der Ort für die Begriffe der Dinge, des bloßen Stoffes, der Organismen, der Kunſtprodukte und ihrer Eigenſchaften und Thätigkeiten finden muß, ſo auch für die ſittlichen und rechtlichen Begriffe. Und mit dem Orte zugleich iſt in der durchſichtigen Struktur der Grundbegriffe die Methode und der Anſatzpunkt zur ſpezielleren Verfolgung eines jeden von ihnen gegeben. Von dieſem Fundamente aus verſuchte ich in den „Grundzügen der Ethik und Rechtsphiloſophie“ die Begriffe des Sittlichguten und der Pflicht, des Rechtes und des Staates zu gewinnen und in ihrem Umfange darzulegen, und glaubte grade durch die Methode der Begriffsunterſuchung zu Ergebniſſen gelangt zu ſein, welche zwar gewiß nicht als endgültige Löſung des

Problems, wohl aber für den gegenwärtigen Stand der Frage als ein nicht unwichtiger Beitrag acceptirt werden könnten. Fand ich doch zu meiner lebhaften Befriedigung, daß ich in einigen Fragen von grundlegender Wichtigkeit mit den Ansichten R. v. Ihering's zusammengetroffen war, der von anderer Seite herkommend ganz andere Wege gegangen war. Denn auch ich hatte von meinem Standpunkte aus den Zweck im Rechte gefunden. Und nun muß ich doch in dem Aufsatze „Die geschichtlich-gesellschaftliche Grundlage der Ethik" (Jahrgang VI Heft 1 d. Zeitschr.) die totale Verurtheilung eben dieses Standpunktes und dieser Methode finden. Vielleicht können die folgenden Bemerkungen in etwas der Verständigung und Aufklärung dienen.

Wenn der genannte Aufsatz zu Gunsten der „geschichtlich-gesellschaftlichen Grundlage" der Ethik alle sog. „psychologische" Ethik verwirft, worunter er die Basirung der Ethik auf eine „Natur des Menschen" resp. „Natur der Seele" versteht, so sei zunächst darauf hingewiesen, daß die ganze v. Ihering'sche Theorie vom „Zweck im Recht" sich auf die Lehre stützt, daß alles Handeln und Wollen vom Zwecke beherrscht sei und daß der letzte unaufgebbare Zweck die Selbstbehauptung resp. die eigne Wohlfahrt des Wollenden sei. Diese Fundamentirung macht selbst eine Natur des Menschen (resp. des lebenden Wesens) geltend und ist insofern ganz wie die meinige psychologisch und ganz wie die meinige Begriffsuntersuchung. Sie nennt sich nicht so, aber ihre Bedeutung als Fundamentirung hat sie doch wohl nur dadurch, daß sie nicht vereinzelte Wahrnehmungen von einigen wollenden Menschen erzählt, sondern allgemeingültig lehrt, was von allem Wollen, wo und wann auch immer es sich rege, gelten solle d. h. also zum Begriff des Willens gehöre.

In faktischer Uebereinstimmung mit Ihering lehrt meine Ethik: Alle Werthprädikate gehen in letzter Instanz auf eine Aussage des Gefühls zurück, welches im weitesten Sinne als Lust oder Unlust bezeichnet werden kann, alles Wollen geht vom Motive aus, welches in einer Vorstellung zu erreichender resp. zu konservirender Lust oder zu vermeidender resp. zu beseitigender Unlust besteht; motivloses Wollen giebt es nicht, also wird auch allem Willen, der auf die Erfüllung sog. moralischer und staatlicher Gesetze gerichtet ist, ein Motiv, in einer Vorstellung von Lust oder Unlust bestehend, zu Grunde liegen. In diesem Sinne des nachweisbaren Motivs wird in allen sittlichen Anforderungen der Zweck anerkannt und sogar in allen Schwierigkeiten der Anwendung als das entscheidende Moment dargethan und wird das ganze Existenzrecht des Staates mit allen seinen Einrichtungen

auf einen Zweck gegründet und dieser auch in allen Einzelnheiten (so weit ich solche überhaupt berühre) des Vermögensrechtes — namentlich beim Vertrage — und des Strafrechts als das ausschlaggebende Moment zur Entscheidung verwendet. Und als Grundmotiv und letzter beherrschender Zweck wird die Selbsterhaltung nnd Selbstbehauptung m. a. W. die Liebe zum oder die Lust am Leben und Dasein anerkannt. Doch nun beginnen die Differenzen.

