

Moritz Schlick

**Lebensweisheit.
Versuch einer
Glückseligkeitslehre**

Fragen der Ethik

Herausgegeben und eingeleitet von
Mathias Iven

Moritz Schlick Gesamtausgabe
Band I/3

*Diese Autoren-pdf enthält
nicht alle Seiten der Buchausgabe.*

*Mit freundlicher Genehmigung des
Springer-Verlages*

SpringerWienNewYork

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	1
Verzeichnis der Siglen, Abkürzungen, Zeichen und Indizes	11
Editorischer Bericht	19
Moritz Schlick, <i>Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre</i>	43
Editorischer Bericht	335
Moritz Schlick, <i>Fragen der Ethik</i>	347
Anhang	537
Literaturverzeichnis	539
Moritz Schlick Bibliographie	551
Aufbau und Editionsprinzipien der Moritz Schlick Gesamtausgabe	565
Personenregister	573
Sachregister	577

Vorwort des Herausgebers

Der vorliegende Band vereint zwei Schriften Schlicks, die, sozusagen, die *Eckpunkte* seiner, sich über fast vierzig Jahre hin erstreckenden Auseinandersetzung mit Fragen der Moral und Ethik markieren. Sie dokumentieren ihrerseits aber nur das *öffentliche* Nachdenken, das zu Lebzeiten abgeschlossene und gedruckte.¹ Daneben gibt es im Nachlaß – bisher praktisch fast unberücksichtigt – zahlreiche, diesen Themenkreis betreffende Aufzeichnungen, Vorlesungsskripten und Fragmente sowie ungezählte Aphorismen², die es zukünftig noch zu erschließen gilt.³ Welchen Stellenwert Fragen ethisch-moralischer Art für Schlick hatten und mit welchem Ernst er sie behandelte, mag hier mit nur einem Satz aus den *Vorarbeiten zur Lebensweisheit* verdeutlicht werden. Er schreibt dort: „Wenn der menschliche

1 Die Forschung zu Schlicks Ethik hat sich in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten – bedingt vor allem durch die Neuausgabe (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984) und einige Übersetzungen (vgl. dazu Anm. 27, S. 340) – vorrangig mit den *Fragen der Ethik* beschäftigt. Zu den hier zu nennenden wichtigsten Arbeiten zählen: Perry, „Einige Bemerkungen über Schlicks Ethik“, in: *Ratio* 6/1964, S. 147-160; Stern-Gillet, „Schlick's ‚Factual Ethics‘“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 144/145 (37. Jg./1983), S. 145-162; Hegselmann, „Logischer Empirismus und Ethik“, in: Schlick, *Fragen der Ethik* (hrsg. u. eingel. v. Hegselmann), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, S. 7-46; Bonnet, „Le positivisme éthique de Schlick“, in: *Les Études philosophiques* 3/2001, S. 371-385; Borchers, „‚Let's Talk about Flourishing!'. Moritz Schlick and the Non-cognitive Foundation of Virtue Ethics“, in: Stadler (Hrsg.), *The Vienna Circle and Logical Empiricism. Re-evaluation and Future Perspectives*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 2003, S. 95-106.

2 Vgl. dazu Anm. 28, S. 25.

3 Vgl. dazu die entsprechenden Bände in Abt. II der *MSGA*.

Gedanke sich auf den Menschen selber wendet, so ist es, als ob er in ein Heiligtum eintrete.“⁴

Zeichnen wir, der zum Verständnis notwendigen Gesamtübersicht halber, an dieser Stelle kurz die wichtigsten Stationen von Schlicks Beschäftigung mit ethisch-moralischen Problemstellungen nach.

„Um uns über das Wesen des Glücks zu unterrichten, müssen wir die Wünsche der Menschen einer näheren Betrachtung unterziehen. Je mehr Wünsche einem erfüllt sind, desto zufriedener wird er sein, desto glücklicher wird er leben.“⁵ Diese Worte stehen am Anfang eines Textes, der sich in einem Ende des Jahres 1898 begonnenen Notizbuch des damals sechzehnjährigen Schlick findet. Bereits hier formulierte er die für ihn grundsätzlichen, sein ethisch-moralisches Denken in der Folgezeit bestimmenden Grundpositionen.

Einige Zeit später machte Schlick sich Gedanken zu den „Drei Entwicklungsstufen der Ethik“. Diese Zusammenfassung seiner bis dato gemachten Überlegungen begann mit den „Dingen“. Er beschrieb diese Stufe mit „Allein, d. h. Verkehr mit Totem und Tieren (*Glück gleich Macht*) Gesetzlosigkeit“. An die zweite Stelle setzte er die *Menschen* und die Frage ihrer *Erziehung*; dazu bemerkte er: „Gezwungener Verkehr mit *Mitmenschen* (*Legalität*, bellum omnium c. o.) *Arbeit*“. Auf der dritten Stufe stand für ihn schließlich die *Natur*.⁶ Im Gegensatz zur zweiten Stufe sollte darunter der „Freiwill-

4 VG. 2, S. 4. Der Satz findet sich auch am Beginn eines, offensichtlich als Vorwort (möglicherweise zur *Lebensweisheit*) gedachten Textes, der – vielleicht inspiriert durch die aktive Tätigkeit von Schlicks Großvater und Vater innerhalb der Berliner Freimaurerloge *Friedrich Wilhelm zur Morgenröte* – die Überschrift „Unser Tempel“ trägt (vgl. Inv.-Nr. 165, A. 139, Bl. 1 – diese und die nachfolgend angeführten Inventarnummern verweisen auf die entsprechenden Stücke des im Haarlemer *Rijksarchief von Noordholland* befindlichen Schlick-Nachlasses).

5 Vgl. VG. 1, S. 3 (nach Schlicks Zählung – er hat am Anfang der Aufzeichnungen nur die jeweils rechte Seite des Heftes beschrieben – S. 2).

6 Weiß man um die spätere Rolle, die die Überlegungen zum Verhältnis des Menschen zur Natur in Schlicks Denken spielten, könnte man sogar einen noch früher entstandenen Text an den Anfang stellen: Als Sekundärer hat Schlick – vermutlich durch die Lektüre der La Fontaineschen Fabeln beeinflusst – eine Geschichte verfaßt, der er den Titel „Im Terrarium“ gegeben hat (vgl. Inv.-Nr. 149, A. 223 a/b).

lige Verkehr mit Mitmenschen (*Liebe, Moralität*) *Spiel*“ verstanden werden.⁷ Damit hatte er das Grundgerüst für die spätere Ausarbeitung der *Lebensweisheit*.

Zeitweilig traten jedoch erst einmal andere Dinge in den Mittelpunkt von Schlicks Interesse: er studierte, legte 1904 in Berlin bei Max Planck seine Dissertation zum Thema *Über die Reflexion des Lichtes in einer inhomogenen Schicht*⁸ vor, setzte seine Studien an anderen Orten fort, und wendete sich aber dann schließlich wieder der Frage nach dem Wesen des Glücks zu. Ende 1907 lag das Ergebnis seines fast zehnjährigen Nachdenkens vor: *Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre* – sein erstes Buch.

Während der Arbeit an dem Erstlingswerk war der Umfang des Textes – hauptsächlich wegen der ungeheuren, von Schlick angehäuften und nur noch schwer zu bewältigenden Materialfülle – an einigen Stellen derart ausgefertigt, daß Kürzungen unumgänglich wurden. Und so veröffentlichte er im Jahre 1909 einen Aufsatz mit dem Titel „Das Grundproblem der Ästhetik in entwicklungsgeschichtlicher Bedeutung“⁹, der, quasi als „Ergänzung“, inhaltlich an einen für ihn grundsätzlichen, in der Folgezeit noch mehrmals aufgegriffenen Gedankengang des Buches anknüpfte und gleichzeitig die einzige „gedruckte“ Auseinandersetzung mit Fragen der Ästhetik seinerseits war.¹⁰

7 VG. 2, S. 45.

8 Vgl. MSGA I/2.

9 Erschienen im *Archiv für die gesamte Psychologie* 14 (1909), S. 102-132 (vgl. MSGA I/4).

10 Eine nicht unwesentliche Rolle in Schlicks Überlegungen kommt dem in diesem Aufsatz behandelten und bei Friedrich Schiller entlehnten *Spiel*-Begriff zu (vgl. weiterführend Schlicks Aufsatz „Vom Sinn des Lebens“ sowie den dazugehörigen editorischen Bericht, in: MSGA I/6). Vor allem der Gegensatz von Arbeit und Spiel beschäftigte ihn immer wieder. So hielt er in den Vorarbeiten zur *Lebensweisheit* bspw. fest: „Spiel ist alle Beschäftigung um ihrer selbst willen“ (VG. 2, S. 45); dieser Satz findet sich ebenfalls, fast gleichlautend, in der ursprünglich für das Wintersemester 1917/18 erstmals angekündigten Vorlesung „Weltanschauungsfragen“ (Inv.-Nr. 6, A. 9 a, Bl. 10). Im Sinne einer „Anknüpfung“ ist auch die Bezugnahme auf *Lebensweisheit* in § 13 seiner *Allgemeinen Erkenntnislehre* zu verstehen (vgl. MSGA I/1, A 77 / B 86 ff. sowie im vorl. Bd. S. 143).

Bereits kurze Zeit nach dem Abschluß der *Lebensweisheit* begann Schlick in Zürich mit der Arbeit zu einem weiteren Buch, das den Titel *Der neue Epikur. Was er vom Spiel des Daseins lehrte* tragen sollte.¹¹ Nur wenig später, dann aber vor allem während der Jahre 1917/18, widmete er sich außerdem der Ausarbeitung zu einer *Philosophie der Jugend*¹², die sich anfangs an der Form von Vischers Roman *Auch Einer*¹³ sowie Ruskins *Ethics of the Dust* orientierte. Er beschäftigte sich zwar über geraume Zeit immer wieder mit beiden Vorhaben, brachte sie aber dennoch nicht zur Druckreife.¹⁴

Im Wintersemester 1912/13 bot er im Rahmen seiner im Herbst 1911 begonnenen Lehrtätigkeit an der Universität Rostock erstmals eine Vorlesung unter dem Titel „Grundfragen der Ethik“ an.¹⁵ Auch in den folgenden Jahren standen immer wieder Lehrveranstaltungen zur Ethik auf dem Programm. Insgesamt lassen sich bis 1936 mehr als 10 Vorlesungen und Seminare nachweisen, die sich mit diesem Themenkreis beschäftigten.¹⁶

11 Inv.-Nr. 11, A. 27 a. Erste Überlegungen finden sich schon in den aus dem Jahre 1903 stammenden Vorarbeiten zur *Lebensweisheit* (vgl. VG. 3, S. 51 ff.).

12 Vgl. u. a. Inv.-Nr. 17, A. 65 a/b sowie Inv.-Nr. 19, A. 75 a/b.

13 Vgl. dazu Anm. 1, S. 272.

14 Vor allem der Briefwechsel mit Gerda Tardel gibt Aufschluß über den Fortgang der Arbeit an der *Philosophie der Jugend* in den Jahren zwischen 1917 und 1931. Und auch in Briefen an Reichenbach (1925/26) und Carnap sprach er mehrmals von seinem „lebensphilosophischen Buch“ (Moritz Schlick an Rudolf Carnap, 19. September 1931). Fortführend siehe zu dieser Thematik den editorischen Bericht im entsprechenden Band der Abt. II der MSGA.

15 Inv.-Nr. 4, A. 4 a/b.

16 Welche Rolle die Ethik für ihn in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg spielte, zeigen vielleicht die zwei folgenden Äußerungen. Im Sommer 1919 hieß es in einem Brief von Born: „Ich hoffe, bald einmal Gelegenheit zu haben[,] Ihnen persönlich zu begegnen; schriftlich ist es schwierig, ordentlich zu diskutieren. Sehr neugierig bin ich auf Ihre Stellung zu den eigentlich ‚philosophischen‘ Fragen, zur Ästhetik, Ethik u. dergl.“ (Max Born an Moritz Schlick, 11. Juni 1919) Und im Jahr darauf stellte ihm Boedke, der ein Jahr vor Schlick das Berliner *Luisenstädtische Realgymnasium* verlassen und am 13. Februar 1904 ebenfalls bei Planck promoviert hatte, die Frage: „Sind Sie böse, wenn ich es wiederholt bedauere, dass Sie sich auf die Ethik zurückziehen wollen, anstatt an Ihre Lebensaufgabe – diese tiefliegenden Sachen auf ihren Kern zu prüfen und sie dann in eine für ‚Menschen‘ verdauliche Form zu bringen, wofür Sie des aufrichtigen

Gleichfalls in die Rostocker Zeit fällt ein Vortrag unter dem Titel „Warum sollen wir Feste feiern?“.¹⁷ Hier wurden von Schlick bereits all jene wesentlichen Gedanken zusammengefaßt, die ihn einige Jahre darauf – in nur leicht veränderter Form – noch zwei Mal beschäftigen werden: so 1921, als er auf Einladung der Berliner Ortsgruppe des *Deutschen Monistenbundes* einen öffentlichen Vortrag hielt, dem er den Titel „Der Sinn des Lebens“ gab,¹⁸ und schließlich sechs Jahre später, als das umfangreiche Manuskript dieses Vortrages ihm zur Grundlage für eine Aufsatzfassung wurde.¹⁹

Im September 1924 hieß es in einem Brief: „Ich bin so fest überzeugt wie je, dass meine Lebensphilosophie die richtige ist, und ich sehe, dass denen, die an sie glauben, das Leben wirklich reicher und heller wird.“ Und weiter war, mit Bezug auf den bereits erwähnten *Spiel*-Begriff, zu lesen: „Ich plane auch, ein System der Philosophie unter dem Titel ‚Die Welt als Spiel‘ zu schreiben.“²⁰ Ich habe es schon in Vorlesungen dargestellt, und mit Hilfe meiner Studenten, die sehr fleißig mitgeschrieben haben, wird es nicht schwer sein, das Ganze aufzubauen.“²¹

Schlicks Wirken beschränkte sich jedoch nicht allein auf den universitären Bereich. So sprach er im Dezember 1927 in der *Kul-*

Dankes, nicht nur des [U]nterzeichneten, sondern vieler Ihrer Leser sicher wären – mit möglichster Besch[.]leunigung] heranzugehen?“ (Paul Boedcke an Moritz Schlick, 18. April 1920) Schlick selbst sprach Einstein gegenüber in diesen Jahren einmal von seinen „Spaziergängen in der Ethik“ (Moritz Schlick an Albert Einstein, 29. Juni 1920).

17 Inv.-Nr. 18, A. 72 a/b. Vgl. dazu auch den editorischen Bericht zu „Vom Sinn des Lebens“, in: *MSGA* I/6.

18 Inv.-Nr. 18, A. 71 a.

19 „Vom Sinn des Lebens“, in: *Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache* 1 (1927), S. 331-354; als Sonderdruck des *Symposion*, Heft 6. Berlin-Schlachtensee: Weltkreis-Verlag 1927 (vgl. *MSGA* I/6).

20 Vgl. Inv.-Nr. 165, A. 134-1 bzw. Inv.-Nr. 13, A. 38. Gegenüber Reichenbach sprach Schlick von der Arbeit an „einem System der Philosophie, das sicher den Vorzug der Originalität haben wird“ (Moritz Schlick an Hans Reichenbach, 5. August [1925]).

21 Moritz Schlick an Gerda Tardel, 12. September 1924. Wobei nicht eindeutig gesagt werden kann, auf welche seiner Vorlesungen aus dieser Zeit er sich hier bezieht.

turwissenschaftlichen Gesellschaft Wiens über „moderne Moralphilosophie“²² und im Januar 1928 lautete das Thema eines Vortrages in der Wiener *Ethischen Gemeinde* „Ethik der Pflicht und Ethik der Güte“. Die Gedanken dieses Vortrages fanden Eingang in den letzten Teil seines 1930 erschienenen zweiten, sich ausschließlich mit ethisch-moralischen Problemstellungen befassenden Buches *Fragen der Ethik*.²³

In den letzten Jahren bis zu seinem Tod näherte er sich – wahrscheinlich auch beeinflusst durch die sich gesamteuropäisch verändernde politische Situation zu Beginn der dreißiger Jahre – einem übergreifenderen Thema, daß die Beziehungen der Menschen in und zur Gesellschaft mehr in den Blick nahm.²⁴ Es ging ihm nunmehr um die Themen „Moral und Kultur“²⁵ bzw. „Ethik und Kulturphilosophie“²⁶. Basierend auf zahlreichen Vorarbeiten entstand zu dieser

22 Vgl. Moritz Schlick an Rudolf Carnap, 29. Januar 1928. Schlick hielt im Sommersemester 1927 eine Vorlesung zum Thema „Die Ethik der Gegenwart“. Bei seinem Vortrag könnte er – da sich kein Manuskript im Nachlaß findet – auf entsprechende Vorlesungsnotizen zurückgegriffen haben, die Teil des Konvoluts Inv.-Nr. 9, A. 16 sind. Im Nachlaß findet sich außerdem das Eröffnungskapitel zu einer Vorlesungsreihe „Ethik des modernen Lebens. Eine Kritik der gegenwärtigen Kultur“ (vgl. Inv.-Nr. 10, A. 18) – dieses ist aber erst im März/April 1929 entstanden (dazu der entsprechende Hinweis in Inv.-Nr. 165, A. 135).

23 Das Manuskript des Vortrages ist Teil von Inv.-Nr. 9, A. 16. In dem zur gleichen Zeit entstandenen Aufsatz „Die Wende der Philosophie“ greift er einen im Vorwort des Buches formulierten Gedanken auf (vgl. im vorl. Bd. S. 349 f.) und in dem kurz danach veröffentlichten Aufsatz „Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik“ verweist er im Zusammenhang mit der Frage der Willensfreiheit auf Kap. VII von *Fragen der Ethik* (im vorl. Bd. S. 482).

24 So stand bspw. in den Jahren 1926, 1928 und 1932 auch eine Lehrveranstaltung unter dem Titel „Weltanschauungsfragen“ (Inv.-Nr. 6, A. 9 a/b) auf dem Programm. Außerdem beschäftigte er sich zu dieser Zeit erneut mit Problemen der Geschichtsphilosophie (vgl. Inv.-Nr. 27, B. 5 und B. 6 sowie Inv.-Nr. 50, B. 30-1).

25 Diesem Thema war eine Reihe von drei Vorträgen in der Wiener *Urania* zu Beginn des Jahres 1934 gewidmet.

26 So der Titel der Lehrveranstaltung im Wintersemester 1935/36 (Inv.-Nr. 44, B. 24).

Zeit ein weiteres, zu Lebzeiten nicht vollendetes Buch mit dem Titel *Natur, Kultur, Kunst*.²⁷

Schlicks Ethik war – so kann man hier mit dem Blick auf das Ganze zusammenfassend sagen – von Beginn an, neben zahlreichen Einflüssen der Welt- und damaligen Gegenwartsliteratur, vor allem durch zwei geistesgeschichtlich bedeutende Positionen bestimmt: einerseits durch Darwins Evolutionstheorie, andererseits durch die von Schopenhauer über Guyau und Nietzsche bis hin zu Dilthey, Bergson oder Scheler formulierten Modelle einer auf Selbsterfahrung basierenden Lebensphilosophie.

Stellt man Schlicks gesamtes Werk seinen veröffentlichten und nachgelassenen Schriften zur Ethik sowie seiner wissenschaftlichen und der sehr umfangreichen, nur partiell erschlossenen privaten Korrespondenz gegenüber, dann wird eines deutlich: es waren vor allem die Fragen nach dem Sinn und der Bedeutung des Lebens und der Konstituierung einer allgemein zu akzeptierenden Moral, die sich ihm, neben allen anderen Problemen, seit frühester Jugend immer wieder neu stellten. Man erkennt aber ebenso, daß sich seine grundsätzliche, am Anfang des 20. Jahrhunderts entwickelte Auffassung von der Ethik als einer psychologisch begründeten Lust- und Glückseligkeitslehre über die Jahre hinweg nicht wesentlich änderte. So ist denn auch in der letzten, von ihm zu Beginn der dreißiger Jahre verfaßten Selbstdarstellung zu lesen: „In der Ästhetik und Ethik führt der strenge Empirismus²⁸ zu dem Ergebnis, daß es keinen Sinn

27 Inv.-Nr. 22, A. 90 a/b. Schlick begann mit der Arbeit an dem „längeren Aufsatz“ im Sommer 1932 (vgl. Moritz Schlick an Rudolf Carnap, 24. September [1932]). Das bearbeitete Manuskript wurde 1952 von Josef Rauscher unter dem Titel *Natur und Kultur* herausgegeben (Wien/Stuttgart: Humboldt).

