

Rée, Paul,

Der Ursprung der moralischen Empfindungen

Chemnitz 1877

Ph.pr. 1003 nz

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170221-9

Ph.pr.

1003

TK

Ph. pr. 1003 W2

ÖSTERREICH

<36613646370012

<36613646370012

Bayer. Staatsbibliothek



C

Der

**Ursprung der moralischen
Empfindungen.**

Von

Dr. Paul Rée.

CHEMNITZ.

Verlag von Ernst Schmeitzner.

1877.

LONDON E. C.

F. Wohlaer.

277

Ph. ps. 1003 ^{ms}

Erklärung der moralischen
Lichttheorien



87 H

Vorwort.

Der Standpunkt dieser Schrift ist ein rein theoretischer. Gleichwie der Geologe zunächst die verschiedenen Formationen aufsucht und beschreibt, und dann nach den Ursachen forscht, durch welche sie entstanden sind, so auch hat der Verfasser die moralischen Phänomene zunächst aus der Erfahrung aufgenommen und ist dann der Geschichte ihrer Entstehung, soweit es in seinen Kräften stand, nachgegangen.

Allerdings giebt er weniger ein systematisches Werk, als eine Sammlung von einzelnen Beobachtungen. Wollte man deshalb ihn tadeln, so würde er, aus der Noth eine Tugend machend, sich in folgender Weise vertheidigen. Jeder wirkliche Denker ist Gelegenheitsdenker: nur gelegentlich kommen die Gedanken und daher nicht gerade über alle Theile eines Themas. Somit muss, wer ein Thema in allen seinen Theilen erschöpfen will, oft ad hoc denken, oft Gedanken erzwingen. In dieser Schrift sind Lücken, aber Lücken sind besser, als Lückenbüsser.

Foreword

The following is a list of the names of the persons who have been named in the various chapters of this book. The names are given in the order in which they appear in the text. The names are given in the order in which they appear in the text. The names are given in the order in which they appear in the text.



Inhalt.

	Seite.
§ 1. Der Ursprung der Begriffe gut und böse	1
§ 2. Der Ursprung des Gewissens	21
§. 3. Die Verantwortlichkeit und die Willensfreiheit . . .	28
§. 4. Der Ursprung der Strafe und des Gerechtigkeits- gefühls; über Abschreckung und Vergeltung	45
§ 5. Der Ursprung der Eitelkeit	69
§. 6. Der moralische Fortschritt	120
§. 7. Das Verhältniss der Güte zur Glückseligkeit	129
Rückblick und Schluss	134

Index

The following is a list of the names of the persons who have been mentioned in the text of this book. The names are arranged in alphabetical order of the surnames. The names of the persons who have been mentioned in the text of this book are: [illegible text]



Die Moralphilosophie beschäftigt sich mit den Handlungen der Menschen. Vor allem konstatirt sie, dass gewisse Handlungen als gut, andere als böse empfunden werden; dass auf böse Handlungen oft Gewissensbisse folgen; dass wir vermöge des sogenannten Gerechtigkeitsgefühls für schlechte Handlungen Strafe fordern.

Diese moralischen Phänomene werden vielfach als etwas Uebersinnliches — als die Stimme Gottes, wie die Theologen sagen — betrachtet. Selbst Kant, obgleich er in seiner Schrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« jene Kommunikation zwischen dieser und jener Welt, welche die Kirche Offenbarung nennt, entschieden geleugnet und ausserdem in der »Kritik der reinen Vernunft« bewiesen hatte, dass überhaupt gar keine Erkenntniss des Transscendenten möglich ist, weil unser Erkenntnissvermögen nur innerhalb von Raum und Zeit Gültigkeit hat, — selbst Kant sah in dem moralischen Bewusstsein trotz alledem etwas Transscendenten, gewissermassen eine Offenbarung aus der transscendenten Welt. Freilich, bevor die Entwicklungstheorie auftrat, konnten manche dieser Phänomene durch immanente Ursachen nicht erklärt werden, und gewiss ist eine transscendente Erklärung weit befriedigender, — als gar keine. Jetzt aber, seit La Marck und Darwin geschrieben

haben, können die moralischen Phänomene eben so gut auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden, wie die physischen: der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher, als der physische Mensch.

Diese natürliche Erklärung fusst hauptsächlich auf dem Satz:

Die höheren Thiere haben sich durch natürliche Zuchtwahl aus den niederen, die Menschen sich aus den Affen entwickelt.

Auf eine Begründung dieses Satzes gehe ich nicht ein. Denn ich halte ihn durch die Schriften Darwins und zum Theil schon durch die La Marck's für bewiesen. Wer anderer Meinung ist, mag auch diese Abhandlung ungelesen lassen: da er die Voraussetzung läugnet, kann er die Folgerungen nicht zugeben.



§ 1.

Der Ursprung der Begriffe gut und böse.

Jeder Mensch vereinigt zwei Triebe in sich, nämlich den egoistischen und den unegoistischen Trieb.

Vermöge des egoistischen Triebes erstrebt er sein eigenes Wohl, vor allem 1) seine Erhaltung, 2) Befriedigung seines Geschlechtstriebes, 3) Befriedigung seiner Eitelkeit.

Bei der Befriedigung jeder dieser besonderen Formen des egoistischen Triebes kann möglicherweise das Wohl anderer Menschen geschädigt werden, z. B. um sein Leben zu erhalten, wird man vielleicht das Leben anderer vernichten; um seinen Geschlechtstrieb zu befriedigen, vielleicht das Lebensglück eines Weibes zerstören, oder seine Nebenbuhler umbringen. Die Eitelkeit endlich giebt den Wunsch ein, zu gefallen und bewundert zu werden. Wer diesen Wunsch hat — jeder hat ihn — wird aber diejenigen hassen, welche besser gefallen oder mehr bewundert werden, als er selbst. Er wird deshalb suchen, sie zu verdrängen, zu vernichten, und wenn es gelungen ist, Schadenfreude empfinden. Auch noch sonst kann die Eitelkeit zur Beeinträchtigung anderer führen: so wird man, um seines Reichthums wegen bewundert zu werden,

vielleicht fremdes Eigenthum in unrechtmässiger Weise an sich bringen. —

Vermöge des unegoistischen Triebes macht der Mensch das Wohl anderer zum letzten Zweck seines Handelns, sei es nun, dass er ihr Wohl um ihrer selbst willen fördert, sei es, dass er sich ihrer Schädigung um ihrer selbst willen enthält.

Genannt wird der unegoistisch Handelnde auch mitleidig, wohlwollend, nächstenliebend.

Freilich geht aus dem Umstande, dass die eben beschriebenen egoistischen Handlungen nicht blos möglich sind, sondern immerfort geschehen, deutlich hervor, dass der unegoistische Trieb schwach ist. Einige Philosophen, besonders Helvetius, behaupten sogar, dass unegoistische Empfindungen und Handlungen gar nicht in der menschlichen Natur liegen, dass vielmehr das scheinbar Unegoistische nur eine verkappte Form des Egoistischen ist. Sie sagen: Wer andere leiden sieht, stellt sich unwillkürlich ihren Schmerz vor. Die Vorstellung eines Schmerzes aber bewirkt ein Unlustgefühl, und dieses wird Mitleid genannt.

Diese Art des Mitleidens findet allerdings oft, aber nicht ausschliesslich statt. Zuweilen fühlen wir nicht nur in sofern Schmerz, als wir überhaupt die Leiden eines andern uns vorstellen, sondern gerade der Umstand, dass er leidet schmerzt uns: wir fühlen unegoistisch; z. B. eine Mutter, die ihr Kind leiden sieht, empfindet nicht in sofern Schmerz, als sie das Leid des Kindes sich überhaupt vorstellt — in diesem Falle nämlich würde die Person des Kindes ihr gleichgültig sein — sondern gerade der Umstand, dass das Kind leidet, schmerzt sie. Dieses unegoistische Mitleid kommt aber nicht blos bei der El-

ternliebe, sondern auch anderweitig vor. Ferner: Wenn der im ersteren Sinne Mitleidige dem Bemitleideten hilft, so geschieht dies ohne Zweifel aus Egoismus, nämlich um sich selbst von der Vorstellung eines Schmerzes zu befreien. Hingegen, wenn der im letzteren (unegoistischen) Sinne Mitleidige dem Bemitleideten hilft, so geschieht es, um das Leid des andern zu erleichtern; er hilft des andern wegen, nicht seinetwegen; z. B. die Mutter handelt ausschliesslich, um das Kind von seinem Schmerze zu befreien, also des Kindes wegen, nicht ihretwegen. Dass solche unegoistische Handlungen wirklich vorkommen, kann zunächst die Beobachtung, vor allem die Selbstbeobachtung lehren. Ausserdem: da unegoistisches Mitleid (Schmerz darüber, dass ein anderer leidet) existirt, so müssen auch unegoistische Handlungen existiren. Denn, wenn es möglich ist, darüber dass ein anderer leidet Schmerz zu empfinden, so ist es genau ebenso möglich, darum weil ein anderer leidet, zu handeln. Die Empfindung verhält sich in diesem Falle zur Handlung, wie der Gedanke zur That.

Allerdings sind auch die unegoistischen Handlungen von Lustgefühlen begleitet. Nämlich: Wenn wir einem Leidenden um seiner selbst willen helfen, so verschwindet gleichzeitig mit seinem Leiden 1) unsere schmerzhafteste Vorstellung desselben, 2) unser Schmerz darüber, dass er leidet; 3) entsteht in uns das angenehme Gefühl, eine gute Handlung gethan zu haben (siehe das Folgende), und endlich würden wir, wenn wir die gute Handlung unterlassen hätten, später vielleicht Gewissensbisse empfunden haben. Aber solche Lustgefühle, die sich gelegentlich des hilfreichen Handelns mit einstellen, oder die Furcht vor dem Unlustgefühl der Gewissensbisse sind nicht das

Motiv der unegoistischen Handlungen. Helvetius hat Unrecht, wenn er allgemein sagt: on soulage un malheureux 1) pour s'arracher à la douleur physique de le voir souffrir, 2) pour jouir du spectacle d'une reconnaissance, qui produit du moins en nous l'espoir confus d'une utilité éloignée, 3) pour faire un acte de puissance, dont l'exercice nous est toujours agréable, parce qu'elle rappelle toujours à notre esprit l'image des plaisirs attachés à cette puissance (De l'homme pag. 104).

Nicht alle hilfreichen Handlungen haben solche Motive.

Die Mitfreude lässt eine ähnliche Eintheilung zu. Zuförderst: Gleichwie das Leid anderer nicht immer Mitleid erregt, sondern oft Schadenfreude, so erregt das Glück anderer nicht immer Mitfreude, sondern häufiger Neid. Wenn es aber Mitfreude erregt, so kann diese zwiefach sein: entweder die Vorstellung eines glücklichen Zustandes, zu der wir durch das Vorhandensein eben dieses Zustandes bei andern unwillkürlich angeregt werden, macht uns Freude; oder der Umstand, dass andere glücklich sind, macht uns Freude. Diese letztere unegoistische Mitfreude wird häufig Wohlwollen genannt.

Ferner: Wer sich der Schädigung anderer enthält, wird meistens aus Egoismus, z. B. aus Furcht vor Strafe handeln; zuweilen aber beschränkt man seine Triebe und Begierden der andern selbst wegen, — aus Mitleid, Nächstenliebe.

Also: Unegoistische Theilnahme am Schicksale anderer, mag man sie nun Mitleid, Wohlwollen oder Nächstenliebe nennen, existirt. —

Wie aber sind unegoistische Handlungen möglich;

wie kommt der Mensch dazu, manchmal für andere ebenso zu sorgen, wie für sich selbst?

Diese Frage ist von Hutcheson, obgleich er die Existenz unegoistischer Handlungen lebhaft vertheidigt, gar nicht aufgeworfen worden. Er sagt blos, wir handeln so vermöge eines angeborenen Gefühls. Aber da entsteht aufs neue die Frage, woher dieses angeborene Gefühl stammt. Auch Hume sagt nur: from the original frame of our temper we feel a desire of another's happiness or good (essays IV, p. 22), ohne das Dasein dieses Wohlwollens weiter zu erklären. Schopenhauer dagegen erklärt die Möglichkeit selbstloser Handlungen, und zwar folgendermassen.

Der Raum ist, nach Kant, eine Form der Anschauung a priori: Unser Erkenntnissapparat ist so eingerichtet, dass wir die Dinge als räumliche vorstellen; aber an sich, unabhängig von dem Vorstellen eines vorstellenden Subjekts, kommt den Dingen der Raum nicht zu. Was aber sind die Dinge an sich, entkleidet der räumlichen Form, in der sie dem vorstellenden Subjekt erscheinen? Das bleibt uns verborgen, weil wir nur in der Form des Raumes erkennen, Raumloses nicht zu erkennen vermögen.

Erwägen wir andererseits: das Wesen alles Seienden, wie dieses sich empirisch darstellt, ist der Wille zu leben. Die körperliche Organisation des Menschen, so wie seine Instincte und intellectuellen Fähigkeiten (Verstand und Vernunft) dienen allein diesem Zweck, stehen im Dienste seines Willens zu leben. Ebenso ist die Organisation aller übrigen Wesen, der Thiere wie der Pflanzen, ihrem Willen zu leben gewidmet. Ja, selbst die

Eigenschaften der Materie, z. B. die Schwerkraft, müssen, nach Analogie mit den übrigen Wesen, so angesehen werden, als ob auch in ihnen sich der Wille zu leben »objectivire«. Sagt doch Copernicus: »Ich glaube, dass die Schwerkraft nur ein natürliches Streben (appetentia) ist, welches die Gottheit den Theilen eingepflanzt hat, damit sie sich zu einer Einheit verbinden, und auf diese Weise unversehrt erhalten« (siehe Schopenhauer, der Wille in der Natur« p. 81). Der Wille ist die Seele jedes Dinges. Die Menschen, die Thiere, die Pflauzen, die Materie sind nur verschiedene räumliche Erscheinungsformen dieser selben Grundkraft.

Wollte man darauf hin nun den Willen zu leben als Ding an sich, die Menschen, Thiere etc. als räumliche Erscheinungen dieses Dinges an sich betrachten, so widerspräche das dem Satze: das Ding an sich kann nicht erkannt werden. Aber der Umstand, dass, ich wiederhole, die Menschen, Thiere etc. ein und dieselbe Grundkraft, eben den Willen, nur in verschiedener Weise räumlich darstellen, zwingt uns, die Erscheinungswelt so anzusehen, als ob ihr der Wille zu leben als Ding an sich zn Grunde läge. In der Sprache Kant's deren sich Schopenhauer in diesem Falle allerdings nicht bedient, würde man sagen: der Wille ist kein konstitutives, sondern ein regulatives Princip.

Betrachten wir aber den Willen zu leben als Ding an sich, so müssen wir ihn als raumlos, und demnach nicht als ein Mannigfaltiges, Vieles, sondern als Eines ansehen. Dem vorstellenden Subjekt erscheinen allerdings ebenso viele Einzelwillen, wie einzelne Dinge existiren. Aber der so aus einander gezogene Wille ist eben nur Erscheinung: wir können, weil wir in der Form des

Raumes vorstellen, auch den Willen nur räumlich vorstellen, das heisst eben aus einander gezogen, in Individuen gespalten. An sich ist er nur Eins, an sich sind also alle Dinge, obgleich sie sich dem erkennenden Subjekt als viele Willensobjectivationen darstellen, — nur Eins.

Im Mitleid nun, wenn der Mensch für andere sorgt wie für sich selbst, verschwindet momentan der Schein, als ob die Dinge bis auf den Grund in Individuen gespalten wären. Das Eins-Sein der Dinge kommt zum Durchbruch, der Mitleidige fühlt sich Eins mit dem Bemitleideten, identificirt sich mit ihm.

So sind unegoistische Handlungen möglich.

Diese Auffassung, die Darwins einfacherer Erklärung weichen muss, kann uns bemerklich machen, wie misslich es ist, das Unegoistische an und für sich, ohne Rücksicht auf dessen Entstehungsgeschichte, zum Gegenstande seiner Spekulation zu machen. Ja, das Wesen einer jeden Empfindung ist gerade nur in soweit klar, in soweit die Geschichte ihrer Entstehung klar ist. —

Nach Darwin erklärt sich das unegoistische Handeln nun folgendermassen.

Wie bei vielen Thierarten, z. B. bei den Bienen und Ameisen, so findet sich auch bei unsern Vorfahren, den Affen der sociale Instinct. »Sehr gross (sagt Brehm, Thierleben I. p. 19) ist die gegenseitige Anhänglichkeit der Mitglieder einer Heerde (von Schimpansen). Die Männchen lieben die Weibchen und diese ihre Kinder ausserordentlich, und die Stärkeren vertheidigen stets die Schwächeren.« Dieser sociale Instinct ist durch eine Erweiterung des Elterninstinctes entstanden, und dann durch natürliche Zuchtwahl d. h. dadurch erhalten und gestärkt worden, dass immer die thierischen

Stämme, deren Glieder am engsten durch sociale Instincte verbunden waren, die andern Stämme verdrängten und so übrig blieben.

Als der Mensch sich aus dem Affen entwickelte, hatte er demnach schon den Trieb, auch für andere Menschen (zunächst derselben Gemeinschaft) zu sorgen. Wer einen solchen Trieb hat, wird Freude darüber fühlen, dass andere glücklich sind (unegoistische Mitfreude) und Schmerz darüber, dass sie unglücklich sind (unegoistisches Mitleid).

Weil jedoch die Stärke dieses unegoistischen Triebes in den meisten Menschen geringer ist, als die Stärke des egoistischen Triebes, so wird die Mitfreude oft durch den Neid, das Mitleid durch die Schadenfreude verhindert. Zuweilen freilich ist der unegoistische Trieb ebenso stark, ja stärker, als der egoistische. Dann wird das Mitleiden mächtig, und es geschehen jene Handlungen, welche aufopfernde genannt werden: man opfert andern sein Vermögen, seine Gesundheit, sein Leben, seine Eitelkeit, während man gewöhnlich dem egoistischen Trieb, als dem stärkeren, die Güter anderer opfert.

Wir haben im Vorhergehenden zwei Klassen von Handlungen besprochen, nämlich

- 1) Diejenigen egoistischen Handlungen, in denen der Handelnde sein Wohl auf Kosten anderer Menschen erreicht.
- 2) Die unegoistischen Handlungen d. h. solche, in denen der Handelnde, zuweilen auf Kosten seines eigenen Wohls, das Wohl anderer um ihrer selbst willen fördert oder sich ihrer Schädigung um ihrer selbst willen enthält.

Jene Handlungen (die auch selbstisch, hartherzig, mitleidlos oder, wenn ihnen Neid und Schadenfreude zu Grunde liegt, teuflisch genannt werden) empfindet jeder von uns als moralisch schlecht und tadelnswerth, diese hingegen als moralisch gut und lobenswerth, und zwar besteht die Unterscheidung zwischen gut und böse ausschliesslich in diesen Gegensätzen: nur egoistische Handlungen werden böse, nur unegoistische Handlungen gut genannt. In der That, sobald wir über den moralischen Werth einer Handlung urtheilen wollen, untersuchen wir ihr Motiv, und bezeichnen die Handlung nur dann als moralisch gut, wenn sie das Wohl anderer zum Motiv hat. Allerdings sind rein unegoistische Handlungen selten; häufiger dagegen Handlungen aus gemischten, theils egoistischen, theils unegoistischen Motiven. In diesem Falle ist auch das Lob ein theilweises, z. B. wenn von Jemandem gesagt wird, er habe nicht blos aus Nächstenliebe geholfen, so fühlen alle, dass derselbe gerade in so weit lobenswerth ist, als er aus Nächstenliebe gehandelt hat. Der Grad, in dem wir einen Menschen moralisch lobenswerth finden, richtet sich also genau nach dem Grade seines unegoistischen Empfindens und Handelns, so, dass der beste Mensch derjenige ist, welcher nur für andere lebt, ja für sie stirbt. — Andererseits wird der Egoismus, je stärker er ist, desto stärker getadelt. Wer z. B. seines Vortheils wegen das Glück oder das Leben anderer vernichtet, wird schon heftig getadelt. Wer aber gar keinen Vortheil von der Schädigung anderer hat, sondern sie blos aus Neid, blos darum schädigt, weil sie nicht mehr haben sollen, als er, verräth der Nächstenliebe sehr fern stehende Gesinnungen, und demgemäss wird er sehr heftig getadelt.

Auch aus Folgendem geht hervor, dass nur der Egoismus als das Schlechte, nur das Unegoistische als das Gute empfunden wird.

Mit den Ausdrücken Schwäche, Fehler, Laster belegt man solche Eigenschaften, welche ihren Besitzern schädlich sind. z. B. die Eitelkeit, vermöge deren man Schmerz darüber fühlt, missfallen zu haben, eine Schwäche; die Unordnung, ein Fehler; die Völlerei, die Spielwuth, die übermässige Befriedigung der Wollust, Laster, werden getadelt (auch Sittenlosigkeit, Immoralität genannt), weil sie zum Schaden ihrer Besitzer gereichen. Aber ein schlechter Mensch braucht derjenige, der solche Beschaffenheiten hat, darum noch nicht zu sein. Vielmehr wird ihm das Prädikat »schlechter Mensch« erst dann beigelegt, wenn er durch jene Eigenschaften nicht blos sich selbst, sondern auch andere schädigt. Der Wollüstling z. B. wird als schlechter Mensch nur dann bezeichnet, wenn er, um seine Leidenschaften zu befriedigen, das Glück anderer zerstört, etwa unschuldige Mädchen oder unbescholtene Frauen verführt. Wenn er dagegen seinen Leidenschaften selbst in ausschweifendster Weise fröhnt, dabei aber das Glück anderer berücksichtigt, so wird er zwar unvernünftig, sittenlos aber nicht schlecht genannt. — Ebenso werden ihren Besitzern zuträgliche Eigenschaften, wie Klugheit, Mässigkeit, Muth und ähnliche (Eigenschaften, die man oft auch Tugenden nennt) eben dieser Zuträglichkeit wegen gelobt, aber als gut wird derjenige, der durch solche Eigenschaften sich selbst Gutes thut, nicht bezeichnet, sondern nur derjenige, welcher, sei es durch diese, sei es durch andre Eigenschaften, seinen Mitmenschen Gutes thut, — woraus zu ersehen ist, dass der Begriff »guter Mensch« ausschliesslich in

den Beziehungen des einen Menschen zu andern Menschen gebraucht wird: nur wer für andere sorgt, ist gut, gleichwie wer andere schädigt schlecht ist.

Mit besonderer Deutlichkeit tritt eben dieses auch in den Werken der Dichter hervor. In ihnen sind die guten Charaktere stets solche, welche für andere handeln, wohl gar sich opfern, z. B. Posa; während die sogenannten schlechten Menschen um der Befriedigung irgend eines egoistischen Triebes willen das Wohl anderer vernichten, z. B. Richard III (Herrschaft), Jago (Rachsucht), Alba in Egmont (Neid).

Die Frage nun weiter, warum der Egoismus als schlecht, das Unegoistische als gut bezeichnet worden ist, scheint einer ausdrücklichen Antwort kaum zu bedürfen. Denn offenbar ist das egoistische, die Wohlfahrt eines oder mehrerer Stammesglieder beeinträchtigende Handeln der Gemeinschaft schädlich, das unegoistische Handeln dagegen nützlich. Allein, nicht blos das unegoistische, sondern auch das eigennützige Handeln ist oft andern nützlich: Ein Arzt z. B., der des Geldes wegen kurirt, kann ebenso gute Kuren machen, wie der, der andern aus selbstlosen Motiven hilft. Desgleichen ist die Sicherheit aller, wie es scheint, ebenso gut geschützt, wenn die Einzelnen sich aus Furcht vor Strafe gegenseitiger Schädigung enthalten, als wenn sie dasselbe aus Nächstenliebe thun. Da nun trotzdem weder die, welche (wie der Arzt) andern nützen, damit diese ihnen wiedernützen, noch auch die, welche sich der Schädigung anderer aus Furcht enthalten, als moralisch gut bezeichnet werden, sondern, wie gezeigt, nur diejenigen, welche aus Nächstenliebe andern nützen oder nicht

schaden, so muss untersucht werden, wesshalb diese Unterscheidung gemacht wird, wesshalb gerade nur die aus unegoistischen Motiven andern nützende Handlungsweise moralisch lobenswerth ist. Um dies zu erklären, müssen wir auf das Wesen der Strafe sowohl wie des Nutzens eingehen. Nämlich:

Der Mensch ist durchaus Egoist, so, dass die Glieder einer Heerde Affen sich nicht so feindlich gegenüberstehen, wie die Glieder einer Heerde Menschen. Denn die Glieder derselben Affenheerde sind allerdings auch Rivalen, aber nur bis ihre Triebe der Ernährung und der Begattung befriedigt sind. Der Mensch dagegen hat nicht blos die doch wenigstens zeitweise gesättigten Triebe Hunger und Liebe, sondern ausserdem noch andere unersättliche Triebe. Er will nicht blos möglichst gut essen und trinken, möglichst bequem leben, möglichst schöne Weiber begatten, überhaupt nicht blos solche Güter besitzen, welche an und für sich angenehm sind, vielmehr strebt er ebenso sehr, ja in noch höherem Masse nach dem Besitz solcher Güter, welche, ohne an und für sich angenehm zu sein, nur dadurch Genuss gewähren, dass man sich vorstellt, mehr zu haben oder mehr zu gelten als andere. Jedermann befindet sich gleichsam in einem Wettlauf mit andern. Der weniger Reiche will den Reicheren, der weniger Angesehene den Angeseheneren, der weniger Berühmte den Berühmteren überholen. Allein, wie viele er auch überholen mag, immer bleiben noch manche vor ihm. Auf diese Weise sind die feindseligsten Arten des Neides und der Schadenfreude in die Menschen gekommen. Denn wir beneiden die, welche vor uns sind. Um sie zu überholen, giebt es aber zwei Wege, entweder wir erlangen mehr als sie,

oder sie verlieren das Ihrige. Im letzteren Falle, sei es nun, dass wir selbst, sei es, dass andere Ursachen ihren Verlust herbeigeführt haben, empfinden wir Schadenfreude.

Abgesehen von diesem Triebe der Eitelkeit, den die Thiere fast gar nicht haben (siehe § 5), ist der Mensch auch von Seiten seiner natürlichen Bedürfnisse weit schwerer zu befriedigen, als die Thiere. Denn vermöge der grösseren Entwicklung seiner intellectuellen Fähigkeiten, der sogenannten Vernunft, trägt er nicht nur, wie die Thiere, für die Bedürfnisse des Augenblicks, sondern auch für die der Zukunft Sorge: er will Eigenthum besitzen. Daher ist die Rivalität der Menschen auch hier dauernder und intensiver, als die Rivalität der Thiere.

Diese beiden Umstände — 1) dass jeder Mensch aus Eitelkeit mehr haben will, als andere, und so den feindlichen Empfindungen Neid und Schadenfreude zugänglich wird, 2) dass der Mensch die Zukunft mit in Betracht zieht, und deshalb, auch wenn die Bedürfnisse des Augenblicks befriedigt sind, von dem Seinigen nichts abgeben, sondern immer noch dazu erwerben will — haben den unegoistischen Trieb (selbstloses Empfinden und Handeln) so sehr in den Hintergrund gedrängt, dass z. B. wahre Freundschaften, wie die zwischen Orest und Pylades, zu den Mythen gehören. —

Uebrigens ist ja der Trieb, für andere Seinesgleichen innerhalb derselben Gemeinschaft zu sorgen, der sociale Instinct, auch im Affen nur ausnahmsweise ebenso stark, wie der Trieb, für sich selbst zu sorgen. Der egoistische Trieb ist der ursprüngliche und stärkere, der unegoistische der spätere und schwächere. Wir Menschen haben also den unegoistischen Trieb als den verhältniss-

mässig schwächern schon von unseren Vorfahren überkommen; dann aber ist derselbe durch das Verlangen nach Eigenthum und das Bestreben mehr zu haben, als andere — zwei Triebe, von denen jener den Eigennutz und die Rivalität vergrössert, dieser direct ein feindseliges Verhältniss unter die Menschen gebracht hat — vollends bei Seite gedrängt worden.

Als die Menschen nun in Folge der Entwicklung ihrer Vernunft und ihrer Eitelkeit so gierig nach Eigenthum, so auszeichnungssüchtig und neidisch geworden waren, wie wir uns noch heute finden, musste ein Krieg aller gegen alle unter ihnen entstehen. Derselbe wurde aber bald als unerträglich empfunden und um ihm ein Ende zu machen, griff man zu dem allein wirksamen und ausserdem nahe liegenden Mittel, der Strafe. Mord oder sonstige Schädigung von Mitgliedern desselben Stammes wurden mit Strafe bedroht, und die Exekutive dem übertragen, der wegen seiner physischen Stärke oder seiner grösseren Schlaueit als Haupt des Stammes anerkannt war. Die Furcht vor dieser Strafe hielt dann, wie noch jetzt, die Einzelnen in Zaum. Gleichzeitig bildete sich das Eigenthum, und zwar wohl in der Weise, dass die Glieder eines Stammes ihr Gebiet unter sich vertheilten.

Nachdem nun so innerhalb eines Stammes der Krieg aller gegen alle beigelegt war — während die Kämpfe zwischen verschiedenen Stämmen ununterbrochen fort-dauerten — bewirkte die Arbeitstheilung und dem entsprechend der Austausch des Gearbeiteten, dass sich die Einzelnen auch gegenseitig nützten.

Diese beiden Formen des Egoismus, 1) Die Furcht vor Strafe, 2) der Austausch der Leistungen, ermöglichen

es also, dass ein Stamm als staatliche Gemeinschaft besteht.

In dieser frühen Periode nun nannte man diejenigen gut, welche ihren Stammesgenossen nützten und ihrer Schädigung sich enthielten, gleichviel aus welchen Motiven sie handeln mochten. So hebt Lübböck ausdrücklich hervor, dass die Wilden, wenn sie überhaupt irgend welche moralische Unterscheidungen machen, niemals die Motive der Handlungen beachten, sondern nur deren Nützlichkeit und Schädlichkeit.

Aber bei einer höhern Entwicklung des Erkenntnisvermögens musste man instinktiv fühlen, dass, wenn jeder sich der Schädigung anderer nur aus Furcht enthält, der Frieden von aussen her erzwungen ist, und daher bloß auf der Oberfläche existirt. In der That: wer sein Verlangen nach dem Besitz fremden Eigenthums, seinen Hass, seine Rachsucht nur aus Furcht beschränkt, wird diese Triebe theils durch solche Handlungen zu befriedigen suchen, welche mit Strafe nicht bedroht sind, theils durch solche, bei denen er vor Entdeckung sicher zu sein glaubt. Wenn sich hingegen jeder der Schädigung anderer nicht aus Furcht, sondern um ihrer selbst willen enthält, so ist der Frieden nicht künstlich von aussen her gemacht, sondern kommt von innen heraus. Es unterbleiben nicht bloß die feindseligen Handlungen, sondern alle feindseligen Empfindungen, z. B. Neid und Hass; die Gesinnung selbst ist friedlich, der Frieden geht bis auf den Grund.

Ebenso: Wenn Jemand das Wohl anderer nur als Mittel zum Zweck, nur seines eigenen Vortheils wegen fördert, so erscheint diese Förderung zufällig und unsicher. An und für sich ist ihr Wohl dem Egoisten

gleichgültig: er berücksichtigt es nur, weil er seinen eigenen Vortheil nicht anders erreichen kann. Wer dagegen das Wohl anderer um ihrer selbst willen fördert dem ist dasselbe nicht Mittel, sondern Zweck; es liegt ihm an und für sich am Herzen, und ist daher nicht unsicher, sondern gesichert, nicht zufällig, sondern nothwendig. Ja, wenn alle recht unegoistisch empfänden, wenn etwa jeder seinen Nächsten liebte, wie sich selbst, so würde sogar der Kommunismus nicht bloß möglich, sondern unmittelbar vorhanden sein. *)

Indem die Menschen einen solchen vorgestellten Zustand, in welchem jeder sich jedem um seiner selbst willen hilfreich erweist, mit dem wirklich vorhandenen Zustand, in welchem jeder sich zur Schädigung jedes aufgelegt fühlt, verglichen, und das unegoistische Handeln als dasjenige empfanden, durch welches allein die gründliche Beseitigung dieses feindseligen Zustandes denkbar ist, bezeichneten sie dasselbe als wünschenswerth, löblich, — gut.