Die erste besteht darin, daß ich es für geboten erachte, die Subjektivität aller Gefühle zu erwägen und demnach die Frage aufzuwerfen, ob es eine Werthschätzung und ein auf ihr beruhendes Wollen gebe, welches als objektiv und allgemeingültig bewiesen werden könne, und ich vermag bei aller Anstrengung nicht zu entdecken, welches prinzipielle Bedenken Ihering abhalten könnte, diese Erwägung — die Prüfung des Ergebnisses natürlich vorbehalten — als eine willkommene Ergänzung seiner Theorie zu acceptiren. Ich frage also: mit welchem Rechte darf jemand voraussetzen, daß auch nur in einem einzigen Falle alle so wie er fühlen, daß irgend eine Gefühlsweise absolut allen Menschen gemeinschaftlich ist? Sind nicht faktisch die Abweichungen groß genug? Und genügt nicht eine einzige Ausnahme, um die Allgemeinheit der Regel aufzuheben? Wie viele behaupten, daß ihnen nichts am Leben liege und wie viele bewahrheiten es durch die That, den Selbstmord oder den sinnlosesten Leichtsinn, mit dem sie Leben und Glück auf's Spiel setzen! Es kann nicht genug betont werden, daß das bloße Faktum unsrer Ueberzeugtheit und der gegenwärtigen Beistimmung vieler, wäre es sogar aller Hörer und Leser unserer Ansichten den Mangel eines bündigen Beweises mit nichten ersetzen kann. Mag es uns noch so närrisch erscheinen, was Jemand, vielleicht blos um uns in Verlegenheit zu setzen, von seiner Gefühlsweise berichtet, doch ist und bleibt jeder für seine Gefühle der einzige Zeuge. Wie soll es möglich sein, einem, der sich tief unglücklich zu fühlen behauptet, zu beweisen, daß er sich glücklich fühle, und umgekehrt? Und wie ferner soll es bei dieser Natur alles Fühlens möglich sein, von einer Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Gefühlsreaktion unter bestimmten Umständen zu sprechen? Ich kenne einen Weg, aber — nicht viele werden ihn mit mir gehen; denn er verlangt Abstraktionen. Wenn das Gefühlsleben im Einzelnen nicht etwas absolut Regel- und Gesetzloses, also dem Kausalitätsprinzip entzogen ist, so fällt jene Frage im Prinzip mit der zusammen: wie sind eigentliche Art- und Gattungsbegriffe möglich? was sind sie überhaupt und wie werden sie gewonnen?

Wenn unsere Art- und Gattungsbegriffe nicht Gesetze enthielten,

so wären sie werthlos. An den Gesichtseindruck einer gehenden Menschengestalt knüpft sich ein Heer sicherer Urtheile über das, was wir an und in diesem Körper alles wahrnehmen würden, wenn wir ihn genauer untersuchten, wenn wir ihn öffneten und so und so behandelten, ein Heer von Urtheilen darüber, was unmöglich in und an ihm vorgefunden werden und sich begeben kann, und endlich auch über das, was möglicher Weise, unter bestimmten Bedingungen nämlich, sich an und in ihm wahrnehmen oder nicht wahrnehmen ließe, worüber Anatomie und Physiologie Auskunft geben. So unterscheiden wir in jedem Individuum das mit allen andern ihm gemeinsame Gattungsmäßige und die individuellen Eigenthümlichkeiten, welche innerhalb der Grundzeichnung des Allgemeinen liegen und es zum Konkreten ergänzen. Demnach gälte es, ausfindig zu machen, ob es Gefühls- und ihnen entsprechende Wollens- und Handlungsweisen giebt, welche nach eben denselben bei der Bildung aller Art- und Gattungsbegriffe angewendeten Methoden der rationellen Induktion als zum Begriffe des Menschen zu rechnende sich erweisen lassen. Daß es im Leiblichen solche Gefühle giebt, die ebenso wie die Sinnesempfindungen zum Begriffe des Thieres oder einer bestimmten Thierart gehören und folglich auch ohne stets erneute spezielle Untersuchung in jedem solchen Individuum ohne weiteres vorausgesetzt werden dürfen, wird kaum bezweifelt werden. Die ethischen Anforderungen dagegen direkt an den Begriff des Menschen zu knüpfen, muß schon deshalb unmöglich erscheinen, weil sie einerseits nach Oertern und Zeiten so erheblich differiren, und andrerseits weil die Handlungen der Menschen auch von den von ihnen anerkannten Anforderungen so häufig abweichen. Also nur indirekt durch Ableitung derselben aus einer andern als objektiv gültig erwiesenen Weise des Fühlens und Wollens wird ein Beweis versucht werden können. Auch der genannte Aufsatz verheißt resp. verlangt S. 19 „objektive Deduzirbarkeit der sittlichen Normen, die Beweisbarkeit derselben durch Zurückführung auf praktisch zwingende Motive“ Aber ich begreife nur nicht, wie objektive Deduzirbarkeit erreicht werden kann, wenn dasjenige, woraus deduzirt werden soll, das sind zugestanden „Motive“. Werthschätzungen, nicht selbst vorher als objektiv gültig festgestellt, nicht derjenigen Subjektivität, welche von Haus aus allen Motiven und Werthschätzungen anhaftet, auf irgend eine Weise entnommen worden ist, und ich kann nicht zugeben, daß der Versuch eines solchen Beweises, auch wenn er dem Leser ungewohnte Abstraktionen zumuthet, eo ipso den Vorwurf „vorgefaßter Ideen“ und „bloßer Machtsprüche“ verdiene, und nicht auf „realem Boden“ stehe. Verlangt doch grade der