28 Einleitend heißt es in der hier zitierten Selbstdarstellung: „Sch. versucht die Begründung und den Aufbau eines konsequenten und völlig reinen Empirismus. Frühere Formen des Empirismus, von Sextus Empirikus bis zu Mill und Mach, waren weder rein noch konsequent, weil sie von Logik und Mathematik – dem ‚Rationalen‘ – keine befriedigende Rechenschaft geben konnten. Der neue Empirismus Sch.s geht aber gerade von dem Verständnis des mathematischen Denkens und seiner Anwendung auf die Wirklichkeit aus.“ ([Selbstdarstellung], in: *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*. Hrsg. Ziegenfuß und Jung, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1950, Bd. II, S. 462).

hat, von ‚absoluten‘ Werten zu sprechen; nur die bei den Menschen tatsächlich vorgefundenen wertenden Verhaltensweisen können Gegenstand der Untersuchung sein. Auf diesem Standpunkt ergibt sich eine neue Begründung einer Art von Eudämonismus, dessen Moralprinzip ungefähr lautet: Mehre deine Glückseligkeit!“²⁹

Danksagung

Ein so groß angelegtes Projekt wie die *Moritz Schlick Gesamtausgabe* ist ohne die Unterstützung von „außen“ nicht denkbar. Und so habe ich denn als Herausgeber dieses Bandes zahlreichen Personen und Institutionen zu danken, die in großzügiger Art und Weise meine Arbeit befördert haben.

Zuvorderst sind Monika Meier (*Jean-Paul-Edition*) und Jacqueline Karl (*Kant's gesammelte Schriften*) von der *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* zu nennen, bei denen ich mich sehr herzlich bedanke. Wertvolle Hinweise für die Kommentierung und die „Entschlüsselung“ manch eines Zitats habe ich von Günter Arnold (*Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen*), Herbert Breger (*Leibniz-Gesellschaft*), Jochen Brüning (*Helmholtz-Gesellschaft*), Cynthia Gamble (*Lancaster University*), Stefan Lorenz (*Leibniz-Forschungsstelle an der Universität Münster*), Anneros Meischner-Metge (*Gustav-Theodor-Fechner-Gesellschaft*), Christof Müller (*Zentrum für Augustinus-Forschung, Würzburg*), Anne Siegetsleitner (*Universität Jena*), Sabine Straub (*Arbeitsstelle der Jean-Paul-Edition an der Universität Würzburg*), Stephan Waldhoff (*Leibniz-Edition Potsdam*), Manfred Walther (*Spinoza-Gesellschaft*) und Hartwig Wiedebach (*Hermann-Cohen-Gesellschaft*) erhalten. Ihnen allen schulde ich Dank dafür.

Wie wichtig Schlick die Begründung eines „neuen Empirismus“ war, zeigt auch der Umstand, daß er beabsichtigte, im Rahmen der *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* einen Band mit dem Titel „Der neue Empirismus“ zu veröffentlichen (vgl. Moritz Schlick an Hans Reichenbach, 5. August [1925] bzw. ders. an Bertrand Russell, 6. Oktober 1925).

29 Ebd., S. 463.

Wichtige Informationen – vor allem zu den frühen Lebensstationen von Moritz und Blanche Schlick – bekam ich von Günther Berger (*Stadtarchiv Heidelberg*), Walter Hirschmann (*Stadtarchiv Heilbronn*) sowie Hans Ewald Keßler (Archiv der *Universität Heidelberg*). Darüber hinaus danke ich in diesem Zusammenhang dem *Deutschen Institut für Internationale Pädagogische Forschung, Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung* und, nicht zu vergessen, dem *Luisenstädtischen Bildungsverein e.V.* (beide Berlin).

Nicht zuletzt gilt mein Dank den Mitarbeitern der Projektgruppen Graz, Rostock und Wien sowie allen hier Ungenannten.

Mathias Iven

Potsdam / London, im November 2005

Verzeichnis der Siglen, Abkürzungen, Zeichen und Indizes

Verwendete Siglen

- AA Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen [jetzt: Berlin-Brandenburgischen] Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1900 ff.
- BA Goethe, Johann Wolfgang, *Berliner Ausgabe* (Poetische Werke. Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen) (22 Bde. und 1 Erg.-bd.). Hrsg. S. Seidel u. a., Berlin/Weimar: Aufbau 1960-1978
- KSA Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe* (15 Bde.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München: dtv/de Gruyter 1988
- Ms. FE *Fragen der Ethik* – Manuskript der Druckvorlage
1. Teil, S. 1-274 (Inv.-Nr. 182, A. 208)
2. Teil, S. 275-298 (Inv.-Nr. 155, A. 109)
- MSG A *Moritz Schlick Gesamtausgabe*
- SB „Summum bonum. Eine Philosophie der Lebensführung“ (Inv.-Nr. 158, A. 115)
- SW *Schillers Werke*. Nationalausgabe. Hrsg. von J. Petersen und G. Fricke. Weimar: Böhlau 1943 ff.
- Ts. LW *Lebensweisheit* – Typoskript der Druckvorlage (Inv.-Nr. 159, A. 116 a/b)
- V *Lebensweisheit* – Entwurf zum Vorwort (Inv.-Nr. 157, A. 111 b)
- VG. 1 Vorarbeiten zur Glückseligkeitslehre I. (Inv.-Nr. 156, A. 110)

- VG.2 Vorarbeiten zur Glückseligkeitslehre II.
(Inv.-Nr. 157, A. 112)
- VG.3 Vorarbeiten zur Glückseligkeitslehre III.
(Inv.-Nr. 157, A. 113)
- VG.4 Vorarbeiten zur Glückseligkeitslehre IV.
(Inv.-Nr. 157, A. 114)
- WA *Goethes Werke*. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin
Sophie von Sachsen (133 in 143 Bde.).
Weimar: Böhlau 1887-1919

Abkürzungsverzeichnis¹

Abschn.	Abschnitt
Abt.	Abteilung
allg.-menschl.	allgemein-menschlich
Anm.	Anmerkung
Aufl.	Auflage
Ausg.	Ausgabe
Bd., Bde.	Band, Bände
Bearb., bearb.	Bearbeiter, Bearbeitung, bearbeitet
Bl.	Blatt
bspw.	beispielsweise
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
Co.	Company
d.	das, dem, den, der, des, die
d. i.*	das ist
d. h.	das heißt
ders.	derselbe
dt.	deutsch
dto.	dito
dv.	davon
ebd.	ebenda

¹ Die mit * versehenen Abkürzungen finden sich in dieser Form ausschließlich in den in diesem Band abgedruckten Texten von Schlick.

Verzeichnis der Siglen, Abkürzungen, Zeichen und Indizes

Ed., Eds.	Editor, Editors
eingel.	eingeleitet
engl.	englisch
Erg.-bd (e).	Ergänzungsband, -bände
etc.	et cetera
Expl.	Exemplar (e)
f.	folgende
ff.	fortfolgende
Fn.	Fußnote
franz.	französisch
Frhr.	Freiherr
G. m. b. H.	Gesellschaft mit beschränkter Haftung
gen.	genannt
griech.	griechisch
hrsg.	herausgegeben
Hrsg.	Herausgeber
Inv.-Nr.	Inventarnummer
i. S.	im Sinne
ital.	italienisch
Jg.	Jahrgang
Jh.	Jahrhundert
Kap.	Kapitel
kategor.	kategorisch
Kr. d. p. V.*	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i>
Kurzf.	Kurzform
lat.	lateinisch
Lehrs.	Lehrsatz
materialist.	materialistisch
n.	nach
nachfolg.	nachfolgend
Nr.	Nummer
o. g.	oben genannte
od.	oder
op.	opus
p.*	page
psychol.	psychologisch
s.	siehe

Verzeichnis der Siglen, Abkürzungen, Zeichen und Indizes

S.	Seite
s. a.	siehe auch
sittl.	sittlich
sog.	sogenannt
Sp.	Spalte
spez.	speziell
SS	Sommersemester
s. u.	siehe unten
textkrit.	textkritisch
u.	und
u. a.	unter anderem
u. d. T.	unter dem Titel
ursprüngl.	ursprünglich
usf., u. s. f.*	und so fort
usw., u. s. w.*	und so weiter
v.	vom, von
V.	Vers
v. a.	vor allem
v. Chr.	vor Christus
veröffentl.	veröffentlichte
vgl.	vergleiche
Vol., Vols.	Volume, Volumes
vorl.	vorliegenden
Vorl.	Vorlesung
W. a. W. u. V.*	<i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i>
WS	Wintersemester
-wiss.	-wissenschaft
wörtl.	wörtlich
z.	zum, zur
Z.	Zeile
z. B.	zum Beispiel
zw.	zwischen

Verwendete Zeichen und Indizes

Schlicks Fußnoten werden durch hochgestellte arabische Ziffern mit Klammern gekennzeichnet ¹⁾, *textkritische Fußnoten* durch hochgestellte Kleinbuchstaben ^a, *Herausgeberfußnoten* durch hochgestellte arabische Ziffern ¹. Treten in textkritischen Fußnoten Herausgeberfußnoten als *Metafußnoten* auf, so werden diese mit der Nummer der textkritischen Fußnote plus eine laufende Ziffer symbolisiert (bspw. ist ^{b-2} die zweite Metafußnote in der textkritischen Fußnote ^b).

Die Angabe von *Paginierungen* erfolgt im laufenden Text durch das Symbol | und die Angabe der Seite als Marginalie.

Streichungen ⟨ ⟩ bzw. ⟨ *Einfügungen* ⟩ oder ₁⟨ *Umstellungen* ⟩ werden durch Winkelklammern symbolisiert, [*Ersetzungen*] durch eckige Halbkammern. Der gestrichene oder ersetzte Text wird in einer textkritischen Fußnote beigefügt. [*Zusätze*] des Herausgebers stehen – wenn nicht anders gekennzeichnet – in eckigen Klammern.

**Lebensweisheit.
Versuch einer
Glückseligkeitslehre**

Editorischer Bericht

Zur Entstehung

Berlin, Sommer 1900. Moritz Schlick steht kurz vor den Abiturprüfungen. Es liegt schon einige Zeit zurück, daß er sich einem Gegenstand zugewandt hat, der zukünftig einen Großteil seiner Überlegungen bestimmen wird. In einem, von ihm für die Zulassung zur Reifeprüfung geschriebenen Lebenslauf heißt es dazu:

„Mit der Zeit machte ich eine große Menge von Aufzeichnungen über Mensch und Leben; vor allem bildete und begründete ich mir eine Ethik, die ich unabhängig von allen philosophischen Voraussetzungen, unter strenger Verwerfung aller Vorurteile und nach einer gründlichen Kritik der überlieferten Werte rein auf der tatsächlichen Natur des Menschen aufzubauen suchte, wie sie aufmerksamen Augen sich täglich und stündlich zeigt und der man nicht widersprechen kann, an der man nicht deuteln darf. Als die Masse der Aufzeichnungen und Gedanken anschwell, nahm ich mir vor, sie untereinander zu verbinden und zu einem Ganzen zusammenzufügen; ich setzte die Überschrift ‚Das Glück‘ darüber und als Motto das Wort Nietzsches¹: ‚... wer noch Ohren hat für das Unerhörte, dem

1 Seine damalige, späterhin anhaltende Nietzsche-Begeisterung beschreibt Schlick in biographischen Aufzeichnungen aus der Zeit um 1920 so: „Ich stand im Alter von 16 Jahren in der Zeit der größten Aufnahmefähigkeit und die poetische Gewalt des Buches [gemeint ist der *Zarathustra*] ergriff mich bis ins Innerste – ich machte dieselbe Erfahrung wie so viele junge Menschen desselben Alters. Kein Buch hat früher oder später mich so erschüttert und beseelt wie der *Zarathustra*. Und selbst wenn ich nicht auch heute noch Nietzsche für den Weisheitskürder hielte, der für tiefste Erlebnisse die glühendsten Worte gefunden hat, die je einem Menschen gegeben waren, müsste ich ihn dennoch immer segnen um so vieler Tränen höchster Begeisterung willen, die ich ihm danke.“ ([Lebenslauf II], Inv.-Nr. 82, C. 2 a, Bl. 4). An anderer Stelle heißt es über den *Zarathustra*: „Er ist mein liebstes Buch, und ich verdanke ihm die tiefsten Erschütterungen. Wie viele echte Tränen hab ich vergossen, als ich ihn zuerst (als Primaner) kennen lernte! Wie habe ich mich an dieser Schale von Weisheit und Schönheit berauscht!“ (Moritz Schlick an Gerda Tardel, 10. Dezember 1917).

will ich das Herz schwer machen mit meinem Glücke.^{1 2} Ich werde noch lange an der Zusammenstellung zu arbeiten haben, denn ich habe noch viele Dinge hinzuzufügen, von denen ich mich befreien muß, um mit der Philosophie abzurechnen und um mich völlig ungestört meiner Neigung zu den exakten Wissenschaften hingeben zu können.“³

Ein äußerst ehrgeiziges und anspruchsvolles Projekt für einen Achtzehnjährigen. Und noch dazu ein Projekt, dessen Thematik ihn über annähernd vier Jahrzehnte, bis zu seinem Tode hin beschäftigen wird.

Am Anfang der Entstehungsgeschichte von Schlicks erstem, mit 341 Druckseiten noch dazu recht umfangreichen Buch stehen Fragen, deren Beantwortung ein Licht auf seine gesamte wissenschaftliche Tätigkeit werfen wird: Woher kam überhaupt das Interesse für philosophische Fragen? Woraus resultierte sein zum damaligen Zeitpunkt fast *zwanghaft* zu nennendes Bestreben, „mit der Philosophie abzurechnen“? Und wo lag schlußendlich der Ausgangspunkt seiner Überlegungen zu einer „rein auf der tatsächlichen Natur des Menschen“ aufgebauten Ethik?

In den im Nachlaß vorhandenen biographischen Aufzeichnungen finden wir zahlreiche Anhaltspunkte zur Beantwortung unserer Fragen. Beginnen wir mit Schlicks Interesse an der Philosophie.

Schlick war von frühester Jugend an vielseitig interessiert. Wie jeder andere Jugendliche durchlief er Phasen, in denen sich rationales und emotionales Empfinden, naturwissenschaftliche und schöngeistige Interessen abwechselten oder verschränkten. Und so entwickelte sich bei ihm

„das Interesse für letzte Fragen der Naturerkenntnis mit dem Streben nach Klärung der Probleme der Lebensgestaltung durchaus gleichzeitig [...] richtete sich die erste Betätigung geistiger Selbständigkeit [...] teils auf ethische Fragen, die zu allererst in der Bindung an religiöse auftraten, teils auf naturphilosophische über die Natur des Stoffes“.⁴

2 Vgl. dazu im vorl. Band S. 34.

3 [Lebenslauf I], Inv.-Nr. 82, C. 1 a, Bl. 9/10.

4 [Lebenslauf II], Bl. 2/3.

In seinem Lebenslauf von 1900 schreibt der Gymnasiast Schlick:

„Wichtiger als diese Spielereien der Phantasie⁵ war für mich die Entwicklung des Verstandes. Von den Wissenschaften zogen mich stets Mathematik und Physik am meisten an, und ich benutzte jede Gelegenheit, mir auf diesen Gebieten umfassendere Kenntnisse zu erwerben[,] als die Schule mir bieten konnte. Vor allem interessierte mich die Mechanik; um mich ihr mit größerem Erfolge zuwenden zu können, machte ich mich später mit den Elementen der höheren Mathematik bekannt. Doch diese Studien erfordern ein kontinuierliches Fortschreiten, und da ich in den oberen Klassen nur selten Zeit fand, mich eingehender mit ihnen zu beschäftigen, so war diese Arbeit viel zu zerrissen, als daß sie den Erfolg hätte haben können, den ich mir anfangs versprach.“⁶

Der Beginn seines *schriftlichen* Nachdenkens „über Mensch und Leben“ läßt sich relativ genau bestimmen: Ende 1898. Das (neben einem Tagebuch aus dem Frühsommer 1896)⁷ älteste erhaltene Notizbuch – und es ist davon auszugehen, daß es sich dabei um die „große Menge von Aufzeichnungen“ handelt, von denen Schlick in seinem Lebenslauf spricht –, trägt auf dem Deckel das Datum „27. 12. 1898“.

„Wenn ich auch zu einer fortlaufenden geistigen Arbeit keine rechte Sammlung finden konnte, so war mein Verstand doch nicht müßig. Ich hatte mir stets über alles, was ich sah, meine besondern Gedanken gebildet und kam zum Philosophieren, bevor ich wußte, daß es eine Philosophie giebt. Durch allerlei Zweifel geriet ich schließlich in die Metaphysik, als ich dann aber Kant gelesen hatte⁸, war ich beruhigt, und die Metaphysik für mich abgethan, denn ich wollte nicht

5 Schlick bezieht sich mit diesem Halbsatz auf die Bedeutung seiner von ihm im Text davor erwähnten „poetischen Versuche“. Er schreibt dort zusammenfassend u. a.: „Schon früh mußte mir die Einbildungskraft zur Befriedigung des Tätigkeitstriebes dienen. Die Phantasie malte sich allerlei Bilder aus, die ich dann in Versen festhielt.“ ([Lebenslauf I], Bl. 5).

6 [Lebenslauf I], Bl. 6/7; vgl. [Lebenslauf II], Bl. 5.

7 Inv.-Nr. 82, C. 3 a.

8 Schlicks Kant-Lektüre fällt etwa in die gleiche Zeit wie seine erste Bekanntschaft mit Nietzsches Schriften. Rückblickend schreibt er: „Wie anders, wie viel ruhiger und kühler war die Bewunderung, die ich Kant darbringen mußte [...] Ich studierte zuerst die Kritik der praktischen Vernunft; die Lektüre flösste mir Ehrfurcht vor dem Verfasser ein, zugleich aber brachte sie mir die tiefe Enttäuschung, daß Kant keine Antwort gab auf diejenigen ethischen Fragen, deren Lösung bei ihm zu finden ich so heiss erhoffte: er schien mir die Moral nicht zu begründen, sondern bloß zu formulieren und gerade das schon voraus-

thörlich ein Ziel zu erreichen suchen, nach dem erwiesenermaßen überhaupt kein Weg führt.“⁹

Schlick hatte also einerseits „das Todesurteil der theoretischen Philosophie ausgesprochen“¹⁰, und andererseits drängte ihn nunmehr „das Leben“, sich „in die wichtigste aller praktischen Weisheiten zu vertiefen: in die Betrachtung des Menschen und des Menschlichen, die ich stets weniger für eine Philosophie als für eine *Naturwissenschaft* gehalten habe“.¹¹ Die Voraussetzungen für die Bewältigung solch einer Aufgabe – des „höchste[n] Gegenstand[es] alles Nachdenkens überhaupt“¹² – schienen ihm gegeben.

Bei aller Liebe zur Philosophie verwendete Schlick jedoch beim Verlassen der Schule keinen Gedanken darauf, „sie zum Hauptgegenstand des Universitätsstudiums zu machen“. Wenn es ihm auch zukünftig um den Menschen und das Menschliche gehen sollte, so schien „kein eigentliches Studium, kein Lernen und Aufnehmen endgültiger Ergebnisse möglich zu sein, hier musste vielmehr alles ganz allein und selbständig erarbeitet werden“.¹³

Um zu erfahren, welche „Vorarbeit“ er dafür bereits zur Jahrhundertwende, noch während seiner Schulzeit, geleistet hatte, lassen wir ihn wieder selbst zu Wort kommen:

„Ich habe viel Gelegenheit gehabt, die Menschen zu beobachten, ihre Institutionen, ihr Verhältnis zueinander und zur leblosen Natur. Die Reisen, die meine

zusetzen, was mir fragwürdig vorkam.“ Als seine erste philosophische Lektüre, vermittelt durch die „Heftchen der Reclamschen Universalbibliothek“, benennt Schlick die *Meditationen* von Descartes und Schopenhauers Abhandlungen über die Willensfreiheit und die Grundlage der Moral ([Lebenslauf II], Bl. 3/4).

9 [Lebenslauf I], Bl. 7/8. Zu dem letzten Satz vgl. auch Schlicks [Selbstdarstellung], in: *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*. Hrsg. Ziegenfuß und Jung, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1950, Bd. II, S. 463.

10 „Das Ergebnis der bisherigen Beschäftigung mit ihr war die Überzeugung von der Nichtigkeit der Metaphysik und ein tiefes Misstrauen gegen jede reine Spekulation“ ([Lebenslauf II], Bl. 6).

11 [Lebenslauf I], Bl. 7.

12 [Lebenslauf II], Bl. 6.