Demnach würde das Unegoistische niemals als das Gute hervorgehoben worden sein, wenn das wirklich Vorhandene sich mit dem Wünschenswerthen deckte, und von jeher gedeckt hätte, d. h. wenn das Unegoistische im Menschen ebenso stark wäre, wie das Egoistische; wenn es zur Natur des Menschen gehörte, für andere in demselben Masse zu sorgen, wie für sich selbst. Irgend ein spekulativer Kopf wäre vielleicht auf den Gedanken gekommen: es ist doch gut, dass die Natur des Menschen so angelegt ist, dass er nicht bloß für sich, sondern ebenso sehr auch für andere sorgt; dass er nie feind-

*) Es ist der Irrthum des Kommunisten, dass er die Menschen für gut hält, während sie schlecht sind.

liche, sondern stets freundliche (unegoistische) Empfindungen gegen sie hegt. Aber als gut würde dieses Unegoistische nicht bezeichnet worden sein. Denn hierzu bedarf es der Existenz des Schlechten (Egoistischen): im Gegensatz zu ihm, dem Verwünschenswerthen, ist das Unegoistische eben das Herbeigewünschte, Löbliche, Gute.

Indem auf diese Weise der Grad des unegoistischen Empfindens und Handelns zum Massstab des moralischen Werthes wurde, gewöhnte man sich daran, stets die Motive zu untersuchen, und den, der sich der Schädigung anderer nicht aus unegoistischen Motiven, sondern aus Furcht vor Strafe enthält, für ebenso tadelnswerth anzusehen, wie denjenigen, der die Schädigung wirklich vollführt. Die unterbliebene Handlung wird moralisch als geschehen betrachtet: denn beide, z. B. der Mörder und der welcher einen Mord aus Furcht vor Strafe unterlässt, haben einen gleich geringen Grad unegoistischen Empfindens. Ebenso wird, wer andern aus Egoismus nützt, nicht moralisch lobenswerth genannt. Die Handlung wird moralisch als nicht geschehen betrachtet.

Dem Gesagten zu Folge ist das Gute (Unegoistische) wegen seines Nutzens, nämlich darum gelobt worden, weil es uns einem Zustande grösserer Glückseligkeit näher bringt. Jetzt aber loben wir die Güte nicht wegen ihrer nützenden Folgen, vielmehr erscheint sie uns an und für sich, unabhängig von allen Folgen, lobenswerth. Trotzdem kann sie ursprünglich wegen ihres Nutzens gelobt worden sein, wenn man auch später, nachdem man sich einmal daran gewöhnt hatte, sie zu loben, vergass, dass dieses Lob sich anfangs auf den Nutzen der Gemeinschaft gründete.

Ganz besonders ist dieser Ursprung ihrer Löblichkeit an Folgendem zu erkennen.

Gut und nützlich sind, wie wir § 4 noch genauer sehen werden, Synonyma, z. B. Nahrungsmittel, Werkzeuge, Soldaten werden gut genannt, wenn sie nützlich sind.

Die unegoistische Handlungsweise nun ist nützlich (für die Eintracht aller). Ausserdem wird sie gelobt, und als Ausdruck dieses Lobes wird ein Synonym von nützlich, die Bezeichnung gut gebraucht. Hieraus folgt, auch wenn man von der Entstehungsgeschichte der moralischen Unterscheidungen absieht, dass das Unegoistische seines Nutzens wegen gelobt worden ist. Sonst nämlich würde folgende Behauptung entstehen: eine bestimmte Handlungsweise (die unegoistische), welche nützlich ist und gelobt wird, und auf welche als Ausdruck dieses Lobes ein Synonym von nützlich angewendet wird, ist trotzdem nicht wegen ihres Nutzens gelobt worden.

Uebrigens: es muss doch jedenfalls einen Grund haben, wesshalb man das Unegoistische gelobt hat; wenn sich da nun ein so nahe liegender und einleuchtender Grund zeigt, wie der Nutzen des Unegoistischen, so erscheint es überflüssig, sich nach einem andern umzusehen.

Dasselbe gilt in umgekehrtem Sinne von der Schlechtigkeit.

Das nun freilich kann man nicht in Abrede stellen, dass diese Theorie, welche den Ursprung der moralischen Unterscheidungen vom Nutzen herleitet, in Kunst und Leben verflachend wirkt. Wenn nämlich die Schlechtigkeit auf nichts Anderem beruht, als darauf, dass ein im Menschen liegender Trieb (der Trieb für andere Seinesgleichen

zu sorgen, das Unegoistische) zufällig nur in geringem Masse zur Ausbildung gelangt ist, so erscheinen sowohl die Handlungen selbst, als auch ihre Darstellung durch die Kunst von geringerer Bedeutung. Wenn wir dagegen, wie Kant und Schopenhauer, freilich von verschiedenen Gesichtspunkten aus, behaupten, in dem Moralischen eine Offenbarung aus der transscendenten Welt zu erblicken haben, so hat es mit dem Guten und Schlechten mehr auf sich, und sowohl die Handlungsweise der Menschen selbst, als auch ihre künstlerische Darstellung erhält eine tiefere Bedeutung.

Allerdings eine zu tiefe: Denn die Erklärung jener Philosophen ist tiefer, als der zu erklärende Gegenstand. Einen Gegenstand zu tief zu erklären, ist aber noch schlimmer, als denselben zu flach zu erklären. Denn man wird leichter von der flachen Erklärung aus zu der wahren gelangen (d. h. zu derjenigen, welche gerade so tief ist, wie der Gegenstand), als von der zu tiefen Erklärung aus. Im ersteren Falle nämlich ist man auf dem Wege zum Ziel und braucht nur vorwärts zu gehen, im letzteren dagegen ist man am Ziele vorbeigerannt und müsste, die Falschheit seines Weges eingestehend, umkehren.

Rekapitulation des ersten Paragraphen:
Jeder Mensch sorgt theils für sich, theils für andere.

Wer für sich auf Kosten anderer sorgt, wird schlecht genannt, getadelt; wer für andere um ihrer selbst willen sorgt, wird gut genannt, gelobt. Solche gute Handlungen sind dadurch möglich, dass wir den Trieb für andere zu sorgen, schon von unsern thierischen Vorfahren geerbt haben.

Die egoistischen Handlungen, welche auf Kosten anderer geschehen, sind ursprünglich ihres Schadens wegen getadelt worden; die unegoistischen Handlungen sind ursprünglich ihres Nutzens wegen gelobt worden. Später sind die ersteren an und für sich getadelt, die letzteren an und für sich gelobt worden.

§ 2.

Der Ursprung des Gewissens.

Nachdem die Unterscheidung zwischen dem Egoistischen als dem Schlechten und dem Unegoistischen als dem Guten einmal gemacht worden war, bemühte man sich besonders, sie schon den Kindern einzuprägen.

Auch jetzt noch dringt diese Unterscheidung von Jugend an auf uns ein. Stets hören wir den Selbstlosen gelobt, den Egoisten getadelt. Die Bücher, welche wir lesen, die Schauspiele, welche wir sehen, stellen denselben Gegensatz dar, und endlich lehrt man uns auch direct, dass Uneigennützigkeit, Mitleid, Wohlwollen, Aufopferung gut, Hartherzigkeit, Neid, Schadenfreude schlecht sind.

Wüchse jemand unter genau entgegengesetzten Verhältnissen auf; hörte er von Jugend an Hartherzigkeit, Neid, Schadenfreude gut genannt und gelobt, die Selbstlosigkeit hingegen schlecht genannt und getadelt; würde ihm auch direct eingeprägt, dass es löblich sei, möglichst viele seiner Mitmenschen (aus demselben Staate) umzubringen oder sonst zu schädigen, zu ärgern, zu quälen, während es schlecht und verwerflich sei, den Regungen des unegoistischen Triebes nachzugeben und für andere zu

sorgen; dränge diese Unterscheidung auch durch Bücher und Schauspiele immer wieder auf ihn ein, so würde es ihm natürlich werden, die Jagos, Richards, Gonerils lobenswerth und gut, die Posas schlecht zu nennen.

Die Verschiedenheit der bei verschiedenen Nationen herrschenden Gebräuche bestätigt dies: Wer z. B. bei einem Volke aufwächst, bei welchem der Kindermord Sitte ist, wird denselben für ebenso tadellos halten, wie wir ihn für tadelnswerth halten. Oder: wem, wie den Indianern die Ermordung der Fremden gepredigt worden ist, der wird jede solche Mordthat als ebenso lobenswerth empfinden, wie wir, denen das Gegentheil gepredigt worden ist, dieselbe als tadelnswerth empfinden.

Jeder rechnet eben die Handlungen zu den guten (schlechten), welche er von Jugend auf als gute (schlechte) hat bezeichnen sehen; ja, er nimmt diese von seiner Umgebung gemachte Unterscheidung ebenso unmerklich und unvermeidlich an, wie den Dialect seiner Umgebung.

Wenn aber diese Unterscheidung erst gemacht worden ist; wenn jemand sich erst daran gewöhnt hat, mit einer bestimmten Handlungsweise die Vorstellung des Lobenswerthen und mit ihrem Gegentheil die Vorstellung des Tadelnswerthen zu verbinden, so wird es ihm leicht so scheinen, als ob er sich an diese Verbindungen nicht gewöhnt, sondern dieselben schon von seiner Geburt an gemacht habe. So scheint es uns, als ob wir mit dem Unegoistischen schon seit unserer Geburt die Vorstellung des Lobenswerthen, mit dem Egoistischen die Vorstellung des Tadelnswerthen verbunden hätten. Wir vermögen eben das Unegoistische von der Vorstellung des Lobenswerthen, da wir beide stets verbunden

gesehen und gedacht haben, nicht mehr zu trennen; und ebenso wenig das Egoistische von der Vorstellung des Tadelnswerthen. Vortrefflich sagt J. S. Mill: » Wenn wir zwei Dinge oft zusammen gesehen und gedacht, und sie niemals, in irgend einem Falle getrennt gesehen oder gedacht haben, so besteht nach dem primären Gesetz der Ideenassociation eine zunehmende und zuletzt unbesiegbare Schwierigkeit die zwei Dinge getrennt zu denken.« (Logik, deutsche Uebersetzung I, p. 285.) Da aber das Verständniss solcher, durch Gewohnheit verbundener Dinge davon abhängt, dass man sie trennt, so muss auch das Unegoistische von der Vorstellung des Lobenswerthen getrennt werden. Man muss sich darauf besinnen, dass beide Stücke aus verschiedenen Quellen stammen: das Unegoistische ist, schon ein Erbtheil unserer thierischen Vorfahren, angeboren. Die Vorstellung seiner Löblichkeit aber hat sich auf einer bestimmten Kulturstufe entwickelt und ist den Einzelnen dann, wie noch jetzt, im Laufe ihres Lebens zur Gewohnheit geworden. Desgleichen ist das Egoistische, der Trieb für sich selbst zu sorgen, angeboren. Diesen Trieb aber, falls er auf Kosten anderer nach Befriedigung strebt, als schlecht, als tadelnswerth zu bezeichnen — : diese Kennzeichnung hat sich zugleich mit dem Lobe des Unegoistischen entwickelt, und ist dann durch Gewohnheit mit dem egoistischen Trieb verbunden worden.

Allerdings pflegt uns der egoistische Mensch, z. B. der Grausame, von Natur antipathisch, der Selbstlose von Natur sympathisch zu sein. Nämlich: Wenn jemand eine Person, gegen die wir nicht feindlich gesonnen sind, misshandelt, so wird unser Mitleid rege; wir fühlen Schmerz darüber, dass jener leidet, und dem entsprechend

ist sein Peiniger uns unangenehm, nicht zusagend, antipathisch. Von diesem Gefühl der Antipathie unterscheidet man aber dasjenige Gefühl, vermöge dessen man den Grausamen schlecht, tadelnswerth, verwerflich nennt: die letztere Empfindung ist angewöhnt, und würde einem Naturmenschen nicht kommen; die erstere beruht auf dem angeborenen Gefühl des Mitleidens, und kann auch einem Naturmenschen kommen.

Uebrigens, wenn der Misshandelte uns verhasst ist, oder wenn wir selbst ein ungewöhnlich hartes, grausames Gemüth haben, so ist der Peiniger uns angenehm, sympathisch. Trotzdem aber nennen wir ihn keineswegs einen guten Menschen, woraus sich ergibt, dass es einen Unterschied macht, ob ich von Jemandem sage: er ist mir sympathisch, er ist mir antipathisch, oder: er ist ein guter, er ist ein schlechter Mensch, und dass aus dem Umstande, dass uns der Schlechte häufig von Natur antipathisch ist, nicht gefolgert werden darf, das moralische Tadeln sei angeboren (Hume in seiner enquiry concerning the principles of moral verwechselt diese Dinge mit einander).

Wer sich nun daran gewöhnt hat, mit dem unegoistischen Handeln die Vorstellung des Lobenswerthen, mit dem egoistischen die Vorstellung des Tadelnswerthen zu verbinden, der wird auch mit seinen eigenen unegoistischen Handlungen unwillkürlich das befriedigende Gefühl gethan zu haben, was gut und löblich ist, und mit seinen eigenen egoistischen Handlungen das schmerzliche Gefühl, gethan zu haben, was schlecht und verwerflich ist, associiren.

Ein Unterschied findet allerdings in sofern statt,

als das befriedigende Gefühl, das Gute und Löbliche gethan zu haben, mit den guten Handlungen gleichzeitig ist, während das schmerzliche Gefühl, das Schlechte und Tadelnswerthe gethan zu haben, auf die schlechten Handlungen folgt. Denn in dem Augenblick, da wir schlecht handeln, sind wir von unserm egoistischen Trieb — unserer Habsucht, unserer Rachsucht, unserem Ehrgeiz — so ganz erfüllt, dass das Gefühl der Verwerflichkeit einer solchen Handlungsweise keinen Platz mehr findet, sondern ganz oder fast ganz latent bleibt. Nachdem aber unser Trieb — sei es völlig, wie nach Befriedigung der Rachsucht, sei es momentan, wie nach Befriedigung der Habsucht oder des Ehrgeizes — gesättigt worden ist, tritt, gleichzeitig mit der Erinnerung an das andern zugefügte Leid, jenes schmerzliche Gefühl, gethan zu haben, was schlecht und verwerflich ist, hervor.

Je lebhafter ein Mensch fühlt, dass egoistische Handlungen schlecht sind, desto schlechter und verwerflicher muss er sich selbst erscheinen, wenn er durch seinen Egoismus veranlasst worden ist, doch solche Handlungen zu thun.

Ein Mensch aber, der, weil er andern Leid zugefügt hat, sich selbst schlecht und verwerflich erscheint, empfindet sogenannte Gewissensbisse.

Darwin erklärt die Gewissensbisse anders. Er sagt: Wir haben den Trieb, für andere zu sorgen. Wenn wir gelegentlich nun, durch den Egoismus veranlasst, diesen Trieb nicht befriedigen, sondern statt dessen andern Leid zufügen, z. B. aus Habsucht Jemanden umbringen, oder ihr Leid ungelindert lassen, so kann später, wenn wir ihr Leid uns wieder vergegenwärtigen (und überdies die

von der Befriedigung des Egoismus gehofften Freuden sich vielleicht gar als illusorisch erwiesen haben), der Trieb für sie zu sorgen sich in seiner Unbefriedigtheit geltend machen, und als unbefriedigtes, schmerzliches Gefühl, als Gewissensbisse auftreten.

Ein solches unbefriedigtes Gefühl mussten die Menschen, als sie durch die Entwicklung ihres Intellects befähigt wurden, sich Geschehenes wieder zu vergegenwärtigen, allerdings empfinden, falls sie ihren unegoistischen Trieb nicht berücksichtigt hatten. Aber das unbefriedigte Gefühl, welches wir wegen der Nichtbefriedigung eines Triebes, in diesem Falle des unegoistischen, haben, ist kein Gewissensbiss, — so wenig wie das unbefriedigte Gefühl, welches wir wegen der Nichtbefriedigung eines egoistischen Triebes, z. B. deswegen haben, weil wir eine Gelegenheit zur Befriedigung unserer Rachsucht haben vorübergehen lassen, ein Gewissensbiss ist. Vielmehr charakterisirt unsere Gewissensbisse das Gefühl des Tadels und der Verwerflichkeit des eigenen Selbst, — Empfindungen, die, wenn wir uns daran gewöhnt haben, mit egoistischen Handlungen, z. B. dem Mord aus Habsucht, die Vorstellung des Tadels und der Verwerflichkeit zu associiren, verständlich sind, während sie bei der Darwin'schen Auffassung (die nur das Gefühl der Unbefriedigtheit erklärt) unverständlich bleiben.

Nach dem folgenden Beispiel freilich, durch welches Darwin seine Theorie erläutert, scheint er Recht zu haben: Könnte ein Zugvogel, der, getrieben vom Wanderinstinct, seine Jungen in Stich gelassen hat, zurückschauen und jene durch den Hunger umkommen sehen, so würde er über sein Fortgehen Schmerz, Gewissensbisse empfinden.

In diesem Beispiele supponiren wir unwillkürlich, dass die Gewissensbisse des Vogels aus den Empfindungen des Tadels und der Verwerflichkeit des eigenen Selbst bestehen würden (weil nämlich unsere Gewissensbisse in einem analogen Fall solche Empfindungen einschliessen). In Wahrheit aber würde der Vogel in Folge der Nichtbefriedigung seines unegoistischen Instinctes nur ein unbefriedigtes Gefühl haben. Denn von wo sollte ihm die Vorstellung kommen, dass eine solche Handlungsweise tadelnswerth und verwerflich ist? Ebenso wird ein Mensch, der seine Kinder hat verhungern lassen, nach einer solchen Handlung, vorausgesetzt, dass deren Verwerflichkeit ihm niemals beigebracht worden ist, nur ein unbefriedigtes Gefühl, ein zu spät kommendes Mitleid, nicht aber die, die Gewissensbisse charakterisirenden Empfindungen des Tadels und der Verwerflichkeit haben. Diese Thatsache erscheint bloß deshalb immer wieder paradox, weil uns, wie gesagt, die Verwerflichkeit egoistischer Handlungen durch Alles, was wir von Jugend auf gesehen, gehört und gelesen haben, so beigebracht worden ist, dass wir jetzt, fast unfähig geworden die Vorstellungen Egoismus und Verwerflichkeit von einander zu trennen, meinen, dass beide durchaus zusammengehören, und dass demnach ein Mensch, der egoistisch gehandelt hat, auch unabhängig von jeder Gewohnheit das Gefühl der Verwerflichkeit, d. h. Gewissensbisse haben müsse, — eine irrthümliche Meinung, da, wie gezeigt, die Gewissensbisse bei verschiedenen Völkern verschieden sind, und jeder über die Handlungen Gewissensbisse fühlt, die er von Jugend auf als verwerfliche anzusehen sich gewöhnt hat.

In diesem Beispiele supponieren wir unwillkürlich, dass die Gewissensbisse des Volges aus den Handlungen der Fabel, und der Verantwortlichkeit des eigenen Selbst bestehen würden (weil nämlich unsere Gewissensbisse in einem anderen Fall solche Handlungen einschließen). In Wahrheit aber würde der Vogel in Folge der Nicht-

§ 3.

Die Verantwortlichkeit und die Willensfreiheit.

Die Gewissensbisse sind verschieden, je nachdem der Gebissene sich an die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen erinnert oder nicht.

Zunächst: Einige meinen, dass der Wille des Menschen frei sei, aber Hobbes (works ed. Moleworth vol. IV, p. 239 ff; auch de homine cap. IX und öfter); Spinoza (Ethik P. I, prop. 32; P. II, scholium ultimum); Leibniz (besonders Théodicée I, 166, 167; das »die Motive beugen aber nöthigen nicht« ist vielfach missverstanden worden. Leibniz meint: wie stark auch ein Motiv, z. B. eine Leidenschaft auf uns wirken möge, wir haben die Kraft, ihr zu widerstehen. Aber ein solches Widerstehen hat bestimmte Ursachen und geschieht in sofern mit Nothwendigkeit); Wolf (psychologia empirica § 889 ff, besonders § 925), Hume (essay on liberty and necessity); Priestley (the doctrine of philosophical necessity); Montaigne (essays II, p. 389); Bayle (réponse aux questions d'un provinciale, tom II; p. 116 ff.); Collins (a philosophical enquiry concerning human liberty); Holbach (système de la nature, besonders I, p. 275); La Marck (philosophie zoologique, ed. Martins II, p. 313); Voltaire (le philosophe ignorant, cap. 13);

Kant (Ausgabe Kirchmann, Kritik der reinen Vernunft p. 436, 438, 442, Kritik der praktischen Vernunft p. 115, 116; um die intelligibele Freiheit handelt es sich hier nicht); Schopenhauer (Preisschrift über die Freiheit des Willens); J. S. Mill (Logik II, book 6); Tylor (im Eingang zu den »Anfängen der Kultur«); Bain (mental and moral science: on liberty and necessity) und Aehnliche sind der Meinung, dass der Wille des Menschen nicht frei sei.

Wenn solche Denker dasselbe über einen Gegenstand sagen, für welchen nicht, wie für einen Gegenstand der Naturwissenschaften, neues Beobachtungsmaterial noch entdeckt werden kann, der vielmehr durch scharfe Beobachtung des vorhandenen Materials entschieden wird, so ist dieser Gegenstand als erledigt anzusehen. Denn dass so viele Beobachter ersten Ranges falsch beobachtet haben sollten, ist gar nicht anzunehmen. Es erscheint also überflüssig, ja auch unmöglich, irgend Etwas über die Willensunfreiheit zu sagen, was nicht schon gesagt worden wäre, und wenn ich trotzdem kurz auf dieselbe eingehe, so geschieht es mehr der Vollständigkeit wegen, als weil dieser Gegenstand selbst der Erörterung noch bedürftig wäre.

Die, welche die Freiheit des Willens behaupten, schreiben dieselbe ausschliesslich den Menschen, nicht auch den Thieren zu. Abgesehen davon, dass dies vom Standpunkt der Entwicklungstheorie aus ganz unzulässig ist — denn zu welchem Zeitpunkt sollte die Willensfreiheit in die Abkömmlinge der Thiere hineingefahren sein? — sind dieselben Umstände, aus denen man bei den Menschen die Freiheit des Willens erschliessen zu können glaubt, auch bei den Thieren vorhanden.

Ein Hund z. B. schwanke, ob er die verbotene Speise fressen soll oder nicht. Schliesslich wird er sich für das Fressen entscheiden, falls seine Fresslust grösser ist, als seine Furcht vor Strafe; sonst wird er sich für Enthaltbarkeit entscheiden.

Im ersteren Falle ist seine Handlung die nothwendige Folge des Ueberwiegens der Fresslust. Dass seine Fresslust überwiegt ist die nothwendige Folge des körperlichen und geistigen Zustandes, in dem er sich befindet; dieser Zustand ist aber durch einen vorhergehenden Zustand bewirkt worden, und so geht es rückwärts bis zu den ererbten Eigenschaften, mit welchen er geboren ist, und auf die gewisse Eindrücke bis zum Augenblicke des Handelns gewirkt haben.

Im letzteren Falle ist seine Handlung die nothwendige Folge des Ueberwiegens der Furcht. Dass diese Furcht überwiegt, ist aber die nothwendige Folge der Schläge, die er bekommen hat.

Ebenso: Ein Mensch, welcher schwankt, ob er seiner Leidenschaft oder der Vorstellung seiner Vernunft folgen soll, wird schliesslich seiner Leidenschaft folgen, falls diese stärker auf ihn wirkt, als die vernünftige Vorstellung; sonst wird er der Vernunft folgen.

Im ersteren Falle ist seine Handlung die nothwendige Folge davon, dass auf die geistigen und körperlichen Eigenschaften, mit welchen er geboren worden ist, bestimmte Eindrücke in der Weise gewirkt haben, dass im Augenblicke seines Handelns die Leidenschaft stärker war, als die vernünftige Vorstellung.

Im letzteren Falle folgt seine Handlung mit Nothwendigkeit daraus, dass durch jene beiden Factoren — 1) die angeborene Beschaffenheit seines Geistes und Kör-

pers, 2) die Eindrücke, welche von der Geburt bis zum Augenblicke des Handelns auf dieselbe gewirkt haben — eine solche Disposition seines Gemüthes erzeugt wurde, dass im Momente des Handelns, trotz der Stärke der Leidenschaft, die Vorstellung der Vernunft doch stärker war (sonst nämlich würde er der Leidenschaft folgen).

Nachdem der Mensch aber gehandelt hat, etwa seiner Leidenschaft unterlegen ist, denkt er, ich hätte anders handeln können, und so entsteht der täuschende Schein, der die Menschen zu äffen pflegt.

Zuförderst: Könnte der Hund, der die verbotene Speise gefressen hat, zurückschauen, so würde er gleichfalls denken, ich hätte anders handeln können. Denn im Augenblick der Reue fühlt er in sich die Fähigkeit, seinem Trieb zum Fressen zu widerstehen, und meint, diese Fähigkeit sei auch in dem Augenblick, da er frass, in ihm vorhanden gewesen, und habe demnach auch in diesem Augenblick zur Wirksamkeit kommen können. Er hat nun in sofern Recht, als die von ihm gefühlte Fähigkeit, seinem Trieb zum Fressen zu widerstehen, wirklich in seiner Natur liegt, — im Gegensatz z. B. zu der Fähigkeit des Fliegens, die überhaupt nicht in seiner Natur liegt. Diese Fähigkeit war auch in ihm vorhanden, während er frass, gleichwie in einem Körper, während er sich ausdehnt, die Fähigkeit vorhanden ist, sich zusammenzuziehen. Aber er hat in sofern Unrecht, als er meint, diese Fähigkeit, seinem Trieb zum Fressen zu widerstehen, habe in demselben Augenblick zur Wirksamkeit kommen können, in dem bestimmte Ursachen, nämlich die verhältnissmässig grössere Stärke des Triebes und die verhältnissmässig geringere Stärke der Furcht, das Fressen bewirkten, — gleichwie ein Körper in dem-

selben Augenblick, in dem eine bestimmte Ursache ihn zum Ausdehnen bringt, sich nicht dieser Ursache zum Trotz zusammenziehen kann.

Er sieht nicht ein, dass seine Widerstandsfähigkeit in jenem Augenblick nur dann hätte zur Wirksamkeit kommen können, wenn die Lage der Ursachen (die Grösse, welche sein Trieb oder seine Furcht in jenem Augenblick hatten) eine andere gewesen wäre. Er sieht überhaupt nicht ein, dass seine Widerstandsfähigkeit nur vermöge von Ursachen (Gedanken, Empfindungen, die selbst auch ihre Ursachen haben) zur Wirksamkeit kommen kann, während in Wahrheit doch jede Wirkung ihre Ursache haben muss.

Das »ich hätte anders handeln können« ist also richtig, wenn darunter verstanden wird: die Fähigkeit hierzu lag auch damals in meiner Natur, meine Natur hätte unter andern Umständen (d. h. wenn ein Gedanke oder eine Empfindung anders gewesen wäre) dahin gebracht werden können; es ist falsch, wenn darunter verstanden wird: diese Fähigkeit hätte auch damals, als die Lage der Ursachen (die gerade in jenem Augenblick vorhandenen und selbst auch durch Ursachen herbeigeführten Gedanken, Empfindungen und Umstände) ihre Wirksamkeit verhinderte, doch, trotz dieser selben Lage der Ursachen, zur Wirksamkeit kommen können.

Diese letztere, irrthümliche Auffassung des »ich hätte anders handeln können« ist, wie sie die Auffassung des zum Zurückblicken befähigten Hundes sein würde, so auch die Auffassung der Menschen. Wer von zwei ihm möglichen Thätigkeiten, z. B. dem Gehen und dem Laufen, die eine, z. B. das Gehen, gewählt hat, sagt »ich hätte auch anders handeln können,« ohne zu über-

legen, dass Ursachen ihn zum Erwählen des Gehens veranlasst haben, und dass, weil gerade diese Ursachen da waren, auch diese Thätigkeit folgen musste. —

Die Fähigkeit des Menschen zwischen mehreren Vorstellungen oder Dingen zu wählen wird auch »Freiheit des Geistes,« seine Fähigkeit den Leidenschaften zu widerstehen »sittliche Freiheit« genannt. Gegen solche Ausdrücke würde nichts einzuwenden sein, wenn man darunter nur das Angegebene versteht, und dabei nicht vergässe, dass, wenn Jemand von mehreren Dingen eines gewählt hat, diese Wahl durch Ursachen, die selbst auch bestimmte Ursachen haben, bewirkt worden und in sofern mit Nothwendigkeit geschehen ist; dass ebenso, wenn Jemand seinen Leidenschaften widerstanden hat auch dieser Widerstand aus Ursachen und in sofern nothwendig erfolgt ist.

Allein, mit diesen Ausdrücken wird Missbrauch getrieben. Auch diejenigen nämlich, welche die Gebundenheit des Willens eingesehen haben, wagen es gewöhnlich doch nicht, den Satz »alle Willensacte sind nothwendig« offen auszusprechen. Denn sie fürchten, dass die von ihnen Bestraften sonst sagen möchten: warum strafst du mich? ich habe so handeln müssen (worauf die logische Antwort wäre: ich strafe dich, damit du in Zukunft nicht wieder so handelst, sondern aus Furcht vor Strafe Ursache hast, ähnliche Handlungen zu unterlassen). Auch fürchtet man die Schlussfolgerungen des Pöbels: wenn doch Alles nothwendig ist, dann werden wir, unsern Trieben nachgebend, stehlen, plündern und morden (worauf die logische Antwort wäre: wenn ihr euren Trieben nachgebt, so geschieht das allerdings in jedem einzelnen Fall aus Bestimmungsgründen

und in sofern mit Nothwendigkeit — und zwar kann die Vorstellung von der Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen der Bestimmungsgrund werden, aus dem Jemand seinen Trieben nachgiebt —; dass ihr aber bestraft werdet, damit euch die Furcht vor dieser Strafe zum Motiv werde, eure Triebe in Zukunft zu beherrschen, geschieht ebenfalls aus Bestimmungsgründen und in sofern mit Nothwendigkeit, und zwar wird euer Verbrechen der Bestimmungsgrund sein, wesshalb ihr bestraft werdet). Wegen solcher, manchmal vielleicht begründeten Angst vor den schlimmen Folgen des Wahren (eine Angst, die das Verständniss der moralischen Phänomene mehr erschwert hat, als alle übrigen Hindernisse, weil nämlich der, welcher bei der Darstellung einer Sache wegen ihrer Folgen besorgt ist, dieselbe nicht in ihrer eigentlichen Gestalt zeigt) verstecken unsere rücksichtsvollen Philosophen die Wahrheit hinter die zweideutigen Ausdrücke »Freiheit des Geistes, sittliche Freiheit«. Man will, da man die Sache nicht mehr retten kann, wenigstens den Schein retten.

Um diesen Spiegelfechtereien ein Ende zu machen, ist es zweckmässig, Wendungen (eigentlich Windungen) wie sittliche Freiheit und ähnliche als verdächtig aus dem Gebiet der philosophischen Terminologie zu verbannen, und statt ihrer sich lieber etwas weitläufig, aber unzweideutig auszudrücken.

Wenngleich nun jeder Willensact nothwendig ist, so findet sich doch die Erkenntniss hiervon nur bei äusserst wenigen Menschen, nämlich blos bei denjenigen, welche zu denken verstehen. Alle übrigen halten ihren Willen für frei, und demgemäss pflegen ihre Gewissens-

bisse sich so zu gestalten: Jemand blickt auf eine Handlung, die er gethan hat, zurück, z. B. Macbeth auf die Ermordung des Königs, und associirt mit ihr die Vorstellung des Tadels und der Verwerflichkeit. Sodann rechnet er diese Handlung sich selbst zu, indem er, ohne zu überlegen, dass dieselbe aus den im Augenblick des Handelns gegenwärtigen Gedanken, Empfindungen und Umständen mit Nothwendigkeit gefolgt ist, unter Schmerzen denkt, ich hätte in jenem Augenblick anders handeln können.

Gewöhnlich heften sich die Gewissensbisse also an die einzelne Handlung und erhalten ihren Stachel durch die unüberlegte Voraussetzung der Freiheit des Willens. Somit beruhen sie in den meisten Fällen auf einem Irrthum.

Bei demjenigen hingegen, welcher einsieht, dass alle menschlichen Handlungen aus Ursachen und in sofern nothwendig erfolgen, nehmen die Gewissensbisse eine andere Form an. Zunächst blickt er gleichfalls auf eine Handlung, die er gethan hat, zurück und associirt mit ihr die Vorstellung des Tadels und der Verwerflichkeit. Sodann aber rechnet er sich dieselbe nicht in der Weise zu, dass er denkt, ich hätte anders handeln können. Vielmehr sieht er, wie gesagt, ein, dass seine Handlung aus bestimmten Ursachen nothwendig gefolgt ist. Aber unter diesen Ursachen bemerkt er als die wesentlichste seine Charakterbeschaffenheit; und nun fühlt er Entsetzen darüber, dass er einen solchen Charakter hat, aus dem Handlungen, die er unwillkürlich als tadelnswerth und verwerflich empfindet, hervorgehen konnten. z. B. Angenommen Macbeth sehe ein, dass der Grad egoistischen Empfindens, welcher im Augenblick

des Handelns in ihm vorhanden war, der zureichende Grund ward, aus dem der Mord geschah —: dann wird er sich nicht deshalb verwerflich erscheinen, weil er die That gethan hat, obgleich er sie doch hätte unterlassen können, sondern weil er mit einem Charakter behaftet ist, aus dem eine solche Handlung hervorgehen konnte. Nicht auf die einzelne That, sondern auf ihre Geburtsstätte, den Charakter, nicht auf das operari, sondern auf das esse, — darauf, dass er ein solcher Mensch ist, richtet sich dann der Gewissensbiss, das ist die Vorstellung seiner Verwerflichkeit.