Empirismus zu allermeist die Anerkennung der Thatsache, daß zunächst doch jeder nur von seinem eigenen Fühlen und Wollen Zeugniß ablegen könne und daß er nur einer von den Milliarden ist, deren Aussagen über ihr Fühlen und Wollen den gleichen Werth und das gleiche Recht beanspruchen.

Und hieran knüpft sich eine weitere Differenz. Der verlangte Beweis für die objektive Gültigkeit der zugestandenen fundamentalen Werthschätzung kann m. E. nur gelingen, wenn man vorher auf das Sorgfältigste und Gewissenhafteste untersucht, was für einen Inhalt eigentlich der Begriff Mensch habe und was das bedeute „das eigne Leben, die eigne Existenz, das eigne Selbst", welches zu behaupten niemand umhin könne. Das mag ja manchem recht überflüssig scheinen, aber möchte es das auch sein, so kann ich doch nicht begreifen, warum, wer Sinn und Inhalt dieser Begriffe möglichst präzis festzustellen sucht, sich blos deshalb auf minder „realem Boden" befinde, als derjenige, der diese Voruntersuchung für überflüssig hält. Ich ertrage das bekannte Lächeln darüber, daß der Philosoph mit dunkeln Umschreibungen dasjenige, was völlig selbstverständlich sei, zu erklären versuche. Die Selbstverständlichkeit jener Begriffe ist eitel Schein und daß sich eine Schwierigkeit in ihnen verbirgt, zeigt deutlich der Widerstreit der Konsequenzen, welche aus ihnen gezogen worden sind.

Wer angeben soll, worin die Existenz eines Steines besteht, wird seine Sichtbarkeit und Tastbarkeit u. a. dgl. anführen. Wenn unsere Existenz auch nur in unserer Sichtbarkeit und Tastbarkeit für andere bestände, so wäre sie von der des Steines, resp. so wäre die des Lebendigen von der des Leichnams nicht verschieden. Wer aber seine Existenz durch den Hinweis auf seinen nicht nur für andere, sondern auch für ihn selbst sichtbaren und tastbaren Leib erklärt, merkt nicht, daß er das Beste dabei stillschweigend voraussetzt, den Umstand nämlich, daß er diesen Leib, auf den er hinweist, schon als den seinigen kennen muß, und nur durch dieses unmittelbare Sich-selbst-in-ihm-fühlen von allen andern Dingen unterscheiden kann, daß sein Ich, das empfindende und denkende Ich dabei schon vorausgesetzt ist. Demnach wird also die eigene Existenz gewiß zunächst darin bestehen, daß der Existirende von sich weiß, m. a. W. sich seiner bewußt ist, und der eigne Leib mit allen seinen Bestimmtheiten gehört unzweifelhaft zu demjenigen, dessen man sich bewußt ist oder worin und wie das Ich sich findet und weiß, m. a. W. zum Bewußtseinsinhalte. Im Gegensatze zu diesem ist das bloße Sich-seiner-bewußt-sein zwar gewiß ein abstrakt begriffliches Moment, aber doch deshalb nicht nichts, nicht eine