13 Ebd. Schlick ergänzt: „Wohl erschien mir das Philosophieren als die wichtigste Aufgabe meines geistigen Lebens, aber als eine, die nur privatissime zu erledigen sei.“

Eltern mit mir unternahmen, hatten meinen Blick frei und weit gemacht. Ich lernte Küsten und Inseln der Nord- und Ostsee kennen, ebenso die deutschen Mittelgebirge; ich setzte meinen Fuß auf das Eis der Alpen und die grünen Matten der Schweiz, ich besuchte Holland, Dänemark und Schweden – und überall war ich bemüht, die Augen offen zu halten. Früher hatte ich nur die Vorgänge der leblosen Natur beobachtet und bewundert und mich nach ihren verborgenen Ursachen und nach den wirkenden Kräften gefragt – nun betrachtete ich auf dieselbe Weise die Menschen und ihr Treiben. So lernte ich das Leben nach festen Sätzen und Gesetzen beurteilen, die ich mir mühsam aufgesucht hatte und dann mit Genugthuung immer von neuem bestätigt fand; ich lernte die Welt als ein großes Uhrwerk ansehen und die menschlichen Gehirne als dessen feinste Mechanismen, in denen dieselbe Unerbittlichkeit mathematischer Regeln waltet, der auch die Sterne unterworfen sind; – ich lernte schließlich, durch die Hülle hindurchzuschauen, in die der Mensch alles Menschliche gekleidet hat, hindurchzuschauen durch den grell bemalten Vorhang, hinter dem die Bühne des Lebens sich öffnet.“¹⁴

Am 22. September 1900 wird ihm von der *Königlichen Prüfungskommission* die Reife bescheinigt. Er verläßt – „unter Befreiung von der mündlichen Prüfung“ – das *Luisenstädtische Realgymnasium zu Berlin*, „um Naturwissenschaften zu studieren“.¹⁵ Am 17. Oktober 1900 immatrikuliert er sich an der philosophischen Fakultät der *Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* und wendet sich dem Studium der Physik bei Max Planck zu.¹⁶

Ein immanentes Merkmal der Philosophie lag für Schlick im „Streben nach Universalität“, in dem Drang, „den grossen Fragen des Lebens mit der gleichen Inbrunst nachzuhängen wie den Problemen der Wissenschaft“. Solch eine Überzeugung zog es für ihn nach sich, daß die Lebensauffassung des philosophischen Denkers „niemals etwas von seinem Forschen Unabhängiges, sondern stets auch ein Produkt seiner philosophischen Gedankenarbeit sein“ muß.¹⁷ Und somit schlossen auch Naturwissenschaft und Philosophie sich einander für ihn nicht aus – im Gegenteil.

14 [Lebenslauf I], Bl. 7/8.

15 Vgl. Zeugnis der Reife, Inv.-Nr. 83, C. 8 c.

16 Anmeldebuch, Inv.-Nr. 84, C. 16/1. Vgl. dazu auch die editorischen Berichte in *MSGa* I/1 und I/2.

17 [Lebenslauf II], Bl. 1.

„Was mich zum Studium der Physik trieb – und dies ist mir stets mit größter Deutlichkeit bewusst gewesen – war also niemals das Interesse am einzelnen Faktum, am einzelnen Gesetz, niemals die Freude am Registrieren und sorgfältigen Festhalten der Naturscheinungen, sondern dies alles war immer nur Mittel zum Zweck, wurde sinnvoll nur als Vorstufe zum Ganzen und Allgemeinen; es kam allein auf die letzten Formeln an, in denen das Geschehen ausgedrückt werden konnte – alles andere war nur Tor und Vorhalle, die aber den einzigen Zutritt bildeten. Mit einem Wort, ich wandte mich der Physik aus philosophischem Bedürfnis und in philosophischem Geiste zu.“¹⁸

Soweit. Doch was war mit seiner Ethik, seiner *Abrechnung* mit der Philosophie? Hatte er den Kopf überhaupt schon frei, um sich „völlig ungestört [s]einer Neigung zu den exakten Wissenschaften hinzugeben“?¹⁹ Mitnichten.

Schlick hat den Beginn seiner *systematischen* Beschäftigung mit ethischen Fragestellungen genau bezeichnet: „[...] ich setzte die Überschrift ‚Das Glück‘²⁰ darüber [...]“ – auch in diesem Fall können wir den Zeitpunkt exakt benennen. Die Eintragung findet sich unter dem Datum des 26. März 1900 auf Seite 44 des o. g., im Dezember 1898 begonnenen ersten Notizbuches, das Jahre später mit zur Grundlage für die Ausarbeitung der *Lebensweisheit* wird.²¹

Beginnend auf Seite 2 entwickelt Schlick seine Gedanken zum Begriff des Glücks.²² Wir haben hier, neben den Tagebuchaufzeichnungen vom Mai/Juni 1896²³, den ältesten zusammenhängenden,

18 Ebd., Bl. 6.

19 [Lebenslauf I], Bl. 10.

20 Gerade im „Frühwerk“ Schlicks finden sich zahlreiche, ganz offensichtliche „Rückgriffe“ auf den von ihm absolvierten gymnasialen Unterrichtsstoff (vor allem für die Fächer Deutsch und Latein ist das, besonders bezogen auf die letzten Schuljahre, augenfällig). In Bezug auf die hier von Schlick gewählte Überschrift soll durchaus darauf verwiesen werden, daß im Schuljahr 1898/99 Schillers Gedicht „Das Glück“ behandelt wurde – möglicherweise also konkreter Anlaß für die weitergehende Beschäftigung mit diesem Thema (vgl. die Schuljahresberichte des Berliner *Luisenstädtischen Realgymnasiums*, Zeitraum 1892-1900).

21 Dieses Notizbuch trägt im Nachlaßverzeichnis den (rekonstruierten) Titel *Vorarbeiten zur Glückseligkeitslehre I* (Inv.-Nr. 156, A. 110), nachfolg. VG. 1.

22 Vgl. dazu im vorl. Bd. S. 2.

23 Inv.-Nr. 82, C. 3 a.

größeren Text Schlicks, der sich noch dazu mit einer ethischen Problemstellung beschäftigt.

Schon in diesen frühen Aufzeichnungen geht Schlick der ihn späterhin immer wieder beschäftigenden Frage des Egoismus nach:²⁴

„Glück ist [...] der ideale Zustand des Wohlbefindens. [...] dieser Zustand ist ohne Erfüllung sämtlicher Wünsche nicht möglich [...] Um nach Glück zu streben, muß man, da es das Ideal eigenen Wohlbefindens ist, ausschließlich Egoist sein. [...] Jeder handelt, wenn auch sich selbst vielleicht uneingestanden, in der Meinung, für's eigne Wohl zu sorgen“.²⁵

Mit dem Beginn der Arbeiten macht sich Schlick bereits Gedanken über einen möglichen Titel für das geplante Buch. So notiert er sich u. a.: „Morgen, Mittag und Abend. Eine Wetterkunde des Lebens“.²⁶

Es ist interessant zu verfolgen, wie sich die Gedankengänge entwickeln und Schlick im wahrsten Sinne des Wortes mit dem Stoff „ringt“. Gegen Ende dieses Heftes lesen wir:

„Da nun alles Instinct ist, so ist alle Theorie practisch unnütz, dies Buch ist kein ‚kleiner Katechismus‘, sondern überhaupt nur eine theoretische Abschweifung für die in demselben so getadelten Gelehrten. Lasst uns wieder ans tägliche Werk gehen! Und *am* Glücke arbeiten, nicht *über* das Glück.“²⁷

Und weiter heißt es:

„Es wäre mir ungleich lieber, wenn ich den ganzen Inhalt dieses Buches in der ursprünglichen Form, als Aphorismen dem Leser vorsetzen und auf-tischen dürfte.“²⁸

24 So hat er bspw. im Zusammenhang mit den Vorbereitungen für seine Habilitation auch eine Probevorlesung unter dem Titel „Der Egoismus in der Ethik“ ausgearbeitet (Inv.-Nr. 151, A. 98-6).

25 VG. 1, S. 6/7.

26 Ebd., S. 111.

27 Ungleich pathetischer liest sich eine, auf einem gesonderten Zettel festgehaltene Bemerkung (ebd.): „Dies Buch hab ich nicht schreiben wollen. Wie rang ich mit meinem Geist und bat ihn, dass ers mir erliesse! Aber schliesslich riss ich mein zuckend Herz aus der Brust und gabs ihm, dass ers zerschnitte und mit meinem schwarzen Blute schriebe.“

28 VG. 1, S. 216/217. Wie wichtig Schlick diese Form war, zeigt der Nachlaß, finden sich dort doch Hunderte von Aphorismen (vgl. Inv.-Nr. 171, A. 175; Nr. 172, A. 176; Nr. 173, A. 177; Nr. 174, A. 178; Nr. 175, A. 179; Nr. 176, A. 180-182;

Zur Selbstverständigung stellt sich Schlick immer wieder neue Fragen. So überlegt er bspw.: „Wie war Robinson Crusoe's Ethik, bevor und nachdem Freitag zu ihm kam?“²⁹ Oder er formuliert seine Absicht: „Wenn man die große Frage der Ethik ‚Wie *soll* der Mensch handeln?‘ beantworten will, so muß man sich zuerst die Frage vorlegen: Wie *kann* der Mensch handeln?“³⁰

Schlick setzte seine Vorarbeiten zur *Lebensweisheit* in einem weiteren erhaltenen Notizbuch fort. Bei den Aufzeichnungen handelt es sich meist nur um kurze Notizen und Bemerkungen, oftmals Wiederaufnahmen bereits angesprochener Themen. Innerhalb der Texte finden sich immer wieder Verweise auf das erste Notizbuch.

Dieses zweite Notizbuch (VG. 2) beginnt mit einem kurzen Entwurf zu einer „Vorrede“ für das geplante Buch. Schlick schreibt:

„Wenn dies Buch Dich langweilt, lieber Leser, so ist das ganz meine Schuld, denn von dem Gegenstande dieses Buches weiss ich genau, dass er Dir interessant ist: Denn Du bist es selbst, von dem ich auf diesen Blättern handle; über Dich schreibe ich dies Buch! Denn es ist ein Buch über den Menschen.“³¹

Unmittelbar daran anschließend heißt es unter der Überschrift „Am Schlusse“:

„Der Mensch soll mehr eins werden mit der Natur. Versenke Dich einmal in das Leben, das die Natur führt! Bleibe nur einen Augenblick dem Erdgeist zur Seite, der da von Geburt zu Grab auf- und ab wallt! Höre dem Rauschen der Waldbäume zu, lausche andächtig dem tiefen Mittagsschweigen, wenn die blumenduftende Wiese regungslos die heissen Sonnenstrahlen in sich aufnimmt, sieh den schimmernden Meereshorizont an, sieh den Wolkenbauten zu, die sich beim Sonnenuntergang im Westen auftürmen; den flatternden Falter und die balsamische Blume, das zierliche, zutrauliche Reh. – – – Oh, es müssen die Augen und Ohren eines Verbrechers sein, die in der Natur nicht alles schön und vollkommen finden! Betrachte das Leben, das die Natur führt! Und betrachte dann das Leben, das Du führst!

Nr. 177, A. 183-187; Nr. 178, A. 188), von denen bisher nur rund 1/4 ediert wurde (Schlick, *Aphorismen*. Hrsg. v. Blanche Hardy Schlick, Wien: Selbstverlag 1962); vgl. den entsprechenden Bd. innerhalb der II. Abt. der *MSG*A.

29 VG. 1, S. 224.

30 Ebd., S. 228.

31 VG. 2, S. 1.

Mit welcher Angst und Quälerei der Mensch sein mühseliges Dasein dahinschleppt! Die Natur nimmt alles leicht und spielend, der Mensch alles ernst und schwer. Blumen und Tiere ernähren sich durch Vergnügen, der Mensch durch Arbeit und vielen Schweiß. Man könnte den Menschen definieren als das Tier, [das verzweifelt]³². Denn in der ganzen Natur ist nichts verzweifelt und unglücklich denn allein der Mensch. Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual.

Um aber der Vollkommenheit und des Glückes der Welt teilhaftig zu werden, hat der Mensch nichts zu tun, als sich selber mit Leib und Seele der Natur zu verschreiben; sie wird ihn freudig in sich aufnehmen, denn er ist ja doch nun einmal ein Stück der Natur, der Mensch *ist* ja gut, warum soll er nicht auch (er wird es doch auch endlich einmal) sein wollen!"

Der folgende Abschnitt wurde mit dem Zusatz „Schluss der Wissenschaft“ versehen. Schlick greift hier die Diktion des *Zarathustra* auf:

„Werft hinter euch alles, was Euch bisher *Problem* hieß! Es ist nicht wert, dass ihr euch danach bückt. Geht vielmehr mit aufrechtem Rücken umher in den grünen saftigen Tälern, die ihr bisher eurer Höhe nicht würdig erachtetet, eurer ‚menschlichen‘ Höhe, eurer Eis- und Felsenhöhe. Ihr wart kalt, nun werdet warm, ihr wart dürr, nun werdet saftig, ihr wart klug, nun werdet weise! Nun werdet glücklich!“³³

Unter dem Stichwort „Beginning“ findet sich ein weiterer Versuch für eine Einleitung. Schlick formuliert hier:

„Viele gewaltige Dinge gibt es, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch. Wenn je ein Dichterwort aufrichtig gemeint war, so ist es dieser Satz des Sophokles.³⁴ Es ist ein Wort, wie es aus dem Munde eines *Menschen* kommen musste, ein Wort, das ohne Heuchelei das erhabenste Gefühl anspricht, dessen der Mensch fähig ist: das Gefühl der Selbstherrlichkeit der Freiheit und vollständigsten Entfesselung des menschlichen Geistes.“³⁵

An diese kurze Bemerkung schließen sich Aufzeichnungen an, die Schlick für ein Kapitel unter der Überschrift „Erhabenheit“ machte, das so im Buch nicht existiert. Die Ausführungen beginnen mit dem

32 Schlick hat diese Bemerkung noch zugespitzt. Über den beiden Worten steht der nachträgliche Einschub „des Selbstmordes“.

33 Ebd., S. 1/2.

34 Sophokles, *Antigone*, V. 332/333.

35 VG. 2, S. 3.

Satz: „Wenn der menschliche Gedanke sich auf den Menschen selber wendet, so ist es, als ob er in ein Heiligtum eintrete.“³⁶ An mehreren Stellen des Notizbuches findet sich der Verweis darauf, daß die eine oder andere Textstelle diesem Kapitel zugeordnet werden sollte.

Auf den Seiten 7 und 8 gibt es Aufzeichnungen zu den verschiedenen „Gesichtern der Natur“, die ihren Niederschlag im Abschnitt „Der Kulturmensch im Kampf mit den Elementen“ gefunden haben. Schlick kommt nachfolgend mehrmals auf die Problematik des Verhältnissen des Menschen zur Natur zurück. Auch hier spielt der Begriff der „Erhabenheit“ eine Rolle. So lesen wir auf Seite 12:

„Nur die Erhabenheit der Natur ist fern vom Lächerlichen, und wenn ich in einer Dichtung den Teufel zu malen hätte, ich würde ihn über den Aufgang der Sonne lachen lassen, als etwas ganz unmenschliches, diabolisches.“

Im Januar 1903 beginnt Schlick eine neues Notizbuch (VG. 3). Ebenso wie in den anderen Aufzeichnung gibt es auch hier wieder neben zahlreichen Zitaten persönliche Bemerkungen und lyrische Versuche, die sich allesamt dem Thema „Glück“ widmen.

Ein für das Verständnis der Schlickschen Ethik wichtiger Begriff ist die „Lust“. In diesem Heft findet sich erstmals der Versuch einer Einteilung. An die erste Stelle setzt Schlick dabei die Lust des *Augenblicks*, an zweiter Stelle steht für ihn die Lust der *Zukunft* (beide sind für Schlick „angenehm und nützlich: keine Gegensätze“), und als dritte Kategorie – mit einem „vielleicht noch“ versehen – die Lust der *Erinnerung*.³⁷

Auf Seite 43 notiert Schlick unter dem Stichwort „Anfang“ sich neuerlich Gedanken für ein mögliches Vorwort. Er schreibt:

„Wer den Titel dieses Buches liest, der wird keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, dass hier vom Glück des Menschen die Rede sein soll. Hätte ich aber als Gelehrter nicht ganz ebenso gut vom Glücke der Raubtiere reden können, oder vom Glücke der Singvögel, oder vielleicht vom Glück der ganzen Natur?“

Sehr interessant sind auch die aus dem Sommer 1903 stammenden Überlegungen zur Problematik des „Geburtsstolzes“³⁸, die hier in

³⁶ Ebd., S. 4. Vgl dazu Anm. 4, S. 2.

³⁷ VG. 3, S. 37.

³⁸ Vgl. S. 236 im vorl. Band.

Gänze wiedergegeben werden sollen:

„Es gibt drei Eitelkeiten der Geburt: nämlich erstens den Stolz, von bestimmten Eltern geboren zu sein (Ahnenstolz), zweitens den Stolz, an einem bestimmten Orte geboren zu sein (Patriotismus) und drittens den Stolz, zu einer bestimmten Zeit geboren zu sein. Die letzte dieser Eitelkeiten ist die lächerlichste und merkwürdigste: sie ist äusserst verbreitet, und doch scheint man gar nichts von ihrer Existenz zu wissen, denn ich habe noch nie von ihr reden hören. In der Tat ruht sie in einer der verschwiegensten Kammern des Menschenherzens, dort, wo all die Wahrheiten verborgen sind, die man sich selbst nicht eingesteht: ich meine den Stolz auf das eigne Alter. Nichts ist mir lächerlicher als die überlegene Miene des Erwachsenen Kindern gegenüber. Ich bewundere die Intelligenz der Kinder mehr als die Klugheit des Erwachsenen. Wie oft kann man nicht einen Alten zu einem Jungen sagen hören, besonders wenn der letztere zufällig der Klügere ist: ‚Sie junger Mensch, das weiss ich besser als Sie – das wusste ich schon, als Sie noch nicht geboren waren!‘ Ich fühle mich mit Kindern zusammen als deren klügerer Kamerad, um Himmelswillen nicht als eine überlegene Person. Wie oft hab’ ich nicht denken müssen, wenn ich die überlegene, falsche Antwort auf eine Kinderfrage hörte: Diese Frage war viel klüger als ihre Antwort. Eine richtige Antwort aber muss immer klüger sein als die Frage.

Man wünscht sich jung und man ist stolz, das man nicht jung ist. Hängt dies vielleicht mit einem andern wunderbaren Stolz zusammen, den ich schon im Busen der Menschen entdeckte: dem Stolz aufs *Leid*? Stolz ist man auf alles, was man trägt, [weil man nämlich, um zu tragen, stark sein muss]³⁹. Stolz ist man daher auf seine Jahre, denn sie sind schwer zu tragen. Man beneidet die Jugend und möchte etwas vor ihr voraus haben, und da man nichts vor ihr voraus hat als das Alter, so macht man aus dem Alter ein Verdienst und ist stolz darauf. Wenn man sich etwas vergeblich wünscht, so ist man stolz darauf, dass man es entbehren muss. Man hat aber ein Recht, auf *unfreiwilliges* Leid stolz zu sein? Nur der Märtyrer hat das Recht, auf sein Leid stolz zu sein, denn er trägt es freiwillig.“⁴⁰

Bevor Schlick die *Lebensweisheit* auch nur annähernd abgeschlossen hat, macht er sich bereits im Sommer 1903 erste Gedanken zu einem Buch, das er nie vollenden wird: *Der neue Epikur*.⁴¹ Beginnend

39 In VG. 3, S. 49, findet sich zu dieser Textstelle die Variante: „weil man es nämlich tragen *kann*“.

40 VG. 3, S. 48-50.

41 Vgl. dazu den editorischen Bericht im entsprechenden Bd. der Abt. II der *MSGA*.

auf Seite 51 hat er – neben einem ersten Titelvorschlag (*Der junge Weise*⁴²) – verschiedene inhaltliche Überlegungen festgehalten.