Der Ursprung dieses Entsetzens über die Verwerflichkeit des eigenen Charakters ist nicht die geheimnissvolle intelligible Freiheit; wir haben uns unseren angeborenen Charakter nicht durch unsere Schuld zugezogen; unsere Gewissensbisse sind nicht ein Gefühl der Reue darüber, dass wir, vermöge jener intelligiblen Freiheit, gerade diesen und nicht einen besseren Charakter gewählt haben.

Vielmehr ist der Ursprung dieses Entsetzens der bereits angegebene. Zunächst haben wir uns daran gewöhnt, mit egoistischen Handlungen, z. B. dem Mord, die Vorstellung des Tadels und der Verwerflichkeit zu associiren. Wenn wir dann eine solche Handlung gethan haben, und hierbei einsehen, dass dieselbe ihren zureichenden Grund in dem Grad egoistischen Empfindens hat, welcher im Augenblick des Handelns in uns vorhanden war, so entsetzen wir uns darüber, dass wir einen Charakter haben, der bis zu einem solchen Grad des verwerflichen Egoismus fähig ist. Falls wir der Ueberzeugung sind, unser Charakter sei uns schon angeboren, so fühlen wir eben Entsetzen darüber, dass wir einen

verwerflichen angeborenen Charakter haben (d. h. einen Charakter, aus dem verwerfliche Handlungen hervorgegangen sind und möglicherweise wieder hervorgehen können).

Ein solcher nun, der das Gefühl der Verwerflichkeit seines Charakters, seines esse hat, merkt natürlich nicht, dass diesem Gefühl Gewohnheit zu Grunde liegt, dass er somit das Gefühl der Verwerflichkeit nicht haben würde, wenn er sich nicht von Jugend auf daran gewöhnt hätte, egoistische (das Wohl anderer schädigende) Handlungen, wie z. B. den Mord, als verwerfliche anzusehen. Er empfindet jetzt nur das Resultat der Gewohnheit, das heisst eben, er empfindet solche Handlungen unwillkürlich als verwerfliche.

Wer hingegen erkannt hat, nicht nur, dass alle Handlungen aus Ursachen und in sofern nothwendig erfolgen, sondern auch, dass das Prädikat verwerflich oder tadelnswerth, welches wir jetzt mit egoistischen Handlungen, wie dem Mord, verbinden, nicht von jeher noch an und für sich ihnen zukommen, dass vielmehr (wie wir zu Ende des folgenden Paragraphen ausführlich erwägen werden) an und für sich betrachtet solche Handlungen weder tadelnswerth noch lobenswerth, sondern nur Handlungen von einer bestimmten Beschaffenheit sind, mit welchen die Menschen das Prädikat verwerflich oder tadelnswerth ursprünglich bloß darum verbunden haben, weil solche Handlungen der Gemeinschaft schaden, — der dies Erkennende wird die Gewissensbisse, d. i. das Gefühl seiner Verwerflichkeit, nur schwach empfinden, aber freilich dasselbe nicht ganz von sich entfernen können. Denn die Gewohnheit, mit egoistischen Handlungen die Vorstellung der Verwerflichkeit zu associiren, kann so stark werden, dass die Reflexion

(jene Handlungen seien an und für sich nicht verwerflich, sondern seien blos, weil andern schädlich, verwerfliche genannt worden) ihr nur wenig anzuhaben, die Association zwischen der Vorstellung einer egoistischen Handlung und der Vorstellung der Verwerflichkeit nicht zu sprengen vermag.

Auf andern Gebieten ist es ähnlich. Derjenige z. B. der von Jugend auf mit Energie an den Gedanken gewöhnt worden ist, dass es einen Gott giebt, und dass es sündlich sei zu sagen »die Annahme eines Gottes ist absurd,« wird diesen Satz im späteren Leben, auch wenn sein Glauben sich in Unglauben verwandelt hat, selten ohne Unbehaglichkeit zu empfinden aussprechen. Die Gewohnheit, die Vorstellungen Gotteslästerung und verwerflich als zusammengehörige anzusehen, kann stärker sein, als die Reflexion, dass sie nicht zusammengehören. Ebenso kann die Gewohnheit, die Vorstellungen Egoismus und verwerflich als zusammengehörige anzusehen, stärker sein, als die Reflexion, dass sie von Natur nicht zusammengehören, sondern zwei Stücke sind, die die Menschen, und zwar ihrer Glückseligkeit wegen, mit einander verbunden haben.

Derjenige endlich, der gar nicht daran gewöhnt worden ist, Handlungen, die das Wohl anderer schädigen, wie Grausamkeit, Mord, als verwerfliche anzusehen, wird, wie schon oft hervorgehoben wurde, nach Ausführung solcher Handlungen auch gar keine Gewissensbisse haben, sondern höchstens ein Gefühl der Unbefriedigtheit. Ein Wilder z. B., der einen seiner Stammesgenossen grausam misshandelt hat, wird, falls nachher sein socialer Instinct, sein Trieb für andere derselben Gemeinschaft zu sorgen, erwacht, ein Gefühl der Unbefriedigtheit

haben, weil er jenen Trieb unbefriedigt gelassen, ja gemisshandelt hat. Da dieses Gefühl aber, entblösst von den Empfindungen der Verantwortlichkeit, der Verwerflichkeit, des Selbsttadels, eben nur ein solches unbefriedigendes Gefühl ist, wie es aus der Nichtbefriedigung eines Triebes entspringt, so kann es nicht als Gewissensbiss bezeichnet werden. vgl. pag. 26.

Wer aber gar daran gewöhnt worden wäre, egoistische Handlungen als lobenswerth, unegoistische als tadelnswerth anzusehen —: ein solcher würde, wie gleichfalls schon gesagt ist, nach Ausführung unegoistischer Handlungen Gewissensbisse haben. Wäre z. B. dem barmherzigen Samariter diese Unterscheidung beigebracht worden, so würde derselbe, falls sein unegoistischer Trieb ihn verleitet hätte, trotzdem barmherzig zu sein, hierüber Gewissensbisse empfunden haben. Freilich hätte er daneben, in Folge der Befriedigung seines unegoistischen Triebes, ein Gefühl der Befriedigung gehabt; dasselbe wäre jedoch von dem Gefühl der Verwerflichkeit in eben der Weise verdrängt worden, wie in uns das Gefühl der Befriedigung, welches aus der Befriedigung eines egoistischen Triebes (z. B. der Grausamkeit) entsteht, durch das Gefühl der Verwerflichkeit verdrängt zu werden pflegt.

Also: Am verbreitetsten sind die Gewissensbisse, in denen der Gebissene sich verwerflich erscheint, weil er eine verwerfliche Handlung gethan hat, obgleich er dieselbe, wie er meint, hätte unterlassen können. In diesen Gewissensbissen hält man den Willen für frei, und merkt ausserdem nicht, dass man egoistische Handlungen nur aus Gewohnheit verwerflich findet.

Seltener sind die Gewissensbisse, in denen der Gebissene sich verwerflich erscheint, nicht, weil er eine verwerfliche Handlung gethan hat, obgleich er dieselbe doch hätte unterlassen können, sondern weil eine so verwerfliche Handlung aus seinem Charakter hervorgehen konnte, — weil er einen verwerflichen Charakter hat. In diesen Gewissensbissen hat man sich von der Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen überzeugt. Im Uebrigen aber meint man auch hier, die egoistischen Handlungen würden von Natur, nicht aus Gewohnheit als verwerflich empfunden. Man fragt sich nicht, wie man denn eigentlich dazu gekommen ist, Handlungen, die das Wohl anderer schädigen, als verwerfliche anzusehen.

Noch seltener sind die Gewissensbisse, in denen der Gebissene das Gefühl der Verwerflichkeit bloß in soweit hat, als die Reflexion (dass egoistische Handlungen, in sich betrachtet, von Natur nicht verwerflich sind, sondern bloß von den Menschen ihrer Schädlichkeit wegen als verwerfliche bezeichnet, und dass der so entstandene Begriff der moralischen Verwerflichkeit dann ihm selbst durch Gewohnheit beigebracht worden ist) schwächer wirkt, wie die nun einmal vorhandene Gewohnheit (egoistische Handlungen als verwerfliche zu betrachten).

Wären wir gar nicht daran gewöhnt worden, den Egoismus verwerflich zu finden, so würden wir nach Ausführung egoistischer Handlungen gar keine Gewissensbisse haben.

Wären wir endlich daran gewöhnt worden, das Unegoistische verwerflich zu finden, so würden wir nach Ausführung unegoistischer Handlungen Gewissensbisse haben.

Aehnlich wie mit dem Verantwortlichmachen unserer selbst, steht es mit dem Verantwortlichmachen anderer.

Natürlich schreiben wir andern erst recht Freiheit des Willens zu: Denn, wenn jemand von zwei ihm an und für sich möglichen Thätigkeiten, z. B. einer lobenswerthen und einer tadelnswerthen, die eine, etwa die tadelnswerthe gethan hat, so denken wir, er hätte auch anders handeln können. Wir haben nun hier, wie oben, in sofern Recht, als das Vermögen zu der lobenswerthen Handlung an und für sich in seiner Natur liegt. Da aber die tadelnswerthe Handlung doch geschehen ist, so muss, in Erwägung des Satzes »jede Wirkung hat ihren zureichenden Grund«, geschlossen werden, dass im Augenblick des Handelns der zureichende Grund für die tadelnswerthe Handlung da war, und folglich diese geschehen musste.

Wir verwechseln also die Fähigkeit des Menschen, das Lobenswerthe überhaupt zu thun, mit der Fähigkeit, das Lobenswerthe auch in dem Augenblick zu thun, in dem die Lage der Ursachen (der Gedanken, Empfindungen und Umstände) das Tadelnswerthe bewirkte.

Demgemäss machen wir andere verantwortlich für die einzelnen verwerflichen Handlungen, die sie gethan haben, obgleich sie, wie wir meinen, anders hätten handeln können.

Das Verantwortlichmachen anderer beruht also gleichfalls auf dem Irrthum, als ob der Wille des Menschen frei sei.

Wenn wir hingegen eingesehen haben, dass jeder Mensch mit bestimmten Eigenschaften geboren wird; dass auf diese Eigenschaften Umstände wirken, und dass durch die Vereinigung dieser beiden Factoren mit Noth-

wendigkeit bestimmte Gedanken und Empfindungen entstehen, die ihrerseits mit Nothwendigkeit bestimmte Handlungen erzeugen, — wenn wir so die Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen eingesehen haben, so machen wir Niemanden mehr verantwortlich.

Kant behauptet allerdings das Gegentheil. Er sagt: »Es giebt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die mit der ihrigen zugleich andern erspriesslich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen und so bis in ihre Mannesjahre zu steigern fortfahren, dass man sie für geborene Bösewichter und, was die Denkungsart betrifft, für unverbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen ihres Thuns und Lassens richtet, ihnen ihre Verbrechen ebenso als Schuld verweist, als ob sie ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüthes ebenso verantwortlich blieben, wie jeder andere Mensch«. (Kritik der practischen Vernunft p. 120.)

Kant meint also: Wenn wir erkannt haben, dass die einem Menschen angeborenen Charaktereigenschaften der zureichende Grund seiner verwerflichen Handlungen sind, so machen wir ihn für seinen angeborenen Charakter verantwortlich.

Aber das ist ein Irrthum.

Zunächst: Das gewöhnliche Verantwortlichmachen hat, wie gesagt, die Form: er ist verantwortlich, weil er diese verwerfliche Handlung, z. B. einen Mord, gethan hat, da er denselben doch unterlassen konnte. Man überlegt nicht, dass jeder Mord, z. B. der, welchen Richard III an König Eduard beging, in vorhergegangenen Zuständen, die selbst auch ihre Ursachen haben, seinen zureichenden Grund hat. Wer hingegen eingesehen

hat, dass Richard dem dritten so viel Egoismus angeboren wurde, dass derselbe durch die tugendhaften und andern vielleicht erspriesslichen Ermahnungen seiner Erzieher nicht abgeschwächt werden konnte, sondern im Augenblick der Ermordung noch in der Stärke vorhanden war, dass er den zureichenden Grund für diese abgab, — ein solcher wird (vorausgesetzt dass er kein Kantianer ist) nicht auf den Gedanken kommen, Richard den dritten für diesen ihm angeborenen egoistischen Charakter verantwortlich zu machen.

Der Satz »Alles verstehen heisst Alles verzeihen« ist richtig, während Kant eigentlich behauptet »Alles verstehen heisst nicht Alles verzeihen«, was falsch ist. —

In dieser Meinung, als ob die Menschen sich einander für ihren angeborenen Charakter zur Rechenschaft zögen, wurde Kant durch eine falsche Auffassung desjenigen Verantwortlichmachens, welches die tägliche Erfahrung zeigt, bestärkt. Er glaubte nämlich, dass dieses Verantwortlichmachen die Erkenntniss, die Handlungen des Menschen seien nothwendig, einschliesse, und folgerte nun, dass dasselbe auf Handlungen, die als nothwendig erkannt seien, nicht gehen könne, sondern nur auf deren Quelle, den angeborenen Charakter. So würde, wie Kant meinte, seine Lehre von dem Verantwortlichmachen des angeborenen Charakters durch die tägliche Erfahrung bestätigt.

Hätte er hingegen das gewöhnliche Verantwortlichmachen richtig aufgefasst; hätte er bemerkt, dass dasselbe gerade die Willensfreiheit voraussetzt, und danach auf die einzelnen Handlungen geht, so würde er auch weiter bemerkt haben, dass dieses Verantwortlichmachen, wenn die Willensunfreiheit eingesehen worden ist, nicht

noch auf den angeborenen Charakter geht, sondern aufhört, dass also die tägliche Erfahrung seine Lehre von dem Verantwortlichmachen des angeborenen Charakters widerlegt; er hätte endlich bemerkt, dass das Problem »wie kann die Erkenntniss der Willensunfreiheit zusammen bestehen mit dem Verantwortlichmachen« gar nicht existirt, indem derjenige, der die Willensunfreiheit erkannt hat, Niemanden mehr verantwortlich macht.

Demnach würde er zur Lösung dieses Problems auch nicht die intelligible Freiheit ersonnen, noch mit Hülfe derselben Gott und Unsterblichkeit als practische Postulate untergebracht haben.

§. 4.

Der Ursprung der Strafe und des Gerechtigkeitsgefühls; über Abschreckung und Vergeltung.

Den Ursprung der Strafe berührten wir schon im ersten Paragraphen. Wir sahen dort, dass das Wohl, der Frieden aller die Existenz derselben nothwendig macht. In der That: wenn die Strafe nicht existirte, etwa in diesem Augenblick fortfiel, so würde jeder, unbekümmert um das Glück, ja das Leben anderer, so viel von ihrem Besitz an sich raffen, als mit Gewalt zu erlangen wäre. Auch den übrigen Leidenschaften, wie Hass, Rachsucht, würden wir, in soweit nicht Angst vor der Gegenwehr uns abschreckte, rücksichtslos folgen. Denn der unegoistische Trieb und seine Formen, Mitleid, Nächstenliebe, sind nicht stark genug, um die Egoisten in Zaum zu halten. Das vermag blos die Furcht vor der mächtigen Staatsgewalt.

Jede staatliche Gemeinschaft ist eine grosse Menagerie, in der Furcht vor Strafe und Furcht vor Schande die Gitter sind, durch welche die Bestien davon abgehalten werden, sich einander zu zerfleischen. Zuweilen brechen diese Gitter entzwei —.

Nachdem nun die Strafe, um innerhalb eines Staates die Ruhe herzustellen, eingeführt worden war, bil-

detete sich das Gerechtigkeitsgefühl, das heisst dasjenige Gefühl, vermöge dessen wir fordern, dass auf schlechte Handlungen Strafe als Vergeltung folge.

Man beachte wohl, dass dieses offenbar in uns liegende Gefühl die Strafe nicht aus demselben Gesichtspunkte fordert, aus dem sie bei ihrer ersten Begründung gefordert wurde. Denn der ursprüngliche Zweck der Strafe ist, wie wir soeben sahen, von schlechten Handlungen abzuschrecken. Das Gerechtigkeitsgefühl dagegen betrachtet die Strafe nicht als ein Abschreckungsmittel für die Zukunft, sondern als eine Vergeltung für die Vergangenheit. Nach ihm soll quia peccatum est gestraft werden, nicht ne peccetur.

Trotzdem hat das Gerechtigkeitsgefühl sich aus der ursprünglichen Bestimmung der Strafe entwickelt, und entwickelt sich noch jetzt in einem jeden von uns während seines Lebens.

Nämlich: Der Gedankengang der Begründer der Strafe war etwa dieser. Zunächst müssen für schlechte (das Wohl eines oder mehrerer Stammesglieder schädigende) Handlungen Strafen festgesetzt werden. Wenn diese Androhung nicht wirksam ist, wenn Jemand eine mit Strafe bedrohte Handlung doch thut, so muss die Strafe an ihm vollzogen werden, theils damit ihn selbst, den die angedrohte Strafe nicht abzuschrecken vermochte, in Zukunft doch die gefühlte Strafe von ähnlichen Handlungen abschrecke, theils damit seine Bestrafung auch allen übrigen ein sie warnendes Exempel sei.

So die Meinung der Gesetzgeber.

Mit der Ausführung der zunächst mündlich, dann schriftlich überlieferten Gesetzesvorschriften wurden in der Folge bestimmte Personen, die so genannte Obrigkeit,

beträut. Diese practischen Rechtsmänner hatten und haben nur die Aufgabe 1) festzustellen, dass die angeschuldigte Person das ihr zur Last gelegte Verbrechen wirklich begangen hat 2) in den Gesetzesvorschriften nachzusehen, welche Strafe auf das betreffende Verbrechen steht, und diese zur Ausführung zu bringen. Sie beschäftigen sich also nur mit der schlechten Handlung, welche gethan worden ist und ihrer Bestrafung. Hingegen, ob diese Bestrafung wie ein Denkmahl für die Zukunft oder wie eine Vergeltung für das Geschehene aufzufassen sei, — die Erwägung dieses Theorems kommt ihnen begreiflicherweise nicht in den Sinn. An den ursprünglichen Zweck der Strafe erinnern sie weder sich selbst noch andere.

• Wenn aber bei den Strafen, die man zur Ausführung bringen sieht, nichts daran erinnert, dass sie ein Abschreckungsmittel für die Zukunft sind, so muss der Schein entstehen, als ob sie eine Vergeltung des Geschehenen seien. z. B. Jemand wird wegen Diebstahls bestraft. Diese Strafe soll, gemäss der ursprünglichen Absicht der Strafe, den Dieb selbst und alle übrigen von ähnlichen Handlungen abschrecken. Dieser auf die Zukunft gehende Sinn der Strafe leuchtet aus dem Strafverfahren aber nicht hervor. Die Richter constatiren blos, dass auf Diebstahl unter solchen Umständen solche Strafe steht, und bringen dann diese zur Ausführung. Dem Schein nach strafen sie also nicht, um andern Diebstählen vorzubeugen, sondern wegen des gethanen Diebstahls selbst: scheinbar vergelten sie den gethanen Diebstahl.

Aus diesem Grunde, weil Richter, Angeklagte und Zuschauer durch nichts an den ursprünglichen Sinn

der Strafe erinnert werden, gewöhnen sie sich daran, in ihr das zu sehen, was sie dem Scheine nach ist, eine Vergeltung.

Hat man aber auf gesetzeswidrige Handlungen stets, wie man meint, Vergeltung folgen sehen, so wird sich danach, sobald man eine gesetzeswidrige Handlung sieht, unwillkürlich das Gefühl einstellen, dass nun eine Vergeltung auf sie folgen müsse, — das ist das Gerechtigkeitsgefühl.

Wenn man statt dessen bei jeder einzelnen Bestrafung sich darauf besänne, dass dieselbe nicht, wie es den Anschein hat, vergelten will, sondern abschrecken; dass demnach die Bestrafungsformel »du wirst bestraft, weil du dies gethan hast« cum grano salis zu verstehen ist, indem sie nicht meint: »Du wirst um des Gethanen selbst willen bestraft«, sondern: »Du wirst bestraft, damit solche Handlungen, wie du sie gethan hast, weder von dir noch andern wiedergethan werden«; würde so der auf die Zukunft gehende Sinn der Strafe im Bewusstsein der Menschen wach erhalten, so entstände in Niemandem ein Gerechtigkeitsgefühl. Da dieser Hinweis aber nicht gemacht zu werden pflegt, so muss die Strafe Vergeltung scheinen, und danach das Gerechtigkeitsgefühl entstehen.

Noch ein anderer Umstand kommt dazu. Wenn man uns als Kinder bestraft, so geschieht es offenbar nicht, um unsere Unarten zu vergelten, sondern um deren Wiederkehr zu verhüten. Aber man sagt zu uns: du wirst bestraft, weil du dies gethan hast. So empfangen wir von Jugend auf den Eindruck, als ob die Strafe Vergeltung wäre, und dieses Gefühl wird durch das, was wir von öffentlichen Strafen sehen und hören, zur Ausbildung gebracht. —

Ausserdem dass die Strafen der Obrigkeit und der Erzieher den Anschein haben, als ob sie Vergeltungen der schlechten Handlungen seien, trägt noch ein zweiter Irrthum zur Bildung des Gefühls bei, vermöge dessen wir für schlechte Handlungen Vergeltung fordern.

Man hält den menschlichen Willen, wie gesagt, für frei. »Der Verbrecher verdient Strafe, weil er so gehandelt hat, während er doch anders handeln konnte.«

Hätte man dagegen die Nothwendigkeit der verbrecherischen Handlungen eingesehen, so würde die Vorstellung, dass ihnen zu vergelten sei, nicht haben Fuss fassen können. Vielmehr würde man richtig gesagt haben: Handlungen, die nothwendig sind, können des Geschehenen selbst wegen nicht zur Verantwortung gezogen, nicht vergolten werden; wohl aber muss dieselben, gerade weil sie nothwendig, dass heisst durch Motive bestimmt sind, Strafe treffen, damit die Furcht vor dieser Strafe dem Thäter selbst und allen übrigen zum Motiv werde, in Zukunft ähnliche Handlungen zu unterlassen.

Also in Folge zweier Irrthümer, nämlich 1) weil die Strafen der Obrigkeit und der Erzieher Vergeltungen zu sein scheinen 2) weil man den Willen für frei hält, entsteht das Gerechtigkeitsgefühl.

Wenn dieses Gefühl aber erst entstanden ist, so bezieht man es nicht blos auf die schlechten Handlungen, welche gesetzlich oder von Seiten der Erzieher mit Strafe bedroht werden, sondern man überträgt dasselbe, vermöge hinzukommender Gewohnheit, auf alle für schlecht gehaltenen Handlungen: es stellt sich dann angesichts jeder verwerflichen Handlung das Gefühl ein, dass ein vergeltendes Leid die Folge sein sollte. Dem entsprechend

sagen die Menschen, wenn aus einer schlechten Handlung wirklich für den Thäter Leid hervorgegangen ist: das ist seine verdiente Strafe, das ist die gerechte Vergeltung seiner Schlechtigkeit.

Ja, selbst dann, wenn nicht aus einer schlechten Handlung, sondern nur auf dieselbe Leid des Thäters folgt (z. B. Jemand der schlecht gehandelt hat später durch einen herabfallenden Dachziegel getödtet wird), pflegt, vermöge der Gewohnheit für eine schlechte Handlung Vergeltung zu fordern, dieses blosse Aufeinanderfolgen doch wie ein Auseinanderfolgen betrachtet zu werden, indem man sagt: der Herr, dessen Wege höchst wunderbar sind, hat dieses Leid als Strafe über den schlechten Menschen verhängt.

Auch die Annahme einer Bestrafung nach dem Tode, mag sie auch einentheils in der Absicht erfunden worden sein, die Menschen von schlechten Handlungen abzuschrecken, beruht doch andernteils auf dem Gesagten. Weil wir in dieser Welt viele schlechte Handlungen unbestraft sehen (denn ob Missethäter in Folge ihrer schlechten Handlungen Leid erfahren oder nicht, hängt von der zufälligen Gestaltung der Umstände ab), die Vorstellung aber dass Leid folgen sollte nun einmal erlangt haben, so liegt der Aberglauben nahe, die hier ausgebliebene Strafe in ein schon anderweitig vorausgesetztes zukünftiges Leben zu verlegen.

Ist die gesetzliche Strafe Abschreckung für die Zukunft oder Vergeltung für Geschehenes?

Auf diese Frage ist oft geantwortet worden: Das in uns liegende Gefühl, vermöge dessen wir für Verbrechen Vergeltung fordern, beweist, dass eine solche Ver-

geltung auch wirklich eintreten, und demnach die gesetzliche Strafe als eine Vergeltung aufgefasst werden muss.

So konnte man sprechen, so lange man den Ursprung des Gerechtigkeitsgefühls nicht kannte. Jetzt aber, nachdem wir eingesehen haben, dass dieses Gefühl in Folge zweier Irrthümer, also aus Versehen entstanden ist, ergiebt sich unmittelbar, dass dasselbe, indem es aussagt, den Verbrecher müsse Vergeltung treffen, nicht respectabel ist, sondern lügt: In Wahrheit darf nicht gestraft werden, weil gesündigt worden ist, sondern damit nicht gesündigt werde. *nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur.*

Wenn die Strafe nun da ist, um zum Wohle aller von schädigenden Handlungen abzuschrecken, und demnach Handlungen, die das Wohl eines oder mehrerer Bürger schädigen, bestraft werden, damit sie nicht wieder vorkommen, so folgt hieraus, dass, je mehr jemand das Wohl anderer schädigt, desto mehr er selbst und alle übrigen von der Wiederholung ähnlicher Handlungen, abzuschrecken sind. Je grösser das Verbrechen (die Schädigung anderer), desto grösser die Strafe. Wer andern die höchste Schädigung zufügt, nämlich mordet, muss zum Wohle der Gesellschaft ganz aus ihr entfernt werden, theils weil man, was ihn selbst betrifft, es nicht riskiren kann, ihn in dieselbe zurückkehren zu lassen, theils weil die übrigen Bürger von so grossen Verbrechen durch so grosse Strafen abgeschreckt werden müssen. Ob als Form dieser Ausschliessung aus der Gesellschaft die lebenslängliche Einsperrung oder die Todesstrafe anzuwenden ist, hat die Statistik zu entscheiden. Nämlich: wenn zum Schutze des allgemeinen Wohls die lebenslängliche

Einsperrung der Mörder ebenso viel beiträgt, wie die Todesstrafe, d. h. wenn die Mordthaten durch Abschaffung der Todesstrafe nicht häufiger werden, so ist diese ungerechtfertigt. Wenn dagegen die Einsperrung weniger abschreckt, als die Todesstrafe, d. h. wenn die Mordthaten nach Abschaffung der Todesstrafe zahlreicher werden, so erfordert das Wohl aller ihre Beibehaltung. Es ist vernünftig, das Leben einzelner zu vernichten, um das Leben vieler zu erhalten.

(Vergleiche mit dieser Abschreckungstheorie Hobbes, Leviathan c. 28: *poena malum est transgressori legis autoritate publica inflictum, eo fine, ut terrore ejus voluntas civium ad obedientiam conformetur.* — Plato im Protagoras: *οὐδεὶς γὰρ κολάζει τοὺς ἀδικοῦντας πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τούτου ἕνεκα, ὅτι ἠδίκησαν, ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ, μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα.* Ebenso Spinoza, Beccaria, Schopenhauer, Feuerbach, überhaupt fast alle grossen Rechtslehrer.)

Das Recht der Strafe beruht also nicht auf dem Gerechtigkeitsgefühl; vielmehr ist die Bestrafung jedes Missethätters nur im Hinblick auf das allgemeine Wohl gerechtfertigt. Der Zweck (das allgemeine Wohl) rechtfertigt, heiligt das Mittel (die Strafe.) Nun ist aber der Satz »der Zweck heiligt die Mittel« verpönt. Jedermann hält ihn für verwerflich. Selbst die Jesuiten erkennen ihn öffentlich nicht an.

Falls er wirklich verwerflich ist, muss auch die eben von ihm gemachte Anwendung verwerflich sein, und daher erscheint es nöthig, ihn zu prüfen.

In dem Satz »der Zweck heiligt die Mittel« deutet das Wort »heiligen« darauf hin, dass ein moralisch guter

Zweck gemeint ist. Einen solchen Zweck hat, dem Vorhergehenden zu Folge, nur derjenige, der das Wohl anderer ihrer selbst wegen will.

Vorausgesetzt nun, jemand könne seinen guten Zweck nur durch Zufügung von Leid erreichen; dieses Leid sei aber geringer als dasjenige, welches ohne seine Anwendung eintreten würde. In einem solchen Fall ist z. B. derjenige, der das Wohl seiner Mitbürger ihrer selbst wegen will, diesen Zweck aber nur durch die Ermordung eines einzelnen Bürgers erreichen kann. Hier sind zwei Uebel gegeben, von denen eines nothwendig ist. Entweder ein ganzes Volk geht zu Grunde oder ein einzelner. Wenn Jemand von diesen beiden Uebeln das kleinere wählt und den einzelnen umbringt, so sind die Motive seines Handelns vernünftig, gut, lobenswerth.

Aber, wird man vielleicht einwenden, der Thäter kann nicht mit Sicherheit voraus wissen, ob die Ausführung seiner That wirklich so günstige, ihr Unterlassen so schlimme Folgen haben wird. Das ist richtig, aber bedeutungslos. Denn die Moral sieht nicht auf den Erfolg, sondern auf die Absicht des Handelnden, auf die Motive. Genug, wenn der Thäter die Ueberzeugung hat, dass die angegebene Alternative — entweder ein ganzes Volk oder ein einzelner geht zu Grunde — existire.

Also: Wer den guten Zweck hat, Unglück anderer zu verhüten oder zu entfernen, und diesen Zweck nur durch Erzeugung eines verhältnissmässig kleineren Unglücks erreichen kann (oder erreichen zu können glaubt), ist moralisch gerechtfertigt, wenn er zur Erreichung seines Zwecks dieses Mittel anwendet. Sein Zweck heiligt seine Mittel.

Das tägliche Leben bietet uns zahllose Beispiele, in welchen dieser Grundsatz als richtig anerkannt und befolgt wird. Der Arzt bereitet dem Kranken heilsame Schmerzen; auch kann er oft nicht umhin, ihn zu belügen. Ebenso kommt der Erzieher manchmal in die Lage, seine Zöglinge belügen zu müssen. Ja, Plato erhebt die Lüge in einem Fall, da der Zweck ein guter ist, zu einem Staatsgesetz seines Idealstaates. (*πολιτ.* V, 8).

Nur dies vergesse man nicht, dass es sich hierbei, wie gesagt, nie um diejenigen Folgen handelt, welche thatsächlich aus der Anwendung an und für sich verwerflicher Mittel hervorgehen. Der Handelnde ist moralisch gerechtfertigt, wenn seinem Wissen und Gewissen nach die von ihm angewandten Mittel das kleinere von zwei Uebeln sind.

Anders freilich, wie mit dieser Rechtfertigung vor der Moral, steht es mit der Rechtfertigung vor dem Gesetz: Selbst dann, wenn jemand nicht nur in guter Absicht an und für sich verwerfliche Mittel anwendet, sondern durch dieselben das grössere Uebel auch wirklich verhütet oder entfernt, darf ihn der Staat, falls er ein Staatsgesetz übertritt, nicht unbestraft lassen. Denn sonst würde die Autorität des Gesetzes leiden. Der grosse Haufen würde bei jenem nicht die gute Absicht, sondern nur die Straflosigkeit sehen, und demnach er-muthigt werden, ja sich berechtigt glauben, gleichfalls dem Gesetz entgegen zu handeln. Auf diese Weise würde der nur durch die Furcht vor Strafe erhaltene Frieden aller gefährdet werden. Demnach kann der Staat wohl mildernde Umstände, nicht aber Straflosigkeit zugeben.

Derselbe Grundsatz, der die vom einzelnen an-

gewandten Mittel rechtfertigt, berechtigt den Staat, ihn zu bestrafen: in beiden Fällen ist es der Zweck (Verhütung eines grösseren Uebels), der die Mittel (Erzeugung eines verhältnissmässig kleineren Uebels) heiligt, rechtfertigt.