bloße Fiktion und nicht nebelhafter als alle Abstraktionen. Wir bewegen uns hier bei der Analyse des Konkreten, welche natürlich Abstraktes ergeben muß, und der Untersuchung des eigenthümlichen Verhältnisses und Zusammenhanges der abstrakten Momente, in welche das Konkrete zerlegt worden ist, nicht weniger auf realem Boden, als in allen andern Fällen spezialwissenschaftlicher Forschung, z. B. wenn der Mechaniker — doch wohl mit abstrakten Begriffen — über die Gesetze der Bewegung handelt oder der Jurist die begrifflichen Momente eines Thatbestandes erwägt, um zivil- oder strafrechtliche Folgen an dieselben zu knüpfen.

Mag man für dieses sich wissende Ich noch ein Substrat verlangen oder nicht, das ist für die Konsequenzen, welche ich aus dem Begriffe des bloßen Bewußtseins ziehen zu können glaube, gleichgültig. Wenn man des Substrates entbehren zu können meint, so knüpfen sich diese Wirkungen direkt an das Wesen selbst, bedarf es aber eines Substrates oder einer Substanz, an welcher sich Bewußtsein erst als eine seiner Eigenschaften (die einzige uns bekannte) entwickelt, so gilt selbstverständlich, was an den Begriff dieser Eigenschaft geknüpft wird und so zu ihm gehört, von allen Dingen, welche diese Eigenschaft haben, grade so wie auch alles, was aus dem Begriff der Kugelgestalt — gewiß eines Abstraktums — gefolgert wird, von allen Dingen gilt, welche Kugelgestalt haben, wie beschaffen sie auch sonst noch sein mögen. Niemand wird bezweifeln, daß das Wesen dieser geheimnißvollen Substanz sich vorzugsweise in dieser Eigenschaft des Bewußtseins ausdrücke und durch sie charakterisire, und so knüpfen sich die gemeinten Konsequenzen in diesem Falle auch an das Wesen, aber nur indirekt, durch Vermittlung dieser charakteristischen Eigenschaft.

An dem Bewußtsein selbst also liegt es, oder m. a. W. an seinen Begriff soll es geknüpft werden, daß das bewußte Wesen seine Existenz mit seinem ganzen Fühlen und Wollen bejaht. Nicht gleichgültig ist diesem allgemeinen Momente gegenüber der Inhalt des Bewußtseins mit allen seinen Lust oder Unlust bringenden Besonderheiten, wohl aber ist „der Wille zum Leben“ nicht erst ein Erzeugniß lustbringender Ereignisse, sondern ursprünglich mit dem Bewußtsein selbst gesetzt. Und gehört er wirklich zu diesem als ein begriffliches Moment desselben, so ist alles, was sonst noch an dasselbe geknüpft werden kann, unweigerlich implicite mit bejaht und mit gewollt. Die sachliche Ausführung geht uns hier natürlich nichts an, sondern nur so zu sagen die Einrichtung des Prozesses und die Methode. Und da habe ich nur noch auf zwei Punkte hinzuweisen: 1. mein Standpunkt läßt die vollste

Würdigung der geschichtlich-gesellschaftlichen Faktoren nicht nur zu, sondern verlangt sie direkt und zeigt den Weg zu ihr, und so liegt gar kein Grund vor, zu ihren Gunsten alle sog. „psychologische" Ethik, unter welchen Begriff nach dem oben Erörterten auch die meinige fallen muß, zu verwerfen; und 2. eben nur jene der Fundamentirung dienende Begriffsuntersuchung macht es möglich „objektiv deduzirend" aus dem gemeinen Egoismus zu den sittlichen und rechtlichen Forderungen zu gelangen.