Bemerkenswerterweise hat sich Schlick in diesen Jahren auch Gedanken über ein mögliches „System“ seiner Philosophie gemacht. An einer Stelle des Heftes findet sich ein Einschub, betitelt „Meine Werke“, mit folgender „Ordnung“:

- „1. Das Glück. Ein Versuch über d. Ewig-Menschliche.
2. Die Welt als Tatsache. Ein System der Philosophie
3. Wilde Weisheit.⁴³ Paradoxien d. Lebens u. Denkens.“⁴⁴

Mit dem vierten Teil der Vorarbeiten, hat Schlick, der zwischenzeitlich zu Anfang des Sommersemesters 1904 in Berlin promoviert worden war, vermutlich 1905 begonnen.⁴⁵

Gleich am Anfang dieses Notizbuches (VG. 4) wendet er sich wieder dem Egoismus zu:

„Ich hege keine Überzeugung so fest wie die, dass der alte Streit, ob alle Handlungen auf egoistischer Basis ruhen oder nicht, durch die richtige Definition des Egoismus endgültig geschlichtet werden wird. Wenn die eine Partei sich darüber wirklich ganz klar gewesen wäre, was sie denn damit sagen wollte, dass sie den Egoismus zum Hintergrunde *alles* Handelns erhob; und wenn die andere Partei nicht immer bloß ihre sogenannten altruistischen Triebe unter den Schutz ihrer Theorie genommen, die sogenannten egoistischen dagegen völlig preisgegeben hätte, so wäre der Friede zwischen den widerstrebenden Meinungen wahrscheinlich längst geschlossen worden. Wer z. B. den letzten Absatz des Part I der Section II des Enquiry conc. the princ. of Morals von *Hume* liest, der wird leicht bemerken, dass ihm zur Lösung des Streits wenig mehr fehlte als das letzte lösende

42 VG. 3, S. 52. Ein erster längerer zusammenhängender Text ist auf den Seiten 61 bis 63 erhalten.

43 Der Titel findet sich wieder auf S. 12 in VG. 4 und wird hier mit einigen ersten Ausführungen untersetzt.

44 VG. 3, S. 75.

45 Während seiner Studienzeits hatte er, so schreibt Schlick in seinem Lebenslauf, „manchen älteren und neueren philosophischen Schriftsteller gelesen, aber meine Ansicht vom Verhältnis des Philosophierens zum offiziellen Studium hatte sich nicht geändert: dieses war der Gewinnung solider Grundlagen zu widmen, jenes durfte sich dann in den Feierstunden des Daseins darüber erheben, um eine Weltanschauung zu schaffen“ ([Lebenslauf II], Bl. 8).

Wort, das er freilich wegen der vorsichtigen Unsicherheit, mit der er sich in dem ganzen Enquiry bewegt, zu sprechen unfähig war.“⁴⁶

Ein weiterer, neben der „Lust“ stehender, für Schlick und die Genese seiner ethischen Anschauungen wichtiger Begriff ist das „Spiel“. Beginnend auf Seite 10 entwickelt er dazu über 2 Seiten hinweg seine Gedanken, die in den Abschnitt „Von Arbeit und Spiel“ sowie in das Kapitel „Das Glück der Seele“ eingeflossen sind.⁴⁷ Den Überlegungen vorangestellt sind drei Zeilen: „Gelehrte = Spielende“ (diese Zeile wurde gestrichen), „Zweck des Lebens: Spiel“ (ob er sich damit schon auf Schiller bezog, dessen – zumindest intensivere – Lektüre er selbst allerdings in die Zürcher Zeit datiert, ist nicht nachvollziehbar) und „Unglück des Wissenden, der alle Zwecke sieht“.⁴⁸

Einen Hinweis zur Planung des letzten Kapitels, versehen mit der Bemerkung „Im letzten Teil: *Auch Liebe Spiel?*“, gibt es auf Seite 28. Die daran anschließende Seite enthält einen Gedanken zum Verhältnis von Liebe und Faszination, wie er sich im Kapitel „Liebe“ wiederfindet. Schlick schreibt:

„Nur die aus dem Eindruck der ganzen Persönlichkeit entspringende Liebe ist wahrhaft echt. Die Liebe, welche ernstlich zu tadeln vermag, ist nur *Fascination*, aus ‚liebrenden‘ Eigenschaften hervorgegangen.“⁴⁹

Auch wenn die Aufzeichnungen in dem Heft noch fortgesetzt wurden, so ist doch dies die letzte, sich konkret auf die *Lebensweisheit* beziehende Bemerkung, die, wenn man von den spärlichen Datierungen ausgeht, möglicherweise bereits 1905⁵⁰, vielleicht auch erst 1906 niedergeschrieben wurde. Die „eigentliche“, intensive Arbeit an dem

46 VG. 4, S. 2/3. Schlicks Fußnote dazu: „Denn a. a. O. findet man schon – ja, man kann nun sagen – den *Wunsch*, solche Triebe wie Hunger und Durst mit solchen wie Güte und Freundschaft als *gleichwertig* und *gleichwürdig* anzusehen.“ Außerdem verweist er auf eine eigene Eintragung „(Butler, Heft III, 67)“, vgl. dazu im vorl. Band S. 420.

47 Er kommt auf S. 14 seiner Notizen darauf zurück.

48 Vgl. dazu den Text und die Anmerkungen zu Schlicks Aufsatz „Vom Sinn des Lebens“, in: *MSGÄ* I/6.

49 VG. 4, S. 29.

50 Ende Mai 1905 schreibt er über den Fortgang der Arbeiten an seine spätere

Buch, mit Blick auf die Veröffentlichung, beginnt aber – auch wenn Schlick, was offensichtlich ist, spätestens seit 1902 immer wieder davon spricht⁵¹ – erst im Jahre 1906.⁵²

„Ich wandte mich in Heidelberg, aber ohne Verbindung mit der Universität, wieder mehr der theoretischen Physik zu; jedoch die Stunden, die ich ihr widmete, wurden immer mehr eingeengt durch das Überwuchern meiner Liebhaberei, des Nachdenkens über philosophische Gegenstände, und nach einiger Zeit, etwa Ende 1906, wurde mir ganz klar, dass ich nicht zwei Herren zu dienen vermochte. Die exakte Wissenschaft fordert eine so ungeteilte Hingabe der besten Kräfte, dass nur die allerstärksten Naturen imstande sind, daneben noch auf irgend einem andern Gebiete wirklich schöpferisch zu sein; und da sowohl meine nicht besonders feste Gesundheit wie meine Neigung zur Beschaulichkeit der intensiven Anspannung aller Arbeitskräfte im Wege standen, so musste ich alle wesentlichen Energien auf das eigentliche Ziel, die Philosophie, konzentrieren, und die Naturwissenschaft musste zurücktreten. Dieser Entschluss wurde sehr erleichtert durch die Einsicht, dass mein Talent in der theoretischen Physik ohnehin nur zu höchst mittelmäßigen Leistungen ausgereicht hätte, und durch das Bewusstsein, in den Geist der exakten Wissenschaft so tief eingedrungen zu sein und die Fundamente der Naturerkenntnis so weit zu beherrschen, dass mein Philosophieren jedenfalls nicht aus Mangel an Bildung auf diesem Gebiet scheitern konnte.“⁵³

In einem Brief an seine zukünftige Schwiegermutter – das sei hier auch erwähnt – bekundet Schlick, daß er erst das Erscheinen seines Buches abwarten wolle, um dieses als Geschenk und Beweis seiner Fähigkeiten mit in die Ehe zu bringen.⁵⁴

Die Arbeit scheint – auf Grund der Fülle des über Jahre hinweg gesammelten Materials – auszuufern. Im September 1906 muß er bekennen: „my book is undergoing considerable changes now; I find it is too complicated, and some chapters are going to be left out altogether“.⁵⁵ Und an anderer Stelle lesen wir:

Frau: „My ethical book has not made as much progress as I might have wished“ (Moritz Schlick an Blanche Hardy, 26. Mai 1905).

51 Vgl. E. B. Hart an Moritz Schlick, 20. Juni 1902.

52 Vgl. Robert A. Houstoun an Moritz Schlick, 28. Januar 1906, und Arthur J. Giles an Moritz Schlick, 29. Januar 1906.

53 [Lebenslauf II], Bl. 8/9.

54 Moritz Schlick an Frances E. Hardy, 1. April 1906; vgl. auch die Antwort v. 22. April.

55 Moritz Schlick an Blanche Hardy, 27. September 1906.

„Der Schaffensdrang strebte allmählich nach sichtbarer Befriedigung und ich raffte zunächst die Ergebnisse meines bisherigen dilettantischen Nachdenkens über die Frage zusammen, die mir auch heute noch als die größte erscheint, die Frage nach dem menschlichen Glücke, und formte daraus ein Buch, das im Jahre 1907 vollendet wurde und für das ich merkwürdigerweise ohne Schwierigkeit einen Verleger fand.“⁵⁶

So einfach, wie es sich in dem Lebenslauf liest, war es allerdings denn doch nicht. Schlick hat das Manuskript mehreren Verlegern vorgelegt. Ende Oktober 1906 schreibt er an seine zukünftige Frau: „one of the publishers has sent my manuscript back. He writes that he could not buy it, because he is preparing so many books for the press that he can't accept a new one for nearly a whole year [...] I have sent the copy to a third publisher to-day; the second one has not yet answered.“⁵⁷ Ein weiterer Rückschlag Anfang November: „He [der Verleger] writes he has given up publishing philosophical books at all two years ago“.⁵⁸ Schließlich zeigt die in München ansässige *C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung* Anfang 1907 Interesse für das Buch.⁵⁹

Das Manuskript wird am 18. Januar vom Verlag angenommen. Nach Auffassung des Verlages hat das von Schlick vorgelegte „System“ „den Vorzug logischer Geschlossenheit“, noch dazu verfügt der Autor „über eine gerade bei Philosophen nicht allzu häufige, deshalb besonders wohltuende Klarheit der Ausdrucksweise“. Der „Ton“ des Buches wirkt insgesamt „nicht aufdringlich, sondern nur überzeugend“.⁶⁰

Anfang Februar geht Schlick der Vertrag zu, der Arbeitstitel für das Buch lautet: *Das Glück. Grundzüge eines Systems der Lebens-*

56 [Lebenslauf II], Bl. 9.

57 Moritz Schlick an Blanche Hardy, 27. Oktober 1906.

58 Moritz Schlick an Blanche Hardy, 9. November 1906.

59 *Verlag C. H. Beck* an Moritz Schlick, 10. Januar 1907.

60 *Verlag C. H. Beck* an Moritz Schlick, 18. Januar 1907. Schlick wird – im Interesse einer besseren Lesbarkeit – angeraten, die im Typoskript vorhandenen fremdsprachigen Zitate ins Deutsche zu übersetzen. Desgleichen erwartet man einige Änderungen, was den „bösen Spott über die Theologie“ betrifft. Ob und inwieweit das geschehen ist, läßt sich aus dem im Nachlaß vorhandenen Typoskript nicht erschließen.

weisheit.⁶¹ Es wird eine Auflagenhöhe von 1200 Exemplaren (bei 10 Autorenexemplaren) ohne Honorarzahung vereinbart.⁶² Erst im Juli sind die Arbeiten am Manuskript endgültig abgeschlossen und Schlick kann es an den Verlag schicken.⁶³

Er erhält im September 1907 die Korrekturfahnen, das Buch ist praktisch fertig. Bis auf das Vorwort, denn dieses scheint dem Verlag „nicht völlig gelungen zu sein“. Der Autor soll „das Wesentliche und das Besondere“ seines Buches hervorheben: „die psychologische Methode, de[n] positivistische[n] Grundzug und de[n] Evolutionsgedanke[n]“.⁶⁴ Um den Vergleich gegenüber der endgültigen Fassung zu haben, wird nachfolgend der gesamte ursprüngliche Text des Vorwortes nach dem Typoskript wiedergegeben:

„Die Glücklichen mit Gesprächen über das Glück zu unterhalten, wäre gewiss kein kluges Beginnen. Mit den andern aber von der Glückseligkeit zu sprechen, ist auch nicht weise, wenn man ihnen nicht davon redet als von etwas Kommendem,

61 Die zwei im Nachlaß befindlichen Exemplare der Titelseite zu *Lebensweisheit* zeigen – ähnlich wie die zahlreichen Formulierungsversuche für das Vorwort –, wie kompliziert sich die Betitelung für Schlick gestaltete. Auf der ersten Seite findet sich der im Vertrag genannte Titel, der Untertitel wurde geändert zu *Grundzüge einer Philosophie des menschlichen Handelns*. Das zweite Titelblatt (Durchschlag des ersten) trägt den geänderten – aber immer noch nicht endgültigen – Titel *Die Weisheit des Lebens. Versuch einer Glückseligkeitslehre*. Auf dem ersten, dem „originalen“ Titelblatt findet sich außerdem das aus Nietzsches *Zarathustra* stammende, von Schlick nicht ganz korrekt wiedergegebene Motto „Wer noch Ohren hat für Unerhörtes, dem will ich sein Herz schwer machen mit meine[m] Glücke“, das auf dem Durchschlag, der, auf Grund der darauf befindlichen drucktechnischen Bemerkungen, offensichtlich als Vorlage für den Verlag benutzt wurde, gestrichen wurde.

62 *Verlag C. H. Beck* an Moritz Schlick, 4. Februar 1907. Um die Herstellungskosten möglichst gering zu halten, wird die Höhe der Auflage mit Schreiben v. 23. Juli auf 1600 Exemplare erhöht.

63 *Verlag C. H. Beck* an Moritz Schlick, 23. Juli 1907. Schlick war es, obwohl es in seiner Absicht lag, nicht möglich, das Manuskript vor dem Sommer zu beenden. Noch im April hieß es in einem Brief: „He [der Verleger] wants very much to bring the book out in May [. . .] He says it is impossible to publish a new book during the summer months, so if it is not ready in May, he must wait till September“ (Moritz Schlick an Blanche Hardy, 20. April 1907). Und im August war zu lesen: „The printing of the book will probably take about three weeks more.“ (Moritz Schlick an Blanche Hardy, 1. August 1907).

64 *Verlag C. H. Beck* an Moritz Schlick, 9. September 1907.

Zukünftigem, so wie der Arzt dem Kranken von der Gesundheit erzählt. Man muss ihnen Glück *versprechen*, sonst macht man ihnen nur das Herz schwer, und sie wollen nichts davon hören.

Wie aber der Arzt seinem Kranken nur Gesundheit zusichern kann, indem er ihm Medicin reicht und ein bestimmtes Verhalten von ihm fordert, so darf man dem Unglücklichen nur Glück versprechen, wenn man ihm zugleich Rat und gute Lehren zu teil werden lässt. Nun kann es selbstverständlich dem Verfasser dieses Buches nicht in den Sinn kommen, die Rolle eines Mahners der Menschen zu spielen, und so scheint es, als könne er nicht erwarten, willige Ohren für die folgenden Betrachtungen zu finden.

Wenn er sie dennoch dem Publicum vorlegt, so geschieht es in der Hoffnung, dass man sie lesen möge wie etwa ein medicinisches Buch. Dort findet man den Körper, seine Krankheiten und die Wirkungen der Arzneien beschrieben; daraus folgen dann die Verhaltensmassregeln für Gesunde und Kranke ganz von selbst. So soll man auf diesen Blättern vor allem Tatsachen, Schlüsse (u. vielleicht Hypothesen) finden – – was man darauf etwa für Wünsche und Ermahnungen gründen will, das ist des Verfassers Sache nicht. Er muss sich daran genug sein lassen, zu hoffen, dass derjenige, dem diese Gedanken über die Glückseligkeit⁶⁵ das Herz schwer machen, in ihnen vielleicht auch manchen Hinweis auf die Mittel finden wird, es wieder zu erleichtern.

Die Quelle unserer Überlegungen kann nur unser Wissen vom Menschen sein. Zunächst müssen wir uns daher vor Augen führen, was sich Tatsächliches über sein Streben nach Glück sagen lässt. Dies soll im ersten Teile des Buches geschehen.“⁶⁶

Das Buch erschien schließlich Ende 1907 mit der Jahrgangsangabe von 1908.⁶⁷ In der Verlagsankündigung, die von einigen Zeitungen zur Anzeige des Buches übernommen wurde, hieß es u. a.:

„Den ernsten Idealen des Daseinskampfes stellen sich heitere gegenüber, der modernen Philosophie der Arbeit eine solche des Spieles. Es erheben sich die *Grundzüge einer Ethik*, in welcher die *Liebe* als der entwicklungsfähigste und vornehmste aller Triebe den gebührenden Herrscherplatz einnimmt. *Ein verlockendes Tugendideal* erhebt, in welchem der *freundliche Grundzug* dieser auf *naturwissenschaftliche Anschauungen* gebauten Philosophie deutlich zum Durchbruch kommt. Diese *Lebensweisheit* führt von der Oberfläche des Lebens in seine Tie-

65 Handschriftliche Ergänzung Schlicks dazu: „W.[eisheit] d.[es] L.[ebens]“.

66 Ts. LW, S. 3.

67 Vgl. *Karl Georgs Schlagwort-Katalog. Verzeichnis der im deutschen Buchhandel erschienenen Bücher und Landkarten in sachlicher Anordnung, V. Band 1903-1907, 2. Abt. L-Z*. Hannover: Dr. Max Jänecke, Verlagsbuchhandlung 1909, S. 1509.

fen und erschließt die Quellen der Erkenntnis und des Glücks und leitet sie in die Ströme des Lebens.“⁶⁸

Bis zum Februar 1908 konnten rund 350 Exemplare abgesetzt werden. Dann stagnierte der Verkauf.⁶⁹ Die Rezensenten hielten sich zurück, überhaupt wurde das Buch nur „merkwürdig langsam besprochen“. ⁷⁰ Selbst die als äußerst „positiv“ zu bezeichnende Besprechung durch Wilhelm Ostwald,⁷¹ die vom Verlag „zu einer grossen Anzeige in den Annalen der Naturphilosophie ausgenützt“ wurde,⁷² änderte nichts an der Verkaufssituation.

68 Schlick selbst faßte den Inhalt der *Lebensweisheit* wie folgt zusammen: „Das Buch stellt, kurz gesagt, den Versuch der Begründung eines individuellen Eudämonismus dar. Es fasst alles Handeln auf als ein Reagieren auf die Reizung gewisser im Menschen vorhandener angelegter Triebe und sucht zu zeigen, dass im Leben des Individuums und der Gattung jene Triebe sich so gestalten müssen, daß ‚sittliches‘ und glückbringendes Handeln zusammenfällt. Auf diese Weise entwickelt es in Form einer Güterlehre einen besonderen Begriff der höchsten Sittlichkeit gegenüber manchen überlieferten Wertungen.“ ([Lebenslauf II], Bl. 9).

69 Im November des darauffolgenden Jahres waren lediglich 50 Expl. mehr verkauft (*Verlag C. H. Beck* an Moritz Schlick, 16. November 1909). Inwieweit und ob die Auflage in der folgenden Zeit überhaupt veräußert wurde, läßt sich nicht mehr nachvollziehen. Im Verlagsverzeichnis von 1913 wurde das Buch jedenfalls nicht mehr aufgeführt.

70 *Verlag C. H. Beck* an Moritz Schlick, 7. Februar 1908. Die wenigen vorhandenen Besprechungen (eine der letzten erschien Ende Januar 1909) sind eher „Anzeigen“ des Buches, die Rezensenten beschränkten sich fast ausschließlich auf eine Inhaltsangabe und betonten vor allem den „allgemeinverständlichen“ Aspekt von Schlicks Erstling, den Friedrich Waismann noch Jahre später, vom Charakter her, als „etwas Wirklichkeitsloses, Träumerisch-Optimistisches“ bezeichnete (Waismann, „Vorwort“, in: Schlick, *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*. Wien: Gerold & Co. 1938, S. XI).

71 „Das Problem des Glücks“, in: *Die Zeit* (Wien), 17. Januar 1908. Ostwald betrachtete das Buch u. a. als „eines der vielen Zeichen dafür, daß wir die pessimistische Periode, die seit den Tagen Lord Byrons bereits wieder zweimal hochgegangen war, nochmals glücklich überwunden haben“. Er lobte vor allem den ersten Teil des Buches, sah er doch darin in erster Linie seine eigenen Auffassungen zum Glücksproblem bestätigt.

72 *Verlag C. H. Beck* an Moritz Schlick, 7. Februar 1908.

Die hier nicht näher darzustellende „Nachwirkung“ seines Buches, das noch einmal eine nicht unwesentliche Rolle im Zusammenhang mit der Berufung nach Rostock spielen sollte⁷³ und heute fast in Vergessenheit geraten ist, beschrieb Schlick aus der zeitlichen Distanz von nur wenigen Jahren heraus selbst so:

„Obwohl die Schrift in der Tagespresse durchweg lobend besprochen wurde, schämte ich mich ihrer doch schon bald nach dem Erscheinen, und als das Buch später vergriffen war, dachte ich nicht an eine neue Auflage. Die Hauptmängel lagen auf der Hand: eine naive selbstkonstruierte Psychologie, die Stillosigkeit der Darstellung, welche die Begeisterung für den Gegenstand durch dozierende Diktion überdeckte, vor allem aber die Primitivität und Grobschlächtigkeit vieler Gedanken, die zudem, wenn auch selbst gefunden, so doch meist nicht neu waren: das Buch war als Ganzes gewiss verfehlt. Und doch: den wesentlichen Kern der in ihm ausgesprochenen Ansicht, das Fundamentale seines Standpunktes fühlte ich mich niemals genötigt aufzugeben oder zu mildern, sondern Erlebnis und Beobachtung haben mich [...] in der Lebensanschauung bestärkt, die ich in der Schrift verkünden wollte, zu deren Begründung und Ausmalung meine Kräfte aber nicht ausreichten.“⁷⁴

Zur Überlieferung

Für die vorliegende Edition diente die in der *C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung Oskar Beck*, München 1908⁷⁵, veröffentlichte Erstausgabe als Textgrundlage.