Der Satz »der Zweck heiligt die Mittel« ist also gültig, — sobald nur die noch einmal zu erwähnenden Bedingungen erfüllt sind:

- 1) Der Zweck muss ein guter sein.
- 2) Wenn der Zweck ein guter ist, so heiligt er leiderregende Mittel doch nur, wenn er auf keine andere Weise erreicht werden kann. Es ist z. B. denkbar, dass jemand, der das Wohl anderer ihretwegen will zur Verwirklichung dieses Zweckes, sei es aus Bequemlichkeit sei es aus andern Ursachen, leiderregende Mittel anwendet, obgleich ihm, wie er selbst weiss, andere Mittel zu Gebote stehen.
- 3) Wenn der gute Zweck durch Anwendung leiderregender Mittel erreicht wird, so ist doch nur die, den Umständen nach, kleinmögliche Erregung von Leid gerechtfertigt; das vorige Beispiel passt mutatis mutandis auch hier. Ferner ist nach diesem Grundsatz die Todesstrafe in denjenigen Staaten ungerechtfertigt, in denen die lebenslängliche Einsperrung ebensosehr von Mordthaten abschreckt.
- 4) Das Leid, welches angewendet wird, muss geringer sein, als dasjenige, welches ohne seine Anwendung eintreten würde. Es ist z. B. ungerechtfertigt, das Leben vieler Menschen zu vernichten, um das Leben eines Menschen zu erhalten; während es gerechtfertigt ist, das Leben eines Menschen zu vernichten, wenn nur so das Leben vieler erhalten werden kann.

Es sind jetzt noch die Gründe anzugeben, aus denen unser Satz verpönt ist, — gemäss der Vorschrift des Aristoteles, man solle nicht blos die Wahrheit, sondern auch die Gründe des der Wahrheit entgegenstehenden Irrthums aufdecken.

Zunächst: Fast alle, welche den Satz »der Zweck heiligt die Mittel« verabscheuen, haben nie über ihn nachgedacht. Sie verwerfen denselben, weil man ihnen von Jugend an oft und eindringlich gesagt hat, dass er verwerflich sei. Ihre Verurtheilung ist Vorurtheil, in sofern sie nicht auf Prüfung, sondern auf einer vor jeder Prüfung vorausgegangenen Gewohnheit beruht.

Demnach haben sie ihre Meinung nicht, weil sie dieselbe für richtig halten, sondern sie halten dieselbe für richtig, weil sie sie haben.

Wenn aber die Gewohnheit — die ja die Begründerin fast aller Meinungen, zumal der religiösen ist — mit der Vorstellung des Satzes »der Zweck heiligt die Mittel« die Vorstellung der Verwerflichkeit fest verknüpft hat, stutzen sie, sobald ihnen jemand aufstösst, der mit der Vorstellung dieses Satzes nicht die der Verwerflichkeit verbindet.

Von ihrem Staunen zurückgekommen, geben sie sich nicht einem Zweifel an der Richtigkeit ihrer eigenen Meinung hin, theils weil Nachdenken erforderlich ist, um solche Zweifel zu lösen, theils weil sie nicht zugeben mögen, dass des andern Meinung die richtige sei, dass er Recht, sie selbst aber Unrecht haben und schon so lange gehabt haben sollten. Deshalb gehen sie von ihrem Erstaunen unmittelbar zu der Versicherung über, dass sie Recht hätten und er Unrecht.

Zugegeben, wird man vielleicht sagen, dass die Mei-

nung, unser Satz sei verwerflich, so von vielen erworben und behauptet werden mag, wodurch aber ist derselbe ursprünglich in Verruf gekommen?

Durch zweierlei: 1) dadurch, dass man ihn missverstanden, 2) dadurch, dass man ihn missbraucht hat.

Es missverstehen ihn die, welche auf ihn sich auch in solchen Fällen berufen, in denen jene vier Bedingungen nicht erfüllt sind. Besonders bleibt die erste Bedingung oft unberücksichtigt: mancher, der nicht einen guten, sondern einen egoistischen Zweck hat, und zur Erreichung desselben schlechte (das Wohl anderer schädigende) Mittel anwendet, bringt zu seiner Rechtfertigung vor »der Zweck heiligt die Mittel«. Offenbar widerspricht eine solche Interpretation dem Sinn des Satzes, da, wie gesagt, das Wort »heiligen« deutlich zeigt, dass ein guter Zweck gemeint ist.

Missbraucht ist unser Satz von Jesuiten und Inquisitoren, welche so thaten, als ob sie einen guten Zweck hätten, während ihr Zweck wahrlich ein schlechter war. Sie versicherten nämlich, die Ketzer müssten verbrannt werden, damit nicht die ganze übrige Menschheit, von diesen angesteckt, der ewigen Verdammniss anheimfalle.

Angenommen, sie hätten Recht: dann würde ihre Handlungsweise Lob verdienen: denn es ist vernünftig, einen Theil der Menschheit im Diesseits zu verbrennen, damit nicht die ganze Menschheit ewig im Jenseits brenne. Oder nehmen wir an, sie hätten wenigstens geglaubt, Recht zu haben: dann wäre ihr Motiv ein gutes gewesen, und demnach ihr Betragen moralisch gerechtfertigt. Nun aber hatten sie weder Recht, noch glaubten sie Recht zu haben: Nur angeblich handelten sie aus Liebe zu Gott und der Menschheit, in Wahrheit aus Liebe zu

sich selbst, indem sie, wie jedermann weiss, aus Herrschsucht und Habsucht diejenigen verbrannten, welche durch Annahme eines neuen Bekenntnisses ihrer Herrschaft sich entzogen. Ihr Zweck also heiligt ihre Mittel nicht. Da sie aber trotzdem auf den Satz »der Zweck heiligt die Mittel« sich beriefen, so bekam derselbe einen unangenehm breustigen Beigeschmack: man denkt, sobald man ihn nur aussprechen hört, unwillkürlich an Ketzerverbrennungen.

Da unser Satz nicht dafür kann, dass man ihn theils missverstanden theils missbraucht hat, so werden wir, unbekümmert um Beides, seine Richtigkeit anerkennen.

Unter diesen Satz fällt die Berechtigung des Staates, zu strafen. Denn der Staat ist wie eine Person, die das Wohl des Volkes will, diesen guten Zweck aber nur durch Anwendung leiderregender Mittel erreichen kann, nämlich durch Bestrafung derer, welche gegen das Gesetz handeln. Das so erregte Leid ist geringer als dasjenige, welches ohne seine Anwendung eintreten würde. Denn die Strafe trifft nur das Wohl der einzelnen, welche Verbrechen begehen, während ohne Anwendung von Strafen das Wohl aller leiden, das bellum omnium contra omnes eintreten würde.

In diesem Paragraphen haben wir gesehen, dass das Strafen ursprünglich eingeführt worden ist, um von schlechten Handlungen abzuschrecken; dass danach das Gefühl entstand, nicht nur um von schlechten Handlungen abzuschrecken, sondern um sie zu vergelten, müsse gestraft werden. Wir sahen weiter, dass dieses Gefühl, weil es irrthümlicherweise entstanden ist,

nicht berücksichtigt werden, dass kein Verbrecher um seiner Verbrechen selbst willen bestraft werden darf.

Diese Wahrheit, dass Niemand seiner schlechten Handlungen selbst wegen Tadel oder Strafe verdient, wollen wir jetzt noch von einem andern und im höchsten Grade wichtigen Gesichtspunkte aus betrachten.

Der Mensch findet sich in Mitten einer Welt einzelner Dinge, die ihm zum Theil nützlich, zum Theil nutzlos oder schädlich sind.

Die ihm nützlichen Dinge nennt er häufig gut, die nutzlosen und die schädlichen schlecht, z. B. gute Nahrungsmittel sind dem Menschen zuträgliche Nahrungsmittel; guter Boden ist ein dem Menschen geniessbare und reichliche Früchte tragender Boden; gute Pferde sind nützliche Pferde. Desgleichen sind schlechte Nahrungsmittel unzuträgliche Nahrungsmittel u. s. w.

Man kann allgemein sagen: Wer immer die Bezeichnung gut (oder schlecht) mit einem Gegenstandswort verbindet, will ausdrücken, dass dieser Gegenstand nutzen- (oder schaden-) bringend sei. Dies wird besonders klar, sobald man den Versuch macht, die Wörter gut oder schlecht zu solchen Gegenständen zu setzen, die zu unserm Nutzen oder Schaden nicht in Beziehung stehen. z. B. »guter Fixstern« klingt sinnlos, weil die Fixsterne nicht in solche zerfallen die uns nützlich, und in solche die uns nutzlos oder schädlich sind. Ebenso klingt »guter Staub« für denjenigen sinnlos, der nicht weiss, dass der Chausseestaub gebraucht, nämlich zur Fabrikation künstlichen Marmors verwendet wird. Die Fabrikanten hingegen werden als guten Staub den bezeichnen, der zur Fabrikation gut geeignet ist, und

umgekehrt. — Also, gut ist gleich nützlich, schlecht gleich nutzlos oder schädlich.

Demnach dürfte man eigentlich nicht sagen: »dieser Gegenstand ist gut«, sondern nur: »dieser Gegenstand ist für mich gut«. Selbst dann, wenn ein Gegenstand, wie z. B. die gemässigte Wärme, allen Menschen zuträglich ist, dürfte eigentlich nicht gesagt werden: »die gemässigte Wärme ist eine gute Temperatur« sondern »die gemässigte Wärme ist eine den Menschen gute Temperatur.«

Der Sprachgebrauch legt, vermöge einer ungenauen Ausdrucksweise, Beziehungen, welche die Dinge zu uns haben, den Dingen selbst als Prädikate bei.

Aehnlich wie mit den Prädikaten gut und schlecht verhält es sich ja mit den Prädikaten schön und hässlich, hart und weich, heiss und kalt, weiss und schwarz und den übrigen, von Locke so genannten sekundären Qualitäten. Niemand wird z. B. meinen, der Zinnober habe auch an und für sich, unabhängig von gerade mit solchen Sehnerven ausgestatteten Wesen eine rothe Farbe. »Ein Rothblinder wird den Zinnober schwarz oder dunkelgraugelb sehen; auch dies ist die richtige Reaction für sein besonders geartetes Auge. Er muss nur wissen, dass sein Auge eben anders geartet ist, als das anderer Menschen. An sich ist die eine Empfindung nicht richtiger und nicht falscher, als die andere, wenn auch die Rothsehenden eine grosse Majorität für sich haben. Ueberhaupt existirt die rothe Farbe des Zinnobers nur, in sofern es Augen giebt, die denen der Majorität der Menschen ähnlich beschaffen sind. Genau mit demselben Recht ist es eine Eigenschaft des Zinnobers schwarz zu sein, nämlich für den rothblinden« (Helmholtz, physiologische Optik, p. 445). Trotzdem sagt man: »der Zin-

nobar ist roth« statt: »der Zinnober ist für uns roth;«
gleichwie man sagt: »die gemässigte Wärme ist eine
gute Temperatur« statt: »die gemässigte Wärme ist eine
für uns gute Temperatur.«

Also: einen Gegenstand in sich betrachtet gut zu
nennen, ist so vollkommen unsinnig, wie den Zinnober,
in sich betrachtet, roth zu nennen: Für gerade mit sol-
chen Empfindungsnerven ausgestattete Wesen ist der Zin-
nober roth, und ein Gegenstand wie die gemässigte Tem-
peratur gut. Für etwa mit andern Empfindungsnerven
ausgestattete Wesen würde der Zinnober gelb, und die
gemässigte Temperatur oder irgend sonst ein Gegenstand,
den wir jetzt gut nennen, schlecht sein.

Spinoza Eth. I app. videmus omnes rationes, qui-
bus vulgus solet naturam explicare (i. e. bonum et ma-
lum, ordinem, confusionem, calidum, frigidum, pulchri-
tudinem et deformitatem etc.) modos esse tantummodo
imaginaudi nec ullius rei naturam, sed tantum imagina-
tionis constitutionem indicare.

Eth. IV praef: bonum et malum, quod attinet, ni-
hil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis,
indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu
notiones.

Kehren wir nach dieser vorbereitenden Betrachtung
zu dem moralisch Guten und Schlechten zurück, so be-
hält das Gesagte Gültigkeit.
Erinnern wir uns zunächst
an den Ursprung der Begriffe gut und böse, wie er im
ersten Paragraphen angegeben ist.

Anfangs wurde derjenige gut genannt, der andern
(derselben Gemeinschaft Angehörigen) nützte, und der-
jenige schlecht, der ihnen schadete. Später sah man
nicht blos darauf, dass jemand thatsächlich nützte, son-

dern die Motive seiner Handlungen untersuchend, nannte man nur die andern nützenden Handlungen gut, welche aus unegoistischen Motiven (um der andern selbst willen) gethan werden. Zu dieser Berücksichtigung der Motive kam man ursprünglich deshalb, weil, wenn die Menschen sich aus egoistischen Motiven (wie Eigennutz und Furcht vor Strafe) helfen oder nicht schaden, ihre Eintracht zufällig, unsicher, von aussen her erzwungen ist, während, wenn sie aus unegoistischen Motiven einander helfen oder nicht schaden, ihre Eintracht sicher, solide ist, von innen heraus kommt. (Vergleiche pag. 15 u. 16.)

Das unegoistische Handeln ist also gut genannt, weil es (zur Einträchtigkeit) nützt, und das egoistische Handeln ist schlecht genannt, weil es schadet.

Wie nun die gemässigte Temperatur, wenngleich sie von den Menschen, als gerade ihren Empfindungsnerven zuträglich, gut genannt wird, doch in sich betrachtet weder gut noch schlecht, sondern eine Temperatur von bestimmter Beschaffenheit ist, so auch ist der Unegoistische, wenngleich er von den Menschen als gerade ihnen nützlich gut genannt worden ist, doch, in sich betrachtet, nicht ein guter Mensch, sondern ein Mensch von bestimmter Beschaffenheit. Den Unegoistischen, in sich betrachtet, gut zu nennen, würde keinen Sinn haben, gleichwie es sinnlos ist, die gemässigte Temperatur, in sich betrachtet, gut, oder den Zinnober, in sich betrachtet, roth zu nennen.

Ebenso ist der egoistische Mensch, z. B. der Grausame, wenngleich er von seinen Mitmenschen, als ihnen schädlich, schlecht genannt worden ist, doch, in sich betrachtet, nicht ein schlechter Mensch, sondern ein Mensch von bestimmter Beschaffenheit. Den Grausa-

men, in sich betrachtet, schlecht zu nennen, würde sinnlos sein.

Nehmen wir noch eine andere Analogie: der gute Mensch ist ein nützliches Thier, der schlechte Mensch ein schädliches Thier.

Wie nun irgend ein anderes schädliches Thier, z. B. ein bissiger Hund, darum weil er für die Menschen schlecht ist, nicht an sich betrachtet schlecht, sondern an sich betrachtet ein Thier von bestimmter Beschaffenheit ist, so auch ist der Grausame darum, weil er für die Menschen schlecht ist, doch nicht an sich betrachtet schlecht, sondern an sich betrachtet ein Mensch von bestimmter Beschaffenheit.

Diese Analogie, welche thatsächlich eine vollkommene ist, scheint unvollkommen. Denn der bissige Hund wird wirklich wegen seiner Schädlichkeit, nicht seiner innern Beschaffenheit nach als schlecht empfunden. Der Grausame hingegen wird, unabhängig davon dass andere Schaden durch ihn haben, gerade seiner innern Beschaffenheit nach, also an und für sich als schlecht empfunden.

Diese Verschiedenheit beruht auf Folgendem. Wenn gleich Grausamkeit und ähnliche Handlungsweisen ursprünglich schlecht genannt worden sind, weil sie schlecht für andere sind, so hat sich doch in den späteren Generationen nicht dieser Grund ihrer Kennzeichnung, sondern nur ihre Kennzeichnung selbst, und zwar durch Gewohnheit, erhalten. Man frage z. B. Jemanden, warum Grausamkeit schlecht sei. Er wird erwidern: weil er fühle, dass sie schlecht sei. Forscht man nach der Entstehung dieses Gefühls, so findet man die Gewohnheit, vermöge deren ihm durch Alles, was er von Jugend auf gehört, gesehen, gelesen hat, die Grausamkeit an und für sich

als schlecht dargestellt worden ist. Forscht man weiter, woher diese Kennzeichnung der genannten Handlungsweise ursprünglich stammt, so stösst man auf eine fernliegende Kulturstufe, in welcher sie und ähnliche Handlungen zuerst als schlecht bezeichnet wurden, nicht, weil sie in sich betrachtet schlecht, sondern weil sie für andere schlecht sind. Dieser Grund aber wurde, wie gesagt, in den späteren Generationen, da man ihnen ebenso wie uns schlechthin (d. h. ohne den Grund dafür anzugeben) lehrte, dass Grausamkeit und Aehnliches schlecht sei, vergessen, und so entstand der erwähnte Schein, als ob die Grausamkeit an und für sich schlecht, nicht nur, wie die Bissigkeit des Hundes, schlecht in sofern sei, als sie andern schädlich ist.

In Wahrheit also ist die obige Analogie vollkommen: Gleichwie der bissige Hund in sich betrachtet nicht schlecht, sondern ein Thier von bestimmter Beschaffenheit ist, ebenso ist der Grausame in sich betrachtet nicht schlecht, sondern ein Thier von bestimmter Beschaffenheit. Die Grausamkeit in sich betrachtet schlecht zu nennen ist sinnlos, gleichwie es sinnlos ist, die extreme Temperatur oder irgend sonst etwas, das gerade für die Menschen schlecht ist, in sich betrachtet schlecht zu nennen.

Wenn nun die Grausamkeit und überhaupt das egoistische Handeln in sich betrachtet nicht schlecht, sondern ein Handeln von bestimmter Beschaffenheit ist, so kann dasselbe auch, in sich betrachtet, nicht tadelnswerth, nicht strafwürdig, nicht ein zu vergeltendes sein. Vielmehr, wie man bissige Hunde einsperrt oder tödtet, obgleich sie keine Strafe verdienen, so auch wird man den Menschen schädliche Individuen (Diebe, Mörder), obgleich

sie keine Strafe verdienen, tadeln, einsperren (und zuweilen tödten), damit die Furcht vor Strafe ihnen selbst und allen übrigen zum Motiv werde, nicht wieder zu schädigen.

Auch von diesem Gesichtspunkte aus ist die Strafe nicht Vergeltung, sondern Abschreckung.

Rekapituliren wir den bisherigen Inhalt des Paragraphen durch ein Beispiel. Wenn Jemand einen Raubmord begeht, so sagt der naive Zuschauer: Seine Handlung ist an und für sich betrachtet schlecht, und sie verdient (fügt das Gerechtigkeitsgefühl hinzu) durch Strafe vergolten zu werden. Ueberhaupt verantwortlich (bemerkt die Unüberlegtheit) ist er deshalb, weil er, da sein Wille frei ist, anders hätte handeln können.

Der denkende Zuschauer hingegen sagt: 1) Jene Handlung an und für sich betrachtet schlecht zu nennen, ist sinnlos; sie ist an und für sich betrachtet eine Handlung von bestimmter Beschaffenheit. Dieselbe erscheint uns deshalb an und für sich schlecht, weil wir von Jugend auf daran gewöhnt worden sind, solche Handlungen an und für sich schlecht zu finden. 2) Die Handlung verdient keine vergeltende Strafe, theils weil sie an und für sich betrachtet nicht schlecht ist, theils weil das Gefühl, vermöge dessen wir Vergeltung fordern, durch Irrthümer entstanden ist. Nur abschreckenshalber, und zwar auf Grund des Satzes »der Zweck heiligt die Mittel« ist zu strafen. 3) Der Mörder ist überhaupt nicht verantwortlich; denn seine Handlung folgt mit Nothwendigkeit aus seinem angeborenen Charakter und denjenigen Eindrücken, welche von der Geburt bis zum Augenblicke des Handelns auf diesen gewirkt haben.

Wer nur zu einer dieser drei Einsichten gelangt ist, macht Niemanden verantwortlich; da die meisten Menschen aber zu keiner dieser drei Einsichten gelangen, so machen sie jeden verantwortlich.

Unzulässig erscheint, zumal nach diesen Betrachtungen, die schon erwähnte Annahme einer gar ewigen Vergeltung. Denn

- 1) setzt sie die Existenz eines Gottes voraus. Die Unstatthaftigkeit dieser Voraussetzung hat Kant entscheidend dargethan.
- 2) Die Existenz Gottes selbst zugegeben, dürfen ihm doch nicht Prädikate wie gut oder schlecht beigelegt werden. »Gott ist gut« würde heissen: Gott thut der Welt und ihren Bewohnern Gutes, »Gott ist schlecht«, Gott thut der Welt und ihren Bewohnern Schlechtes. Da wir von der Welt aber nur die kleine Erde und von Gott nichts kennen, so ist es unbegründet, ihn gut oder schlecht zu nennen.
- 3) Wenn man der Gottheit trotzdem von den Prädikaten gut oder schlecht eines beilegen will, so kommt ihr offenbar, da alle uns bekannten Wesen (besonders die Menschen) viel Leid und wenig Freude haben, das Prädikat schlecht zu. Dem entsprechend ist die Gottheit der Wilden, die, noch unbeirrt durch theologische Spitzfindigkeiten, für die zahlreichen Uebel, die sie empfinden, eine übelwollende Ursache annehmen, ein böser Dämon.
- 4) Wenn Gott auch diesem zum Trotz für durch und durch gütig zu halten ist, so kann er nicht zugleich grausam sein, geschweige grausamer, als der hartherzigste unter den Sterblichen. Dieser

nämlich würde durch die ununterbrochen fortgesetzten Qualen seines Opfers denn doch endlich besänftigt werden; hingegen verhängt der Allgütige Höllenqualen ohne Ende, und dies, obgleich er selbst die letzte Ursache alles Existirenden, also auch der schlechten Handlungen ist.

- 5) Setzt jene Annahme die Existenz einer Seele voraus. Aber die Unterschiede zwischen den höheren Thieren und dem Menschen sind nicht so gross, dass man dem Menschen eine besondere Seele zuzuschreiben brauchte.
- 6) Die Existenz einer Seele selbst zugegeben, so kann dieselbe, da sie immateriell ist, doch nicht gepeinigt werden.
- 7) Verdienen die Handlungen, welche Gott auf diese Weise vergilt, überhaupt gar keine Vergeltung (siehe das Vorhergehende).

Es ist nicht schwer, den Ursprung dieser Annahmen aufzufinden: Die Existenz Gottes wurde, nachdem die Personification der Naturkräfte abgekommen war, durch das (von Kant widerlegte) kosmologische und das teleologische Argument erschlossen. Einmal supponirt, stateteten unsere Theologen ihn mit dem Prädikat der Vollkommenheit, wozu die vollkommene Güte gehört, aus. Aber die Allgüte kann uns nicht von schlechten Handlungen zurückschrecken; ja, wir möchten wohl gar, im Vertrauen auf dieselbe, jede Angst und jeden Respect vor der Gottheit selbst und besonders vor ihren Vertretern auf Erden verlieren. Theils aus diesem Grunde, theils weil wir, wie gesagt, vermöge des Gerechtigkeitsgefühls für schlechte und in diesem Leben unbestraft gebliebene Handlungen eine vergeltende Strafe im Jen-

seits fordern, ist der allgütige Gott ausserdem noch grausam, — ein ewiger Vergelter. Die Annahme endlich einer vom Leibe trennbaren Seele ist ursprünglich durch die Träume entstanden (vergleiche die Werke von Tylor und Lübbock). Die Wilden glauben nämlich, das Geträumte wirklich erlebt, z. B. eine Person, die sie im Traume besuchen, wirklich besucht zu haben. Da ihr Körper nun aber, wie sie beim Aufwachen sehen und ihnen von andern bestätigt wird, seinen Platz nicht verlassen hat, so muss wohl ein vom Körper trennbares Ding jene Wanderung unternommen haben. Im Tode löst sich die Seele ganz vom Körper los, gleichwie sie im Schlaf zeitweise von ihm getrennt ist.

So hat der Glaube an eine Vergeltung nach dem Tode entstehen können. Dass dieselbe auch jetzt noch von den Theologen geglaubt wird, ist so zu erklären, dass dieselben dasjenige, was in ihrer Kirche einmal Gültigkeit hat, selten noch weiter zu prüfen pflegen. Es liegt nicht in der menschlichen Natur, wie sie gewöhnlich ist, wegen einer rücksichtslosen Erkenntniss der Wahrheit*) seine Gemüthsruhe zu riskiren (die bei einem blinden Glauben sehr gross zu sein pflegt), oder gar durch Bekenntniss der Wahrheit seine Stelle und sein Einkommen auf das Spiel zu setzen.

*) Die Rücksichtslosigkeit ist die Tugend der Philosophen.

§. 5.

Der Ursprung der Eitelkeit. *)

Vornämlich aus zwei Gründen ist es uns nicht gleichgültig, ob andere eine gute oder eine schlechte Meinung über uns haben,

- 1) weil wir eigennützig sind, und in sofern von einer guten Meinung Vortheile hoffen, von einer schlechten Nachteile befürchten;
- 2) weil wir eitel sind; in sofern ist uns die gute Meinung selbst angenehm, die schlechte Meinung selbst unangenehm.

Die Eitelkeit hat also eine positive und eine negative Seite: wir wünschen die gute Meinung, nämlich zu gefallen, bewundert, beneidet zu werden; wir fürchten die schlechte Meinung, nämlich zu missfallen, geringgeschätzt, verachtet, verlacht zu werden.

Z. B. Gefallen wollen wir durch unser Aussehen, Wesen und Auftreten: man soll von uns sagen, dass wir schön und liebenswürdig seien, und uns zu benehmen wüssten. Bewunderung und Neid wollen wir besonders

*) In diesen Paragraphen ist Einiges herübergenommen aus des Verfassers »Psychologischen Beobachtungen«. (Berlin, Carl Duncker.)

durch unsere geistigen Leistungen, z. B. unsere schriftstellerischen Arbeiten erregen; oder auch durch die Grösse unserer physischen Leistungen: wir wollen mehr aushalten, mehr vertragen können, als andere. Ueberhaupt benutzen wir, um Bewunderung oder Neid zu erregen, alle nur irgend hierzu tauglichen Güter des Geistes, des Körpers oder des äussern Besitzes (Reichthum, Vornehmheit, hohe Stellung etc.). — Andererseits ist es uns schmerzlich, zu missfallen, für einen körperlichen oder geistigen Schwächling, für feige zu gelten, oder sonst durch irgend einen Mangel an geistigen, körperlichen oder äussern Gütern der Geringschätzung, der Verachtung anheimzufallen.

Jene positive Seite der Eitelkeit zerfällt in Eitelkeit im engern Sinne und Ehrgeiz. Für den im engern Sinne Eiteln ist es charakteristisch, dass er jetzt gefallen, bewundert, beneidet werden will, während ehrgeizig derjenige genannt wird, welcher erst dabei ist, Bewunderung und Neid erregende Güter zu erwerben. Die Eigenschaften, durch die wir gefallen (Anmuth, Schönheit), würden ein Object des Ehrgeizes sein, wenn sie willkürlich zu erwerben wären.

Die negative Seite der Eitelkeit bezeichnet der Sprachgebrauch als Ehrgefühl. So sagt man von demjenigen, dem Geringschätzung und Verachtung (Schande) schmerzlich, ja unerträglich sind: er hat Ehrgefühl, und von dem, welchem Schande gleichgültig ist: er hat kein Ehrgefühl.

Anmerkung. Das Wort Eitelkeit ist hier in einem weiteren Sinne gebraucht, als man es gewöhnlich zu gebrauchen pflegt. Gewöhnlich bezeichnet man nur denjenigen als eitel, bei welchem der Wunsch zu gefallen,

mehr zu haben als andere, bewundert zu werden, unmittelbar hervortritt (also denjenigen, welcher hier als eitel im engeren Sinne bezeichnet ist), und unterscheidet von ihm den Ehrgeizigen und denjenigen, welcher aus Ehrgefühl handelt. Allein Eitelkeit im engeren Sinne, Ehrgeiz und Ehrgefühl sind, wie gezeigt, Aeusserungen desselben Grundtriebes, nämlich der Rücksicht auf die Meinung anderer an und für sich selbst (im Gegensatz zu der Rücksicht auf die Meinung anderer wegen des Nutzens, den man von ihr erwartet: Eigennutz). Der Unterschied besteht nur darin, dass diese Rücksicht entweder unmittelbar sich zeigt: dann nennt man sie Eitelkeit; oder als Arbeit, Bewunderung und Neid erregende Güter zu erwerben, hervortritt: dann nennt man sie Ehrgeiz; oder als Empfindlichkeit gegen Verachtetwerden (gegen Schande) sich äussert: dann nennt man sie Ehrgefühl. Keineswegs aber will der Verfasser, indem er diesen verschiedenen Formen desselben Grundtriebes als Gesamtbezeichnung das Wort Eitelkeit, also ein Wort mit tadelnder Nebenbedeutung beilegt, damit einen Gesamttadel aussprechen; er will z. B. nicht etwa das Ehrgefühl, welches die Menschen als etwas Lobenswerthes anzusehen pflegen, seinerseits als etwas Tadelnswerthes hinstellen. Vielmehr bedient er sich des Wortes Eitelkeit nur, um für jenes seelische Phänomen, zu dessen Erklärung er sich anschickt, nämlich die Rücksicht auf die Meinung anderer an und für sich selbst, einen einzelnen Ausdruck zu haben. In wie weit und aus welchem Grunde diese Rücksicht von den Menschen getadelt wird, soll später erörtert werden.

Die Existenz der Eitelkeit ist ein Problem: Weshalb ist die Bewunderung uns auch dann erfreulich, wenn wir keine vortheilhaften Folgen von ihr erwarten? Weshalb ist die Verachtung uns auch dann schmerzlich, wenn wir keine nachtheiligen Folgen von ihr erwarten?

Man hat die Erklärung dieser Phänomene wohl darin gesucht, dass die Bewunderung uns an den Werth, den Nutzen des bewunderten Gutes (z. B. der Klugheit),

die Verachtung an das Schädliche des verachteten Gutes (z. B. der Dummheit) erinnere. Aber, wen Bewunderung nicht an und für sich selbst, sondern in sofern freut, als er durch sie an den Werth des bewunderten Gutes erinnert wird, den nennt man nicht eitel, sondern vielmehr denjenigen, welcher über den Besitz eines Gutes sich freut, weil er durch dasselbe Bewunderung erlangen kann. Desgleichen fühlt sich nicht derjenige in seiner Ehre gekränkt, welchen Verachtung in sofern schmerzt, als er durch sie an das Schadenbringende des verachteten Gutes erinnert wird, sondern derjenige, welchen Verachtung selbst, und irgend ein Mangel gerade in sofern schmerzt, als er durch ihn der Verachtung anheimfällt. Zur richtigen Erklärung dieser Phänomene müssen wir Analogien aus dem Thierreich heranziehen.

Bei den Vögelarten, bei denen die Zahl der Männchen grösser ist, als die Zahl der Weibchen, findet nach Darwin ein Wettkampf der Männchen um den Besitz des Weibchens statt (sexuelle Zuchtwahl). Die männlichen Singvögel z. B. führen in Gegenwart des Weibchens einen Wettkampf im Singen aus, und das Weibchen erwählt sich dann den besten Sänger. Auf diese Weise, indem stets gerade die besten Sänger Nachkommen hinterliessen, und denselben ihre Fähigkeit zum Singen vererbten, haben die männlichen Singvögel nach und nach ihr schönes Singen erlangt. Die so erlangte Kunst üben sie dann aber nicht blos zu dem angegebenen Zweck aus, sondern, einmal an ihre Ausübung gewöhnt, auch ohne bestimmten Zweck: oft hört man Vögel im Singen mit einander wetteifern, ohne dass die Erwerbung eines Weibchens von ihnen beabsichtigt wird.

Aehnlich steht es mit den Vögeln, welche nicht

durch Singen, sondern durch Ausbreitung ihres Gefieders um das Weibchen buhlen. So haben die Pfauhähne ihr prächtiges Gefieder dadurch erlangt, dass immer die schönsten Thiere von den Weibchen bevorzugt wurden, und demnach sich vererbten. Nachdem aber die Pfaue sich bei der Brautwerbung einmal gewöhnt hatten, an dem Bewundertwerden ihres ausgebreiteten Gefieders Vergnügen zu haben, fanden sie, vermöge hinzukommender Gewohnheit hieran auch an und für sich Vergnügen: theils vor Seinesgleichen, theils vor andern Thieren, auch vor dem Schwein (nach Darwin) breitet der Pfau gern sein Gefieder aus, und empfindet sichtbar in dem Gefühl bewundert zu werden Vergnügen.

Also: Ursprünglich zu einem bestimmten Zweck erlangte Instincte, z. B. der ursprünglich bei der Brautwerbung erlangte Instinct des Pfauhahns sein Gefieder bewundern zu lassen, werden oft auch unabhängig von jenem Zweck bethätigt.