Ich habe (§ 60—70) nachzuweisen gesucht, daß die Mehrheit von Individuen zum Begriffe des Menschen gehört und daß und wie die mehreren aus ihrem tiefsten Wesen zusammenhängen und einander bedürfen und halte einen solchen Nachweis für ein unentbehrliches Bestandstück jeder Grundlegung der Ethik, erst recht natürlich einer solchen, welche sich vorzugsweise als „geschichtlich-gesellschaftliche" bezeichnet. Der Zusammenhang der Menschenindividuen wurzelt im Wesen des Bewußtseins; um der geistigen, der unaufgebbarsten höchsten Ziele willen bedürfen die Einzelnen einander. Das Grundmotiv selbst, das war die Lust am Dasein und die Förderung dieser Lust, wird als der Kitt nachgewiesen, der die mehreren Einzelnen zu einem Ganzen verbindet. Mag mein Versuch materiell noch so vielen Bemängelungen ausgesetzt sein, ich kann nicht zugeben, daß es methodisch richtiger wäre, den Begriff der Gesellschaft resp. des Ganzen unerklärt vorauszusetzen. Die 1000 oder 100 000 Individuen bleiben 1000 oder 100 000 Einzelne und sind nicht von selbst schon eine Gesellschaft, ein Ganzes (cf. § 41), sondern nur durch ein gemeinschaftliches Band, welches sie nachweisbar zu einer Einheit, Gemeinde oder Staat zusammenschließt. Und was sie für einander sind und einander leisten, hängt genau davon ab, wessen jeder bedürftig ist und was jeder zu geben vermag. In dieser Deduktion wird es verständlich, daß die sittlichen Motive erst im Verkehr und in der Gemeinschaft sich regen, aber Verkehr und Gemeinschaft geben nur Anlaß und Gelegenheit zu ihrer Entwicklung, sie schaffen sie nicht. Das Exempel ist einfach. Wenn die einander Gesellten und Verkehrenden nicht jeder eine bestimmte ihr Wesen ausmachende Natur hätten, aus welcher ihre Bedürfnisse und ihre Leistungsfähigkeit folgte, so wären sie Nullen, aus deren Gemeinschaft sich nichts ergiebt. Bekanntlich hängt alle Wirkung von der Natur des einwirkenden Dinges und der Natur desjenigen, auf welches gewirkt wird, ab. Wenn nicht eine solche von Haus aus vorhanden wäre, so wüßte ich gar nicht, was bei dem Worte Verkehr und Gesellschaft gedacht werden könnte. Die vielbekämpfte „psychologische" Grundlage ist also doch unentbehrlich, und

erſt wenn ſie gefunden iſt, kann der Nachweis der geſellſchaftlichen Einflüſſe auf die Vorſtellungen von gut und böſe, erlaubt und unerlaubt reſp. ſtrafwürdig, fruchtbar werden. Und ebenſo wird die Bedeutung der hiſtoriſchen Entwicklung erſt recht zur Geltung gebracht, wenn aus der „pſychologiſchen" Grundlage erhellt, daß und warum in der That die Entwicklung zum Begriffe der Menſchheit gehört (§ 46—51), und was es eigentlich iſt, was ſich da entwickelt und wie und unter welchen Bedingungen und nach welchen Geſetzen dieſe Entwicklung vor ſich gehen kann. In meiner Darſtellung wenigſtens iſt ihre Bedeutung voll gewürdigt. Daß das möglich iſt, kann nur aus eben demſelben Mißverſtändniſſe verkannt werden, aus welchem die Angſt vor allem apriori oder, was damit identifizirt zu werden pflegt, vor allem Angeborenſein von Erkenntniſſen als einem asylum ignorantiae beruht. Um dem Nonſens, daß ſittliche Ueberzeugungen angeboren wären, zu entgehen, iſt es wahrlich nicht nöthig zu einem ſubjektloſen Werden zu flüchten — Scylla und Charybdis. Wer den Empirismus vertreten will, darf doch wohl das ex nihilo nihil fit nicht vergeſſen. Um die gemeinten moraliſchen, ſo wie überhaupt um Begriffe aus der Erfahrung zu gewinnen, muß doch ein Subjekt da ſein und, um zu gewinnen, irgend etwas thun können; und wenn nicht der ganze Begriff deſſelben blos in dem der Potenz aufgehen ſoll – was ein Unbegriff wäre — ſo muß es, um zu ſein, offenbar etwas ſein, d. h. es muß ſagbare Beſchaffenheiten, muß eine ſog. Natur haben, durch welche es mitbedingt iſt, daß es auf beſtimmte äußere Anläſſe ſich ſo und ſo affizirt findet. Das ſcheint mir von keiner größeren nebelhaft philoſophiſchen Schwierigkeit zu ſein, als daß der Stein, der durch eine äußere Kraft in Bewegung geſetzt werden ſoll, da ſein und etwas ſein d. h. die und die beſtimmten Beſchaffenheiten haben müſſe: Größe, Härte, Schwere, Geſtalt, von welchen Bedingungen die Wirkung, d. i. ſeine Bewegung, Flugbahn und Schnelligkeit abhängen wird. Was Luſt und was Unluſt bringt, muß jedes Menſchenkind aus ſeiner eignen Erfahrung lernen, aber daß ihm grade dieſes Luſt und jenes Unluſt bereitet, gehört zu ſeiner eignen, ſei es der individuellen, ſei es der mit allen andern ihm gemeinſchaftlichen Natur. Auch eine Abänderung des Geſchmacks kann durch äußere Einflüſſe erfolgen, aber daß ſie erfolgen kann und zwar in der beſtimmten Weiſe, unter den und den Bedingungen, wird doch wieder der urſprünglichen Natur des Subjekts zuzurechnen ſein. Der Erforſchung dieſer Natur die größte Sorgfalt zuzuwenden, verträgt ſich mit der vollſten Würdigung „des geſchichtlich-geſellſchaftlichen" Factors und dürfte ſogar auch derjenige gehalten ſein, der die Entſtehung