Das Buch erschien in einer gebundenen Leinwandausstattung, Oktavformat mit 13 x 18,5 cm, Holzschliffpapier (~ 60 g/m²), Auflage 1600 Exemplare, zu einem Ladenpreis von 4,- Mark.

Auf das Titelblatt folgen: ein unpaginiertes Blatt mit dem Vermerk „C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen“, S. III (unpaginiert) und IV der Vorbemerkung, S. V (unpaginiert) und VI mit dem

73 Vgl. den editorischen Bericht in *MSG* I/1.

74 [Lebenslauf II], Bl. 9. Dieser „wesentliche Kern“ ist das, was Schlick z. B. im Sinn hatte, als er in seiner *Allgemeinen Erkenntnislehre* auf die *Lebensweisheit* verwies (vgl. im vorl. Bd. S. 143 ff.). Möglicherweise bezog sich Schlick mit der letzten Bemerkung auf sein unvollendet gebliebenes Buch *Der neue Epikur*.

75 Zur Datierung s. S. 35.

Inhaltsverzeichnis, S. 1-341 mit dem Text der drei Abschnitte, deren Gliederung in der vorliegenden Edition übernommen wurde. Der Band umfaßt insgesamt VI + 341 Seiten. Auf Titelei, Vorbemerkung und Inhaltsverzeichnis, die keinerlei Bogenmarkierung aufweisen, folgen, markiert, 21 Bogen sowie 5 Seiten, markiert, von Bogen 22. Es schließen sich eine unbedruckte, unpaginierte Seite sowie 4 gesondert paginierte Seiten (1-4) mit Verlagsanzeigen an. Diese letzten, insgesamt 10 Seiten sowie Titelei, Vorbemerkung und Inhaltsverzeichnis bilden zusammen Bogen 22. Die Bogenanfänge sind links unten mit „Schlick [in Sperrdruck], Lebensweisheit“ und rechts auf derselben Zeile mit der Bogenziffer versehen, auf der dritten Seite eines jeden Bogens steht nochmals unten rechts die Bogenziffer versehen mit einem Sternchen.

Sowohl die Vorbemerkung („Vorbemerkung“), das Inhaltsverzeichnis („Inhalt“) als auch der gesamte Text sind mit Kolummentiteln versehen. Den drei Abschnitten ist jeweils eine Seite vorangestellt, die die Überschrift des Abschnitts enthält, es folgen eine leere, unpaginierte Seite sowie die jeweils erste, gleichfalls unpaginierte Textseite des Abschnitts. Der daran anschließende Text hat als Kolummentitel linksseitig die Zählung und in Sperrdruck den Titel des jeweiligen Abschnitts, rechtsseitig, gesperrt den entsprechenden Titel des Unterabschnitts. Die Paginierung findet sich auf Höhe des Kolummentitels am linken bzw. rechten Außenrand der Seite.

Das Buch ist in Fraktur gedruckt. Hervorhebungen – auch die der Namen – sind durch Sperrung bzw. bei fremdsprachigen Zitaten durch den Einsatz einer anderen Schrifttype (Antiqua) kenntlich gemacht, Zitate am Anfang der Abschnitte sind – wie in der vorliegenden Edition – gegenüber dem Haupttext in kleinerer Schrift gesetzt. Auf einer Seite befinden sich 30 Zeilen (mit ca. 60 Zeichen) und der durch zwei unterschiedlich dicke Striche abgetrennte Kolummentitel. Absätze sind durch Einrückungen voneinander getrennt, größere Absätze sind durch drei, zentriert gesetzte Sternchen kenntlich gemacht.

Editorische Entscheidungen

Bei der Texterstellung konnte neben dem Text der Erstauflage zum Textvergleich das vollständig erhaltene Typoskript herangezogen werden, das im Nachlaß im Original und einer nicht vollständigen Durchschrift existiert.⁷⁶ Vor allem wurde Schlicks Rechtschreibung vom Verlag für die Druckfassung den damals üblichen Regeln angepaßt⁷⁷, größere Eingriffe in die Textgestalt haben nur an wenigen Stellen stattgefunden. Für den Vergleich des Vorworttextes diente ein handschriftlicher Entwurf Schlicks als Grundlage.⁷⁸

Auf Veränderungen gegenüber dem Typoskript wird in der vorliegenden Ausgabe mittels textkritischer Fußnoten verwiesen, Sofortkorrekturen werden dabei nicht berücksichtigt, die Schreibweise folgt dem jeweils zitierten Originaltext. An einigen Stellen wurden aus inhaltlichen Gründen bereits im Typoskript getilgte Worte bzw. Textteile in die Kommentierung einbezogen, sie sind als „gestrichen“ ausgewiesen. Außerdem wurde für die Kommentare auf die umfangreichen Vorarbeiten zu dem Buch zurückgegriffen.⁷⁹

Gegenüber der Erstausgabe ergeben sich einige technische Veränderungen. Neben Drucktype, Paginierung und Fußnotenzählung betrifft das die Art der Hervorhebungen, die hier einheitlich *kursiv* gesetzt werden.

Offensichtliche Druck- bzw. Interpunktionsfehler wurden stillschweigend berichtigt und nicht weiter nachgewiesen. Vor allem bei der Zeichensetzung – die im Typoskript fast durchgängig als richtig zu bewerten ist – haben sich durch Fehler in der Druckerei, die von

76 Inv.-Nr. 159, A. 116 a/b.

77 Damit ist bspw. die bei Schlick zu dieser Zeit noch sehr ausgeprägte, an den entsprechenden Stellen lange Jahre übliche Verwendung von „th“ für „t“ oder „c“ anstelle von „k“ bzw. seine (fast) durchgängige, auch späterhin praktizierte Schreibweise von „ss“ für „ß“ gemeint.

78 Als gesonderter Zettel enthalten in Inv.-Nr. 157, A. 111 b.

79 Als VG. 1 bis 4 sowie SB in den Fußnoten gekennzeichnet (s. Siglenverzeichnis).

Schlick bei seinen Korrekturen übersehen wurden, einige Änderungen notwendig gemacht.

Sämtliche Zitate sind – soweit als möglich – überprüft worden. Da Schlick teilweise aus dem Gedächtnis zitiert hat oder Passagen bzw. grundlegende Gedanken zusammenfaßte – diese aber in Anführungsstriche als „vermeintliche“ Zitate stellte –, mußte an manchen Stellen ein Nachweis entfallen. Fanden sich in „Originalzitate“ Abweichungen vom Text, wurden diese – bei unwesentlichen Abweichungen – entweder stillschweigend geändert oder es wird, bei größeren Differenzen, innerhalb der Fußnoten darauf verwiesen.

Fremdsprachige Zitate nahm Schlick in sein Typoskript fast durchgängig zuerst im Original auf, um sie dann im Nachhinein auf Wunsch des Verlegers selbst zu übersetzen. In den Fußnoten wird entsprechend darauf hingewiesen.

Bei der Erstellung des Personenregisters wurden biblische und mythologische Namen, die Autoren der im Kommentar angeführten Literatur sowie die in den Anmerkungen erwähnten Korrespondenzpartner (soweit nicht näher auf sie eingegangen wird) nicht berücksichtigt.



Lebensweisheit

Versuch einer Glückseligkeitslehre

von

Dr. Moriz Schliß



C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck
München 1908

Lebensweisheit

Versuch einer Glückseligkeitslehre

von
Dr. Moritz Schlick

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck
München 1908

Vorbemerkung¹

III

In diesem Buche wird viel vom menschlichen Glücke die Rede sein. Was kann es für einen Zweck haben, *davon* zu sprechen? Die Glücklichen selber braucht man wahrlich nicht mit Betrachtungen über ihren Zustand² zu unterhalten, und allen übrigen von Glückseligkeit zu reden, wäre auch kein weises Beginnen, wenn man ihnen nicht davon spricht als von etwas Kommendem, Winkendem³, so wie der Arzt dem Kranken von der Gesundheit erzählt. Man muß ihnen Glück *versprechen*, sonst macht man ihnen nur das Herz schwer, und sie wollen nichts davon hören.⁴

Wie aber der Arzt seinem Kranken nur Gesundheit zusichern kann, indem er ihm Medizin reicht und ein bestimmtes Verhalten von ihm fordert, so darf man dem Unzufriedenen⁵ nur Glück versprechen, wenn man ihm zugleich Rat und gute Lehren zuteil werden läßt. Nun kommt es dem Verfasser sicherlich nicht in den Sinn, die Rolle eines Mahners der Menschen zu spielen, und so scheint es, als dürfe er nicht erwarten, für seine Gedanken⁶ überhaupt | willige Ohren zu finden. Jedoch von Krankheit und Gesundheit ist ja nicht nur zwischen Arzt und Patienten die Rede, sondern zum Beispiel auch in anatomischen Büchern⁷, die vielleicht einem rein theoretischen Interesse entsprungen sind und

1 Zur Entstehungsgeschichte der „Vorbemerkung“ vgl. im vorl. Band S. 34 ff.

2 Für „ihren Zustand“ schreibt Schlick im Entwurf zum Vorwort (=V) „diesen Gegenstand“.

3 V: „Zukünftigem“.

4 In V fehlt dieser Satz.

5 In V folgt „eigentlich“.

6 V: „Betrachtungen“.

7 V: „Untersuchungen“.

zunächst einem rein theoretischen Interesse dienen sollen. In solchen findet man den Körper⁸ und seine normalen und anormalen Funktionen beschrieben, über sie allein soll belehrt werden, nicht über Verhaltensmaßregeln für Gesunde und Kranke; dennoch folgen diese aus jenen ganz von selbst.

5

So wird man auf diesen Blättern⁹ Betrachtungen über die Führung des Lebens finden, Tatsachen, Schlüsse und vielleicht Hypothesen – was man darauf etwa für Wünsche und Ermahnungen gründen will, das ist des Verfassers Sache nicht. Er muß sich daran genug sein lassen, zu hoffen, daß derjenige, dem diese Ideen über eine Weisheit des Lebens das Herz schwer machen, aus ihnen vielleicht auch manchen Gedanken über die Mittel schöpfen kann, es wieder zu erleichtern.

10

Herbst 1907

Dr. Moritz Schlick.

15

8 V: „Leib“.

9 Mit den Worten „So soll man auf diesen Blättern vor allem“ bricht der Text im Entwurf zum Vorwort an dieser Stelle ab.

Inhalt

v

Vorbemerkung	45
Erster Abschnitt. Der Wille zum Glück	49
Das Handeln	49
Die Triebe	57
Der Streit der Triebe	61
Der Wille zur Lust	66
Das Problem des Egoismus	72
Egoismus und Notwendigkeit	77
Der Egoismus in der Natur	80
Die Lust	85
Das Ziel des Willens zum Glück	94
Zweiter Abschnitt. Der Mensch mit sich selbst	100
I. Das Glück des Leibes	102
Egoismus und Selbsterhaltung	102
Die Zivilisation	108
Der Kulturmensch im Kampf mit den Elementen	123
Das Glück der Sinne	129
Von Arbeit und Spiel	143
II. Das Glück der Seele	151
Von den Spielen der Seele	151
Die Kunst	155
Wissenschaft	170
Genie	181
Religion	185

vi Dritter Abschnitt. Menschen untereinander	192
Der Einzelne und die Gesamtheit	192
I. Die Menschen als Werkzeug der Triebe	201
Der Wille zur Macht	201
Gerechtigkeit	207
Die Besänftigung der Leidenschaften	222
Die Güte	243
Das Gewissen	247
Die Gesinnung	256
Tugend	260
II. Die Menschen als Objekte der Triebe	269
Der Haß	269
Mitleid	283
Liebe	289
Wesen und Ursprung	289
Sinnliche Liebe	296
Freundschaft	302
Gattenliebe	307
Nächstenliebe	319
Wirkungen der Liebe	325

Erster Abschnitt.

Der Wille zum Glück.

*Psychologische Vorbemerkungen*¹

1

Das Handeln^{a 2}

3

- 5 Die menschliche Seele kann man nicht anders erforschen, als indem man ihre Tätigkeiten beobachtet. So sagte schon Platon.³ Und wir, die wir heute die Seele gar in dem Verdacht haben, überhaupt bloß aus ihren Tätigkeiten zu bestehen, werden ihm

a Im Ts. LW, S. 4, ist dem Abschnitt das Motto (Des Menschen Wille ist sein Himmelreich. Schiller.^{a-1}) vorangestellt.

a-1 Das schon früh zum „geflügelten Wort“ gewordene Zitat ist in dieser oder ähnlicher Form in den Werken zahlreicher Autoren enthalten, allerdings nicht bei Schiller. Möglicherweise hatte Schlick dessen Stück *Wallensteins Lager* bei seinem Verweis im Sinn. Dort heißt es: „Des Menschen Wille, das ist sein Glück.“ (SW, Bd. 8, S. 26, V. 404).

1 Die frühesten Entwürfe und Überlegungen zu diesem Kapitel finden sich in VG. 1, S. 77 ff. Schlick wählte dort ursprünglich den Titel „Der Egoismus“, strich ihn dann aber im Nachhinein und ergänzte außerdem das (vermeintliche) Schiller-Zitat, so daß die Überschrift schließlich lautete: „I. Der Wille zum Glück. Des Menschen Wille ist sein Himmelreich“. Dem folgte der an die Bibel erinnernde Einleitungssatz „Zu Anfang waren Himmel und Erde ohne Geheimnisse.“ (vgl. 1. Mose, Genesis 1, 2).

2 Der Abschnitt ist weitgehend textidentisch mit dem zweiten Teil von Schlicks im Nachlaß befindlichen Typoskript „Summum bonum. Eine Philosophie der Lebensführung“ (= SB), auf den in den nachfolgenden Fußnoten verwiesen wird.

3 Vgl. Platon, *Nomoi* 726 a 1 ff. und 895 c 1 ff., dazu auch *Phaidon* 72 e 1 - 76 e 7. Der Gedanke findet sich, fast gleichlautend, ohne weiteren Kontext bereits in VG. 3, S. 34.

darin gewiß Recht geben. Man muß dem Menschen beim Handeln zuschauen.

Jede Handlung ist im Grunde ein Naturprozeß⁴, der von keinem andern Vorgang in der Welt prinzipiell verschieden ist. Sie besteht aus einer Kette von Ursachen und Wirkungen, deren eines Ende die äußere Veranlassung zu der Handlung bildet, während an ihr anderes Ende ihre äußeren Folgen sich unmittelbar anschließen. Die mittleren Glieder dieser Kette liegen, äußeren Blicken verborgen, im Innern des Menschen. Von ihnen setzen wir zunächst weiter nichts voraus, als daß sie sich in die allgemeine Gesetzmäßigkeit aller Naturvorgänge lückenlos einordnen, daß sie sich also in einem ganz bestimmten Menschen, der in ganz bestimmte äußere Verhältnisse gebracht wird, mit logisch-mathematischer Konsequenz auf eine ganz bestimmte Weise abspielen und nur auf diese und keine andere Weise sich abspielen können.

4 | Die Vorgänge der Umgebung affizieren die Sinne, ihre Einwirkungen pflanzen sich durch die Nerven bis zum Gehirn (manchmal nur bis zum Rückenmark) fort und hier finden sie nun einen ganz bestimmten Zustand vor, einen Zustand, welcher das Produkt der Geburt und der Erlebnisse des betreffenden Individuums ist, an dessen Bildung und Ausbildung seine eigenen Erfahrungen und diejenigen aller seiner Voreltern mitgewirkt haben, die ersteren durch direkten Einfluß, die letzteren durch Erziehung und Vererbung. Wenn die äußeren Einwirkungen nun ihren Weg bis zum Gehirn gefunden, so veranlassen sie ihrerseits Änderungen seines Zustandes, beeinflussen seine Arbeit und tragen das ihrige zu den Befehlen bei, die das Zentralorgan in die motorischen Nerven sendet: das Individuum bewegt seine Glieder, es *handelt*⁵. Den Weg, den die physiologischen Prozesse

4 Für diesen Satzabschnitt steht in SB, S. 10: „Wenn wir ihn ansehen als ein physikalisch-chemisches System, so stellt sich uns jede menschliche Handlung einfach dar als ein Naturprocess“.

5 In SB, S. 11, folgte hier: „infolge jener äusseren Einflüsse“.

der Handlung⁶ im Innern des Menschen nehmen, wollen wir die „Innervationsbahn“⁷ nennen.

Wer sich die Gehirnvorgänge bei einer Handlung in einem grob mechanischen Bilde vorstellen will, der mag sie sich denken als ein Drücken, Drängen, Drehen der Teilchen, als ein mehr oder minder heftiges Reiben und Stoßen, Abprallen, Zucken, Nachlassen, Zurücklaufen, bis schließlich eine allgemeine Bewegungsrichtung den Sieg davonträgt, sich durchsetzt und durch den Kanal der Nerven das Meer der Unruhen abfließen läßt, worauf dann die Teilchen in ihre, nunmehr etwas veränderte Gleichgewichtslage zurückkehren.

Alles Tun eines jeden Menschen kommt auf die beschriebene Weise zustande, mag es sich um einen so einfachen Akt handeln wie das unwillkürliche Schließen eines Auges, | wenn es von einem vorbeifliegenden Stäubchen berührt wurde, oder um einen so komplizierten Akt wie das Niederschreiben eines Gedichtes oder einen Selbstmord.

Vom Standpunkt des Handelnden selbst gesehen stellt sich jede Handlung dar als ein Komplex von Gemütszuständen und Körperbewegungen, von psychischen und leiblichen Funktionen, die in ihrer Gesamtheit ihm selber fast immer [wie]^b ein wirres Chaos erscheinen, wenn er sich Rechenschaft von dem Wie und Wieso zu geben versucht. Dies rührt daher, daß die Innervationsbahnen so verschlungen sind, sich vielfach kreuzen und verzweigen und nach allen Richtungen durcheinander laufen. Gemeinhin geht man bei vielen Tätigkeiten überhaupt teilweise instinktiv zu Werke, ohne sich aller Beweggründe des Tuns klar

b Das Wort fehlt im Ts. LW und auch in der Druckfassung.

6 Ebd. für „der Handlung“: „welche die Handlung bilden“.

7 Der Begriff „Innervation“, heute im Allgemeinen zur Bezeichnung des Funktions- bzw. Erregungszustandes eines Teils des Nervensystems benutzt, stand um die Jahrhundertwende ganz allgemein für den „Einfluß der Nerven auf die Verrichtungen des Körpers und seiner Organe“ (vgl. *Brockhaus. Kleines Konversationslexikon*. Leipzig: F. A. Brockhaus 1906, Bd. 1, S. 861).

bewußt zu werden, und nur bei einer Handlung, die das Einerlei des Alltäglichen⁸ durchbricht und eine besondere Überlegung und Entschließung erheischt, tritt die vernünftige Reflexion, das Abwägen der Motive, in den Vordergrund. Aber selbst wenn man den innern Vorgängen absichtlich die angestrengteste Aufmerksamkeit zuwendet, gelingt es nicht⁹, sich alle die verschiedenen Phasen einer Handlung deutlich vor das innere Auge zu stellen. Es scheint, als ob dies Auge des Verstandes sich nicht auf so nahe Objekte akkomodieren könnte, wie die Vorgänge¹⁰ im eigenen Gemüt es sind, und als ob es ohne die Brille der höchsten Weisheit zu schwach sei, dem γυνῶσι σαυτόν¹¹ des delphischen Apollon zu genügen. Die Einsicht, daß die Gefahr der Täuschung bei keiner Beobachtung so groß sei wie bei | der Selbstbeobachtung, führte z. B. Comte dazu, die Möglichkeit einer vernünftigen Erkenntnis aus der Selbstbetrachtung überhaupt zu leugnen.¹² Ja, man weiß – und Romandichter haben häufig Gebrauch davon gemacht –, daß selbst so starke Triebe wie Liebe und Haß von ihrem Träger oft nicht erkannt, mißverstanden und sogar miteinander verwechselt werden. Ein äußerer Beobachter sieht hier nicht selten klarer; obgleich er nur unsere Handlungen wahrnimmt und aus ihnen auf den inneren Mechanismus schließen muß, aus dem sie hervorgingen, weiß er doch¹³ über den Zustand unseres Gemütes besser Bescheid als wir selbst, die wir den Gang des Mechanismus nach

8 SB, S. 12: „gewohnten Lebens“.

9 Ebd. für „gelingt es nicht“: „wird man es unmöglich finden“.

10 Ebd.: „Zustände“.

11 Das dem griech. Staatsmann Chilon (6. Jh. v. Chr.), als einem der *Sieben Weisen*, zugeschriebene Zitat „Erkenne dich selbst“ stand als Inschrift am heute zerstörten Apollontempel in Delphi.