Kehren wir mit dieser Einsicht zu unserm Problem zurück, so ist die Lösung desselben leicht. Nämlich:

Sobald die Menschen stammweise zusammenlebten, musste der Einzelne oft Vorthail davon haben, Personen des andern Geschlechts oder auch Personen des eigenen Geschlechts zu gefallen. Desgleichen war es ihm oft nützlich, wenn seine Leistungen z. B. die von ihm fabricirten Waffen bewundert wurden, dann nämlich, wenn er sie gegen andere Gegenstände austauschen wollte. Wie nun der Pfauhahn an dem Gefallen und Bewundertwerden seines Gefieders ursprünglich des Nutzens (der Erlangung eines Weibchens) wegen, dann aber, vermöge hinzukommender Gewohnheit, auch an und für sich Vergnügen fand, so auch fanden die Menschen an dem Ge-

fallen und Bewundertwerden ihrer Person oder ihrer Leistungen ursprünglich wegen irgend eines Nutzens, dann aber, vermöge hinzukommender Gewohnheit, auch an und für sich Vergnügen.

Der Unterschied zwischen Pfau und Mensch ist hierin dieser. Da von den geistigen und körperlichen Gütern des Pfaus sein Gefieder das einzige Gut ist, dessen Gefallen und Bewundertwerden ihm nützlich ist, so ist sein Gefieder auch das einzige Gut, dessen Gefallen und Bewundertwerden ihm (vermöge hinzukommender Gewohnheit) an und für sich angenehm ist: nur auf sein Gefieder ist der Pfau eitel. Der Mensch dagegen hat nicht bloß von dem Gefallen und Bewundertwerden seines Aussehens Nutzen, sondern auch von dem Bewundertwerden seiner Kraft, seines Muthes, seiner Klugheit, seiner Kampfwerkzeuge. Ja, die Verhältnisse, in welchen dem Menschen die Meinung anderer über ihn wichtig ist, sind so zahlreich und vielfältig, dass er von dem Bewundertwerden jedes körperlichen, geistigen oder äussern Gutes gelegentlich Nutzen, von ihrem Verachtet- und Geringgeschätztwerden gelegentlich Schaden hat. Dem entsprechend ist ihm, vermöge hinzukommender Gewohnheit, das Bewundertwerden jedes Gutes auch an und für sich angenehm, das Verachtetwerden an und für sich unangenehm: der Mensch ist auf jedes Gut eitel, — wenngleich nicht auf jedes Gut in demselben Maasse. Vielmehr unterscheidet sich in diesem Punkte das männliche Geschlecht von dem weiblichen: Der Mann ist in erster Linie auf Klugheit, Muth, Kraft, und in zweiter Linie auf Schönheit eitel. Das Weib dagegen ist in erster Linie auf Schönheit, und in zehnter Linie etwa

auf andere Qualitäten eitel. Dieser Unterschied ist so zu erklären.

Wie die Formen der Ehe, Gemeinschaftsehe, Polyandrie, Polygamie, Monogamie, sich auch aus einander entwickelt haben mögen (die Geschichtsschreiber der Ehe sind hierüber uneinig), jedenfalls ist es schon in sehr vielen Generationen vor uns Sitte gewesen, dass, umgekehrt wie bei den Singvögeln und den Pfauen, die Weiber sich zur Auswahl den Männern präsentiren: nicht das Weib wählt sich einen Mann, sondern der Mann wählt sich ein oder mehrere möglichst schöne Weiber. Demnach ist es für das Weib ebenso wichtig wie für den Pfauhahn, dem andern Geschlechte zu gefallen, durch Schönheit sich auszuzeichnen. Ja, da dem Weibe mehr daran liegt, einen Mann zu erlangen, als dem Pfauhahn ein Weibchen zu erlangen, indem sie im Manne nicht bloß die Befriedigung ihres geschlechtlichen Bedürfnisses, sondern ausserdem noch die lebenslängliche Versorgung ihrer selbst und ihrer Kinder findet, so ist es für das Weib noch wichtiger als für den Pfauhahn, schön zu sein. Allerdings ist Schönheit nicht die einzige Qualität, durch welche ein Weib gefällt: mit Liebenswürdigkeit, Klugheit, Wirthschaftlichkeit und in unserer Zeit ganz besonders mit Geld secundiren die Weiber, so gut es geht, ihrer Schönheit. Aber diese selbst macht doch immer den stärksten Eindruck auf den Mann.

Daher haben die Weiber, im Hinblick auf den Nutzen der Schönheit mit dem Gefühl schön zu sein, zu gefallen stets eine starke Lustempfindung, mit dem Gefühl hässlich zu sein, zu missfallen stets eine starke Unlustempfindung verbunden. Wenn aber, zunächst in Erwägung des Nutzens der Schönheit, auf das Gefühl schön

zu sein, zu gefallen stets eine starke Lustempfindung gefolgt ist, so folgt später, sobald das Gefühl schön zu sein da ist, gewohnheitsmässig ein starkes Lustgefühl auch dann, wenn an den Nutzen der Schönheit nicht gedacht wird, — gleichwie der Pfau an dem Bewundertwerden seiner Schönheit zunächst des Nutzens wegen, dann auch an und für sich Vergnügen fand. Ebenso verhält es sich in umgekehrtem Sinne mit der Hässlichkeit und dem Missfallen.

Dem entsprechend erstreben die Weiber, von Männern wegen ihrer Schönheit bewundert zu werden, zu gefallen, nicht blos, weil sie einen von ihnen heirathen möchten, sondern weil, wie gesagt, jedesmal wenn sie gefallen, eine starke Lustempfindung, jedesmal wenn sie missfallen eine noch stärkere Unlustempfindung die Folge ist. Wenn dieser Wunsch zu gefallen heraus sieht, das heisst an Blicken, Bewegungen, an der Art, seine Reize zu zeigen oder zu verbergen sichtbar wird, so nennt man das Weib coquett. Ein Weib, das nicht nur nicht gefallsüchtig scheint, sondern wirklich nicht gefallsüchtig ist, würde eine seltene Ausnahme sein, da, in Folge der angegebenen Verhältnisse, der Wunsch zu gefallen, einer der stärksten Triebe des weiblichen Geschlechts ist.

Während so die Eitelkeit der Weiber, wie die der Pfauhähne, sich wesentlich auf das Gefieder beschränkt, geht die Eitelkeit des Mannes, wie gesagt, nicht hauptsächlich auf sein Aeusseres. Denn, da er nicht gewählt wird, sondern, wie die Weibchen der Pfaue und der Singvögel, selbst wählt, so ist Schönheit nicht sehr wichtig für ihn.

Freilich wird das von einem Manne gewählte Weib diesen, trotz der erwähnten Vortheile, die sie von der

Ehe hat, zuweilen seiner Hässlichkeit wegen zurückweisen; überhaupt haben schöne Männer mehr Aussicht als hässliche, Weiber, zumal schöne Weiber zu erlangen. Daher hat auch der Mann, im Hinblick auf den Nutzen der Schönheit, sich daran gewöhnt, mit der Vorstellung schön zu sein, seiner Schönheit wegen bewundert zu werden, zu gefallen eine Lustempfindung zu verknüpfen. Wenn aber dem Gefühl, als schön bewundert zu werden, häufig ein Gefühl der Lust gefolgt ist, so wird später, sobald das erstere Gefühl eintritt, unwillkürlich das letztere auch dann folgen, wenn es sich um den Nutzen der Schönheit nicht handelt: auch dem Manne ist das Bewundertwerden seiner Schönheit an und für sich erfreulich: auch der Mann ist, wenngleich in geringerem Maasse als das Weib, auf sein Aeusseres eitel.

Nützlicher jedoch, als das Bewundertwerden seines Aeussers, ist für den Mann (selbst zur Erlangung von Weibern) die Bewunderung seiner Kraft, seines Muthes, seiner Klugheit, seiner Leistungen. Denn durch die Anerkennung dieser Qualitäten erlangt er unter Seinesgleichen eine bevorzugte, vortheilhafte Stellung. In Folge dessen hat der Mann sich daran gewöhnt, mit dem Gefühl, als klug, muthig etc. bewundert zu werden, ein sehr starkes Lustgefühl zu verbinden, und nachher ist, auch unabhängig vom Nutzen, jedesmal wenn das erstere Gefühl sich einstellte, aus Gewohnheit das letztere gefolgt: Dem Manne ist besonders das Bewundertwerden seines Muthes, seines Geistes, seiner Kraft, seiner Leistungen an und für sich lustvoll; der Mann ist besonders hierauf eitel.

Demgemäss streben die Männer, durch muthige, kluge, geistvolle Thaten oder Leistungen (oft auch durch

deren Vorspiegelung) sich auszuzeichnen, Bewunderung zu erlangen, und zwar eben nicht bloß die Bewunderung derjenigen, von deren Meinung über sich sie Nutzen haben, sondern die Bewunderung vieler, von deren Meinung über sich sie gar keinen Nutzen haben. Denn sie wissen, dass, wie gesagt, auf jedes Bewundertwerden ein starkes Lustgefühl, auf jedes Geringgeschätztwerden ein starkes Unlustgefühl folgt.

Dieser Umstand, dass wir die Bewunderung nicht bloß ihres Nutzens wegen, sondern an und für sich selbst lieben, macht unser Streben nach Bewunderung und Auszeichnung so vielfältig. Nützen nämlich kann die Bewunderung uns nur in einzelnen Fällen und von Seiten einzelner Menschen; an und für sich dagegen kann sie uns von Seiten zahlloser Menschen zu Theil werden. z. B. Ein Schriftsteller, den Bewunderung an und für sich freut, wird etwa nach der Bewunderung eines ganzen Volkes oder mehrerer Völker oder aller Zeitgenossen (Ehrgeiz) oder, durch Anticipation, nach der Bewunderung kommender Geschlechter streben (Ruhmsucht). Je mehr Bewunderung, desto mehr Lustgefühl. Wenn ihn dagegen die Bewunderung wegen ihres Nutzens freut, so wird er nur in den einzelnen, nutzenversprechenden Fällen, nur angesichts der einzelnen ihm nutzenversprechenden Menschen, und überhaupt nur so lange durch Schriftstellerei sich auszuzeichnen suchen, bis er den Nutzen, etwa eine einträgliche Stellung, erreicht hat. Sein Streben nach Auszeichnung, nach Bewunderung ist begrenzt, während das Streben jenes, den Bewunderung selbst freut, unbegrenzt ist.

Ebenso: wenn von den zahlreichen Fällen, in denen wir missfallen oder irgendwie geringgeschätzt, ver-

achtet, verlacht werden, nur die Fälle uns schmerzten, in welchen wir durch die Geringschätzung Nachtheil für uns fürchten, so würden wir nur in wenigen Fällen, nur von Seiten weniger Menschen zu leiden haben. Jetzt aber, da uns die Geringschätzung selbst schmerzt, leiden wir durch sie in den zahlreichen Fällen, in denen wir überhaupt missfallen, geringgeschätzt, verachtet, verlacht werden.

Der Eitele will, wie im Eingange des Paragraphen gesagt wurde, nicht blos gefallen oder wegen irgend eines Gutes bewundert werden: er will auch beneidet werden. Offenbar ist dieses Vergnügen, Neid zu erregen, nicht so entstanden, dass die Neiderregung zunächst ihrer nützlichen Folgen wegen, dann auch an und für sich als lustvoll empfunden ist. Denn der Beneidete hat eher schädliche, als nützliche Folgen zu erwarten. Vielmehr ist das Vergnügen an der Erregung des Neides folgendermassen zu erklären.

Zunächst: Es giebt zwei Arten Neid 1) Neid aus Eigennutz 2) Neid aus Eitelkeit.

Der Neid aus Eigennutz geht auf den Nutzen, den der Beneidete von irgend einem Gut des äussern Besitzes (z. B. einer behaglichen Wohnstätte), oder des Körpers (z. B. der Gesundheit) oder des Geistes (z. B. der Klugheit) hat. Auch darauf, dass jemand gefällt oder bewundert wird, sind andere häufig wegen des Nutzens neidisch, den jener durch sein Gefallen oder Bewundertwerden erwirbt (Brodneid).

Wenn der Beneidete sich über diesen Neid freut, so geschieht es, weil er durch denselben an den Werth

des beneideten Gutes (z. B. seiner Gesundheit) deutlich erinnert wird.

Der Neid aus Eitelkeit geht nicht auf den Nutzen des Beneideten, sondern auf dessen Eitelkeitsbefriedigung; also darauf, dass er gefällt, bewundert wird, oder auf dasjenige Gut, wegen dessen er gefällt oder bewundert wird (z. B. Klugheit, Schönheit).

Wenn der Beneidete sich über diesen Neid freut, so geschieht es, weil er durch denselben daran erinnert wird, wie sehr er gefällt oder bewundert wird, wie sehr er vor andern ausgezeichnet ist. z. B. Ein seiner Schönheit wegen von Männern bewundertes Weib wird den Neid der übrigen Weiber als lustvoll empfinden, weil derselbe ihm mit besonderer Deutlichkeit zeigt, wie sehr es vor ihnen ausgezeichnet ist.

Jedes Bewundern nämlich hat zu seiner Voraussetzung das Vergleichen eines verhältnissmässig Grossen mit einem verhältnissmässig Kleinen. Durch die Wahrnehmung des Grossen in Gegensatz zu dem Kleinen entsteht jenes Gefühl, welches man Bewundern nennt. Derjenige nun, dem bewundert zu werden (sei es des Nutzens wegen, sei es an und für sich selbst) erfreulich ist, wird gleichzeitig, vermöge einer Wendung des Blicks, sich darüber freuen, dass die Bedingung, unter welcher allein er bewundert werden kann, da ist, nämlich dass er von andern ausgezeichnet, z. B. schöner, beliebter oder als Schriftsteller, Redner grösser ist. Eben dies aber dass andere hinter ihm zurückstehen, wird ihm, wie gesagt, durch nichts so deutlich, als durch den Neid derselben; wesshalb beneidet zu werden eine sehr lustvolle Empfindung ist. (Allerdings verbirgt der Neider gewöhnlich seinen Neid, theils weil derselbe für unmoralisch gilt,

theils weil er nicht zugeben will, dass er hinter Jemandem zurückstehe.) Der Neid aus Eitelkeit setzt also drei Personen voraus, nämlich 1) den Neider d. i. den, welcher neidisch darauf ist, dass ein anderer besser gefällt oder mehr bewundert wird, als er selbst 2) den Beneideten 3) die Person oder Personen, welche diesen vor jenem bevorzugen.

Wir haben gesehen, dass zu gefallen und bewundert zu werden erst der nützlichen Folgen wegen, dann, vermöge hinzukommender Gewohnheit, auch an und für sich als angenehm empfunden ist; dass die Weiber ganz besonders nach der Bewunderung ihrer Schönheit, die Männer nach der Bewunderung ihrer geistigen und körperlichen Kraft streben; wir sahen weiter, dass der zu Bewundernde vor andern ausgezeichnet sein muss, und dass daher jeder, der bewundert werden mag, über seine Auszeichnung vor andern und besonders über das deutlichste Zeichen dieses Ausgezeichnetsein, nämlich den Neid anderer sich freut.

Es kommt noch in Frage, ob die Eitelkeit angeboren ist oder in jeder Generation auf's neue erworben wird. Ihr Angeborensein wäre so zu erklären: Da unsere Vorfahren schon seit zahllosen Generationen eifel waren — denn schon in den ältesten Stammesgemeinschaften musste der einzelne, wie gesagt, auf die Meinung anderer oft Rücksicht nehmen, zunächst des Nutzens wegen, dann aber, vermöge hinzukommender Gewohnheit auch an und für sich selbst — so ist die Gewohnheit, derselben, die Meinung anderer an und für sich selbst zu berücksichtigen, nach Auszeichnung zu streben und über Zurücksetzung Schmerz zu empfinden, späteren Generationen

schon als Instinct angeboren worden. Dass dies möglich ist; dass Gewohnheiten der Voreltern, falls sie durch viele Generationen hindurch fortgesetzt werden, bei den Nachkommen als erblicher Instinct auftreten können, unterliegt keinem Zweifel. z. B. Wenn unsere jungen Schäferhunde zum ersten Male mit hinausgenommen werden, so umkreisen sie vermöge eines angeborenen Instinctes die Heerde. Ein solches Umkreisen war aber nicht von jeher ein Instinct ihrer Race; vielmehr ist es ihren Vorfahren einst von den Schäfern angewöhnt worden (andere Beispiele findet man in Darwins variation of animals and plants under domestication). Andererseits aber ist es auch möglich, dass eine solche Vererbung bei der Eitelkeit noch nicht stattgefunden hat, sondern dass jede Generation auf's neue von Jugend an die Erfahrung macht, zu gefallen und bewundert zu werden bringe Nutzen, zu missfallen und geringgeschätzt zu werden bringe Schaden, und dass dann, vermöge hinzukommender Gewohnheit, Ersteres auch unabhängig vom Nutzen als angenehm, Letzteres auch unabhängig vom Schaden als unangenehm empfunden wird. Der Verfasser hat über diesen Punkt zu einer bestimmten Ansicht nicht gelangen können. —

Nun wollen wir erwägen, in wie weit die Eitelkeit von den Menschen getadelt zu werden pflegt.

Die Eitelkeit im engern Sinne (d. i. das Streben jetzt zu gefallen, bewundert, beneidet zu werden) wird am meisten getadelt; der Ehrgeiz (d. i. das Streben Neid- und Bewunderung-erregende Güter in Zukunft zu erlangen) wird weniger getadelt, und das Ehrgefühl (d. i. die Furcht vor Schande) wird gelobt.

Die Gründe, aus welchen die Eitelkeit im engern

Sinne getadelt wird, sind 1) ein moralischer 2) ein eudämonistischer 3) ein intellectueller.

1) der moralische Grund. Um bewundert zu werden muss man, wie gesagt, vor andern sich auszeichnen, und der Neid anderer erfreut als das deutlichste Zeichen dafür, dass man wirklich vor ihnen ausgezeichnet ist. Der Beneidete seinerseits ist selbst Neider, nämlich ein Neider derjenigen, welche vor ihm ausgezeichnet sind und mehr bewundert werden als er. Solcher Neid ist eine quälende Empfindung; man hasst die welche ihn erregen und um ihn aus sich los zu werden vernichtet man, wenn es möglich ist, ihre Neid erregenden Güter. z. B. Die geringere Schönheit möchte der grösseren ihre Schönheit vom Gesichte kratzen; der kleinere Schriftsteller, Maler, Redner, Professor den grösseren umbringen.

Der Eitele ist also neidisch und selbst über Neid-erregung froh, er hasst, er schädigt, — Empfindungen und Handlungen, welche denjenigen die die Menschen als löbliche anzusehen sich gewöhnt haben, nämlich den nächstenliebenden, gerade entgegengesetzt sind.

Ausserdem giebt sich der Eitele anders, wie er ist; er verbirgt Alles, was eine schlechte Meinung von ihm erwecken könnte, und affectirt, was eine gute Meinung von ihm erwecken kann.

2) Der eudämonistische Grund. Der Eitele erfährt zahlreiche Unlustempfindungen und wenige Lustempfindungen. Denn er gefällt nicht immer, wenn er gefallen möchte, und ausserdem ist die Freude zu gefallen weit geringer, als der Schmerz zu missfallen. Von den Experimenten ferner sich auszuzeichnen, Bewunderung zu erlangen, schlägt die Mehrzahl gleichfalls fehl, sei es nun dass die eigene Schönheit oder die eigenen Leistungen wirklich

hinter der Schönheit oder den Leistungen anderer zurückstehen, sei es dass die geringe Unterscheidungskraft der Menschen dem Besseren das Schlechtere vorzieht. Solche fehlgeschlagene Experimente verursachen tiefen Verdruss: wer Bewunderung sucht und statt dessen Gleichgültigkeit oder Geringschätzung findet, fühlt Schmerz, und zwar einen Schmerz, der weit grösser ist als das Vergnügen desjenigen, dem die Bewunderung zu Theil wird. Endlich wird der Bewunderte selbst doch fast nie so ausschliesslich bewundert, dass er nicht oft auf solche stiesse, die, weil noch schöner, gewandter, begabter als er, auch noch mehr bewundert werden. Diese beneidet er, gleichwie er selbst von andern beneidet wird. Seine Neidempfindung ist aber schmerzlicher, als seine Neiderregung ihm angenehm ist.

Also: nicht immer gefallen wir, selten erlangen wir Bewunderung, und häufig fühlen wir Neid. Wer dagegen — was ausnahmsweise vorkommt — überall gefällt, stets Bewunderung findet und so sehr hervorragt, dass ihn viele beneiden, er selbst aber niemals zum Beneiden Veranlassung hat, ein solcher verliert die Freude am Gefallen, am Bewundert- und am Beneidetwerden sehr bald durch Gewohnheit.

Wegen dieser unlusterzeugenden Beschaffenheit der Eitelkeit haben Moralisten sie getadelt und uns den Vorschlag gemacht, nicht eitel zu sein: »Darum, so sagen sie, ob ihr missfällt oder gefällt, vor andern ausgezeichnet oder nicht ausgezeichnet seid, kümmert euch blos in den verhältnissmässig ja nur seltenen Fällen, in denen euch Missfallen oder Mangel an Auszeichnung Schaden bringt. Hingegen, dass ihr über Missfallen, über den Mangel an Auszeichnung, an Bewunderung

auch dann euch grämt, auch dann neidisch darauf seid dass andere mehr bewundert werden als ihr, wenn ihr von diesem Mangel an Auszeichnung keinen Schaden, vom Gegentheil keinen Nutzen erwartet, dass ihr wohl gar der Auszeichnung wegen eurer Bequemlichkeit, eurem Wohlbefinden, eurem Vermögen Opfer auferlegt, das ist unvernünftig und, besonders im Hinblick auf das menschenfeindliche Gefühl des Neides, tadelnswerth.«

Da Tadeln nur unter der Voraussetzung Sinn hat, dass das Vermögen zu einer Abänderung des Getadelten in der menschlichen Natur liegt, so ist dieser Tadel ohne Sinn.

Nämlich: Selbst die Moralisten geben ja zu, dass die Menschen ihres Nutzens wegen oft nach Auszeichnung streben müssen: ein Weib, welches heirathen will, darf nicht missfallen, sondern muss vielmehr irgend einem Manne besser gefallen, als andere Weiber; ein Handwerker, der fortkommen will, muss sich vor andern Handwerkern auszeichnen. Derjenige aber, welcher mit dem Gefühl als schön oder geschickt vor andern ausgezeichnet zu sein, oft, im Hinblick auf den Nutzen der Auszeichnung, ein Gefühl der Lust, mit dem Gefühl andere vor sich ausgezeichnet zu sehen, oft, im Hinblick auf das Nachtheilige der Zurücksetzung, ein Gefühl der Unlust verbunden hat, kann gar nicht verhindern, dass danach, wenn das eine Gefühl, etwa das Gefühl der Zurücksetzung da ist, nicht jedesmal (auch unabhängig vom Nutzen) das andere, das Gefühl der Unlust, folgt. So fühlt z. B. ein Weib jedesmal, wenn es weniger als andere Weiber gefällt, Schmerz. Dieser Schmerz stellt sich unwillkürlich ein, und die Reflexion, es sei unvernünftig, auch in solchen Fällen

über Zurücksetzung Schmerz zu fühlen, in denen man keinen Nachtheil von ihr erwartet, vermag nicht zu verhindern, dass dieses Gefühl kommt; noch auch vermag die Reflexion dann, wenn dieses Schmerzgefühl einmal da ist, viel gegen dasselbe auszurichten. Besonders erwäge man, dass jedesmal wenn wir über Zurücksetzung Schmerz fühlen, weil sie nachtheilig ist, vermöge hinzukommender Gewohnheit auch das Schmerzgefühl über Zurücksetzung an und für sich selbst gestärkt wird, weshalb denn, so lange wir zu jenem Schmerzgefühl Veranlassung haben, d. h. so lange wir mit andern Menschen zusammenleben, auch dieses Schmerzgefühl unvermeidlich ist.

Ebenso unwillkürlich fühlen wir Neid gegen die vor uns Ausgezeichneten, und deshalb ist auch diese Empfindung dem Tadel überhaupt unzugänglich, das heisst wer getadelt wird, weil er Schmerz über Missfallen, oder Neid gegen die vor ihm Ausgezeichneten fühlt, kann zwar den Vorsatz fassen, in Zukunft sich weder über Missfallen zu betrüben noch auch Neid zu fühlen; aber ein solcher Vorsatz nützt nichts: denn, weil diese Empfindungen eben unwillkürlich sind, wird er das nächste Missfallen doch, seinem Vorsatz zum Trotz, schmerzhaft finden, doch die vor ihm Ausgezeichneten beneiden.

Die Menschen könnten eben nur auf Eine Weise den Schmerz zu missfallen oder andere vor sich ausgezeichnet zu sehen vermeiden, nämlich so dass sie, einzelt in die Wälder gehend, der Gelegenheit, durch die Meinung anderer zu leiden, sich entzögen. Sobald sie zusammen leben, muss jeder seines Nutzens wegen oft nach Auszeichnung streben, und kann danach, wie gesagt, aus Gewohnheit nicht umhin die Auszeichnung

auch an und für sich angenehm, den Mangel an Auszeichnung auch an und für sich schmerzhaft zu fühlen.

Wenn nun der Mensch, trotz der Einsicht dass die Eitelkeit ihm viel Leid und wenig Freude bringt, dieselbe nicht aus sich herausreissen kann; wenn er nicht im Stande ist zu bewirken, dass ihm die Meinung anderer und demnach das Missfallen und der Mangel an Auszeichnung, an Bewunderung an und für sich selbst gleichgültig sind, so ist es vernünftig von ihm, eben diesen Umstand dass die Eitelkeit unausrottbar ist bei seinen Handlungen zu berücksichtigen, — sogar auf Kosten seiner Behaglichkeit. z. B. Wer, wenn er nicht enge und unbequeme Kleidung anlegt, missfallen, wenigstens nicht als eine schöne Erscheinung ausgezeichnet werden würde, legt solche Kleidung vernünftigerweise an, falls sein Schmerz zu missfallen oder nicht ausgezeichnet zu werden seine physische Behaglichkeit überwiegt, das heisst falls Auszeichnung auch in Verbindung mit physischem Schmerz ihm lieber ist, als eine physische Behaglichkeit, mit welcher Mangel an Auszeichnung verknüpft ist. Dasselbe gilt von einer glänzenden aber unbequemen Wohnung, Stellung, Handlungsweise. Stets ist es vernünftig, dass jeder das Maass, in welchem gerade er gegen den Mangel an Auszeichnung empfindlich ist, bei seinen Handlungen berücksichtigt, dass er, wenn dieses Maass bedeutend ist, auch seiner Behaglichkeit, seiner Bequemlichkeit, seinem Wohlbefinden gelegentlich in hohem Maasse Zwang auferlegt; wenn dieses Maass aber gering ist, umgekehrt verfährt. So wird er im letzteren Falle weder unbequem sich kleiden, noch unbequem wohnen, noch der Auszeichnung selbst wegen ausserordentliche, Bewunderung erregende Thaten oder Werke

vollbringen, sobald diese von ihm Opfer an Vermögen, an Behaglichkeit, an Wohlbefinden verlangen.

Ich wiederhole: Wenn der Mensch seine Eitelkeit ablegen könnte, so würde es vernünftig von ihm sein, sie abzulegen. Denn, wenngleich sie ihm manchmal Lustgefühle bereitet, nämlich dann wenn er gefällt, bewundert, beneidet wird, so bereitet sie ihm doch öfter starke Unlustgefühle, nämlich stets dann wenn er missfällt, statt Bewunderung Gleichgültigkeit findet, und, statt Neid zu erregen, Neid fühlt. Da er seine Eitelkeit aber nicht abzulegen vermag, so handelt er vernünftig, wenn er das Missfallen, die Gleichgültigkeit der Menschen und seinen eigenen Neid gelegentlich selbst auf Kosten seiner Bequemlichkeit und Behaglichkeit vermeidet. Eben dies thun die Menschen instinctiv, und daher ist ihre Handlungsweise nicht so unvernünftig, wie die Moralisten anzunehmen pflegen, vielmehr ist sie noch die beste unter den möglichen Handlungsweisen.

3) Der intellectuelle Grund. Der Mensch ist, in sofern er eitel ist, unsachlich: er interessirt sich für die Gegenstände der Natur, der Kunst, der Philosophie und der Wissenschaft nicht ihrer selbst wegen, sondern weil er durch die Kenntniss von ihnen gefallen und Bewunderung erlangen will. Dieser Mangel an Hingebung macht, dass er sie weder gründlich kennen lernt, noch zu dem intellectuellen Genuss kommt, welchen die rein sachliche Beschäftigung mit solchen Gegenständen gewährt. —

Da die Eitelkeit aus den angegebenen Gründen zu dem Tadelnswerthen gerechnet wird — also 1) weil sie den Menschen feindselig gegen die vor ihm Ausgezeichneten stimmt, und ihn zur Heuchelei veranlasst 2) weil

sie ihm selbst durch den Schmerz über Missfallen etc. eine Anzahl starker Unlustempfindungen bereitet 3) weil der Eitele unsachlich ist — so gesteht man seine Eitelkeit nicht, sondern giebt für die zahlreichen Handlungen, welche man thut um zu gefallen und bewundert zu werden, für die zahlreichen Unbequemlichkeiten und Opfer welche man aus diesem Grunde sich auferlegt, stets andere Gründe an. Manche heben auch ausdrücklich hervor, dass sie nicht eitel seien: sie sind eitel auf ihren Mangel an Eitelkeit.

Die Gründe, aus welchen der Ehrgeiz getadelt wird, sind gleichfalls

1) ein moralischer Grund. Denn der Endzweck, um dessen willen der Ehrgeizige Reichthümer sammelt, Länder erobert, Werke verfasst, ist, vor andern sich auszuzeichnen, Bewunderung und Neid zu erregen. Freilich tritt dieser Endzweck bei dem Ehrgeizigen nicht so deutlich hervor, wie bei dem Eiteln: Der Eitele will jetzt gefallen, bewundert, beneidet werden, und daher drängt sich diese beleidigende Absicht den Menschen unmittelbar auf; der Ehrgeizige hingegen will jetzt nicht bewundert werden: er ist erst dabei, Bewunderung- und Neid-erregende Güter zu erwerben, und daher zeigt sich unmittelbar nur eine hohe Anspannung geistiger und physischer Kräfte, welche überdies dem Gemeinwesen nützlich zu sein pflegt. Diese Thätigkeit verdeckt seine beleidigende Absicht —: die Mittel heiligen hier gewissermassen den Zweck. So kommt es, dass der Ehrgeizige, obgleich sein Endzweck identisch mit dem des Eiteln ist, doch weniger tadelnswerth scheint als dieser.

2) Der eudämonistische Grund. Der Ehrgeiz,

wenn er auch dem Gemeinwesen gewöhnlich nützt, verursacht dem Ehrgeizigen selbst doch bloß ein mühsames Arbeiten, ohne ihn jemals zum Geniessen kommen zu lassen. Zunächst nämlich muss er Leistungen hervorbringen, die bedeutender, klüger oder künstlerisch schöner sind, als die Leistungen anderer. Ist eine solche Leistung ihm wirklich gelungen, so fühlt er sich doch nicht befriedigt, sondern sogleich sinnt er darauf, diejenigen, welche jetzt noch vor ihm sind, zu übertreffen. Demnach beginnt er auf's neue sein mühsames Arbeiten, und so fort. »Geniesse der Gegenwart, ruft der Moralist ihm zu, anstatt einer Ehre nachzujagen, zu deren Genuss du dich ebenso wenig anschickst, wie der Geldgeizige sich zu dem Genuss des von ihm angehäuften Geldes anschickt.«

Die Leiden des Ehrgeizigen sind also verschieden von den Leiden des Eitelten: Der Eitelle will, wie gesagt, jetzt gefallen, bewundert werden, und leidet, wenn dies ihm nicht zu Theil wird. Der Ehrgeizige hingegen will jetzt nicht bewundert werden: sein Leiden besteht in der harten Arbeit, durch welche er fort und fort Bewunderung-erregende Güter (Reichthümer, Eroberungen, Werke) herbeizuschaffen sich abmüht.

Trotz dieser rastlosen und doch zwecklosen Thätigkeit des Ehrgeizigen ist es unvernünftig, ihn ihretwegen zu tadeln. Denn, falls dieser Tadel fruchtet; falls der Ehrgeizige seine Arbeit einstellt, wird er einem weit grösseren Uebel anheimfallen, — der Langenweile.