unserer moralischen Begriffe aus der geschichtlichen Entwicklung und dem Leben in der Gesellschaft nachzuweisen beabsichtigt. War doch in ihr der Egoismus als das herrschende Motiv begründet! Und da sollte es ferner nicht mindestens sehr empfehlenswerth sein, diesen Begriff des Egoismus und mit ihm den des ego selbst etwas genauer in's Auge zu fassen? Das Resultat dieser Untersuchung (vergl. auch § 9 — 14 über den Eudaemonismus) welches hier in Betracht kommt, ist eine Unterscheidung in der Bedeutung des Wortes Egoismus, welche, obgleich nicht frei von der Schwierigkeit jeder ungewohnten Abstraktion, doch ganz und gar der erfahrbaren Wirklichkeit angehört. Es ist das eigenthümliche Verhältniß zwischen dem gattungsmäßigen Momente des Ich-seins oder des Bewußtseins überhaupt (mit allem, was zu ihm gehört und als Konsequenz aus ihm deduzirt werden kann) zu demjenigen, was das konkrete bewußte Individuum ausmacht und wodurch die Einzelnen sich von einander unterscheiden, was dringendst Beachtung fordert. Wie jenes im Einzelnen lebt und in innigster undefinirbarer Verquickung mit ihm wirkt und sich geltend macht, ist zu beachten, und dann werden wir, ganz wie in allen andern Fällen auf allen Spezialgebieten, in den konkreten Konsequenzen doch das Moment, welches dem Allgemeinen zuzurechnen ist, von demjenigen unterscheiden können, was den individuellen Unterschieden angehört. Der gewöhnliche Sinn des Wortes Egoismus macht dasjenige für jeden Einzelnen zum herrschenden Motiv, was ihm als Einzelnem eigen ist und wodurch er sich von allen Andern unterscheidet, während das konkrete Ich in seinen ganz konkreten Gefühlen und Willensakten doch auch grade von demjenigen geleitet sein kann, was in ihm und in allen andern gleichmäßig als die eine objektive Vernunft mit allen ihren Konsequenzen und Anforderungen lebendig ist. Gewiß ist sie ein Abstraktum und so kann sie konkrete Wirklichkeit und Wirksamkeit nur in einem konkreten Ich haben, wenn dieses seine Befriedigung in ihr findet und ihre Anforderungen aus diesem Motiv zu den seinigen macht. Wenn das nun auch Egoismus ist, so liegt doch der Unterschied zwischen diesem und jenem auf der Hand. In beiden Fällen freilich ist das Motiv des Handelns die Werthschätzung des Subjekts und kann der Werth nur gefühlt werden, in beiden aber ist das, was als werthvoll gefühlt wird, etwas ganz anderes, und es ist absolut nicht abzusehen, wie die eine Werthschätzung sich *aus* der andern entwickeln könne, die unegoistische, welche das eigne Glück nur im Wirken für andere, für Staat und Gemeinde, für eine gute Sache findet und dabei des Lebens und der Gesundheit nicht achtet, auf sinnliches Wohlleben und äußere Anerkennung verzichtet, aus