12 Comte entwickelte diesen Gedanken in seinem zwischen 1830 und 1842 erschienenem sechsbändigen *Cours de philosophie positive* (dt. *Auguste Comte's Einleitung in die positive Philosophie*. Leipzig: Fues's Verlag 1880). Gleich auf den ersten Seiten findet sich ein summarischer Überblick seiner Anschauungen.

13 Für „obgleich er nur unsere Handlungen wahrnimmt und aus ihnen auf den inneren Mechanismus schließen muß, aus dem sie hervorgingen, weiß er doch“ steht in SB, S. 13: „er beurteilt unsere Handlungen ganz objectiv, schliesst aus ihnen auf den innern Mechanismus, aus dem sie hervorgingen, und weiss so“.

eigenem Ermessen zu leiten¹⁴ glauben. Der Weg des Schließens scheint sicherer in das Dunkel der Seele zu führen als der Weg der Selbstbetrachtung, und deshalb wurde er nicht mit Unrecht von vielen Philosophen als der vornehmere geachtet.

5 Wie stellen wir es in der Praxis des Lebens gewöhnlich an, in den Wirrwarr von Gemütsbewegungen beim Handeln¹⁵ etwas Ordnung zu bringen, um uns klar zu werden über Sinn und Vernünftigkeit unseres Tuns? Wir nehmen als Wegweiser ein leitendes Prinzip: die Frage nach dem *Zweck* des Handelns. Wozu?
10 Wozu? – das ist die Schildwache, die den Menschen auf Schritt und Tritt nach der Parole seines Strebens fragt. Wozu? – das ist der Faden, der uns an der langen Kette von Ursachen und Wirkungen entlang führt, von welcher jede Handlung selbst ein Teil ist. Wir forschen nach dem Zweck unseres Tuns, nach dem Zweck
15 dieses Zwecks, und so fort – und wenn man dann bis zu einem gewissen Endzweck gelangt ist, so gibt man sich zufrieden¹⁶. Unter „Zweck“ versteht man nämlich die Vorstellung, die man von der
7 Folge des eigenen Tuns hat; und die Folgen einer Handlung sind das einzige, was den Menschen an ihr unmittelbar interessiert.

20 Man betrachte ein einfaches Beispiel.

Ein Wanderer¹⁷, von langem Marsche erschöpft, kommt an einen Brunnen. Der Zustand seines Organismus bewirkt, daß er das Gefühl hat, das wir Durst nennen. Er kennt in dem Wasser des Brunnens ein Mittel, jenes quälende Gefühl wegzuschaffen; er

14 Ebd. folgt: „und zu erleben“.

15 Ebd. für „beim Handeln“: „die sich vor, während und infolge einer Handlung in uns abspielen“.

16 In SB, S. 14, für „man dann bis zu einem gewissen Endzweck gelangt ist, so gibt man sich zufrieden“: „wir nur diese Zwecke alle richtig anzugeben wissen, so wird uns der Mechanismus unseres Handelns in der Tat ziemlich klar vor Augen stehen“.

17 Schlick benutzte das (zu diesem Zeitpunkt möglicherweise vorrangig von Nietzsches *Zarathustra* inspirierte) Bild des „Wanderers“ an mehreren Stellen. So finden wir es u. a. auch auf einem einzelnen Blatt, das sich unter den Vorarbeiten zu *Lebensweisheit* findet (vgl. Inv.-Nr. 157, A. 111 b; s. dazu bei Nietzsche auch „Der Wanderer“, in: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA, Bd. 2, S. 362, Z. 29 ff.).

beschleunigt seine Schritte, erreicht die Quelle, schöpft von dem Wasser und schlürft es eilig hinunter. – Das Wesentliche an dem Vorgang ist dies: eine äußere Affektion der Sinne – der Anblick des Wassers – und eine vorhandene innere Anlage – der Durst – treffen zusammen und zeugen miteinander sofort eine Handlung: das Trinken. 5

Zwei Momente sind zum Zustandekommen einer *jeden* Handlung erforderlich: ein äußerer Anstoß und eine innere Anlage. Diese Momente brauchen zeitlich nicht nahe mit dem Handeln zusammenzufallen.¹⁸ Der Anblick einer glänzenden Truppenparade kann z. B. auf eine angeborene Anlage in einem Knaben so wirken, daß in ihm der Entschluß entsteht, Soldat zu werden; die wirkliche Ausführung des Entschlusses geschieht aber erst viele Jahre später. – Moralisten vergessen nur gar zu häufig, daß eine äußere Einwirkung auf einen Menschen *allein* durchaus nicht genügt, ihn zu einem bestimmten Tun zu bewegen; es muß in ihm auch die subjektive Fähigkeit vorhanden sein, auf dieselbe 8 zu | reagieren. Schon Aristoteles hat dies bemerkt, und er drückt es auf seine Weise aus, indem er sagt: wir können eine Sache nur wollen, wenn wir ihr irgendwie günstig oder ungünstig gegenüberstehen.¹⁹ Die Fähigkeit, auf bestimmte Eindrücke zu reagieren, kann natürlich auch ihrerseits durch äußere Einwirkungen (Erziehung) hervorgebracht^c werden.²⁰ 15 20

c Ts. LW, S. 8, und SB, S. 15: ⟨erzeugt⟩

18 SB, S. 14, anstelle dieses Satzes: „Über das zeitliche Verhältnis, in dem diese zwei Dinge zueinander stehen, ist damit noch nichts gesagt; sie können zeitlich weit auseinanderliegen.“

19 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1110 a 4 ff.

20 Dazu VG. 3, S. 35/36: „Dass das Wollen in Wahrheit nichts ist als ein Bewusstwerden, eine Begleiterscheinung des Handelns, geht daraus hervor, dass man nicht etwas wollen kann, ohne es zugleich zu tun, dass wir nur etwas wollen können, das in unserer Macht steht. (Dies hat schon Aristoteles bemerkt, und zugleich, dass wir nur etwas wollen können, dem wir günstig oder missgünstig nicht aber indifferent gegenüberstehen.) Ich kann ganz unmöglich *wollen*, dass der Mond seinen Lauf um die Erde aufgebe, ich kann nicht *wollen*, dass der Wind sich drehe. Ich kann es nur *wünschen*, was ja etwas ganz anderes ist, denn man wird doch hoffentlich nicht das ‚Wünschen‘ als eine besondere Tätigkeit der Seele

Solche Anlagen, deren Erregung durch äußere Reize eine Handlung auslöst, nennen wir *Triebe*. Das Gefühl, als welches ein Trieb ins Bewußtsein des Handelnden tritt, heißt *Affekt*. Und die auslösende Einwirkung ist das *Motiv*. Zwischen Trieb und Motiv besteht ein ähnlicher Unterschied wie zwischen der *causa efficiens* und der *causa occasionalis*.²¹

In unserm Beispiel war der physiologische Zustand (Trockenheit der Kehle etc.), welcher *Durst* bedeutet, der Trieb; das Durstgefühl, als welches er dem Wanderer ins Bewußtsein trat, war der Affekt;²² der Anblick des Wassers war das Motiv.

Will der Wanderer sich selbst über den Sinn seiner Handlung klar werden, so sucht er, wie gesagt, nach dem *Zwecke*. „Wozu trinke ich hier?“ wird er fragen, und er muß sich antworten: „Um meinen Durst zu löschen!“²³ Die Vorstellung, die er von der Folge

ansehen wollen. Ich kann nicht meine Hand erheben *wollen*, ohne es zugleich zu tun, denn wenn ich es nicht tue, so habe ich es eben nicht ernstlich gewollt (wenn meine Hand gefesselt oder gelähmt ist, so mache ich doch wenigstens die Anstrengung, sie zu heben, wenn ich sie heben *will*); das Wollen kann natürlich immer nur auf den *Versuch* des Gewollten gehn, denn ob äussere Umstände die Realisierung erlauben, kann ich niemals genau wissen. Nur in übertragenem Sinne kann man sagen: ‚Ich will jene Handlung tun‘, man müsste eigentlich stets sagen: ich will *versuchen*, sie zu tun, d. h. ich will diejenigen psychischen Functionen vornehmen, die gewöhnlich zu jener Handlung führen. Ob jene erreicht wird, steht ausserhalb meiner Macht.“ Am Ende dieser Bemerkungen hat Schlick nachträglich ergänzt: „Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, S. 35“ und er verweist außerdem auf seine eigenen, nachfolgenden Ausführungen in VG. 3, S. 46 f. (vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweites Buch*: „Der Welt als Wille erste Betrachtung: Die Objektivation des Willens“).

21 In SB, S. 15, anstelle dieses Absatzes: „Eine solche Anlage, deren Erregung durch äussere Reize eine Handlung auslöst, nennen wir einen *Trieb*, und die auslösende Einwirkung heisst *Motiv*.“

22 Ebd. anstelle des bis hierher gehenden Satzes: „In unserm Beispiel vom durstigen Wanderer befand sich dessen Körper in einem Zustand (Trockenheit der Kehle u. s. w.), der ihm als Durstgefühl ins Bewusstsein trat; dieses war der Trieb, aus dem die Handlung des Trinkens entsprang.“

23 Anstelle der nachfolgenden zwei Sätze steht in SB, S. 16: „Er weiss, dass das Trinken das Erlöschen des Durstes zur Folge haben wird. Die Vorstellung, die man von der Folge des eigenen Tuns hat, ist aber gerade das, was man unter dem ‚Zweck‘ des Tuns versteht. Folglich war der Zweck des Trinkens das Erlöschen des Durstes.“

des Trinkens hat, ist das Erlöschen des Durstes. Dieses also war der Zweck des Tuns.

So steht es nun mit jeder Handlung: der Zweck ist immer das Erlöschen, die „Befriedigung“ eines Triebes. Ein Trieb gleicht einer gespannten Feder; wird er durch ein Motiv ausgelöst, so setzt er den Mechanismus der Handlung in Bewegung, und nach ihrer Vollendung ist die Spannung verschwunden.

9 | Um den Trieb zu erfahren, aus dem irgendeine Handlung entspringt, müssen wir also nach ihrem Zwecke suchen. Nicht immer führt jedoch schon gleich die Frage nach dem ersten unmittelbaren Zwecke auf den Trieb; oft muß man eine ganze Stufenleiter von Zwecken hinaufsteigen, von denen jeder das Mittel zum nächstfolgenden Zweck ist. Statt nach Zwecken könnten wir ebensogut auch nach den²⁴ „Wünschen“ oder den „Gründen“ des Handelns fragen, denn diese Begriffe stehen zu dem Zweckbegriff in einem einfachen konstanten Verhältnis; doch bedürfen wir ihrer hier nicht, und es soll deshalb darauf nicht näher eingegangen werden.

Jede beliebige Handlung kann als Beispiel dienen. Betrachte etwa diejenige, mit der du gerade beschäftigt bist. Da sitztest du und wendest die Blätter eines Buches um. Warum? Um zu lesen. Wozu das? Um die Gedanken des Autors kennen zu lernen. Warum? Um dein Wissen zu vermehren. Doch warum das? Weil du deine Erkenntnis fördern willst. Wozu aber dies? Hier sind wir am Ende der Treppe von Warums und Weils angelangt, denn die Antwort auf die letzte Frage lautet: Um den *Trieb* nach Erkenntnis zu befriedigen, der in dir ist und Befriedigung verlangt, nicht anders als der Durst des Wandrers.²⁵

24 In SB, S. 16, folgt: „Absichten‘ oder“.

25 Anstelle dieses Absatzes steht in SB, S. 16/17: „Steigen wir noch an einem andern Beispiel diese ununterbrochene Treppe von Warums und Weils hinauf, bis wir zu dem Triebe gelangen! Da sitztest du und lässt den Blick an den Reihen schwarzer Zeichen auf weissem Papier entlang gleiten. Wozu? Um das Bild dieser Zeichen in dich aufzunehmen, die mit ihnen associierten Wortbilder und Gedanken dir ins Bewusstsein zu bringen. Wozu das? Um die Meinung des Mannes zu erfahren, dessen Gedanken durch die schwarzen Buchstaben auf dem Papier vor dir fixiert sind. Wozu das? Um dein Wissen zu vermehren. Und warum das?

Verfolgt man auf diese Weise die Gründe und Hintergründe einer beliebigen Tat oder Tätigkeit, bis man zu einem Warum ohne weiteres kein Weil mehr zu finden weiß, so steht man immer vor einem Triebe²⁶.

5 Von diesen Trieben werden wir ausführlich zu reden haben.

Die Triebe

10

Die Triebe hatten wir definiert als die Anlagen, die den Menschen befähigen, auf äußere Vorgänge zu reagieren; sie sind also diejenigen Eigenschaften des menschlichen Organismus, welche bewirken, daß solche Vorgänge zu *Motiven* werden können. So wie auf einer photographischen Platte durch Belichtung eine Anlage erzeugt wird, sich unter dem Einfluß des Entwicklers zu schwärzen, so entsteht im Menschen z. B. durch längere Entziehung der Nahrung ein Trieb, sich eifrig auf eine ihm dargebotene Speise zu stürzen. Dieser spezielle Trieb, den wir ja „Hunger“ nennen, ist ein temporärer, d. h. er ist nur zuweilen vorhanden, tritt nur unter gewissen Umständen auf; es gibt aber auch permanente, wie Habsucht, Ehrgeiz, die stets im Menschen – wenn auch nicht immer im Bewußtsein – sind und nur eines passenden Motives bedürfen, um sogleich eine Handlung hervorzurufen.

Wie eine Handlung nie allein aus einem Motiv entspringen kann, ohne daß ein Trieb da wäre, so muß man auch nicht glauben, daß umgekehrt ein Trieb ohne äußeren Anlaß aus sich heraus zum Handeln führen könnte. Wenn ein Mensch sich plötzlich ohne sichtbare äußere Einwirkung zu einer Tat aufrafft, so hat es trotzdem eine solche sicher gegeben, nur hat sie vielleicht vor

um deine Erkenntnis zu fördern. Doch wozu? Hier sind wir nun bei dem Punkte angelangt, den wir erreichen wollten, denn die Antwort auf die letzte

Frage kann nur lauten: Um den Erkenntnistrieb zu befriedigen, der in dir ist und ebenso nach Befriedigung verlangt, wie Hunger oder Durst.“

26 Der zweite Teil des Satzes lautet in SB, S. 17: „indem man nach den Zwecken fragt, so stösst man stets auf ein Warum, zu dem man zunächst kein Weil mehr zu finden weiss, und dann steht man stets vor einem Triebe“.

längerer Zeit schon gewirkt, und das Gemüt hat erst noch lange hin und hergewallt, bis jener Gefühlszustand eintrat, den man *Entschluß* nennt.

Physiologisch betrachtet wird man sich einen Trieb vorstellen müssen als repräsentiert durch eine Kette von Sinnes-, Muskel- und Ganglienzellen nebst verbindenden Plasmafäden^d, durch welche die Innervationsbahnen hindurch gehen.

11 | Mit dem Ursprung und der Klassifikation der Triebe haben wir uns später noch zu beschäftigen.

Die Triebe! Für einen menschlichen Philosophen ist dies menschlichste Thema ganz unerschöpflich; und nicht nur für den Philosophen; $\langle \rangle^e$ auch jede Dichtung ist ja, wenn man sie sich ihres poetischen Gewandes entkleidet denkt, nichts als eine praktische Abhandlung über die Triebe, oder – wie der Dichter die vornehmsten unter ihnen nennt – die Leidenschaften. Die Triebe! welche unendliche Mannigfaltigkeit tut sich hier auf! Das Bedürfnis, sich zu kratzen, wenn es juckt, ist ganz ebensogut ein Trieb, wie der Wille zur Macht, der ganze Völker sich unterwerfen kann.

Die Art und Weise, wie die Natur die Leidenschaften den einzelnen Menschen zugeteilt hat, macht das aus, was wir *Charakter* nennen, und es wird gewiß nicht einmal paradox erscheinen, wenn wir vermuten, daß jeder Mensch von *jedem* Triebe ein wenig besitze, und daß alle Charaktere sich nur durch die Quantitäten unterscheiden, die sie von jedem einzelnen Triebe haben. Man wird etwa sagen können, daß die Charaktere der Menschen sich relativ in demselben Maße ähneln wie ihre Körper: das Gleichartige setzen wir auf Rechnung der Spezies, die Unterschiede machen das Individuum. Das Wissen von diesen Unterschieden macht den Kern aller Lebensweisheit aus. Hier handelt es sich um das Interessanteste, Wichtigste und Notwendigste im Leben überhaupt; kein Wunder, daß der Kampf ums Dasein unsern Blick so geschärft hat, daß wir auch die leiseste Nuance in der Licht- und Schattenverteilung unter den Trieben deutlich | wahrnehmen. Ohne dieses höchste Lebensinteresse würde das Menschengeschlecht uns

d Ts. LW, S. 10: \langle Psychoplasmafäden \rangle e Ts. LW, S. 11: \langle , denn \rangle

merkwürdig einförmig erscheinen; der Abgrund zwischen Shakespeare und einem Idioten, zwischen dem abscheulichsten Verbrecher und dem liebenswürdigsten Wesen käme uns nicht so unüberbrückbar vor. Die Gleichförmigkeit der Körperbildung ist
5 so groß, daß man Kleider nicht nur nach Maß, sondern auch fertig kaufen kann; die Gleichförmigkeit der Gemüter erlaubt, daß alle Staatsbürger mit ein und derselben Gesetzgebung behandelt werden können; der Ähnlichkeit der Verstandesfähigkeiten ist es zu danken, daß alle Kinder^f desselben Alters im allgemeinen in
10 dieselbe Schulklasse gehen können.

Wären uns nicht dieselben Triebe – wenn auch in verschiedener Stärke – mit fast allen Menschen gemeinsam, wie oft müßte es uns dann nicht im Leben begegnen, daß wir ihr Handeln überhaupt nicht zu verstehen vermögen! Denn es entspränge ja aus
15 Trieben, die unserm eigenen Innern ganz fremd sind. In Wirklichkeit aber begreifen wir sowohl die Tat des herrlichsten Helden wie die des Verbrechers ziemlich gut. In unserer Seele und in der selbst eines Diebes und Mörders zittern verwandte Saiten. Die Vorgänge eines Dramas interessieren, erregen, begeistern,
20 erschüttern uns so, weil die Leidenschaften der Helden auch in uns geweckt werden, mittönen und gegeneinander streiten; und gar nicht auf der Szene, sondern in unserem Innern spielt sich das Drama erst eigentlich ab. So oft wir auf der Bühne des Schauspiels oder des Lebens einen Spieler bewundern oder verabscheuen,
25 ruft eine unhörbare Stimme uns etwas zu wie das tiefsinnige „tat twam asi“²⁷ des Inders. – –

| Wirkte ein gegebenes Motiv immer nur auf *einen* Trieb, und wäre in jedem Augenblick nur immer *ein* Motiv in Wirksamkeit, 13

f Ts. LW, S. 11: (Knaben)

27 In Schlicks Aufzeichnungen taucht der Begriff zuerst in VG. 1, S. 68, auf. Er dürfte ihn von Schopenhauer entlehnt haben, der ihn in *Die Welt als Wille und Vorstellung* an mehreren Stellen gebraucht. Dort wird er übersetzt mit „Dieses Lebende bist Du“ oder auch mit „Dies bist Du“. Ursprünglich findet sich der Begriff in der altindischen *Chāndogya-Upaniṣad* 6, 8 (7) (vgl. *Weisheit des alten Indien*. Bd. 1: *Vorbuddhistische und nichtbuddhistische Texte*. Hrsg. Mehlig, Leipzig/Weimar: Kiepenheuer 1987, S. 302).

so müßten alle Menschen unter gleichen Umständen auch gleich handeln, falls ihnen der Qualität nach wirklich sämtlich dieselben Triebe zukommen. Denn es wird ja nur ein Trieb erregt, und der führt eben zu einer ganz bestimmten Tat.

In Wahrheit aber ist der Mensch erstens niemals der Wirkung 5
eines einzigen, sondern stets dem Einfluß vieler Motive zugleich unterworfen, und zweitens wirkt manchmal ein und dasselbe Motiv auf verschiedene Triebe zugleich, so wie etwa der Anblick einer glänzenden Wasserfläche uns zum Baden so gut wie zum Rudern verlocken möchte. Stets ist eine Vielheit von Trieben auf einmal 10
erregt und fordert Handlungen.