Nämlich: Es giebt nur zwei Arten menschlicher Thätigkeit: 1) eine Thätigkeit, welche das Wohl des Handelnden zu ihrem letzten Zweck hat 2) eine Thätigkeit, welche das Wohl anderer Menschen zu ihrem letz-

ten Zweck hat. Die erste Thätigkeit zerfällt in rein intellectuelle Thätigkeit (d. i. die sachliche Beschäftigung mit den Gegenständen der Natur, der Kunst, der Philosophie und der Wissenschaft) und in Thätigkeit zur Befriedigung der Triebe (des Erhaltungstriebes, des Geschlechtstriebes, der Eitelkeit). Von diesen drei Thätigkeiten, also 1) Thätigkeit zur Befriedigung der Triebe 2) rein intellectuelle Thätigkeit 3) Thätigkeit um anderer selbst willen, sind die beiden letzteren selten und schwach.

Wenn nun jemand, der aus Ehrgeiz thätig ist, diese Thätigkeit aufgibt, so könnte er sich entweder einer Thätigkeit derselben Klasse oder einer der beiden andern Klassen widmen: er könnte entweder für seine Bedürfnisse der Ernährung, Kleidung, Wohnung (Erhaltungstrieb), Begattung sorgen, oder sachlich (wissenschaftlich, künstlerisch) thätig sein, oder für andere um ihrer selbst willen sorgen. Wir werden aber sehen, dass den meisten Menschen, wenn sie ihren Ehrgeiz ablegen, keine dieser Thätigkeiten eine ausreichende, die Langeweile vertreibende Beschäftigung gewährt.

Für die Bedürfnisse der Ernährung etc. wird derjenige, der aus Vernunft von seinen ehrgeizigen Bestrebungen ablässt, deshalb nicht zu sorgen haben, weil er mit ihnen schon versorgt ist. Sonst nämlich hätte er sich dem Ehrgeiz überhaupt nicht hingegeben: wer an jenen ersten Bedürfnissen Mangel leidet, denkt blos an ihre Befriedigung, nicht an die Befriedigung seines Ehrgeizes. Nur der Satte ist ehrgeizig. Somit kann den Menschen, welche aufhören aus Ehrgeiz zu arbeiten, die Sorge um die ersten Bedürfnisse keine Beschäftigung geben.

Ferner: aus der rein sachlichen Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft kann für die meisten Menschen auch keine eigentliche Thätigkeit werden. Denn der Intellect ist seiner ursprünglichen Bestimmung nach nicht für das rein sachliche Erkennen da: er ist im Kampf ums Dasein entwickelt worden, das heisst, es sind diejenigen Affen, Menschenaffen oder Affenmenschen übrig geblieben und zur Nachzucht gelangt, welche vermöge ihrer grösseren Klugheit am geeignetsten waren, ihren Feinden zu entgehen, sich Nahrung zu verschaffen und ihre Rivalen zu verdrängen. Aus der Geschichte der intellectuellen Fähigkeiten geht also hervor, dass unser Erkenntnissvermögen zunächst blos für die Befriedigung unserer Triebe, nicht etwa für die rein sachliche Erkenntniss des Wahren und Schönen da ist. Dem entsprechend benutzen die Menschen ihren Intellect, um den Trieben Nahrung zu verschaffen: sie denken, um Lebensmittel, Weiber, Ansehen, Reichthümer zu erwerben; sie beschäftigen sich mit den Gegenständen der Kunst und Wissenschaft gewöhnlich um Bewunderung zu erlangen, nur ausnahmsweise und vorübergehend aus sachlichem Interesse. Um die Beschäftigung mit solchen Gegenständen dauernd ihrer selbst wegen zu mögen, bedarf es eben einer ungewöhnlichen, exorbitanten Beschaffenheit des Intellects, des s. g. Genies. Ja, sogar das Genie würde kein einziges Werk in allen seinen Theilen vollenden, wenn nicht Ruhmsucht das Feuer seiner Thätigkeit unterhielte. Ein Maler z. B. kann wohl, ergriffen durch die Schönheit einer Landschaft, dieselbe als Bild darzustellen suchen; aber von der genialen Conception und ihrer Fixirung bis zur Ausführung eines Kunstwerks in seinen einzelnen Theilen ist ein so weiter und nur durch

so saure Mühe zurückzulegender Weg, dass das grösste Genie erlahmen würde, wenn es zu dieser Arbeit allein aus der Liebe zu seinem Werke den Antrieb zu entnehmen hätte. Dasselbe gilt von allen künstlerischen, wissenschaftlichen und philosophischen Werken. Somit würden, wenn der Ehrgeiz fortfiel, kaum die Genialen in der Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft eine ausreichende, ihre Langeweile vertreibende Thätigkeit finden, geschweige die gewöhnlichen, nicht genialen Menschen.

Die uneigennützigste, selbstlose Thätigkeit endlich ist ebenfalls selten; gewöhnlich nützen wir andern, damit sie uns wieder nützen: der Trieb, für andere um ihrer selbst willen zu sorgen, ist schwach. Um so weniger liegt es in der Natur des Menschen (wie sie gewöhnlich ist) das selbstlose Handeln zu einer, die Stunden seines Tages ausfüllenden Beschäftigung zu machen. Auch kann er die Zahl seiner selbstlosen Handlungen nicht willkürlich vergrössern. Denn da das selbstlose Handeln auf dem selbstlosen Empfinden ruht, das selbstlose Empfinden (Mitleid, Wohlwollen) aber unwillkürlich ist, so kann jeder nur so oft selbstlos handeln, als er unwillkürlich selbstlos empfindet, — was, wie gesagt, selten ist. Somit: wer, einer unegoistischen Regung folgend, für andere um ihrer selbst willen thätig ist, wird, wenn sein unegoistischer Trieb nicht ungewöhnlich stark ist, bald mit dieser Thätigkeit wieder aufhören —: es wird ihm bald das Motiv zu derselben ausgehen.

Ich wiederhole: Wenn diejenigen, welche jetzt aus Ehrgeiz thätig sind, diese Thätigkeit einstellen, so werden sie an keiner der übrigen menschlichen Thätigkeiten eine Beschäftigung haben. Denn mit den Bedürfnissen der Ernährung, Bekleidung etc. sind sie schon versehen;

aus der rein sachlichen oder aus der selbstlosen Thätigkeit eine Beschäftigung zu machen, liegt der Natur des gewöhnlichen Menschen fern. Mehr Thätigkeiten giebt es aber nicht. Demnach werden jene der Langeweile anheimfallen, die ein grösseres Uebel ist, als selbst die härteste Arbeit. In der That sehen wir an diesem Uebel die meisten derjenigen Menschen leiden, welche von den Geschäften sich zurückgezogen haben und der Musse pflegen. Deshalb suche man denn nicht, solche, welche arbeiten um grosse Reichthümer, glänzende Stellungen und Aehnliches zu erlangen, ihres Glückes wegen von der Arbeit abzubringen, selbst wenn diese sehr angestrengt ist: sonst werden sie Langeweile haben.

3) Der intellectuelle Grund. Der Ehrgeizige beschäftigt sich mit den Gegenständen der Wissenschaft und Kunst nicht der Gegenstände selbst wegen, sondern weil er durch seine Leistungen Bewunderung erlangen will. Zwischen Ehrgeiz und Eitelkeit unterscheidet man in dieser Beziehung so: Wer durch die Kenntnisse, welche er schon besitzt, oder durch Leistungen, welche er schon hervorgebracht hat, Bewunderung zu erregen strebt, wird, in sofern er dies thut, eitel genannt. Wer hingegen erst dabei ist, bewundernswerthe Kenntnisse sich zu erwerben, oder bewundernswerthe Leistungen hervorzu- bringen, wird insofern ehrgeizig genannt. Man verlangt nun aber (wie schon gesagt wurde), dass der, welcher mit Gegenständen der Kunst und Wissenschaft sich beschäftigt, eine völlige und uninteressirte Hingebung an sie habe. —

Da der Ehrgeizige, wengleich man ihm Unsachlichkeit und Unvernünftigkeit zum Vorwurf macht, doch seiner, die beleidigende Endabsicht verdeckenden und

gewöhnlich Nutzen bringenden Thätigkeit halber weniger getadelt zu werden pflegt, als die Eitelkeit, so gestehen manche, dass sie ehrgeizig seien, — dass sie den Willen und die Kapazität hätten, andere zu übertreffen. Die meisten Ehrgeizigen freilich sagen, dass sie ohne Ehrgeiz seien, um auszudrücken, dass sie sich mit den Gegenständen um der Gegenstände willen beschäftigten oder für die Menschen um ihrer selbst willen arbeiteten.

Das Ehrgefühl endlich wird gelobt, obgleich es nur Unlustgefühle verursacht und nicht moralisch lobenswerth ist.

Unlustgefühle erregt es uns erstens jedesmal dann, wenn wir geringgeschätzt, verachtet, verlacht werden; zweitens dann, wenn wir, um der Geringschätzung zu entgehen, unserer Meinung, unserem Wohlbefinden Zwang auferlegen, ja unser Leben selbst deshalb opfern (z. B. um nicht für feige zu gelten). Wären wir ohne Ehrgefühl, so würde uns die Geringschätzung an und für sich selbst keine Unlustgefühle erregen, und wir würden uns nur in den Fällen um sie kümmern, in denen wir Nachtheil von ihr erwarten, während sie uns jetzt, wie gesagt, an und für sich selbst und daher jedesmal kümmert, wenn wir überhaupt geringgeschätzt werden.

Dass wir, um der Geringschätzung, der Verachtung zu entgehen, unsern Neigungen Gewalt anthun, ist vernünftig, falls dieser Zwang uns weniger schmerzt, als die Verachtung. z. B. Wem ein Leben mit Schande unerträglicher ist, als der Tod, der wird sich, wenn ihn Verachtung trifft, vernünftigerweise das Leben nehmen. Wem dagegen der Tod unerträglicher ist, als ein Leben

mit Schande, der wird, auch wenn Verachtung ihn trifft, vernünftigerweise am Leben bleiben: es ist dies Geschmackssache. Dasselbe gilt, wie wir sahen, von der positiven Seite der Eitelkeit: es ist vernünftig der Bewunderung wegen, das ist um für ausgezeichnet tapfer oder gelehrt oder gut gehalten zu werden, seinen übrigen Neigungen Zwang aufzulegen, falls dieser Zwang weniger schmerzt, als die Bewunderung freut. Ebenso vernünftig ist es, der Verachtung wegen, das ist um nicht für ausgezeichnet feige oder kenntnislos oder schlecht gehalten zu werden, seinen Neigungen gelegentlich Zwang aufzulegen. Der Unterschied ist nur dieser, dass, während der Zwang den man sich aus Eitelkeit auferlegt ein positives Vergnügen bewirken soll, eben das Vergnügen bewundert zu werden, der Zwang den man sich aus Ehrgefühl auferlegt die Abwesenheit eines Schmerzes bewirkt, nämlich des Schmerzes verachtet zu werden.

Ferner: Dass das Ehrgefühl nicht moralisch lobenswerth ist, ergibt sich aus dem Wesen dieses Gefühls. Denn zu den moralisch guten Handlungen zählt man nur diejenigen, welche um anderer selbst willen gethan werden. Die Handlungen aus Ehrgefühl aber thut man nicht der andern wegen, sondern seinetwegen. z. B. Wer tapfer ist, um nicht für feige zu gelten, handelt, seinem Motiv nach, für sich, nicht für andere. — Dasselbe geht auch aus Folgendem hervor: es kann jemand ein sehr starkes Ehrgefühl haben und doch sehr egoistisch sein. z. B. Wer bestimmt glaubt, dass eine grausame Handlung, welche er zu thun wünscht, niemandem bekannt werden wird, den kann auch das stärkste Ehrgefühl, das heisst der stärkste Schmerz über die Verach-

tung anderer von einer solchen Handlung nicht zurückhalten.

»Gut sein« und »Ehrgefühl haben« sind also verschiedene Dinge; »gut sein« bedeutet: unegoistisch fühlen und handeln, Ehrgefühl haben: Schmerz über Verachtetwerden fühlen und dem entsprechend handeln. Dass das Ehrgefühl trotzdem gelobt zu werden pflegt, ist so zu erklären. Zunächst ist das Ehrgefühl, im Gegensatz zur Eitelkeit, nicht moralisch tadelnswerth. Denn während der Eitele, welcher sich auszeichnen will, neidisch ist auf die vor ihm Ausgezeichneten und selbst über Neiderregung froh, will aus Ehrgefühl Niemand sich auszeichnen. z. B. der Soldat, in sofern er Ehrgefühl hat, will nicht für tapferer gelten, als seine Kameraden, sondern nur nicht für weniger tapfer; der Bürger, welcher Ehrgefühl hat, will nicht für besser, sondern nur nicht für schlechter gelten, als die andern Bürger seines Volkes und Standes. Man will nicht eine besonders gute Meinung, nicht Bewunderung (welche immer nur wenigen zu Theil werden kann und daher Neid, Hass, Feindschaft erzeugt), sondern nur keine besonders schlechte Meinung: man will nicht verachtet werden, — was gleichzeitig allen (z. B. allen Soldaten einer Truppe) zu Theil werden kann und daher keine feindselige Rivalität unter ihnen hervorbringt.

Die Handlungen aus Ehrgefühl sind also nicht moralisch tadelnswerth, und wenn sie, weil ihrem Motiv nach egoistisch, auch nicht moralisch lobenswerth sind, so sind sie doch Nutzen bringend, besonders für die Erhaltung des Staates: man erinnere sich, dass jede staatliche Gemeinschaft nur durch die Furcht vor Strafe besteht. Sobald die Staatsgewalt und mit ihr das Stra-

fen fortfiele, würde der Stärkere dem Schwächeren sein Eigenthum und, wenn es ihm nützlich ist, auch das Leben nehmen: der Kampf aller gegen alle wäre unvermeidlich. Aber in der Strafe selbst ist noch zu unterscheiden zwischen dem wirklichen Schmerz, den sie verursacht (z. B. dem Eingesperrtsein) und der Schande, welche den als Dieb, Fälscher, Räuber Bestraften trifft. Jener Schmerz ist vorübergehend, das Gefühl der Schande hingegen quält nachhaltig, oft das ganze Leben hindurch. Daher ist es weit mehr die Furcht vor ihr, als die Furcht vor dem eigentlichen Schmerz der Strafe, was die Bürger eines Staates bändigt. Ja, die Furcht vor Schande ist so sehr das Wirksamere, dass ohne sie kaum eine drakonische Gesetzgebung den Frieden innerhalb eines Staates würde aufrecht erhalten können.

Ausserdem hindert sein Ehrgefühl den Soldaten, feige, den Beamten, nachlässig zu sein, und auch für den Erzieher ist die Furcht vor Schande ein wichtiges Hilfsmittel.

Dieses Nutzens wegen wird das Ehrgefühl zu dem Lobenswerthen gerechnet.

Also: die Furcht vor Schande, das ist die Furcht, für feiger, schlechter, kenntnissloser, nachlässiger zu gelten als die andern Mitglieder desselben Standes oder Berufes, wird gelobt. Das Bestreben des Ehrgeizigen Leistungen hervorzubringen, durch welche er nicht nur nicht hinter andern zurücksteht, sondern als besonders muthig, gut, kenntnissreich, klug unter ihnen hervorragt, wird, in sofern man auf das Nutzenbringende seiner Thätigkeit sieht, gelobt, in sofern man auf deren (scheinbare) Unvernünftigkeit für ihn selbst und auf den

beleidigenden Endzweck (Bewunderung und Neid zu erregen) sieht, getadelt. Wenn der Ehrgeizige sich mit Gegenständen der Wissenschaft und Kunst beschäftigt, so wird auch seine Unsachlichkeit getadelt. Der Eitele im engeren Sinne endlich will jetzt gefallen, oder als besonders muthig, gut, klug jetzt bewundert und beneidet werden: seine Absicht tritt, ohne wie bei dem Ehrgeizigen durch Thätigkeit verdeckt zu werden, unmittelbar hervor und wird daher lebhaft getadelt, nämlich 1) weil er, um seinen Zweck zu erreichen, sich anders giebt, wie er ist; 2) weil sein Bestreben Rivalität, Neid, Hass, Feindschaft veranlasst; 3) weil dasselbe ihm viele Unlustgefühle und wenige Lustgefühle einträgt (da er häufig missfällt etc); 4) weil er unsachlich ist.

Wir gehen nun zu den Verhältnissen und Empfindungen über, welchen ganz oder theilweise Eitelkeit zu Grunde liegt.

1) Zwei Scheinzustände. Die Unterscheidung zwischen dem Unegoistischen als dem Guten und dem Egoistischen als dem Schlechten ist, wie wir sahen, nicht so alt, wie das menschliche Geschlecht, sondern Product einer späteren Kulturstufe. Wenn aber diese Unterscheidung erst gemacht worden ist, so gestaltet sie sich in dem Geiste desjenigen, welcher sie annimmt, zu einem sittlichen Kanon, den er an die Beschaffenheit der Menschen anlegt, — sie lobend, wenn sie unegoistisch, sie tadelnd, wenn sie auf Kosten anderer egoistisch sind. Da in uns die genannte Unterscheidung von Jugend auf gleichsam durch alle Poren eingedrungen ist, so existirt auch in unserm Geiste als Kanon oder Vorbild (exemplar) das Bild eines selbstlosen Men-

schen. Diesem Vorbild will jeder zu entsprechen scheinen, damit sein Verhalten den übrigen Menschen, die, wie er weiss, eben dieses Vorbild in sich tragen, lobenswerth erscheine.

Nämlich: Zunächst erinnere man sich, dass in Wahrheit der unegoistische Trieb des Menschen sehr schwach und der egoistische sehr stark ist. »Alles für sich und nichts für die andern« ist, wie Schopenhauer bemerkt, sein Wahlspruch. Demgemäss strebt er nach dem Eigenthum anderer Menschen und fühlt Uebelwollen, Neid, Hass gegen sie. Dass diese Triebe innerhalb einer staatlichen Gemeinschaft nicht ohne Weiteres befriedigt werden können (der Bestrafung und der mit ihr verbundenen Schande wegen) wurde schon öfter gesagt. Der Umstand aber dass die Menschen das Unegoistische gut, das Egoistische schlecht finden, bewirkt, dass wir, weit entfernt jene egoistischen Triebe offen zu befriedigen, dieselben nicht einmal sehen lassen sondern verstecken, und statt ihrer unegoistische Gefühle affectiren, woraus denn ein Vieles umfassender Scheinzustand wird: Jeder thut als ob er sich lebhaft für das Wohl anderer interessire, während er sich doch lebhaft bloß für sein eigenes Wohl interessirt.

Der Grund, weshalb wir dem im Geiste der Menschen existirenden Vorbilde ähnlich und also lobenswerth scheinen wollen, ist theils unser Eigennutz: wir wollen als unegoistisch Vertrauen erwecken; theils unsere Eitelkeit: es ist uns an und für sich erfreulich für gut, an und für sich schmerzlich für schlecht gehalten zu werden.

Diese Heuchelei, vermöge deren wir verpönte Empfindungen, wie Habsucht, Neid, Hass verbergen, und

angesehene Empfindungen, wie hohen Muth, starke Rechtlichkeit und Nächstenliebe affectiren, ist schlimm, in sofern sie das Vertrauen der Menschen zu einander untergräbt. Trotzdem ist sie unvermeidlich. Denn ihre Beseitigung wäre nur so denkbar, dass entweder die Menschen sich geben, wie sie sind: dann würden sie meistens sich einander die Zähne zeigen; denn Uebelwollen, Habsucht, Neid sind stark unter ihnen; ja, um mich eines Bildes zu bedienen, die friedlichen Worte, die zwei Menschen mit einander wechseln, sind gleichsam nur die sich friedlich unterhaltenden Vorposten der in ihrem Herzen lagernden Heere feindlicher Empfindungen. Demnach, wollten die Menschen sich geben wie sie sind, so könnten sie überhaupt nicht mit einander verkehren. Oder die Menschen müssten sein, wie sie sich geben, das heisst voll Nächstenliebe und daher ohne Uebelwollen, Neid, Hass. Dies steht aber nicht in ihrer Macht. Denn, da ihr unegoistischer Trieb eben schwach, ihr egoistischer stark ist, so haben sie wenig unegoistische und viele egoistische Regungen.

Also: wenn die Menschen mit einander verkehren wollen, so dürfen sie sich nicht geben, wie sie sind; noch auch vermögen sie zu sein, wie sie sich geben. Folglich müssen sie sich so geben, wie sie nicht sind. —

Dieser Umstand, dass die Menschen ihren Egoismus verbergen — also theils aus Eigennutz: um Vertrauen zu erwecken; theils aus Eitelkeit: um nicht für schlecht gehalten zu werden; theils weil, wenn sie ihren Egoismus offen zeigten, überhaupt kein Verkehr unter ihnen möglich wäre — giebt, indem er hervorgehoben wird, vielen Schriften ihren Reiz: es ist interessant, das wirkliche Sein des Menschen im Gegensatz zu seinem vor-

geblichen zu erkennen, — ein Thema, in dessen feiner Behandlung besonders die Franzosen, wie La Rochefoucauld, St. Réal, Chamfort und andere gross sind, und unter den Deutschen Schopenhauer. Auch die Romane des Le Sage sind hauptsächlich interessant durch Kennzeichnung der Verschiedenheit, welche zwischen der scheinbaren Beschaffenheit der Menschen und ihrer wirklichen Beschaffenheit besteht. Seine Erzählungen sind zum grossen Theil Beispiele zu moralistischen Sentenzen, und stehen deshalb künstlerisch nicht so hoch, wie z. B. die Romane Goethes und Walther Scott's. Ebenso beruht unser Interesse an den Gestalten Shakespeares wenigstens theilweise darauf, dass wir in ihnen die Menschen so sehen wie sie wirklich fühlen, während das Leben uns eben nur ihr vorgebliches Fühlen zeigt. z. B. die Gonerils des wirklichen Lebens pflegen, um nicht als schlecht verschrien zu werden, ihre Hartherzigkeit zu verbergen und statt dessen menschenfreundliche Regungen, etwa Dankbarkeit zu affectiren.

Die Ueberzeugung, dass der Fond des menschlichen Herzens voll Selbstsucht und Neid ist, bezeichnen manche durch den Ausdruck »an der Menschheit verzweifeln.« —

Ausser diesem moralischen Scheinzustand erwähne ich noch einen intellectuellen.

Es wurde schon im Vorhergehenden gesagt, dass die ursprüngliche Bestimmung unseres Erkenntnissvermögens ist, uns Nahrung, Weiber, überhaupt Futter zur Befriedigung unserer Triebe zu verschaffen, während die rein sachliche Erkenntniss des Wahren und Schönen einen aussergewöhnlichen Intellect, Genie, voraussetzt. Wir sahen weiter, dass selbst das Genie bei der sauren

Arbeit, welche die Ausführung jedes Werkes verlangt, nur durch äussere Gründe, wie Ehrsucht, Ruhmsucht, festgehalten werden kann. Um so gewisser ist es, dass die grosse Zahl derer, welche wissenschaftliche, philosophische, künstlerische Werke machen, ohne doch Genie zu besitzen, weit weniger aus Liebe zu ihrem Gegenstande, als aus Liebe zu ihrem Ruhme arbeitet.

Desgleichen setzt das receptive Aufnehmen, das Geniessen von Gegenständen der Natur, Kunst und Philosophie eine höhere Begabung und Kultur voraus, als die des gewöhnlichen Menschen (der sich ernstlich nur mit seinem Brodstudium beschäftigt). Die Meisten besuchen schöne Gegenden, um sich zu erholen; um Bekanntschaften zu machen, mit denen sie zu Hause prahlen können; um ebensoviel oder mehr gesehen zu haben als andere, und derjenige, der in eine schöne Landschaft blickt, denkt an dieselbe nur wenige Augenblicke: seine Gedanken schweifen bald ab und beschäftigen sich mit den Sorgen des Tages. Auch die Lectüre der Klassiker wird von den Meisten nicht als Genuss empfunden, sondern als langweilige Arbeit, mit der sie fertig zu werden suchen. Sie lesen jene, um soviel zu kennen, »als jeder gebildete Mensch kennen muss,« wenn er nicht geringgeschätzt werden will. Diese Unsachlichkeit wird durch unsere Schulen (d. i. durch Marteranstalten, in denen geistlose, mit Einzelkenntnissen ausgestopfte Lehrer uns die Freude an allem Geistigen verleiden) möglichst kultivirt. Der Schüler lernt aus Furcht vor Strafe oder in der Hoffnung, andere zu übertreffen, und so gewöhnt er sich daran, keine Erkenntniss mit sachlichem Interesse aufzunehmen.

Trotz diesem gestehen die Menschen gewöhnlich

nicht, dass sie aus Ehrgeiz oder Ruhmsucht produciren und besonders nicht, dass das Aufnehmen, das Anschauen der Gegenstände der Natur, Kunst und Philosophie ihnen meistens kein Vergnügen macht, sondern aus äussern Gründen geschieht. Sie wollen für solche gelten, welche die zum Verstehen und Geniessen der genannten Gegenstände erforderliche höhere Intellectualität besitzen. Auf diese Weise entsteht ein zweiter Scheinzustand: Aus Eitelkeit thun die Menschen, als ob sie sich mit den Gegenständen der Natur, Kunst, Philosophie und Wissenschaft aus sachlichem Interesse beschäftigten, während sie thatsächlich doch aus unsachlichen Gründen sich mit ihnen beschäftigen. Gewöhnlich thun sie auch vor sich selbst so: denn nicht blos in der Schätzung der Welt, sondern auch in ihrer eigenen Schätzung wollen sie intellectuell vor andern hervorragen oder wenigstens hinter andern nicht zurückstehen. Daher erfahren die meisten Menschen gar nicht, was ihnen selbst eigentlich langweilig oder interessant ist, schön oder hässlich vorkommt. —

Die Materie Scheinzustände ist mit dem moralischen Scheinzustand, vermöge dessen man sich menschenfreundlicher stellt als man ist, und dem intellectuellen Scheinzustand, vermöge dessen man sich intellectuellicher stellt als man ist, nicht erschöpft; vielmehr ist sie unerschöpflich. Trotzdem wollen wir sie jetzt auf sich beruhen lassen und übergehen

2) zu den Empfindungen, welche mit der Eitelkeit zusammenhängen.

Die Schadenfreude pflegt man nach dem Vorgange des Lucretius durch Ideenassociation zu erklären. Wer z. B. ein Schiff auf dem Meere scheitern sieht,

empfindet Vergnügen in dem Gedanken an seine eigene Sicherheit. Das Unglück anderer erinnert ihn daran, dass er selbst nicht unglücklich ist. Es existirt aber noch eine zweite Art Schadenfreude, in welcher der Schaden anderer uns nicht durch die Erinnerung an die eigene Schadlosigkeit freut, sondern weil er uns über den Geschädigten ein Gefühl der Superiorität (des vor ihm Ausgezeichnetsein) giebt. z. B. wenn von mehreren Reitern der eine vom Pferde fällt, so besteht die Schadenfreude der übrigen entweder darin dass sie sich ihrer eigenen Schadlosigkeit freuen, oder darin dass sie sich ihrer Superiorität über jenen (als geschicktere Reiter) freuen. Diese letztere, auf Eitelkeit beruhende Schadenfreude pflegt weit intensiver zu sein, als die erstere, und das Vergnügen, welches sie gewährt, äussert sich gern als Verspottung des Geschädigten: »wer den Schaden hat, braucht für den Spott nicht zu sorgen.«

In den angeführten Beispielen ist vorausgesetzt, dass der, welcher die Schadenfreude hat, besser daran ist, als der, welcher den Schaden hat. Oft aber sind beide gleich schlecht daran. Der Abgefallene z. B. wird Schadenfreude haben, wenn noch ein zweiter abfällt. Der Umstand nämlich, dass jene im Sattel fest sassen, war ihm schmerzlich, — entweder weil ihm hierdurch das Unbehagliche seiner eigenen Lage besonders fühlbar wurde, oder weil er seine Inferiorität unter sie (als ungeschickter Reiter) fühlte. Von der einen wie von der andern Unlustempfindung ist er befreit, sobald jene auch abfallen. Daher das *socios habuisse malorum*. —

Diesem analog ist die Süßigkeit der Rache zu erklären. Nämlich: Wenn Jemand uns ein Leid zufügt,

so beweist er hierdurch seine Macht, seine Superiorität über uns. Falls wir nun im Stande sind, ihm selbst ein ähnliches, wenn möglich ein noch grösseres Leid wiederzuthun, so widerlegen wir den Beweis seiner Superiorität über uns, und zeigen, dass vielmehr wir ihm superior sind, wenigstens ihm gleichstehen. (Dieselbe Erklärung giebt Schopenhauer.) Das Vergnügen, Jemanden wieder zu ärgern hat denselben Ursprung.

Mit der Rachlust ist nicht das Gerechtigkeitsgefühl zu verwechseln. Vermöge dieses Gefühls fordern wir, dass den, welcher schlecht handelt, ein Leid als vergeltende Strafe treffe, — gleichviel ob er seine Schlechtigkeit gegen uns oder gegen andere richtet: es ist gerecht, dass ihn Strafe trifft. (Vergleiche §. 4.) Rache dagegen nehmen wir nur an dem, welcher uns oder die Unsrigen schädigt, und hierzu treibt uns nicht ein Gefühl der Gerechtigkeit, sondern, wie gesagt, der Wunsch, unsere Macht, unsere Superiorität fühlen zu lassen. Der Ursprung der Rachlust ist die Eitelkeit (das Vergnügen, sich ausgezeichnet, superior über dem zu fühlen, der seine Superiorität über uns beweisen wollte), der Ursprung des Gerechtigkeitsgefühls die Gewohnheit, vermöge deren wir von Jugend auf Verbrechen und Strafe als zwei gerechterweise zusammen gehörige Dinge ansehen. Auch halten wir, in Folge unserer Erziehung, das Gerechtigkeitsgefühl für lobenswerth, Rachlust aber für tadeluswerth. (Bei den Griechen galt auch die Rachlust als lobenswerth.) Jedoch, trotz unserer Erziehung; trotzdem wir die Rachlust tadeluswerth finden, sympathisiren wir unwillkürlich mit dem, welcher sich

rächt: er ist kein Schwächling, lässt sich nichts bieten, wir würden es ebenso machen, wie er.

Die Intensität der Rache erhöht man gern durch Grausamkeit. Denn jede Qual, die wir unserem Feinde zufügen, ist ein Beweisstück unserer Macht über ihn.

Freilich ist mancher auch gegen solche grausam, die ihm nie etwas zu Leide gethan haben. Diese Grausamkeit beruht zum Theil auch auf dem Geltendmachen seiner Superiorität, (in sofern macht es kein Vergnügen, gegen Kinder, Greise und Kranke grausam zu sein, weil das Gefühl der Superiorität über sie schon ohnehin vollkommen ist); zum Theil beruht sie auf der, abgestumpften Nerven zusagenden Nervenemotion des Grausamen. Einer solchen Emotion wegen wird ja auch die Nervenemotion, welche man Wollust nennt, zuweilen mit Grausamkeit verbunden. —

Eifersucht entsteht, wenn jemand eine andere Person uns vorzieht, und zwar schmerzt uns diese Zurücksetzung entweder irgend eines Nachtheils wegen oder an und für sich selbst. —

Stolz entsteht folgendermassen. Jemand, der seine Eigenschaften oder Leistungen mit den Eigenschaften oder Leistungen anderer vergleicht, findet die seinigen hervorragend, und verbindet nun mit der Vorstellung seiner, z. B. als eines Schriftstellers, die Vorstellung eines hervorragenden, vor andern ausgezeichneten Menschen, ohne sich um die Meinung der Welt noch weiter zu kümmern; vielmehr, in dem Bewusstsein, ausgezeichnet zu sein, ist die Meinung anderer ihm nun gleichgültig. Wenn er dies Bewusstsein seiner Vorzüge durch sein Betragen ausdrückt, wird er stolz genannt. (Wenn er es durch sein Betragen nicht ausdrückt, wird

er bescheiden genannt; wenn seine Meinung über sich grösser ist, als seine Vorzüge, und dies sich im Betragen äussert, so wird er anmassend genannt.) Falls dem Stolzen, etwa dem stolzen Schriftsteller, die gebührende Anerkennung bei Lebzeiten nicht zu Theil wird, so tröstet ihn der Gedanke, dass sie ihm nach dem Tode zu Theil werden wird: er verbindet mit der Vorstellung seiner als eines Schriftstellers doch die Vorstellung eines bewunderten Schriftstellers, und zwar eines solchen, den man zu allen Zeiten bewundern wird.

3) Einzelheiten. Wenn ein Mädchen fällt, das heisst einem Manne sich hingiebt, ohne diesen mit der Ehe bezahlen zu lassen, so sind die übrigen Weiber dabei interessirt, das Mädchen aus ihrer Gesellschaft auszustossen. Denn thäten sie dies nicht, so würden wohl alle Mädchen fallen, die Männer aber nur selten heirathen, — nur selten die Sorge für ein Weib und seine Kinder auf Lebenszeit übernehmen. Theils dieser Versorgung wegen, theils weil die Stellung des Weibes durch Aufhören der Ehe von ihrem Ansehen verlieren würde, liegt den Weibern an der strengen Beobachtung derselben, weshalb sie, wie gesagt, unkeusche Mädchen, als diesem Interesse zuwider handelnd, austossen, mit möglichst viel Schande bewerfen.