der im gemeinen Sinn egoistischen, welche eigentlich in der lebendigen Ueberzeugung, daß selber essen satt mache, aufgeht. Es wäre eine Metamorphose, wie sie noch kein Mährchen kühner erdacht hat. Der Begriff der Entwicklung wäre zu prüfen und vor ihm natürlich als seine Voraussetzung der der Veränderung. In welchem Sinn es möglich sein soll, ein Etwas in seiner Identität trotz in der Zeit eingetretener Unterschiede festzuhalten, geht auf den Begriff des Dinges mit seinen Eigenschaften zurück und ist der wichtigste Gegenstand der erkenntnißtheoretischen Logik. In demselben Sinne, in welchem von einem körperlichen Dinge eine Veränderung ausgesagt wird, einem Blatte etwa, daß es, einst frisch und grün, nun dürr und gelb geworden sei, wird man gewiß nicht behaupten wollen, daß die ursprüngliche egoistische Gesinnung „selber essen macht satt" sich zu hingebender selbstloser Liebe verändert habe, dabei aber, wie das stets von dem Subjekt der Veränderung behauptet wird, auch in der neuen Gestaltung oder in dem neuen Kleide in dem bestimmten Sinne eigentlich dasselbe alte sei. Daß der weiter sehende Blick allmälig letztere als besseres Mittel zur Befriedigung der ersteren erspäht habe, dürfte kaum glaublich erscheinen. Denn wenn wir die Begriffe der Dinge unterscheiden wollen, so ist es durchaus fraglich, ob in rein physiologischer Beziehung der Sinnengenuß selbst durch die Befriedigung unserer höheren geistigen und gemüthlichen Bedürfnisse gesteigert wird (cf. Grundzüge S. 239). Daß es uns besser schmeckt, wenn wir mit Frau und Kindern in gemüthlicher Plauderei ein Mahl einnehmen, als wenn wir allein essen, geben wir gern zu, aber der physiologische Vorgang bleibt doch ganz derselbe, und daß es uns „besser schmeckt" bedeutet doch nur das Gesammtresultat größeren Behagens, in welchem sich die einzelnen Faktoren nicht genau nach ihren Antheilen sondern lassen, und eine Präponderanz der geistigen Interessen. Wenigstens wenn diese erst Macht erlangt haben, ist auch die Freude am Sinnengenuß immer davon abhängig, wie weit jene befriedigt sind. Daß sie deshalb blos um der Steigerung des Sinnengenusses willen existiren, also das gute Gewissen überhaupt nur als ein appetitverschärfendes Mittel erfunden worden wäre, dürfte doch ein gewagter Schluß sein. Es fällt mir natürlich gar nicht ein, meinem hochverehrten Gegner einen solchen Schluß unterzuschieben; ich will nur die möglichen Bedeutungen des Egoismus und der Entwicklung der sittlichen Anforderungen aus ihm auseinanderhalten, um diese erstgenannte — gewiß auch im Sinne Iherings — definitiv auszuschließen. Also das Wort Egoismus hilft nicht: es kommt darauf an, worin jeder seine Lust und sein Glück

findet, also was er als Lustquelle d. h. als Güter hochschätzt, und diese Dinge wollen unterschieden sein. Ich gebe gern zu, ja ich glaube es selbst in bestimmten Grenzen beweisen zu können, daß bei den Individuen sowohl wie bei ganzen Völkern naturgemäß erst die eine Art der Werthschätzung stattfindet und dann allmälig andere und wieder andere hinzutreten, die früheren theils modifizirend, theils überwuchernd und verdrängend. Gewiß ist der bornirteste Egoismus, der nur für das eigne Leibesleben und den eignen Sinnengenuß sorgt und an Andere gar nicht denkt, die erste Stufe, und gewiß mag es ein natürliches Entwicklungsgesetz geben, welches den Blick zunächst auf diese und dann auf andere Güter richten läßt, aber ich muß doch auch in der gesetzlichen Kontinuität dieses Fortschrittes die Verschiedenheit der Werthschätzungen und ihrer Objekte festhalten und kann auch in diesem Sinne den Ausdruck nicht zugestehen, daß es doch eigentlich der ursprüngliche Egoismus sei, welcher sich allmälig so bis zur höchsten sittlichen Werthschätzung entwickelt habe. Das käme mir grade so vor, als wenn man die ersten Anfangsgründe und elementarsten Erkenntnisse einer Spezialwissenschaft deshalb, weil alle späteren Erkenntnisse und alle Vollendung der gedachten Wissenschaft sich nur an jene ansetzen kann und sie voraussetzt, als dasjenige bezeichnen wollte, woraus eigentlich diese ganze Wissenschaft bestehe und woraus alle anderen Erkenntnisse sich entwickelt haben. Auch hier will ich nicht zu bemerken unterlassen, daß ich überzeugt bin, daß Ihering von dieser Auffassung weit entfernt ist. Ich will durch die Absurdität der gezogenen Parallele nur recht bestimmt hervortreten lassen, auf welchen Punkt es mir ankommt: es ist die Unterscheidung des Sinnes in den mehrdeutigen Wörtern. Was hat nun die Sittlichkeit noch mit dem Egoismus zu thun, als daß natürlich jeder sein eignes Heil und seine Wohlfahrt sucht, wobei aber ganz dahingestellt bleibt, worin diese besteht und ob es möglich ist, für die individuellen Geschmackseigenthümlichkeiten einen Standpunkt objektiver Beurtheilung zu finden. Da soll nun das bekannte „wohl verstandene" eigene Interesse helfen. Ich sehe ganz davon ab, daß unser aller Gefühl die herzliche selbstlose Theilnahme von der schlauen Berechnung zu unterscheiden nicht ablassen wird, und muß nur noch einmal darauf aufmerksam machen, daß es doch gewiß erst besonderen Beweises bedarf, wenn der Ethiker das Interesse eines andern Erwachsenen besser zu verstehen behauptet, als dieser selbst. Es wäre doch auch der Fall denkbar, daß der Kluge und Mächtige Mittel kennt oder zu kennen glaubt, welche ihn für seine Lebensdauer in der Uebervortheilung Anderer sicher stellen; schon Viele haben in diesem