Aus diesem Umstand entspringen alle Probleme des Lebens. Niemand kann das Bild ausmalen, das die Menschheit darbieten würde, wenn es anders wäre. Es gäbe keine Rätsel und keine Konflikte, keine Kämpfe und Siege, kein Schwanken und keine 15
Wertunterschiede. Alles dies aber ist nun einmal in der Welt, und so wandeln wir nicht auf geraden, glatten Wegen dahin, sondern wir schwimmen auf einem unendlichen Meere von Ungewißheiten, von tausend Stürmen hin und her getrieben, an tausend Untiefen vorbei, und oft stehen wir ratlos am Steuer. 20

Wenn es einen Weisen gäbe, wie ihn die ältesten Philosophien sich erträumten, dessen Tugend und Glück es wäre, *über* dem Leben zu stehen statt *im*^s Leben, und der in seinen Mußstunden die Oberfläche des menschlichen Lebens aus weiter, 14
göttlicher Ferne betrachtete, zum Zeitvertreib, | mit jener erhabenen Verständnislosigkeit, mit der ein Großer auf das Treiben der Kleinen hinabschaut ... wie würde er lächeln! So etwa stehen wir vor einem Ameisenhaufen, begreifen nicht recht, warum die Tierchen so ernst und eilig durcheinanderrennen, wohin sie wollen und was sie zu tun haben – Was wollen die Menschen 25
eigentlich? würde er fragen, und was haben sie eigentlich zu tun? Von seiner göttlichen Höhe aus würde er die Klippen und Untiefen sehen, die uns drohen, und dazwischen die schönen Wege bequemen Fahrwassers und würde lächeln über die wunderlichen 30
Triebkräfte, die uns vom guten Kurse fort ins Weglose führen. 35

g Im Ts. LW nicht hervorgehoben.

Sollen wir nicht einmal miteinander versuchen, auch ein wenig über diese wilden Kräfte zu lächeln, über die wir oft genug bitter geweint haben? Heilig ist uns alles Menschliche;²⁸ wer aber deshalb nur ehrfurchtsvoll dazu aufschauen, niemals heiter darauf
5 hinabschauen kann, der lese dieses Buch nicht weiter.

Der Streit der Triebe

Kehren wir noch einmal zurück zu dem Beispiel des durstigen Wanderers, der am Wege eine Quelle erblickt! Doch setzen wir den Fall jetzt etwas komplizierter! Wie er sich zum Trinken anschickt, komme jemand des Weges und rufe ihm zu: „Trinke nicht!
10 Es herrscht eine Seuche im Lande und das Wasser ist verpestet!“ Sollte der Wanderer nun doch trinken, so werden wir sagen, sein Durst sei größer als | seine Furcht vor der Krankheit; wahrschein- 15
lich aber wird er nichts von dem Wasser genießen, und in diesem
15 Falle werden wir den Durst für den schwächeren Trieb erklären.

Der Trieb des Durstes ist hier derselbe wie in dem zuvor betrachteten einfacheren Fall. Auch das Motiv – der Anblick des Wassers – ist dasselbe. Dennoch tritt die Handlung des Trinkens nicht ein. Warum nicht? Weil durch die Nachricht von der
20 Gefährlichkeit des Wassers noch ein anderer Trieb erregt wurde, nämlich der Selbsterhaltungstrieb, der das giftige Getränk verbietet, also gerade das Entgegengesetzte von dem will, was der Durst wollte: die beiden Triebe streiten miteinander.

Man spricht oft von einem „Widerstreit der Motive“ – aber
25 das ist keine korrekte Ausdrucksweise; in Wahrheit bekämpfen sich nur die Triebe untereinander. Zwischen dem Anblick des Wassers und der Kenntnis der schlimmen Natur des Wassers besteht gar kein Widerstreit.

Das Ringen der Triebe miteinander wird sich physiologisch darstellen als ein Hin- und Herlaufen von Erregungen durch die
30 Ganglienzellen der Innervationsbahnen, welches als „Überlegung“

28 VG. 2, S. 6: „Denn dem Menschen ist alles Menschliche heilig, denn es ist sein *eignes* Wesen.“

ins Bewußtsein tritt. Denjenigen von mehreren zugleich wirkenden Trieben, welcher schließlich die Handlung nach sich zieht, wird man den *stärkeren* nennen müssen, und offenbar ist dies der einzige Weg, die Stärke eines Triebes überhaupt zu definieren. Natürlich kann auch ein „permanenter“ Trieb zu verschiedenen Zeiten verschieden stark sein, je nach der augenblicklichen Gesamt-Gemütsverfassung des Individuums; ein Geiziger wird auch freigebiger Regungen fähig sein.

16 | Der Widerstreit der Triebe! Welch ein Schauspiel! Oft das herrlichste, oft das erbärmlichste, bald das sanfteste, bald das 10
grausamste! In jedem menschlichen Gemüte wird er unablässig fortgekämpft, und kaum eine Handlung wird friedlich geboren; fast jede Tat muß erst von dem Trieb, der seine widerstrebenden Genossen überwindet, als Siegespreis davongetragen werden. Alles im Leben und das Leben selbst wird durch den Streit der Leiden- 15
schaften entschieden, und nichts ist qualvoller, als wenn der Kampf lange unentschieden hin und her wogt. Glücklich die, bei denen er schnell zu Sieg und Niederlage führt: es sind die „Energischen“ oder „Entschlossenen“; bei ihnen gehen alle Kämpfe 20
schmerzloser vonstatten, von dem leichten Schwanken, mit dem wir ein Gericht aus einer Speisekarte auswählen, bis zu den gräßlichen Zwiespalten, die die Seele zerreißen und maßloses Unheil über den Sterblichen bringen.

Wenn der Wanderer unseres Beispiels das verpestete Wasser verschmäht, obgleich der Durst ihm die Kehle zu verbrennen droht, so sagt man wohl, seine *Vernunft* habe die Oberhand gewonnen über seinen Durst. Diese Ausdrucksweise ist uns ein 25
Greuel. Abgesehen davon, daß man nicht die Vernunft sondern das Denken meint (Vernunft bedeutet nur die Gesetzmäßigkeit des Denkens), sind Denken und Triebe ganz heterogene, inkommensurable Dinge, die sich nicht widerstreiten und besiegen können. Nun sind die Philosophen doch schon seit Jahrhunderten an der Arbeit, diesen alten, populären, platonisch-stoischen Gedanken von der Herrschaft der Vernunft über die Affekte umzuwerfen, und ich kann nicht glauben, daß die Stimmen der Bacon, 30
Hobbes, Spinoza, Hume und vieler anderer ungehört verhallt sein 35

sollten, die | ja alle lehrten, daß ein Trieb durch nichts andres 17
überwunden werden könne als durch einen Trieb.

Denken kann keine Leidenschaft unterdrücken; wohl aber vermögen Denkoperationen die *Erregung* eines Triebes zu bewerkstelligen: die Motive bedienen sich des Intellektes als Mittel, um 5
den Trieb zu reizen. Dieser Fall wird überall dort vorliegen, wo die Reize auf Innervationsbahnen fortschreiten, die durch [gewisse Teile des Großhirns]^h hindurchführen. Durch Denkprozesse wurde in unserem Beispiel der Selbsterhaltungstrieb des Wanderers 10
erregt und trat dann dem Durste in den Weg. Die Warnung des Fremden ruft sogleich die Vorstellung von der Giftigkeit des Wassers hervor, diese assoziiert sich blitzschnell mit den Vorstellungen von Krankheit, Tod und ähnlichen, und damit ist die Erregung schon in der Region des Selbsterhaltungstriebes ange- 15
langt, der sich nun sofort erhebt und die zentrifugalen Erregungen hemmt, die sonst zur Handlung des Trinkens führen würden. Jene Vorstellungsassoziationen machen das aus, was man „logische Schlüsse“ nennt; wir sagen, der Durstige habe das Trinken unterlassen, weil er *geschlossen* habe, daß die Folgen davon 20
möglicherweise verderblich sein könnten. – Dies ist die Rolle, die das Denken beim Streit der Triebe spielt.

Um es noch einmal zu sagen: das Wesentliche des betrachteten Vorganges besteht darin, daß der warnende Fremde den 25
Wandrer von seinem Vorhaben abbringt, indem er einen zweiten Trieb in ihm reizt, der sich nun dem anfangs allein wirkenden entgegenstellt.

Das ist nun ganz allgemein das einzige Mittel, wodurch man das Tun eines Menschen überhaupt beeinflussen | kann: eine Erkenntnis von unermeßlicher Wichtigkeit für die Praxis des Lebens. Aber sie wird von denen, die von Berufswegen das Handeln 30
der Menschen zu lenken haben, von den Führenden, Herrschenden, Erziehenden, nur gar zu sehr vergessen!

Du kannst der Menschen Wünsche nur unterdrücken, indem du entgegengesetzte Wünsche in ihnen erweckst!

^h Ts. LW, S. 16: (durch einen der vier Denkherde im Gehirn)

Wie wenige wenden die rechten Mittel an! Die einen wännen, es sei leichter auf einem Menschen als auf einer Flöte zu spielen, und andere, von der Starrheit der menschlichen Natur überzeugt, verzweifeln gänzlich daran, das Handeln der übrigen anders als durch rohe physische Gewalt zu leiten. Schopenhauer hielt es für völlig nutzlos, Moral zu predigen; er meinte, die Aufgabe der Ethik könne nicht im *Vorschreiben*, sondern höchstens im *Beschreiben* menschlicher Handlungsweise bestehen, da alles Handeln durch Motive und Charakter allein schon vollkommen bestimmt sei.²⁹ Er beging hier offenbar den bösen Fehler, Determinismus und Fatalismus miteinander zu verwechseln. Diese Anschauung ist eng verwandt mit der naiven, mohammedanischen Kismet-Lehre, nach welcher das Schicksal eine unerbittliche äußere Gewalt ist, die in der Welt schaltet, ohne nach den Wünschen der Sterblichen zu fragen, eine Macht, der man die Führung aller Geschäfte übertragen könne oder müsse: *volentem ducit, nolentem trahit!*^{30 31}

Aber wer so denkt, hat natürlich eine ganz falsche Vorstellung davon, auf welche Weiseⁱ unser Geschick prädestiniert ist. Nicht in den Sternen sind die Ursachen meines Tuns und Lassens geschrieben, sondern zu den Gründen, deren Folge mein Schicksal ist, gehören vor allem meine eigenen | Entschlüsse; nicht ohne sie schreitet das Geschick vorwärts, sondern es wird hauptsächlich durch sie bedingt: „In deiner Brust ruhn deines Schicksals Sterne!“³² John Stuart Mill hat dies ja sehr schön in seinem „Sys-

i Im Ts. LW ist (auf welche Weise) durch Sperrung hervorgehoben.

29 Vgl. Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 472, u. ders., *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, ebd., S. 629.

30 Das Zitat findet sich bereits in VG. 1, S. 225. Schlick hat es dort unter dem Stichwort „Determinismus“ notiert.

31 In den *Epistulae morales ad Lucilium* (107, 11) zitiert Seneca aus dem *Zeushymnus* des Kleantes von Assos, Nachfolger von Stoa-Begründer Zenon: „Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.“ („Den Willigen führt das Schicksal, den Unwilligen zieht es mit sich.“) Vgl. *Stoa und Stoiker*. Hrsg. Pohlenz, Zürich: Artemis 1950, S. 103-105.

32 Korrekt lautet das Zitat: „Glaub mir, in deiner Brust sind deines Schicksals

tem of Logic“ (Book VI, Chapter II, § 3)³³ auseinandergesetzt. Alle Entschlüsse freilich sind durch Motive determiniert, aber Belehrung, Warnung, Ermahnung sind deshalb nicht zwecklos; im Gegenteil, sie bilden ja selbst wirksame Beweggründe. Es ist daher auch nicht wahr, daß es töricht sei, über Geschehenes Reue zu empfinden, wie Schopenhauer behauptet³⁴, weil es ja niemand mehr ändern könne – nein, das Nagen der Reue wirkt vielmehr bei der Motivierung künftiger Handlungen heilsam mit.

Wer Einfluß gewinnen will auf das Tun eines Menschen, muß vorhandene Triebe in ihm zu reizen suchen; und dazu gibt es eine große Reihe von Mitteln, von den sanftesten und feinsten bis zu den gröbsten. Eins der ungeschlachtetsten ist die direkte Androhung von Lohn und Strafe. – Solche Motive gehen nun nicht bloß aus von Freunden, Erziehern oder von der Obrigkeit, sondern auch von ethischen Systemen oder von Büchern, ja – vielleicht sogar von *diesem* Buche. Nichts könnte in der Tat den Verfasser freudiger machen als das Bewußtsein, daß durch die Lektüre dieser Blätter das eine oder das andere Motiv ins Herz und in das Leben des Lesers getragen würde. „Bücher sind eigentlich nur geschickt, unsern Irrtümern Namen zu geben“, sagte Goethe.³⁵ Ach, wir werden von vielen Irrtümern zu reden haben – seien wir zufrieden, wenn wir ihnen wenigstens die *rechten* Namen geben!

Sterne.“ (Schiller, *Die Piccolomini*, in: SW, Bd. 8, S. 98, V. 961/962).

33 Vgl. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, S. 238–242 (§ 3: „Unangemessenheit und verderbliche Wirkung des Wertes Notwendigkeit“).

34 Vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 407 ff.

35 Vollständig lautet das Zitat: „Wem die Welt nicht unmittelbar eröffnet, was sie für ein Verhältnis zu ihm hat, wem sein Herz nicht sagt, was er sich und andern schuldig ist, der wird es wohl schwerlich aus Büchern erfahren, die eigentlich nur geschickt sind, unsern Irrtümern Namen zu geben.“ (Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in: WA 1/23, S. 66, Z. 13–18).

Der Wille zur Lust

Als wir der Kette von Zwecken nachgingen, die den Hintergrund jeder Handlung bilden, machten wir an einer ganz bestimmten Stelle Halt. Wir sahen nämlich, daß alles Tun schließlich die Befriedigung eines Triebes zum Zwecke hat, und mit den Trieben haben wir uns dann etwas ausführlicher beschäftigt.

Man kann doch aber nun noch weiter fragen: Zu welchem Zwecke befriedigen wir denn unsern Trieb? Will man sich hier nicht etwa dadurch helfen, daß man sagt: dies ist einfach eine psychologische Tatsache, die einer weiteren Erklärung weder fähig noch bedürftig ist, so gibt es auf diese Frage nur *eine* Antwort: „Um der *Lust* willen, die wir aus der Befriedigung schöpfen.“ Das Wirken eines durch Motive erregten Triebes kommt uns zum Bewußtsein als ein Zwang, als ein unbequemes Drängen, und indem wir dem Zwange nachgeben, werden wir seiner ledig, und diese Befreiung nennen wir Lust. Schon Locke hat ganz prägnant ausgesprochen, daß jede Handlung einem unbequemen Gefühl, einem lästigen Drucke, kurz, einer *Unlust* entspringt, denn er sagt: „Der hauptsächlich, wenn nicht einzige Ansporn zu menschlicher Betriebsamkeit und Handlung ist *Unbehagen*.“³⁶ Ein „Unbehagen“ zu beschwichtigen ist das Ziel alles Handelns. Jede Tätigkeit macht einer Pein – wie klein diese auch immer sein möge – ein Ende, und deshalb ist jede Handlung eine Lustbringerin.

Der Satz, daß *alles* Handeln mit Lust verknüpft ist, erscheint [auf den ersten Blick]^j gewiß äußerst paradox, und doch ist er eine psychologische Grundtatsache, die wir in jedem Augenblick des Lebens erfahren. – Wenn der Asket die Geißel gegen den eigenen Rücken schwingt, wenn der Fakir sich die Zunge

j Ts. LW, S. 19, gestrichen: (prima facie)

36 „[...] the chief, if not only spur to human industry and action is *uneasiness*.“ (Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. Hrsg. Nidditch, Oxford: Clarendon Press 1975, II.XX.6, S. 230, Z. 29/30; Übersetzung hier von Schlick).

durchbohrt oder einen lebendigen Skorpion verschlingt, so mag man sich staunend fragen: wie kann dies wahnwitzige Tun für den Täter ein Quell angenehmer Gefühle sein? wo steckt die damit verknüpfte Lust? Dennoch ist eine solche Lust unzweifelhaft da. Sie besteht in diesem Falle in der Befriedigung eines merkwürdigen Triebes zur Selbstpeinigung, der seinerseits in gewissen religiös-fanatischen Wahnvorstellungen wurzelt. Dieser Trieb verlangt nach Sättigung, nicht anders als Hunger oder Durst, und die durch seine Befriedigung gewonnene Lust entspricht der Größe nach der drängenden Pein jener psychischen Qualen, die eben durch die Sättigung zum Schweigen gebracht und beruhigt werden.

Die Gegner des Hedonismus bestreiten, daß jede Tätigkeit von Lustgefühl begleitet sei; von einer Lust zu reden, die der Asket bei der Selbstquälerei empfinde, hieße, so sagen sie, den Unterschied zwischen Lust und Schmerz überhaupt verwischen. Aber natürlich wird niemand so töricht sein, zu behaupten, die Wunden, die der Büßer durch Selbstkasteiung seinem Leibe zufügt, bereiteten ihm nicht, wie jedem andern Menschen, Pein, sondern sie machten ihm Vergnügen. Schmerzen sind auch für den Asketen nichts andres als Schmerzen, und daß ihm das Bewußtsein des Duldens daneben höchste Freude gibt, dadurch wird der Gegensatz von Leid und Lust nicht im geringsten versöhnt. Zahlreiche Moralisten verteidigen mit großem Feuer die Meinung, daß heroische Selbstaufopferung dem Helden nicht nur gar keine | Lust bringe, sondern oft, wie bei asketischer Selbstbestrafung, sogar allein um des Schmerzes willen vollbracht würde, der damit verbunden sei. Ich finde aber, daß sie hier den Menschen gar nicht einmal gut gegen vermeintliche Angriffe auf seinen Edelmut verteidigen; – denn stellt uns derjenige nicht ein testimonium paupertatis aus, der da behauptet, unsere heroischen Taten gewährten uns selbst keine Lust? oder wenigstens keine so große, daß der körperliche Schmerz durch sie kompensierbar sei? Denkt derjenige sehr groß von mir, der da meint, die Befriedigung meines Mitleidstriebes z. B. könne mir nicht soviel Lust gewähren, daß dadurch die Op-

fer aufgewogen würden, die ich den Mitmenschen bringen muß, um diesen Trieb zu befriedigen?

Nein; wo immer der Mensch freiwillig Schmerzen erträgt, geschieht es, um dadurch irgendwie größere Freuden sich zu ernten, oder Qualen sich zu lindern. Der fromme Selbstpeiniger sucht die Lust ebenso wie der Patient, der sich unter Schmerzen einen Zahn ausziehen läßt, um künftigem Zahnweh zu entgehen. Als Mucius Scaevola seine Hand vom Feuer verzehren ließ, empfand er dabei auch eine triumphierende Lust – vielleicht eine solche, wie die wenigsten Menschen sie zu empfinden imstande sind; aber sie war ebensogut da und er fühlte ebensogut wie zu gleicher Zeit den gräßlichen Schmerz.³⁷

Handeln ist immer eine Lust.

Und noch mehr. Alles Handeln bedeutet, wie wir uns oben klar machten, Hingabe an den stärksten der zugleich wirkenden Triebe, und wir werden dies auch ausdrücken können, indem wir sagen: Handeln gewährt in jedem Augenblicke die *größtmögliche* Lust, denn die Größe einer Lust | wird man messen müssen an der Stärke des Triebes, aus dem sie entspringt. Freilich ist dies zunächst weiter nichts als eine Ausdrucksweise für die Tatsache, *daß* jede Handlung die lustbringende Befriedigung des stärksten Triebes bedeutet. Auf ihre tiefere Bedeutung werden wir alsbald noch näher eingehen.

Jede Tat ist also in facto mit Lust verbunden; es fragt sich aber noch: wird sie auch um dieser Lust willen getan? ist Lust wirklich der Zweck des Handelns? dürfen wir sagen, alles Handeln entspringe in letzter Linie dem *Willen zur Lust*? Oder ist Lust bloß eine Begleiterscheinung alles Tuns, an die man gar nicht im voraus denkt, geschweige denn als Zweck verfolgt?

37 Gaius Mucius Cordus, gen. Scaevola („Linkshand“) gilt als legendärer Held der römischen Frühzeit und Stammvater des plebejischen Geschlechts der Mucier. Er soll nach der fehlgeschlagenen Ermordung des etruskischen Königs Porsenna (Ende 6. Jh. v. Chr.), von diesem gefangen genommen worden sein. Mit Folter bedroht, verbrannte er zum Beweis seines Mutes seine rechte Hand im Altarfeuer, woraufhin ihn Porsenna freiließ und die Belagerung Roms aufgab (vgl. Livius, *Ab urbe condita* II, 12/13).