Den Verführer anderseits trifft Tadel, weil er die Verführte der Schande ausgesetzt hat, aber keine Schande wegen seines eigenen ausserehelichen Geschlechtsverkehrs. Denn das männliche Geschlecht hat an der Keuschheit (d. h. dem nur ehelichen Geschlechtsverkehr) seiner Mitglieder kein Interesse, und deshalb kennzeichnet es unkeusche Männer nicht.

Uebrigens wird an vielen Orten (z. B. in Paris)

noch ein Unterschied gemacht zwischen der Keuschheit der Frauen und der Mädchen. Die Frauen gestatten sich einander Liebhaber. Denn, wenn die Ehe erst einmal geschlossen worden ist, pflegt sie trotz Ehebruch nicht wieder aufgehoben zu werden. (In katholischen Ländern ist sie völlig unlösbar.) Den Mädchen dagegen gestattet man keine Liebhaber, denn sonst würde die Ehe überhaupt nicht geschlossen werden. Ja, aus Furcht dass die Unkeuschheit der Frauen auf die Mädchen übergehen und so die Zahl der Ehebündnisse verringert werden möchte, bewacht man die Mädchen gerade da am strengsten, wo die Unkeuschheit der Frauen am grössten ist (wie es in Frankreich der Fall ist).

An den Orten, an welchen Liebesverhältnisse der Frauen verpönt sind, associirt man mit der Vorstellung, dass eine Frau Liebhaber hat, die Vorstellung des Verwerflichen, des Schändlichen. Wenn eine Frau nun den Wunsch hat, einen Liebhaber zu nehmen, so fürchtet sie, dass er jene beiden Vorstellungen auch mit einander verbinden möchte: sie fürchtet, falls sie sich ergiebt, verachtet zu werden. Daher entschliesst sie sich scheinbar nur mit allergrösster Ueberwindung zu diesem Schritt: sie ist nicht leicht, »sie ist nicht wie die übrigen,« kurz: sie will zwar sein, was man lasterhaft nennt, aber doch scheinen, was man tugendhaft nennt. Zumal einen zaghaften Liebhaber wird sie lange hinhalten. Denn seine Zaghaftigkeit deutet an, dass er, wie sie eben fürchtet, Untreue für etwas Grosses hält, für Etwas, das eine Frau eigentlich nicht gewähren sollte, ja, das zu gewähren schändlich ist. Der Kühne dagegen scheint in der Untreue nicht eben viel zu sehen, weshalb die Frau, welche untreu mit ihm ist, nicht die Furcht hat,

von ihm verachtet zu werden und daher sich schneller ergiebt.

Beiläufig: die Stärke des Geschlechtstriebes kommt daher, dass seit unzähligen Generationen immer diejenigen Thiere und Menschen am meisten Nachkommen hinterlassen haben, deren Trieb am stärksten war. Die Nachkommen haben dann die Stärke des Triebes geerbt und so fort.

Das Vernügen an dem s. g. Klatschen oder Durchhecheln beruht darauf, dass man alle nur ausfindbaren Mängel einer Person aufsucht, um, indem man diese Mängel sich und andern deutlich vorstellt, selbst das Gefühl der Superiorität zu geniessen.

Ist die beklatschte Person ein siegreicher Rival des klatschenden Individuums, so erleichtert das Vergnügen, sie in Worten unter sich zu stellen, den Schmerz, sie in Wahrheit über sich zu sehen.

Das Klatschen ist also ein Kind der Eitelkeit, und der nothwendige Zeitvertreib aller derer, welche, da sie ohne geistige Interessen sind (wie die Mehrzahl auch der Gebildeten), sich in ihren Mussestunden sonst langweilen würden.

Das weibliche Geschlecht klatscht mehr, als das männliche, theils weil seine geistigen Interessen (in Folge seiner Anlage und Erziehung) noch geringer sind, theils weil die Weiber in höherem Maasse Rivalinnen sind, als die Männer.

Ein Mädchen, dem Trauerkleider gut stehen, könnte von Zeit zu Zeit einen Verwandten umbringen —: das ist eine Hyperbel. Aber: ein Mädchen, dem Trauerkleider gut stehen, kann sich aus diesem Grunde über den Tod verwandter Personen freuen: das ist keine Hyperbel.

Gegen das Duell pflegt so argumentirt zu werden: wenn dich jemand beleidigt (d. h. dir durch Wort, That oder Miene seine Geringschätzung, seine Verachtung ausdrückt), so ist es unvernünftig, dass du, um die Beleidigung zu rächen, den Zweikampf wählst. Denn, falls du getödtet wirst, — worin hat dann deine Rache bestanden?

Hierauf ist zu erwiedern: Niemand der beleidigt wird meint, es sei an und für sich vernünftig, sich zu duelliren. Er sieht vielmehr ein, dass es unvernünftig ist, seine Rachlust in einem Kampfe befriedigen zu wollen, der dem Beleidiger eben so viele Chancen giebt, als ihm selbst. Aber, wenn er sich nicht duellirt, so wird die Welt ihn verachten: Die Sitte nennt einmal denjenigen feige, welcher, nachdem er beleidigt worden ist, nicht zum Zweikampfe schreitet. Wem nun der Gedanke, für feige zu gelten, schmerzlicher ist, als Tod oder Todschlag, den wird eine Beleidigung vernünftigerweise zum Zweikampf bewegen.

Demnach kann man die Duelle nicht dadurch aufhören machen, dass man in der obigen Weise ihre Unvernünftigkeit darthut. Diese Unvernünftigkeit sieht jeder von selbst ein. Vielmehr müsste bewirkt werden,

dass der, welcher sich nicht duellirt, nicht verachtet wird. Dies aber könnte nur so zu Stande kommen, dass die tonangebenden Personen auf empfangene Beleidigungen hin nicht das Duell wählten. Denn was sie thun, gilt nicht für verächtlich, sondern für gehörig: sie sind stärker, als die Sitte, mit welcher sie zusammenstossen, und daher geht die Sitte hierbei zu Grunde; während der gewöhnliche Privatmann schwächer ist als die Sitte, und daher bei einem Zusammenstosse mit ihr selbst zu Grunde gehen würde.

Also: Wenn die Sitte aufhört den zu verachten, welcher nach einer empfangenen Beleidigung sich nicht duellirt, so wird auch das Duell aufhören.

Uebrigens begünstigt der Staat das Duell. Denn ihm liegt daran, dass seine Bürger ein empfindliches Ehrgefühl haben. (vergl. pag. 97. u. 98.) Im Duell aber manifestirt sich Ehrgefühl (Furcht, für feige zu gelten).

Bewundert zu werden (Ruhm, Reichthum, Ansehen) scheint uns ein so grosses Glück, dass wir arme und wenig angesehene Menschen, selbst wenn sie glücklich sind, gar nicht beneiden, ja, ihr Glück, da es abseits der Wünsche liegt, die uns täglich und stündlich beschäftigen, überhaupt nicht zu goutiren vermögen. Wir beneiden nicht das Glück, sondern den Schein des Glücks.

Wenn man einen Liebhaber zurückweist, so fühlt man seine Macht über ihn am deutlichsten: denn man gesteht ihm selbst gar keine Macht über sich zu; man herrscht, ohne beherrscht zu werden.

Der Zurückgewiesene aber hat nun ein doppeltes Interesse daran, den Besitz des geliebten Gegenstandes zu erlangen. Denn jetzt hat er nicht nur seiner Liebe zum Genuss zu verhelfen, sondern ausserdem noch seiner gekränkten, vielleicht durch Bevorzugung eines andern tief verletzten Eitelkeit Genugthuung zu verschaffen. Demnach strebt er auch mit doppeltem Eifer nach dem Besitz (d. i. die bekannte und besonders von den Weibern oft klug benutzte Thatsache, dass Eifersucht die Liebe verstärkt), aber ohne selbst zu merken, dass er ihn aus Eitelkeit jetzt mehr begehrt, als früher: er empfindet nicht diesen Grund seines lebhaften Strebens, sondern nur das lebhaftere Streben selbst, und dabei erscheint ihm der jetzt so heiss ersehnte Gegenstand liebenswürdiger, anmuthiger, schöner, — um seiner selbst willen begehrenswerther, als früher. Er täuscht sich eben über den wahren Grund seines seit der Zurückweisung so starken Begehrens: er hält die persönlichen Vorzüge des Weibes für diesen Grund, während doch seine Eitelkeit der Grund ist.

Wenn er nun schliesslich besitzt, wird das Weib sofort in seinen Augen die Reize verlieren, welche er demselben während seines durch Zurücksetzung gesteigerten Verlangens geliehen hatte: sie erscheint ihm wieder nicht so liebenswürdig, anmuthig, schön: er ist enttäuscht.

Zu dieser auf Eitelkeit beruhenden Enttäuschung gesellen sich häufig noch zwei andere:

1) Vor dem Besitz wissen wir nicht, dass nach dem Besitz unser Vergnügen an den Reizen des geliebten Gegenstandes verschwinden wird. Auch vermag uns dies selbst die eigene Erfahrung ähnlicher Fälle nicht zu lehren, sondern, wenn ein äusserst heftiger Sinnenreiz da ist, versprechen wir uns immer wieder ein nicht endendes Glück und erfahren dann nach dem Besitz, dass wir uns geirrt haben.

2) Wenn eine Person uns sympathisch ist, das heisst wenn der Ton ihrer Stimme, ihre Art zu sprechen, zu blicken, zu lächeln, sich zu bewegen, zu gehen und zu kommen, kurz, wenn jede Aeusserung ihres Wesens uns bezaubert und das sehnsüchtige Verlangen weckt, ihre Nähe ewig zu empfinden —: diese Liebe kann vielleicht den Besitz, aber keinesfalls die Gewohnheit aushalten. Zunächst nämlich verspricht man sich hier noch mehr, als irgend sonst ein ewig fortdauerndes, ekstatisches Glück, ohne an die Macht der Gewohnheit auch nur zu denken. Allmählich aber wird diese fühlbar: das was uns einst entzückte, wirkt nicht mehr. Wenn wir nun vergleichen, wie uns früher der blosse Gedanke ihrer Gegenwart berauschte, während uns jetzt ihre Gegenwart selbst gleichgültig ist, so empfinden wir diese Ablösung der Empfindung jauchzenden Glücks durch die Alltagsstimmung als bittere Enttäuschung.

Unter guten Formen oder Manieren versteht man die Manieren der ersten Gesellschaft eines Landes.

Dieselben — mögen sie entstanden sein, wie sie wollen; mögen sie vernünftig oder unvernünftig sein — werden aufs strengste befolgt; denn sie sind eben das

Erkennungszeichen der guten Gesellschaft (d. h. einer dem Pöbel an Ansehen superioren Gesellschaft), zu der man um jeden Preis gehören will. Am ängstlichsten beobachten sie diejenigen, welche auf der Grenze zwischen der vornehmen und nicht vornehmen Welt stehen. Denn jeder ihrer Etiquettenfehler scheint auszusprechen, dass sie in die nicht vornehme gehören. —

Wenn ein Mann von hoher Geburt im Verkehr mit Bürgerlichen die Superiorität seines Standes nicht fühlen lässt (»gar nicht stolz auf seinen Adel ist«), so schätzen sie diesen Umstand, dass er ihre Eitelkeit nicht verletzt, höher an ihm, als alle Tugenden, die er haben mag, und sie verzeihen ihm alle seine Fehler.

Wenn man Jemanden um Etwas bittet, so muss man nicht sagen (wie man gewöhnlich thut): »es ist ja nur eine Kleinigkeit«, sondern »es ist allerdings ausserordentlich viel verlangt«. Der Gebetene giebt leichter, wenn er die Aussicht hat, bewunderungswürdig gütig zu erscheinen.

Das »Launen haben« besteht nicht in dem Wechsel der Stimmungen, sondern in dem Vergnügen, sich und andern die Gewalt fühlbar zu machen, welche man über sie hat, indem man sie bald durch Liebenswürdigkeit entzückt, bald durch Kälte verstimmt, bald durch Gereiztheit in Furcht setzt.

Endlich beruht auch noch das Folgende auf dem Umstande, dass das Gefühl, vor andern hervorzuragen,

sich vor ihnen auszuzeichnen, ihnen superior zu sein an und für sich angenehm, das Gefühl, hinter andern zurückzustehen an und für sich schmerzlich ist.

Im Spiel, z. B. im Schach zu gewinnen, erfreut; denn es giebt ein Gefühl der Superiorität über den Gegner. — In unserm Umgang, unserer Wohnung und Kleidung berücksichtigen wir zuvörderst nicht unsere Behaglichkeit, sondern die Meinung der Welt: alles dies wollen wir vornehmer, besser, mindestens ebenso vornehm und gut haben, wie andere. — Orden und Titel erfreuen als etwas Auszeichnendes. — Durch Güte erlangen wir mehr als durch Gewalt, weil man unsere, in der Gewalt sich aussprechende Superiorität nicht anerkennen will, und deshalb das Verlangte nicht thut. — Ueber unsere und unserer Kinder Klugheit freuen wir uns weniger, weil es vortheilhaft ist, klug zu sein, als weil es auszeichnend ist. — Sehr viele dramatische Personen handeln aus Eitelkeit, z. B. Wallenstein, Richard III, der König im Hamlet aus Herrschsucht (Herrschsucht ist das Verlangen, in einer Familie, einer Partei, einem Staat der hervorragendste Punkt zu sein); Valentin aus Wuth über die Schande, welche ihn als Bruder einer Geschändeten trifft; Don Diego in Corneilles Cid aus Zorn, eine Ohrfeige bekommen zu haben (man schlägt sonst nur die, welche tief unter einem stehen, wie seinen Knecht, sein Pferd, seinen Hund, und daher ist das Schlagen Gleichstehender eine tiefe Beleidigung, Erniedrigung ihrer); Leonore Sanvitale: »dann bist du erst beneidenswerth! Du bist, du hast das nicht allein, was viele wünschen; es weiss, es kennt auch jeder, was du hast! Dich nennt dein Vaterland und sieht auf dich, das ist der Gipfel jedes Glücks.« — Wenn Jemand einen

neuen Gedanken hat, so behaupten seine Fachgenossen, der Gedanke sei alt: sie wollen nicht die Superiorität seines Denkens zugeben (Prioritätsstreit). — Auf das Auszeichnende fremder Vorzüge (Klugheit, Schönheit, Ansehen) sind wir neidischer, als auf ihre Nützlichkeit. — Es ist leichter, Grosses zu vergeben, als Kleines: denn im ersteren Falle kann man eine Grossmuthsscene spielen. — Dass ein Kleidungsstück oder ein Thier oder eine Stellung oder eine Eigenschaft, durch welche wir uns auszeichnen, auch von anderen erlangt wird, schmerzt, weil wir jetzt nicht mehr ausgezeichnet sind. — Wenn jemand anfängt, uns einen Gegenstand aus einander zu setzen, erschrecken wir gewöhnlich, und zwar aus zwei Gründen 1) weil wir nicht aufgelegt sind zu denken 2) weil wir lieber selbst eine Wirkung ausüben, als auf uns eine solche ausüben lassen. — Manches Mädchen verlobt sich, um durch die Verlobungsanzeige ihre Freundinnen zu ärgern. — Wir müssen uns davor hüten, dass wir Jemanden, dessen Gunst wir uns erhalten wollen, nicht feige, unwissend, dumm, unwürdig sehen: denn er vergiebt uns dies nicht. — Fast alle moralischen Fehler haben an irgend einer Seite noch Etwas, durch das man sich rühmlich auszeichnet vor andern. z. B. grosse Ausschweifungen involviren physische Kraft. Dummheit hingegen stellt ohne jede Compensation unter andere. Deshalb will mancher für lasterhaft, aber niemand für dumm gelten. — Beim Debattiren will man Recht behalten, zumal wenn noch andere Personen gegenwärtig sind: jeder will seine Superiorität über den andern darthun. Vermag er dies nicht durch Worte, so versucht er es auch wohl durch Schläge, worauf denn der andere den Gegenbeweis seiner Superiori-

Nutze

tät mit Messerstichen führt. So kann ein Streit um des Kaisers Bart mit Todschlag endigen.

Wie man sieht, hat unsere Rücksicht auf die Meinung der Menschen an und für sich selbst — der Wunsch zu gefallen und vor andern sich anzuzeichnen, die Furcht zu missfallen und hinter andern zurückzustehen — einen sehr umfangreichen Einfluss auf unsere Beschäftigungen, unseren Verkehr, unser Reden, unser Wohnen, unsere Kleidung; ja selbst die stärkste Phantasie könnte sich nur ein unvollkommenes Bild von dem Aussehen machen, welches die menschliche Gesellschaft, sobald die Eitelkeit fortfiere, annehmen würde.

Zieht man die Bilanz zwischen ihrem nützlichen und ihrem schädlichen Einfluss, so ergiebt sich das Folgende.

1) Schädlich ist die Eitelkeit für den Eitelten selbst, in sofern sie ihm häufig Unlustgefühle bereitet, — theils dann, wenn er statt zu gefallen missfällt, statt Bewunderung Gleichgültigkeit findet, oder geringgeschätzt, verachtet, verlacht wird; theils dann, wenn er, um das Missfallen, die Gleichgültigkeit, die Geringschätzung zu vermeiden, seinem Wohlbefinden Zwang auferlegt, oder aus Ehrgeiz arbeitet.

Nützlich ist ihm die Eitelkeit, in sofern er jedesmal, wenn er gefällt, bewundert, beneidet wird, ein Lustgefühl hat. (Freilich ist das Bewundertwerden selten: denn auf jeden, der bewundert wird, kommt die grosse Zahl derer, welche sein Bewundertwerden dadurch, dass sie hinter ihm zurückstehen, möglich machen.) Ausserdem schützt den Ehrgeizigen seine Arbeit vor der

Langenweile. (Das Ehrgefühl bietet nur Unlustgefühle: Schmerz über Schande.)

2) Seinen Mitmenschen ist der Eitele schädlich. Denn Eitelkeit erzeugt Rivalität, Neid, Schadenfreude, Rachsucht. Ausserdem stellt sich der Eitele besser, als er ist.

Andererseits nützt er seinen Mitmenschen. Denn um sich auszuzeichnen, muss er (als Krieger, Beamter, Fabrikant) Leistungen hervorbringen. Eben diese versuchen dann andere noch wieder zu übertreffen, und so fort. Nur vermöge eines solchen fortwährenden Ueberbietens sind die Gewerbe, die Wissenschaften, die Künste zur Entfaltung gelangt; ohne die Existenz der Eitelkeit würden sie alle noch in den Windeln liegen. — Ferner hält das Ehrgefühl von Verbrechen zurück, weil man die mit der Strafe verbundene Schande fürchtet. Existirte die Eitelkeit nicht; fürchtete man nur den Schaden, nicht auch die Schande der Strafe, so würde ihre abschreckende Kraft wahrscheinlich nicht gross genug sein, um den Frieden innerhalb eines Staates zu erhalten. Ausserdem würden auch die regierenden Personen, falls ihr Ehrgefühl und ihr Ehrgeiz fortfielen, schlecht oder gar nicht mehr regieren. Demnach kann man der Eitelkeit als Erhalterin der Staaten huldigen.

§. 6.

Der moralische Fortschritt.

Ein moralischer Fortschritt findet dann statt, wenn die Menschen im Laufe der Zeit besser d. h. unegoistischer werden. Dieses kann auf zwiefache Weise geschehen 1) durch natürliche Zuchtwahl d. h. durch Uebrigbleiben (im Kampf ums Dasein) und die Fortpflanzung derjenigen Individuen, welche am unegoistischsten sind oder derjenigen Stämme, welche die grösste Anzahl unegoistischer Menschen enthalten. 2) Durch häufiges Fühlen unegoistischer Empfindungen und häufiges Thun unegoistischer Handlungen.

1) Die natürliche Zuchtwahl. Dass unegoistische Individuen keine Aussicht haben, mehr Nachkommen zu hinterlassen, als egoistische, ist von selbst einleuchtend. Es bleibt nur zu überlegen, ob diejenigen Völker, deren Glieder verhältnissmässig unegoistisch sind (viel Vaterlandsliebe haben), stets über diejenigen Völker siegen werden, deren Glieder verhältnissmässig wenig unegoistisch sind (wenig Vaterlandsliebe haben).

Zunächst: Wenn die Glieder eines thierischen Stammes einen verhältnissmässig starken socialen Instinct haben, so giebt das hierdurch bewirkte stärkere Zusammenhalten und für einander Sorgen und Kämpfen diesem Stamme ein ungeheures Uebergewicht im Kampf mit

Handwritten note in the right margin:
Vgl. Wiedemann's Völk. - m. 6. Collectiv - Eigen. Sinn?

anderen Stämmen. Denn Eigenschaften, welche in letzteren den Mangel oder geringeren Grad dieses Triebes etwa ersetzen könnten, sind gar nicht denkbar. Folglich werden in den Kämpfen der thierischen Stämme stets die am meisten unegoistischen übrig bleiben.

Bei den Menschen hingegen ist die Vaterlandsliebe nicht so wesentlich für das Ueberwiegen des einen Volkes über andere Völker. Denn bei ihnen kommt es zunächst darauf an, welches der kämpfenden Völker die höhere Kultur hat. Die Entwicklung dieser hängt aber keineswegs von der Nächstenliebe ab, sondern hauptsächlich, wie schon oft gesagt wurde, vom Ehrgeiz: indem jeder mehr wissen, können, haben, sein will als andere, werden alle Gewerbe, alle Wissenschaften gefördert. — Abgesehen von dem so entstandenen Plus an geistiger Entwicklung, Güte der Waffen und der Disciplin, worin ehrgeizige Völker vor weniger ehrgeizigen voraus sind, ist für den Ausgang eines Krieges noch besonders entscheidend, welches Volk die bessere Führung, die grösste Truppenmasse oder den stärksten religiösen Fanatismus hat. Solche Umstände haben thatsächlich fast immer entschieden; hingegen hat die grössere Innigkeit der Vaterlandsliebe nur in vereinzelt Fällen den Ausschlag gegeben, und es ist nicht anzunehmen, dass etwa zukünftig jene Factoren in geringerem, die Vaterlandsliebe in höherem Maasse als bisher für den Sieg eines Volkes entscheidend sein sollten.

Beiläufig gesagt ist die Vaterlandsliebe der Menschen auch nicht einmal stark. Nur wenige sind in Wahrheit bereit, des Vaterlandes wegen ihr Gut und ihr Blut zu opfern; vielmehr, untersucht man die Motive aus welchen die Soldaten eines Heeres handeln, so findet man bei

den Officiern besonders Ehrgeiz (Verlangen nach Auszeichnung) und bei den Gemeinen Ehrgefühl (Furcht vor Schande). Selbst bei den Römern beruhte die Menge der Handlungen, welche dem Vaterlande nützten, nicht, wie man anzunehmen pflegt, auf dem Vorhandensein einer besonders starken Vaterlandsliebe, sondern auf dem Umstande, dass gerade mit solchen Handlungen dort grosse Ehre, mit ihrem Gegentheil grosse Schande verknüpft war. Aber die Selbstlosigkeit, die Vaterlandsliebe ist ja im Kriege auch nicht so nöthig, wenn Ehrgeiz und Ehrgefühl ebenso gute Dienste leisten, wie sie; nur für die Einträchtigkeit eines Volkes unter sich ist das Unegoistische wichtig (vgl. pag. 15). Eben aus diesem Grunde aber weil in den Kämpfen der Völker nicht die selbstlose Hingabe den Ausschlag zu geben pflegt, und somit nicht gerade die selbstlosesten Völker siegend übrig bleiben, kann durch die natürliche Zuchtwahl keine Förderung des unegoistischen Empfindens bewirkt werden.

Ausserdem findet in neuerer Zeit auch nicht einmal eine Austilgung des überwundenen Volkes statt.

2) Die Gewohnheit. Jeder Instinct oder Trieb wird dadurch gestärkt, dass man ihn häufig ausübt. Wer etwa während seines ganzen Lebens für andere um ihrer selbst willen thätig ist, dessen Mitleid und Mitfreude werden hierdurch sensibler werden, und diesen höheren Grad unegoistischen Empfindens vererbt er dann auf seine Nachkommen. Der Mensch ist nun allerdings fast ununterbrochen für andere Menschen thätig, — aber nicht ihrer selbst wegen: der Handwerker, der Landmann, der Arzt, der Gelehrte, der Beamte, der Soldat thun andern nützliche Handlungen nicht der andern wegen, sondern theils um Geld, theils um Ehre zu ver-

die Thätigkeit?

dienen. Handlungen jedoch, welche der Handelnde selbst als solche empfindet, die das Wohl anderer nur zum Durchgangspunkt, hingegen sein eigenes Wohl zum Endzweck haben, werden seinen egoistischen Trieb stärken, nicht seinen unegoistischen. Wirklich unegoistische Handlungen aber thut der Mensch zu wenige, als dass sein unegoistischer Trieb durch sie gestärkt werden könnte, und es giebt kein Mittel, die Zahl solcher Handlungen zu vergrössern. Ein Einwirken der Erziehung, an das man vielleicht denken könnte, ist nicht möglich. Denn die Empfindungen des Wohlwollens, des Mitleidens, der Mitfreude einerseits und des Egoismus, des Neides, der Schadenfreude andererseits sind, wie schon gesagt wurde, unwillkürlich, das heisst nicht von unserem Willen abhängig, und deshalb jeder Ermahnung, ja dem Vorsatz selbst auf directem Wege unzugänglich. z. B. angenommen ein Kind gehe theilnahmlos an einem Hungernden vorüber. Diese Theilnahmlosigkeit kann zwei Gründe haben: entweder das Kind weiss nicht, dass Hunger schmerzt; dann kann es möglicherweise zur Theilnahme veranlasst werden, indem man ihm durch die Vorstellung oder auch durch die Erfahrung selbst den Schmerz des Hungers fühlbar macht. In diesem Falle ist ihm jedoch kein Mitleid gelehrt oder das Mitleid, welches es hat, vergrössert worden, sondern seinem Mitleid ist blos die Möglichkeit gegeben, sich zu äussern: auch der mitleidsvollste Mensch kann doch Mitleid erst da fühlen, wo er Leid voraussetzt. Oder das Kind weiss, dass Hunger schmerzt, fühlt aber trotzdem nur wenig Mitleid. Wenn es in diesem Falle selbst dahin gebracht werden könnte, dass es den Vorsatz fasste, mehr Theilnahme zu empfinden, so würde auch das nutzlos sein,

weil das Mitleid, wie gesagt, eine unwillkürliche Empfindung ist. Daher wäre ein Einwirken blos auf indirectem Wege denkbar, nämlich so, dass dem Kinde häufig zu den Empfindungen des Wohlwollens, des Mitleidens, der Mitfreude Veranlassung geboten, zu den Empfindungen des Neides, der Schadenfreude jede Veranlassung entzogen würde. Aber ein solches Beherrschen der Gelegenheitsursachen, zumal das Schützen vor schlechten Empfindungen, wie Neid und Schadenfreude, hat die Erziehung nicht in ihrer Gewalt. In Wahrheit bemüht sich auch der Erzieher gar nicht, unegoistische Empfindungen und Handlungen hervorzurufen, sondern durch Hoffnung auf irdische oder himmlische Belohnungen sucht er seine Zöglinge zu andern nützlichen Handlungen zu veranlassen, und durch Furcht vor Strafe und Schande schreckt er sie von solchen Handlungen ab, die ihnen selbst oder andern schädlich sind.

Also: da das unegoistische Empfinden und Handeln weder durch natürliche Zuchtwahl verstärkt werden kann (denn es bleiben nicht diejenigen Völker übrig, welche die grösste Anzahl selbstloser Menschen enthalten) noch auch durch Gewohnheit (denn es geschehen nur wenige selbstlose Handlungen und ihre Zahl kann nicht willkürlich vergrössert werden), so ist es wahrscheinlich, dass die Menschen immer so selbstsüchtig und neidisch bleiben werden, wie sie sind.

Allerdings findet doch ein Fortschritt statt, den manche als moralischen Fortschritt bezeichnen mögen. Nämlich

1) Der Trieb, für andere Seinesgleichen zu sorgen, bezieht sich bei uncivilisirten Völkern blos auf die Glieder desselben Stammes; alle übrigen Stämme werden

an und für sich als Feinde betrachtet, so dass die Begriffe fremd und feindlich bei ihnen Synonyma sind, und Niemand Achtung geniesst, der nicht eine grössere Zahl von Mitgliedern fremder Stämme getödtet hat.

Von dieser Anschauung hat sich ein sehr starkes Rudiment in unserem Nationalhass erhalten. Ja, unser Patriotismus selbst besteht weit weniger aus Liebe zum eigenen Volke, wie aus Hass gegen die rivalisirenden Völker. Aber ein Fortschritt hat in dieser Beziehung doch stattgefunden: ein civilisirtes Volk betrachtet nicht ohne Weiteres alle andern Völker als Feinde.

2) Die Sitten sind variabel. Unter guten Sitten versteht man zunächst solche, welche dem Handelnden selbst zuträglich sind, also Einfachheit und Mässigkeit der Lebensweise; während Ueppigkeit und Schwelgerei wegen ihrer Schädlichkeit schlechte Sitten genannt werden. Hierin findet kein stetiger Fortschritt nach der guten oder nach der schlechten Seite hin statt, sondern wenn ein Volk reich ist, sich gegen äussere Feinde sicher glaubt und schwelgerische Sitten in seinen tonangebenden Personen sieht, so giebt es sich gleichfalls ausschweifenden Sitten hin. Ist es arm oder bedrängt oder gelten schwelgerische Sitten für schändlich, so herrschen gute Sitten.

Ausserdem werden andern zuträgliche Sitten gute Sitten genannt. Nämlich: der Mensch ist, wie schon häufig gesagt wurde, von Natur geneigt, seines eigenen Vortheils oder seiner Eitelkeitsbefriedigung wegen das Wohl anderer zu schädigen. Wenn nun eine starke Regierung herrscht, so ist jedermann gezwungen, sich so zu zeigen, wie er von Natur nicht ist: Der Strafe und der Schande wegen kann er seinen feindseligen

Leidenschaften nicht folgen. Ja, wenn ausserdem noch die tonangebenden Personen edel sind oder Edelmuth affectiren; wenn sie dem Vaterlande, sei es aus Vaterlandsliebe, sei es um bewundert zu werden, grosse Opfer bringen, etwa wie Brutus ihre eigenen Söhne um des Vaterlandes willen hinrichten, so wird durch sie die Mode, die Sitte etablirt, sich hingebend zu zeigen (« tout se conforme aux mœurs du maître »). Die übrigen, mögen sie nun opferfreudig sein oder nicht, ertragen zum Wohle des Vaterlandes ebenfalls Strapazen, Schmerzen, ja den Tod selbst. Denn handeln sie anders, so trifft sie Schande. Solche Sitten, vermöge deren jedes Verbrechen und jeden Mangel an Hingebung Strafe und Schande trifft, nennt man gute Sitten. Wenn dagegen eine schwache Regierung herrscht oder gar keine, so zeigt sich jedermann, wie er ist: er folgt seinen Leidenschaften; denn Verbrechen werden nicht mehr von Strafe und Schande getroffen. Solche Zustände nennt man schlechte Sitten.

Also: der Grad egoistischen Empfindens ist bei allen Völkern und zu allen Zeiten ziemlich derselbe. Aber, wo die Sitten durch strenge Gesetze und edle oder Edelmuth affectirende Personen gut sind; wo es für strafwürdig und schändlich gilt, seinem Egoismus rücksichtslos zu folgen, da beherrscht man ihn. Wo die Sitten schlecht sind; wo es nicht für strafwürdig und schändlich gilt, unbedingt egoistisch zu handeln, da legt man seinem Egoismus keinen Zwang auf. Demnach: wenn es möglich wäre in einem gegebenen Moment aus allen Menschen die Furcht vor Strafe und die Furcht vor Schande zu entfernen, so würden die gut Gesitteten (d. h. diejenigen, welche sich bis dahin Zwang auferleg-

ten) ebenso schlecht handeln, wie die schlecht Gesitteten: auch sie würden ihren Egoismus rücksichtslos befriedigen. Man beobachte nur, selbst in den bestgesitteten Menschen die Empfindungen, die Motive ihres Handelns: jeder blicke in sich selbst, und er wird eine Bestie finden.

Auch diese Sitten involviren keinen stetigen Fortschritt, sondern, wo zufällig eine Reihe starker Regierungen auf einander folgt; wo die Personen, nach deren Betragen sich die übrigen richten, wirklich oder scheinbar gut sind, da sind auch die Sitten gut. Wenn die Regierungen schwach, die tonangebenden Personen schlecht sind und ihre Schlechtigkeit nicht verbergen, da sind auch die Sitten schlecht.