Glück ein hohes Alter erreicht. Und sollte auch die Möglichkeit, daß diese Klugheit leicht zu Schanden wird, sich demonstriren lassen, dann wird mancher versichern, daß ihm vollauf zu genießen, auch auf die Gefahr hin, daß die Unterdrückten und Ausgebeuteten ihn einmal totschlagen werden, bedeutend lieber sei als das langweilige Maßhalten um der Sicherheit willen, und daß er auch im Nothfall vor einer Dosis Gift nicht zurückschrecke. Wie will man „objektiv deduziren", daß dieser Geschmack ein unrichtiger sei, und daß die Sicherheit eines mäßigen Genusses für die ganze Lebenszeit einen größeren Werth habe? Das wäre einer der getadelten Machtsprüche. Grade die Vorliebe für den realen Boden der Empirie sollte die Thatsache der Erfahrung anerkennen und würdigen lassen, daß unendliche Viele, daß ganze Völker bei einem Minimum sittlicher Ordnung, bei welchem wir das Leben nicht erträglich finden würden, sich so wohl fühlen, daß sie gar keinen Anlaß zu angeblicher Besserung ihrer Lage finden (cf. S. 280). Wer will ihnen beweisen, daß sie ihr Interesse nicht wohl verstünden? Und wie endlich kann die Sorge für das Wohl späterer Geschlechter aus einer Berechnung des eigenen Wohles deduzirt werden, wenn nicht eben diese Fürsorge aus sich selbst und um ihrer selbst willen beglückend wirkte? Wenn hingebende Liebe nicht beglückte, nun – so würden wir einfach keinen Fall derselben kennen, und auch der Begriff würde uns fehlen. Aber ihre Werke erhalten nicht erst dadurch den objektiv sittlichen Charakter, daß sie beglückt, sonst müßte ihr Gegentheil, wenn es jemanden beglückt, für ebenso sittlich gelten. Dagegen bleibt nur der bekannte Machtspruch, daß das Gegentheil faktisch nicht beglücke. Ich will es gern glauben. Aber wie will man dem schlimmsten Egoisten das Maß von Wohlbefinden, welches er zu haben behauptet, abstreiten? Oder, wenn Gradunterschiede geltend gemacht werden, in welchem Sinn will man jemanden unsittlich schelten oder zu angeblich Besserem auffordern, wenn er erklärt, er sei nun einmal so bescheiden, daß er sich mit dem geringeren Glücksgrade begnüge? Also: gewiß ist der Sinn aller Werthprädikate nur der, daß etwas als Lustquelle geschätzt wird. Aber wenn wir unter den Lustquellen oder Gütern einige als sittlich-gute auszeichnen und jemanden (im subjektiven Sinne) deshalb sittlich nennen, weil er gerade an diesen Dingen seine Lust findet, so kann der Charakter dieser Dinge als sittlicher nicht wieder blos darin bestehen, daß sie Lust gewähren, und auch darin nicht, daß sie angeblich größere Lust gewähren, als alle andern; denn das ist nicht beweisbar.