3) Die Menschen werden mit der Zeit zähmungs-fähiger. Nämlich: das Beherrschen, das Zurückdrängen eines Triebes verlangt jedesmal die Anspannung gewisser Nerven und Muskeln, und zwar gelingt diese Anspannung, je häufiger sie gemacht wird, desto besser, so dass man zum Beherrschen derselben Leidenschaft das zehnte Mal befähigter ist, als das erste Mal. Das Nervenfluidum bildet sich gleichsam einen Weg, den es um so leichter durchlaufen kann, je öfter es ihn zurückgelegt hat. Dans toute action (sagt La Marck, philosophie zoologique t. II p. 291) le fluide des nerfs, qui la provoque subit un mouvement de déplacement, qui y donne lieu. Or, lorsque cette quotion a été plusieurs fois répétée, il n'est pas douteux, que le fluid, qui l'a exécutée ne se soit frayé une route, qui lui devient alors d'autant plus facile à parcourir qu'il l'a effectivement plus souvent franchie et qu'il n'ait lui même une aptitude plus grande à suivre cette route frayée que celles,

qui le sont moins. Dasselbe sagt, im Anschluss an Johannes Müller, Darwin in seiner Schrift »Ueber den Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei den Thieren und Menschen«.

Da nun Staat und Gesellschaft zum Beherrschen der Leidenschaften zwingen, so werden die Menschen, wie gesagt, im Laufe der Zeit hierzu fähiger, um so mehr, da die veränderte Muskel- und Nervendisposition auf die Nachkommen vererbt wird, so dass spätere Generationen schon von der Geburt an sich leichter beherrschen können, als frühere.

§ 7.

Ueber das Verhältniss der Güte zur Glückseligkeit.

Unter einem »guten Menschen« versteht man, wie im Vorhergehenden ausgeführt wurde, denjenigen, welcher am Schicksale anderer eine unegoistische, uninteressirte Theilnahme nimmt.

Es entsteht nun die Frage, ob diese Gemüthsbeschaffenheit für ihren Besitzer eine Quelle des Glücks ist; ob der gute Mensch Aussicht hat, durch seine Gutheit Glückseligkeit zu erlangen.

Bei der Beantwortung dieser Frage kommt es offenbar darauf an, ob die Menschen, an deren Schicksal der Gute Theil nimmt, glücklich oder unglücklich sind: sind sie glücklich, so wird sein eigenes Glück durch Theilnahme an ihrem Schicksal, durch Mitfreude wachsen, — dann ist es ein Vergnügen gut zu sein; sind sie hingegen unglücklich und zwar so, dass der Gute ihnen nicht zu helfen vermag, so wird sein eigenes Leid durch Theilnahme an ihrem Unglück, durch Mitleid wachsen, — dann ist es eine Pein gut zu sein.

Versuchen wir denn zunächst festzustellen, so weit es im Allgemeinen geschehen kann, ob die Menschen glücklich oder unglücklich sind.

Fast jeden Menschen, wenn wir ihn in einem be-

stimmten Augenblick seines Lebens betrachten, finden wir mit dem Streben nach der Befriedigung irgend eines seiner Triebe beschäftigt, entweder seines Eigennutzes (Streben nach Besitz) oder seines Geschlechtstriebes oder seines Ehrgeizes (Streben nach Ruhm, Reichthum, Ansehen). Dieses Streben selbst und die mit ihm verbundene Arbeit werden als Schmerz empfunden. Hat er den erstrebten Gegenstand nun wirklich erreicht, so fühlt er sich durch seinen Besitz nicht etwa dauernd beglückt, vielmehr erscheint ihm derselbe, sobald er ihn nur hat, unbefriedigend, ja werthlos (dem entsprechend ist die einzige Liebe, welche Dauer hat, die unglückliche). Somit wird er dann entweder nach irgend einem andern Ziele aufs neue sich mühsam hinarbeiten, um, wenn es erreicht ist, wieder enttäuscht zu werden, oder er wird unter den Dingen keines mehr finden, das ihm werth schiene, erstrebt, erarbeitet zu werden. In diesem Falle ergreift ihn jenes unerträgliche Gefühl der Leere, des Ueberdrusses, was zunächst die Ursache, dann die Wirkung der Langenweile ist.

Da jener Zustand des mühevollen Arbeitens, verglichen mit diesem, bei weitem der erträglichere ist, so sagt die Bibel spöttisch vom Leben: »wenn es köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen.« Es bleibt uns eben nur die Wahl zwischen einem erträglichen Schmerz, der mühsamen Arbeit, und einem unerträglichen, der Langenweile.

Zumal im Vergleich mit den übrigen Wesen ist der Mensch das unglücklichste. Sein Körper hat die grösste Nervenmasse und ist daher am schmerzempfindlichsten. Die Anlässe zu diesem Schmerz sammelt er nicht wie die Thiere blos aus der Gegenwart, sondern

aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so dass er fast in jedem Augenblick von Sorgen für die Zukunft oder von Aerger über Vergangenes erfüllt ist. In seinem Organismus ist wegen dessen grosser Complicirtheit gewöhnlich etwas in Unordnung und verursacht Schmerz. Vor dem Tode fürchtet er sich und geht ihm doch unaufhaltsam entgegen.

Allerdings empfindet der Mensch nicht blos das Leid, sondern auch das Glück stärker, als irgend ein anderes Wesen. Aber das nützt nichts, da wir nur sehr wenig Glück zu geniessen bekommen. Denn den meisten Menschen gewährt das Leben nur in den Momenten Freude, in denen ein erstrebter Gegenstand ihnen zu Theil wird: den ersehnten Besitz eines Weibes, eines Vermögens, einer Stellung zu erlangen, erfreut; das Erlangte aber verliert alsbald seinen Reiz. Die ausser diesen flüchtigen Genüssen noch existirenden dauerhafteren Genüsse, nämlich die intellectuellen, sind den Meisten, wie schon oft gesagt wurde, ihrer intellectuellen Beschaffenheit wegen unzugänglich. —

Aus diesem Sachverhalt nun, dass das Leben der Menschen überreich an Unlustempfindungen, arm an Lustempfindungen ist, folgt, dass der gute, an dem Schicksal seiner Mitmenschen theilnehmende Mensch viel Leid und wenig Freude von seiner Theilnahme hat. Gewöhnlich wird er Mitleid fühlen, ohne doch helfen zu können; selten hat er zur Mitfreude Veranlassung. Je besser er ist d. h. je grösser die Anzahl derjenigen, an deren Schicksal er Antheil nimmt, und je inniger diese Theilnahme selbst ist, desto mehr Leid zieht er durch Mitleid sich selbst zu.

Der Schlechte dagegen nimmt an den Leiden und

Freuden anderer keinen Theil. Ihr Leid erweckt nicht sein Mitleid, ihre Freude nicht seine Mitfreude. Hierin ist er nun offenbar, da das Leid der Menschen, wie gesagt, ihr Glück weit überwiegt, besser daran, als der gute Mensch.

Für das dem Guten hin und wieder zu Theil werdende Glück helfen zu können ist der Schlechte nicht ohne Kompensation. Denn das Vergnügen des Guten, seinen Freunden zu nützen, ist nicht grösser, als das Vergnügen des Schlechten, seinen Feinden zu schaden.

In Einem Punkte freilich ist der Schlechte im Nachtheil gegen den Guten: es überfallen ihn manchmal Gewissensbisse. Diese, zumal wenn die abergläubische Furcht vor der Vergeltung in einem Jenseits sich mit ihnen verbindet, sind eine quälende Empfindung.

Es ist hiernach schwer zu entscheiden, ob die Güte oder die Schlechtigkeit leidvoller ist. Diese hat Gewissensbisse, jene zum Helfen unvermögendes Mitleid im Gefolge. Lustgefühle gewähren beide Empfindungen spärlich.

Blicken wir, von diesen allgemeinen Betrachtungen absehend, in das wirkliche Leben, so finden wir, dass Güte und Schlechtigkeit, wie sie in der menschlichen Natur vertheilt zu sein pflegen, das Glück ihrer Besitzer verhältnissmässig wenig beeinflussen: unsere Güte ist nicht so gross, dass wir oft durch tiefes Mitleiden betrübt werden sollten. Unsere Schlechtigkeit bereitet uns wohl manchmal Gewissensbisse, aber auch diese sind nur selten die Hauptquelle unserer Leiden: Ob unser Temperament heiter oder melancholisch ist; ob unsere Leidenschaften einigermassen der Vernunft unterworfen

sind, oder ungebändigt uns zu zerstörenden Ausschweifungen hinreißen; ob unsere Gesundheit stark oder schwach —: dieses und anderes pflegt unser Glück in höherem Maasse zu bestimmen, als der Grad unserer Güte oder Schlechtigkeit. —

Zur Orientirung über die verbreitete Ansicht, dass Tugend und Glückseligkeit sich zu einander verhielten wie Ursache und Wirkung, ist noch Folgendes zu bemerken.

1) Die guten Handlungen sind von Lustgefühlen begleitet (siehe §. 1). Hierbei erwäge man aber, dass der Gute diese Lustgefühle um theuren Preis erkaufte, nämlich um die Empfindung schmerzlichen Mitleidens in den zahlreichen Fällen, in denen er nicht helfen kann.

2) Wenngleich man unter dem »guten Menschen« nur den Selbstlosen versteht, so wird das Wort Tugend doch nicht bloß auf den Guten im Gegensatz zum Schlechten, sondern auch auf den Vernünftigen (Mässigen, Standhaften) im Gegensatz zum Unvernünftigen angewendet. Die Vernünftigkeit ist aber wirklich für unser Glück nicht unwesentlich.

Rückblick und Schluss.

Untersuchen wir unser moralisches Gefühl, so finden wir, dass wir denjenigen, welcher aus Nächstenliebe sich der Schädigung anderer enthält oder für andere Sorge trägt, als »guten Menschen« loben, und denjenigen, welcher aus Eigennutz oder Eitelkeit (z. B. Rachsucht) das Wohl anderer schädigt, als »schlechten Menschen« tadeln. Ausserdem bezeichnen wir als unvernünftig (Schwäche, Fehler, Laster) solche Eigenschaften und Triebe, welche ihren Besitzern selbst schädlich sind.

Diese moralischen Unterscheidungen sind ein Product der Gewohnheit, nämlich der von Jugend auf empfangenen Lehren und Eindrücke. Den Menschen freilich scheint das nicht, theils weil sie, eben aus Gewohnheit, jene Unterscheidung so lebhaft empfinden, dass sie dieselbe für angeboren halten, theils auch weil sie ein Interesse daran haben, die moralischen Empfindungen nicht der Gewohnheit zuzuschreiben. Denn dabei wird ihnen zu Muthe, als ob der Boden unter ihren Füßen zu wanken beginne, sie verlieren jeden Halt für ihr eigenes Handeln und für die Beurtheilung fremder Handlungen. Wie dem auch sein möge, erwägt man die Verschiedenheit der moralischen Unterscheidungen bei verschiedenen Völkern; erwägt man ferner, dass ein Begriff, der wirk-

lich angeboren ist (wie z. B. der Begriff der Kausalität) sich als nothwendig und allgemeingültig darstellt, so, dass wir sein Gegentheil (eine Wirkung ohne Ursache) auch nicht einmal zu denken vermögen, während wir das Gegentheil der von uns gemachten moralischen Unterscheidungen (z. B. das Lob des Selbstischen) sehr wohl zu denken vermögen, so ergiebt sich, dass moralisches Lob und moralischer Tadel nicht angeboren, sondern angewöhnt sind.

Der Grund aber, weshalb das Unegoistische ursprünglich als gut bezeichnet wurde, ist in Folgendem zu suchen. Wären die Menschen schon von Natur so unegoistisch, dass ihnen das Wohl ihrer Mitmenschen ebenso sehr am Herzen läge, wie ihr eigenes, so würde das Unegoistische niemals als das Gute, als das, was gethan werden sollte, hervorgehoben worden sein: es hätte eben jeder schon von selbst unegoistisch gehandelt. Weil statt dessen aber die Menschen von Natur so egoistisch sind, dass ihnen an dem Wohle anderer meistens nicht viel gelegen ist, und weil aus diesem Umstande ein wenig einträchtiges und daher unheilvolles Verhalten der Menschen zu einander hervorgeht, so bezeichnete man das, dem Egoismus entgegengesetzte unegoistische Handeln als wünschenswerth, löblich, gut.

Diesen Ursprung von dem Lobe des Unegoistischen hat man später freilich vergessen. Denn, nachdem das Unegoistische einmal als lobenswerth bezeichnet worden war, überlieferte man blos seine Löblichkeit selbst, nicht aber den ursprünglichen Grund dieses Lobes. So ist uns von Jugend auf das Unegoistische schlechthin als gut, das Egoistische als schlecht dargestellt worden, aber keineswegs hat man uns dazu gesagt, das Unegoistische

sei ursprünglich gut genannt, weil es gut für andere ist, und das Egoistische (z. B. das grausame Handeln) sei ursprünglich schlecht genannt, weil es schlecht für andere ist. Daher entsteht in uns die Meinung, das Unegoistische sei an und für sich, nicht bloß in sofern gut als es gut für andere ist, und das Egoistische sei an und für sich, nicht bloß in sofern schlecht, als es schlecht für andere ist.

Ferner: Ursache des Tadels solcher Eigenschaften und Triebe, welche nicht andern, aber ihren Besitzern selbstschädlich sind, ist diese Schädlichkeit selbst. So tadelt man die starke Hingebung an sinnliche Genüsse, weil dieselben enttäuschen, weil sie mehr versprechen, als sie halten, zumal wegen der Kürze ihrer Dauer. (Wenn unser Nervensystem so eingerichtet wäre, dass zum Wesen der sinnlichen Genüsse gerade die Dauer gehörte, so würde die Hingebung an sie von Niemandem getadelt werden. Nur weil, wie gesagt, ein dauerndes Glück sich nicht auf sie gründen lässt, während im Gegensatz zu ihnen bei den intellectuellen Genüssen nicht ein genussreicher Augenblick vorher mit unbefriedigtem Verlangen und nachher mit einem Gefühl der Leere bezahlt wird, sondern vielmehr ein dauerndes Glück in der Beschaulichkeit gefunden werden kann, — nur deshalb hat man den sinnlichen Genüssen gegenüber die intellectuellen lobend hervorgehoben.) Ebenso wie starke Hingebung an die Sinnlichkeit werden Geiz, Verschwendung, Unordnung als ihren Besitzern schädliche (Unlust erzeugende) Eigenschaften getadelt. Ueberhaupt wird man eben kein Laster finden, das nicht ursprünglich deshalb Laster genannt und getadelt worden wäre, weil es uns oder andern schädlich ist, und keine Tugend, die nicht ursprünglich des-

halb Tugend genannt und gelobt worden wäre, weil sie uns oder andern nützlich ist, — wenngleich dieser Ursprung des Lobes und Tadels bei einigen Tugenden und Lastern, wie gerade bei dem Guten, dem Selbstlosen und dem Schlechten, dem Selbstischen im Laufe der Zeit verwischt worden ist.

Wenn nun der Selbstlose ursprünglich darum gut genannt ist, weil er gut für andere ist; der Selbstische, z. B. Grausame, darum schlecht genannt ist, weil er schlecht für andere ist; der Unvernünftige z. B. Ausschweifende, darum getadelt ist (sittenlos, unmoralisch genannt wird), weil sein Verhalten ihm selbst schadet, so folgt hieraus, dass es sinnlos ist, den Selbstlosen, den Grausamen, den Ausschweifenden auch in sich betrachtet gut, bezüglich schlecht zu nennen, — gleich wie es sinnlos ist, die gemässigte Temperatur oder irgend sonst Etwas, das gerade den Menschen gut (oder schlecht) ist, deshalb auch in sich betrachtet gut (oder schlecht) zu nennen. In sich betrachtet ist die gemässigte Temperatur weder gut noch schlecht, sondern eine Temperatur von bestimmter Beschaffenheit, und ebenso sind der Selbstlose, der Grausame, der Ausschweifende in sich betrachtet weder gut noch schlecht, sondern Menschen von bestimmter Beschaffenheit.

Weil aber die meisten dies nicht einsehen, sondern Handlungen wie z. B. den Mord als an sich schlecht und verwerflich betrachten, und weil sie ausserdem den Willen des Menschen für frei halten, so machen sie sich selbst und andere für solche Handlungen verantwortlich. Das Verantwortlichmachen seiner selbst, den Zustand, in welchem sich jemand schlecht und verwerflich erscheint, weil er eine schlechte und verwerfliche Handlung ge-

than hat, obgleich er dieselbe, wie er meint, hätte unterlassen können, nennt man Gewissensbisse.

*angeborene
Kausalität* Wer eingesehen hat, dass der Wille des Menschen nicht frei ist, sondern dass jede Handlung mit Nothwendigkeit hervorgeht aus den im Augenblicke des Handelns gegenwärtigen Gedanken und Empfindungen, deren Ursachen sich Schritt für Schritt rückwärts verfolgen lassen bis zu den Eigenschaften, mit welchen jemand geboren ist und auf die bestimmte Eindrücke bis zum Augenblicke des Handelns gewirkt haben, — ein solcher macht andere gar nicht mehr verantwortlich, sich selbst aber, vorausgesetzt dass er die s. g. schlechten Handlungen als in sich schlechte betrachtet, erscheint er noch in sofern verwerflich, als er eine Charakterbeschaffenheit hat, aus der so verwerfliche Handlungen hervorgehen konnten. In diesen Gewissensbissen schmerzt ihn also nicht der Gedanke, dass er die verwerfliche Handlung hätte unterlassen können, vielmehr sieht er ihre Nothwendigkeit ein, sondern es schmerzt, es entsetzt ihn der Gedanke, dass sein Charakter einer so verwerflichen Handlung fähig und folglich selbst verwerflich ist.

Wer auch noch eingesehen hat, dass die s. g. schlechten Handlungen, welche doch an und für sich betrachtet nicht schlecht, sondern Handlungen von einer bestimmten Beschaffenheit sind, ihm blos deshalb als an und für sich schlecht erscheinen, weil sie ihm von Jugend auf so dargestellt worden sind, ein solcher wird Gewissensbisse (das Gefühl seiner Verwerflichkeit) nur noch in so weit haben, wie die Gewohnheit, jene Handlungen als an und für sich schlecht anzusehen, stärker ist, als die Reflexion, dass sie an sich betrachtet nicht schlecht sind.

Wer endlich gar nicht daran gewöhnt worden ist, irgend welche Handlungen als verwerfliche anzusehen, ein solcher wird nach Ausführung gar keiner Handlungen Gewissensbisse (das Gefühl seiner Verwerflichkeit) haben.

Denen, welche den Willen des Menschen für frei und die schlechten Handlungen für an sich schlecht halten, scheint das Thun schlechter Handlungen nicht nur an und für sich verwerflich, sondern auch, vermöge des Gerechtigkeitsgefühls, an und für sich strafwürdig, vergeltenswerth. Dieses Gerechtigkeitsgefühl entsteht in uns, wie alle moralischen Empfindungen, im Laufe unsers Lebens, und zwar so: Die Strafen der Obrigkeit und der Erzieher, wenngleich sie nur Abschreckung bezwecken (und in Erwägung, dass der Wille des Menschen nicht frei und schlechte Handlungen an sich betrachtet nicht schlecht sind, auch nur Abschreckung bezwecken dürfen) scheinen Vergeltungen zu sein (»du wirst bestraft, weil du dies gethan hast«), und so entsteht von Jugend auf in uns die Meinung, als ob jeder schlechten Handlung eine vergeltende Strafe gebühre. Wenn man hingegen eingesehen hat, dass die Strafen nur abschreckenshalber da sind und da sein dürfen, so will man keinen Verbrecher seiner schlechten Handlungen selbst wegen bestraft wissen, sondern blos als Mittel zum Zweck, blos, um zum Wohle aller von schlechten Handlungen abzuschrecken.

Eine Reihe anderer Empfindungen erklärt sich durch die Rücksicht auf die Meinung der Menschen an und für sich selbst (Freude am gefallen und bewundertwerden, Schmerz über missfallen und verachtetwerden). Diese entsteht so, dass das Gefallen, die Auszeichnung vor

andern, das Bewundertwerden zunächst der nützlichen Folgen wegen, dann, vermöge hinzukommender Gewohnheit, auch an und für sich selbst als angenehm empfunden wird. Um sich diese angenehme Empfindung, vor andern ausgezeichnet zu sein, zu verschaffen, wird man z. B. andere niederdrücken, zumal dann, wenn sie durch Zufügung eines Leides ihre Superiorität über uns bewiesen zu haben glaubten (Rachlust). Ueberhaupt entspringen zahlreiche Empfindungen und Verhältnisse aus dieser Rücksicht auf die Meinung der Menschen, der s. g. Eitelkeit.

Ferner: Dass die Menschen im Laufe der Zeit besser d. h. unegoistischer werden, ist nicht anzunehmen; denn es bleiben weder durch natürliche Zuchtwahl gerade die unegoistischsten Individuen oder Völker übrig, noch auch wird das unegoistische Empfinden durch häufige Bethätigung gestärkt. Bemerkenswerth ist, dass die Menschen, so lange sie handeln, egoistisch, selbstsüchtig und neidisch sind, sobald sie aber philosophiren, einen moralischen Fortschritt behaupten. Woher sollte derselbe kommen?

Unser Glück endlich hängt davon, ob wir egoistisch oder unegoistisch sind, in geringerem Maasse ab, als von andern Dingen, wie Gesundheit, Temperament, Vernünftigkeit.

In dieser Schrift ist das Wesen und der Ursprung der moralischen Empfindungen dargestellt worden, ohne dabei zu beachten, ob ihre Lectüre schädlich oder nützlich sein möchte. Nur so kann die Erkenntniss gefördert werden: einem Philosophen darf nichts heilig sein, als die Wahrheit.

Wer hingegen von der Wahrheit nur so viel zu sehen wagt, als nützen oder wenigstens nicht schaden kann, wird in den meisten Fällen nur wenig von ihr sehen.

Freilich, wenn der moralische Mensch der höher stehende ist, wenn ihm der erkennende sich unterzuordnen hat, dann darf von der Wahrheit nur soviel enthüllt werden, als dem moralischen Menschen zuträglich ist. Aber der moralische Mensch ist nicht der höhere, obgleich die Meisten, und zwar aus folgendem Grunde, dies für unmittelbar gewiss halten. In der Entwicklung der Menschheit ist das interesselose Erkennen des Wahren und Schönen etwas sehr Spätes. Das Erste ist der Nutzen, das Wohlbefinden, wozu, wie gezeigt, auch die Moralität beiträgt. Ja, da die Moralität für das Wohlbefinden der Menschen sehr wesentlich ist, in sofern der Gute das Wohl anderer fördert, der Schlechte aus Eigennutz oder Eitelkeit das Wohl anderer schädigt, so ist die Gutheit stets höher geschätzt, wie alles Uebrige, und als etwas so hoch zu Schätzendes ist sie, wie früheren Generationen, so auch uns von Jugend auf dargestellt worden. Erwägen wir nun aber, dass der unegoistische Mensch, da er ursprünglich eben nur seiner Nützlichkeit wegen gelobt ist, nicht mehr zu schätzen ist, als die Thiere welche einen starken socialen Instinct haben (z. B. Bienen, Ameisen), während das interesselose Erkennen nicht nur den Thieren nicht zukommt, sondern vielmehr auf einer starken Entwicklung gerade desjenigen Organs beruht, durch welches wir am meisten uns von den Thieren unterscheiden, nämlich des Intellects, so ergibt sich, dass das Erkennen des Wahren und Schönen höher steht als das gute Handeln, ja, dass

es das Höchste ist, wozu die Menschen gelangen können und daher ohne Rücksicht auf Nutzen oder Schaden betrieben werden darf.

Uebrigens, wenn das interesselose Erkennen die Menschen nicht direct besser, unegoistischer macht, so ist doch indirect auch mit ihm ein Nutzen verbunden. Nämlich: das Erkennen ist seiner Natur nach friedlich: alle Menschen können sich der Erkenntniss desselben Gegenstandes hingeben, ohne Rivalität, Feindschaft zu fühlen. Alles Begehren aber ist kriegerisch: nicht zwei Menschen können denselben Gegenstand begehren, ohne Feindschaft gegen einander zu fühlen. Daher haben Schriften und Kunstwerke, die, übrigens nutzlos, zum Erkennen des Wahren und Schönen anregen, den Nutzen, dass sie die Menschen, soweit es die intellectuelle Beschaffenheit eines jeden zulässt, von Feindschaft erzeugenden Beschäftigungen (dem Begehren) zu friedlichen Beschäftigungen hinüberleiten.

Ausserdem ist jedes Begehren auch für den Begehrenden selbst schmerzhaft, das Erkennen aber lustvoll.

Also: ohne durch directes Bessern zu nützen, entzieht die Freude am Erkennen uns dem Feindschaft erzeugenden und schmerzhaften Begehren, und ist in sofern nützlich.

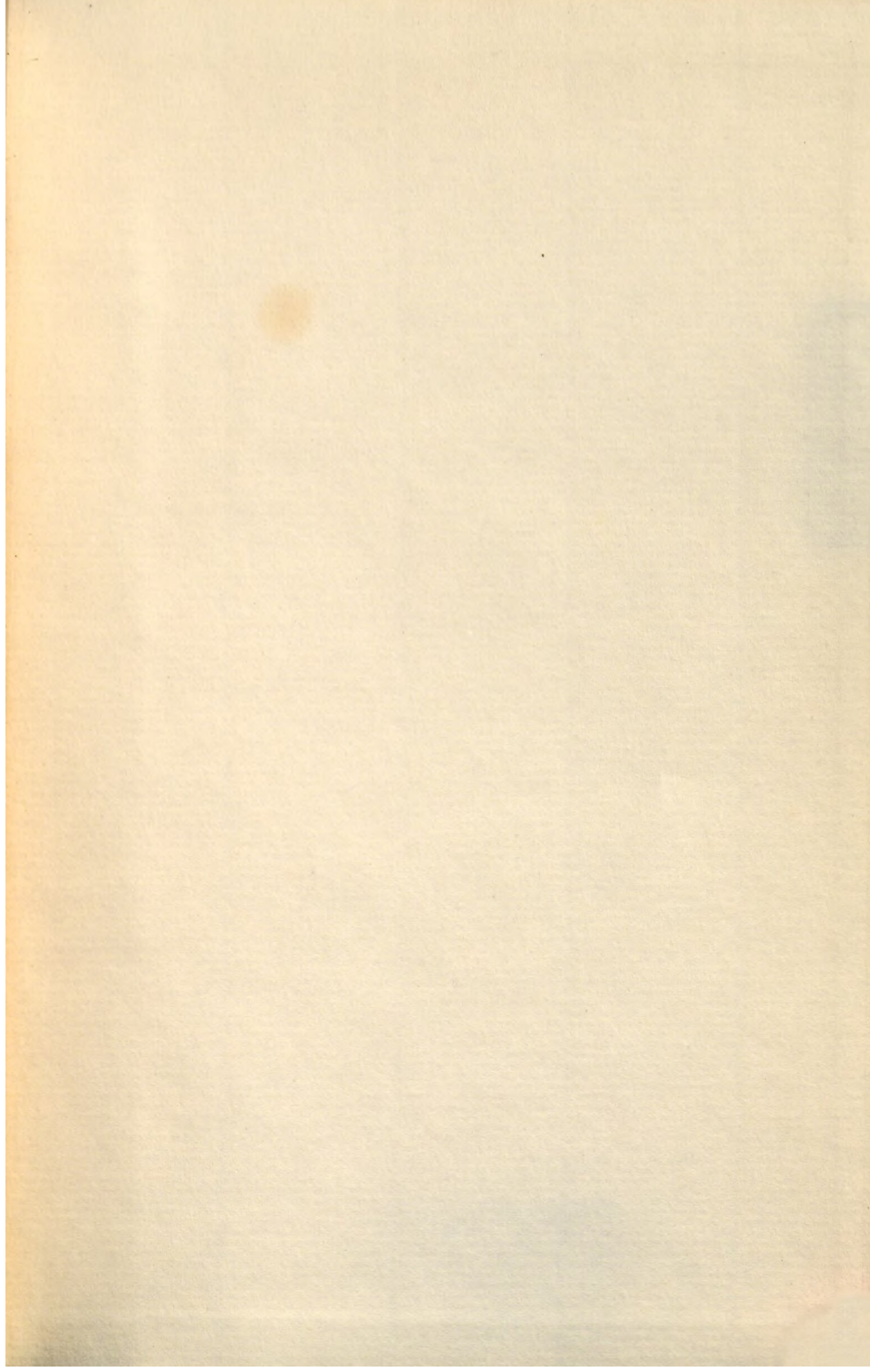
Druckfehler: *Druckfehler*

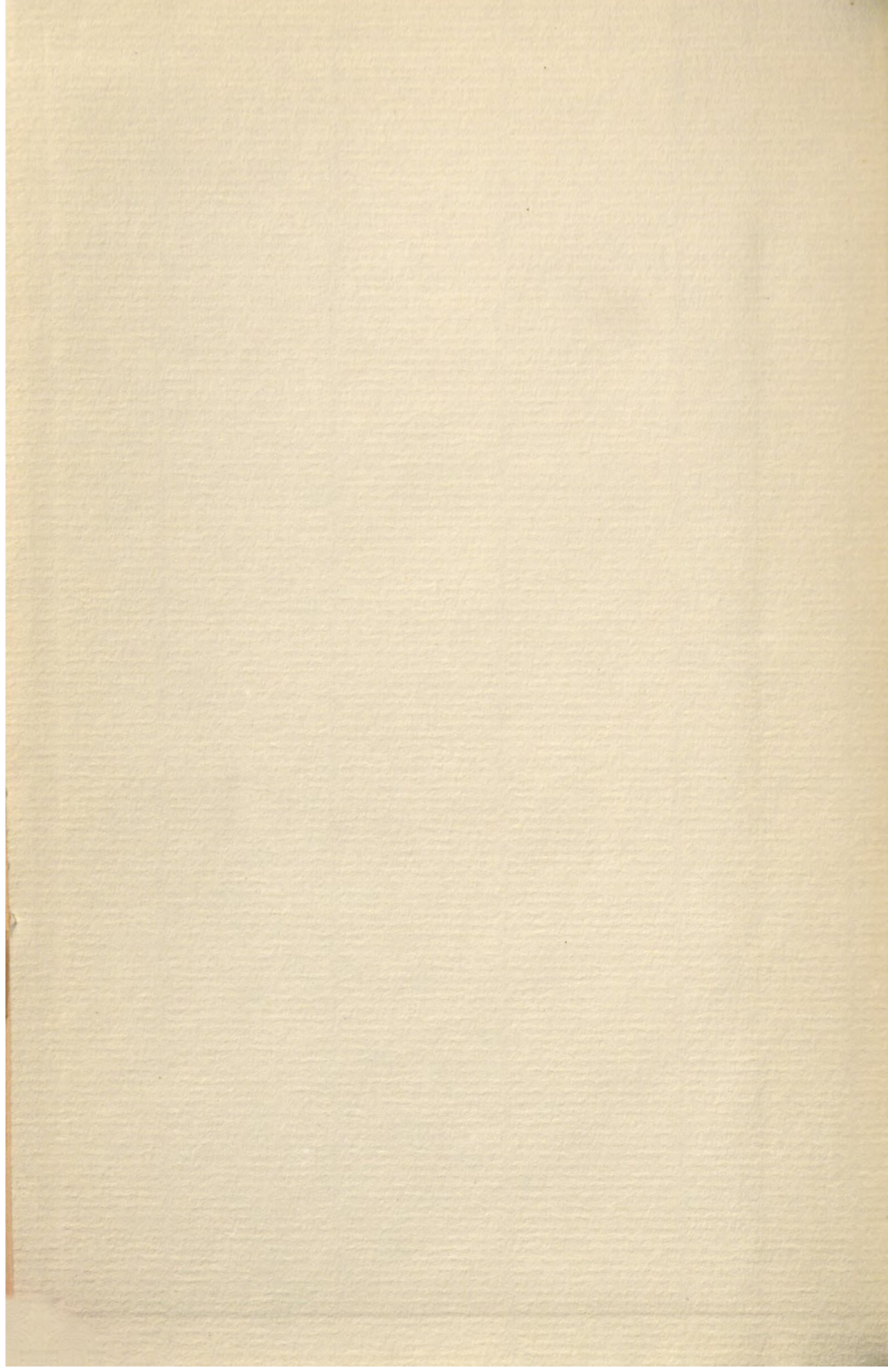
pag. 49 statt: »ähnlicher Handlungen, abzuschrecken sind,« lies
»ähnlicher Handlungen abzuschrecken sind.«

pag. 81 statt: »so ist die Gewohnheit, derselben« lies: »so ist die
Gewohnheit derselben.«

pag. 110 statt: »Vernügen« lies: »Vergnügen«.

pag. 127 statt: »Wenn die Regierungen schwach sind, da sind«
lies: »dann sind.«





Peter Grainer
Buchbinderei
München 15