Von dem „Zweck“ einer Handlung kann man nur bei *bewuß-*
ten Tätigkeiten reden, denn der Zweck meiner Handlung ist meine Vorstellung von ihren Folgen – ohne Bewußtsein aber gibt es keine Vorstellung. Nun geschehen viele menschliche Handlungen
 5 überhaupt unbewußt; bei ihnen kann man von einem Zweck nicht reden, und folglich kann auch die Lust nicht der Zweck gewesen sein. Wenn z. B. der Säugling zum ersten Mal [die Lippen an die Mutterbrust setzt]^k, so darf man sicherlich nicht sagen, daß er mit diesem Tun den Zweck verbinde, seinen Hunger zu stillen, und
 10 daß er dies tun wolle, um die Lust der Sättigung zu genießen. Man darf in diesem Falle von einer Absicht, von einem zielbewußten Tun nimmermehr reden; durch die Anwendung solcher Ausdrücke schreibt man dem Bewußtsein des Kindes einen Inhalt zu, wie es ihn erst viel später, nach langer Entwicklung zu fassen vermag.
 15 [Selbst wenn wir annehmen, daß gleich nach der Geburt schon Selbstbewußtsein vorhanden | sei, unterscheiden sich die ersten Handlungen des Kindes von reinen nur dadurch, daß sie wahr- 24
 scheinlich mit gewissen Gefühlen verbunden sind, in denen aber gewiß nichts von „Absicht“, „Entschluß“ oder ähnlichen Begriffen
 20 gefunden werden kann.]^l In jeder Tätigkeit auch des Erwachsenen [gibt es]^m unbewußte Elemente, und ebensowenig, wie er bei jeder Gemütsbewegung denkt: jetzt empfinde ich dies und dies, wird er die mit jeder Handlung verknüpfte Lust in der Vorstellung antizipieren.

25 Bei Tätigkeiten, die aus teilweise unbewußten Prozessen bestehen, versagt natürlich die introspektive Untersuchungsmethode, d. h. der Handelnde vermag, nach den Zwecken seiner Handlung gefragt, die Reihe derselben nicht lückenlos anzugeben; von solchem instinktiven Tun gilt aber selbstverständlich auch, daß
 30 es aus einem Triebe entspringt, der, durch eine äußere Ursache gereizt, das Handeln auslöst – ja, bei einer Reflexbewegung oder bei einer „Instinkthandlung“ liegt dieser Sachverhalt gerade am

k Ts. LW, S. 21: ⟨nach der Mutterbrust greift⟩ **l** Ebd.: ⟨Gleich nach der Geburt ist ja überhaupt noch kein Selbstbewusstsein vorhanden; alle Handlungen des Kindes sind Reflexbewegungen.⟩ **m** Ebd.: ⟨finden wir, selbst wenn wir von den reinen Reflexbewegungen absehen, stets⟩

klarsten zutage, so daß ⟨⟩ⁿ die populäre Anschauungsweise ihn hier längst erkannt hat. Instinktives Handeln, bei welchem man sich keines Zweckes bewußt wird, ist selbstverständlich ebenso mit Lust verknüpft wie jede andere Tätigkeit (nur Reflexbewegungen [in bewußtlosem Zustande]^o ausgenommen) nicht *absichtlich*, aber doch^p *tatsächlich*. Behaupten manche psychologischen Theorien doch sogar,^q durch solche Tätigkeiten lerne der Mensch (zumal im Kindesalter) die Lust überhaupt erst kennen, und diese Kenntnis sei die Voraussetzung für späteres bewußtes Streben nach Lust. Nach allem diesen ist nichts dagegen einzuwenden, wenn wir den Sachverhalt bei instinktiven Handlungen der eben betrachteten Art deuten, indem wir nunmehr sagen: sie | haben ihren Grund in letzter Linie in dem *Willen zur Lust*, der, auch ohne daß er ins Bewußtsein tritt, für die Befriedigung der Triebe durch Handlungen sorgt.

Wie steht es aber nun mit all jenem Tun, durch welches der Mensch ganz bestimmte Zwecke verfolgt, die ihm deutlich vor Augen stehen, ehe er noch zu handeln beginnt? Ist die Lust hier auch der letzte Zweck der Handlung, wie sie deren tatsächliche Folge ist?

[Diese Frage kann, wie alle Fragen nach letzten Prinzipien, nur durch unmittelbare Erfahrung, nicht durch Argumentation entschieden werden. Da freilich unbefangene Erfahrung durch hergebrachte Meinungen und Lehren leicht verhindert wird, so läßt sich die letzte Dunkelheit oft nur beseitigen]^r durch eine systematische Kritik der pro- und contra-Gründe, die von den verschiedenen Denkern über diesen Punkt vorgebracht worden sind; ein solches Verfahren aber würde dem Charakter und der Anlage dieses Buches widersprechen, und wir müssen uns damit begnügen, an die aufrichtige Selbstbeobachtung zu appellieren. Je sorgfältiger man nun die Gefühle prüft, mit denen man an die Folgen einer beabsichtigten Handlung denkt, um so mehr wird

n Ebd., S. 21: ⟨selbst⟩ o Ebd.: (im Zustande völliger Bewusstlosigkeit)
p Das Wort fehlt im Ts. LW. q Der Halbsatz fehlt im Ts. LW. r Ts. LW, S. 22: (Hier stehen wir vor einer grossen ethisch-psychologischen Streitfrage. Wir würden unsere Überzeugung am unanfechtbarsten begründen können)

man sich gestehen müssen, daß man jede Tat nur deshalb tut, weil man fühlt, sie werde eine Lust, eine Befreiung von Unlust mit sich bringen. Wenn ich einem ertrinkenden Menschen ins Wasser nachspringe, so ist der letzte Zweck dieses Tuns durchaus nicht, ihn vorm Ertrinken zu retten, sondern es ist die Lust, die ich aus der Tat schöpfen werde. Verspräche ich mir keine Befriedigung von der Handlung, oder nicht so viel Befriedigung wie von einer andern Handlungsweise, so würde ich sie sicherlich nicht erwählen. Eine Handlung *lieber* | *wollen* als eine andere heißt überhaupt nichts andres als: fühlen, daß jene mehr Lust bringe (aus einem stärkeren Triebe entspringe) als diese. Überall, wo der Mensch sich aus irgend einem Grunde zu einer bestimmten Handlung entschließt, ist dieser Grund genau besehen nichts andres als das Gefühl: so werde ich mir die größte Befriedigung verschaffen!

Es seien hier keine weiteren Beispiele und Argumente vorgebracht; der Gegenstand ist gar so oft besprochen worden. Übrigens findet man bei näherem Zusehen, daß die besonnenen Ethiker aller Richtungen die unbestreitbare Richtigkeit unseres letzten Satzes zugeben (Spinoza hielt ihn für [ebenso evident wie etwa das Axiom]^s: Das Ganze ist größer als sein Teil³⁸); nur darüber streiten sie, ob man alles Handeln, da es ja in letzter Linie stets auf eine Befriedigung, eine Lustmehrung hinauslaufe^t, *egoistisch* nennen dürfe.³⁹ Hiervon müssen wir sogleich sprechen. Vorläufig aber halten wir die Erkenntnis fest, zu der wir nunmehr gekommen sind:

Die Ursache alles, alles Handelns ist der Wille zur Lust.

^s Ts. LW, S. 23: (ein ebenso einleuchtendes Axiom wie etwa den Satz) ^t Ebd.: (herauslaufe)

³⁸ Vgl. Spinoza, *Ethik* I, Lehrs. 12.

³⁹ Die hier formulierten Gedanken entwickelte Schlick bereits in VG. 3, S. 39.

Das Problem des Egoismus⁴⁰

Nach der allgemeinen Meinung des Volkes – die auch in die meisten philosophischen Moralsysteme übergegangen ist – teilen sich die Triebe in verschiedene Gruppen, von denen eine – und sie allein wird vom Volke aus der Masse der übrigen Triebe herausgehoben – die sogenannten „egoistischen“ umfaßt. Und gewöhnlich sieht man diese Triebe | als Verzweigungen eines einzigen, des „Egoismus“, an. Zu ihnen zählt man, um Beispiele anzuführen, etwa den Willen zur Macht, den Willen zur Wollust, den Willen zum Reichtum, und manche anderen. Außer diesen egoistischen Trieben, die, wie man sagt, das Wohl des Handelnden zum Gegenstande haben, gibt es nach dieser Meinung noch andere, deren Objekte nicht das eigene Wohl, sondern ganz andere Dinge sind; so z. B. die sogenannten „altruistischen“ Triebe, wie Erbarmen, Liebe, welche auf das Wohl der Mitmenschen hinzielen; und andere, „boshafte“ Triebe, die anderen wehe tun wollen, wie Grausamkeit und Haß, und wieder andere, die uns zu abstrakten, idealen Dingen hintreiben, wie der Wille zur Wahrheit und der Wille zur Schönheit. Man denke z. B. an Shaftesburys Einteilung der Triebe in idiopathische, sympathische und reflektive.⁴¹ Nur die Befriedigung der „selbstischen“ Triebe, sagt man, sei egoistisch; alle übrigen Handlungen hätten dem Zwecke nach mit dem Wohle des Handelnden nichts zu schaffen.

Demgegenüber behaupten manche eudämonistischen Ethiker, man müsse die Hingabe an *jeden* Trieb, und folglich alles Handeln egoistisch nennen, denn es sei tatsächlich und bewußt-absichtlich mit Lust verknüpft, und das sei ja gerade das Charakteristikum des Egoismus. Nun kommt jedoch die andere Partei und spricht:

⁴⁰ Erste Aufzeichnungen zu diesem Abschnitt finden sich schon in VG. 1, S. 75 ff.

⁴¹ Shaftesbury spricht von „natural Affections“, „Self-Affections“ und „unnatural Affections“ (vgl. *An Enquiry Concerning Virtue and Merit*, in: *Standard Edition*, Bd. II/2, S. 156 bzw. Bd. II/3, S. 101/102).

Ihr treibt da einen sophistischen Mißbrauch mit dem Worte Egoismus; wir werden nimmermehr zugeben, daß man die Befriedigung eines Triebes wie etwa den der Barmherzigkeit eine egoistische Tat nenne, mag auch noch soviel Lust damit verknüpft sein! Wer den Begriff des Egoismus so weit faßt, macht ihn (so sagt z. B. Lipps) „ethisch völlig wertlos und verfehlt sich zugleich gegen den Sprachgebrauch“. ⁴²

| Ist es aber weise, sich bei diesen theoretischen Überlegungen dem Sprachgebrauch des Volkes anzuschließen? Und ist es nicht vielleicht besser, einen Begriff ethisch wertlos zu machen und damit aus ethischen Betrachtungen ganz auszuschalten, als zu gestatten, daß er Verwirrung anrichtet? 28

Darüber, was egoistisch sei, herrscht im Volke durchaus keine Klarheit; deshalb ist das Verfahren der meisten Moralisten ganz unverantwortlich: sie sehen es als ganz selbstverständlich an, daß jeder wisse, was Egoismus sei und verwenden den Begriff, ohne ihn überhaupt zu definieren. Wie verschwommen der Begriff aber in Wahrheit ist, läßt sich leicht an einigen Beispielen zeigen. Die größten Diskrepanzen der Meinung wird man über den Trieb der Liebe finden. Während die einen in ihr die höchste Potenz des Altruismus sehen, erscheint sie andern (zum Beispiel ungeliebten Eifersüchtigen) als ein Hang, der mit der größten Konsequenz den Egoismus auf die Spitze treibt, denn was will Liebesverlangen“ anders als *besitzen*, und zwar besitzen mit dem Anspruch unerhört absoluter Alleinherrschaft? Unsere Liebe ist uns lieber als das Geliebte, und am meisten liegt uns unser eigenes Herz am Herzen. Lieben wir doch sogar unsern Haß! Denn liebten wir ihn nicht, so würden wir die Versöhnung wollen, die ihn tötet. Auch Spinoza meinte, es existiere kein „amor non mercenarius, ab omni utilitatis respectu separatus“. ⁴³

u Ts. LW, S. 24: (Liebe)

⁴² Vgl. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*. Leipzig: Leopold Voß 1905, S. 9.

⁴³ Als Zitat nicht nachgewiesen. Möglicherweise bezieht sich Schlick auf Spinozas *Ethik* (III, Lehrs. 38, Beweis).

Ein zweites Beispiel: Ist Frömmigkeit egoistisch? Der Volksmund wird im allgemeinen verneinen, aber mancher wird auch nicht zaudern, die Frömmigkeit als das Streben nach eigenem Seelenheil für durch und durch selbstsüchtig zu erklären. [Es
29 gibt auch eine Lehrmeinung, die behauptet, | man müsse um 5
der Frömmigkeit willen fromm sein; das Himmelreich würde sich
dann von selbst auf tun, nicht als Lohn, aber als Zugabe.⁴⁴ Hier
wird die Frömmigkeit vor dem Egoismus gewarnt, und zu gleicher
Zeit wird an ihn appelliert! Es ist aber natürlich ein Widerspruch,
einer Tat einen Erfolg zu versprechen und zu gleicher Zeit zu ver- 10
langen, daß sie nicht um des Erfolges willen getan werde.]^v

Oder noch ein Beispiel: Ist es selbstsüchtig, den Willen zur Wahrheit zu befriedigen, sich der Wissenschaft etwa in dem Maße hinzugeben, daß man darüber [seine Freunde und seine]^w Familie vernachlässigt? Auch hier wird mancher in ein arges Dilemma 15
geraten, der sonst genau zu wissen glaubt, was Egoismus ist.

Tatsache ist, daß das Volk unter einem „egoistischen“ Menschen immer einen versteht, der seine Triebe auf Kosten der Mitmenschen befriedigt, und dies spricht sich aus in dem juristischen Begriff des „strafbaren Eigennutzes“; da aber der Schaden, den man beim Verfolgen der eigenen Zwecke andern zufügt, stets etwas Zufälliges ist, so hat man längst erkannt, daß man ihn bei einer philosophischen Definition nicht als ein wesentliches Merkmal des Egoismusbegriffs ansehen kann. Wie schon bemerkt, setzten sich die meisten Denker über die Schwierigkeit 20
hinweg, indem sie als bekannt voraussetzten, was Egoismus sei. Versucht man aber im Ernst eine Definition, so stößt man auf unüberwindliche Hindernisse. Betrachten wir zum Beispiel eine 25

^v Ursprünglicher, im Ts. LW, S. 25, überklebter Text: (In der Bibel, glaube ich, steht irgendwo, man müsse um des Guten willen gut sein, und das Himmelreich würde sich von selbst öffnen, nicht als Lohn, aber als Zugabe. Was für ein Sophist muss der Mann gewesen sein, der dies schrieb! Er warnt die Frömmigkeit vor dem Egoismus, und appelliert an ihn zu gleicher Zeit! Es ist aber natürlich ein Widerspruch, einer Tat Lohn zu versprechen und zu verlangen, dass sie nicht um des Lohnes willen getan werde.) ^w Ts. LW, S. 25: (die Bedürfnisse der eigenen)

⁴⁴ Vgl. Matthäus 6, 1.

Definition, die von Lipps herrührt: „Egoistisch ist das Wollen, das abzielt auf ein Dingliches, das und sofern es dem Wollenden lediglich als ein unmittelbar *ihn* befriedigendes vorschwebt.“⁴⁵ Man spürt aus diesen Worten förmlich die Anstrengung, mit welcher die un|sichere Selbstsuchtvorstellung des Volkes in eine feste Form zu zwängen versucht wird. Und dennoch ist es offenbar mißlungen. Das „Dingliche“ oder Objektive soll nämlich der Gegensatz sein zum „Persönlichen“; zwischen beiden Begriffen aber existiert keine scharfe Grenze, auf vielen Gebieten des Lebens fließen sie unmerklich ineinander. Ob man z. B. die Erreichung künstlerischer und wissenschaftlicher Ziele als „dinglich“ oder als „persönlich“ wertvoll ansehen will, wird stets dem Gutdünken überlassen bleiben. Ferner ist der Begriff des „unmittelbar Befriedigenden“ ein schwankender; denn ein Gut, das zunächst nur als Mittel zum Zweck erstrebt wird, bildet sich oft (vermöge eines psychologischen Prozesses, dem wir noch häufig begegnen werden) zum Selbstzweck aus, also zu einem unmittelbar Befriedigenden, und da diese Entwicklung allmählich, kontinuierlich vor sich geht, so kann der Begriff kein scharf umrissener sein.

Ich unterlasse es, noch weitere Beispiele anzuführen, denn es ist wohl jetzt schon ganz klar, daß es unmöglich ist, zwischen selbstsüchtigen und andern Handlungen eine reinliche Scheidung vorzunehmen. Und deshalb wollen wir es aufgeben, zwischen ihnen überhaupt eine Grenze zu ziehen. Die sogenannten egoistischen Triebe sind von den übrigen nicht prinzipiell und nicht so scharf unterschieden, daß man sie mit einem besonderen Worte bezeichnen dürfte. Wir sprechen uns daher das Recht zu, das Wort Egoismus im weitesten Sinne zu gebrauchen, nämlich bloß als einen andern Namen für den *Willen zur Lust*, der unter allen Umständen Lust will, welcher Art sie auch immer sein möge.

Wir tun dies um so unbedenklicher, als wir uns dabei auf die Autorität der tiefblickenden Philosophen stützen | können. Es genüge hier, auf Kant hinzuweisen, der den Egoismusbegriff offenbar in dem eben angegebenen Sinne faßt, wenn er sagt, daß wahrscheinlich noch nie ein Mensch anders als egoistisch gehan-

45 Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, S. 10/11.

delt habe, und wenn es in der „Kritik der praktischen Vernunft“ wörtlich heißt: „Alle^x Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdenn eigene Glückseligkeit heißt) machen die *Selbstsucht* (solipsismus) aus“. ⁴⁶

5

Das Volk sieht den Egoismus als einen Trieb an, welcher andern Trieben koordiniert ist; der Wille zur Lust aber steht *über* allen Trieben und ist selbst keiner. Er steht über ihnen und beherrscht sie – wenn anders man es Beherrschen nennen will, daß er stets dem stärksten, dem am meisten Lust versprechenden unter ihnen zur Handlung verhilft und die andern zurückweist. ⁴⁷

10

Im Volke entstand der Egoismusbegriff ja unzweifelhaft so: jeder nahm wahr, daß die Mitmenschen bei der Befriedigung ihrer Triebe ihm oftmals Schaden zufügten; gegen solche Handlungen verteidigte er sich und brandmarkte sie als „egoistisch“. Das ist ein praktisches, aber kein philosophisches Verfahren und ich hoffe, daß wir nunmehr gelernt haben, über den häßlichen Gegensatz der „selbstischen“ und der andern Triebe zu lächeln.

15

x Im Ts. LW durch Unterstreichung hervorgehoben.

46 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: AA, Bd. 5, S. 73.

47 VG.1 (Beilage): „Der Egoismus selber ist *kein* Trieb; er steht *über* allen Trieben, auch über dem Willen nach Wahrheit und Schönheit“.

Egoismus und Notwendigkeit^y

Wenn wir uns genau überlegen, was eigentlich damit gesagt ist, wenn man den Satz ausspricht: In uns ist der | Wille zur Lust, so sehen wir alsbald ein, daß es weiter nichts ist als ein sprachlicher
5 Ausdruck für die *Tatsache*, daß wir Lust wollen – es bedeutet weder mehr noch weniger. Unsere Neugierde, die uns über alle Mittel und Zwecke jeder Handlung hinweg zur Lust geführt hat, läßt uns aber vielleicht noch weiter fragen: *Warum will der Mensch Lust?*

10 Hier haltet inne und laßt die ganze Schwere dieser Frage eine Weile auf euch lasten! *Warum* wollt ihr Lust? Warum fliehen alle Wesen den Schmerz und suchen die Freude? Warum verabscheuen sie nicht das Angenehme und streben nach dem Unangenehmen? Man darf Lust nicht etwa *definieren* wollen als „das was erstrebt
15 wird“, denn was Lust sei, kann man natürlich nur *fühlen*, in sich selbst erleben, nicht aber definieren. Wir wissen aus Erfahrung, daß wir das Gefühl der Lust erstreben, aber auf keine Weise läßt sich dieses Streben aus diesem Gefühl a priori ableiten.

Warum will ich Lust?

20 Das ist die gräßlichste aller Fragen, dies allerletzte: „Wozu? Wozu eigentlich?“ Hier gähnt für den handelnden Menschen derselbe Abgrund wie für den erkennenden Menschen bei der Frage: „Wozu die Welt? Warum existiert überhaupt etwas?“ Selbst der

y Im Ts. LW war dieser Abschnitt ursprünglich überschrieben mit (Egoismus und Causalität). Bezogen auf diesen Titel findet sich in VG. 3, S. 19, folgende Bemerkung: (Am deutlichsten hat diesen Zusammenhang zwischen Egoismus und Causalität vielleicht *Hobbes* schon geschaut. „Da der Mensch“, so sagt er nämlich ungefähr, „stets sub specie boni handelt, dass heisst, nur das tut, was ihm gut ist oder scheint, so ist dadurch sein ganzes Handeln determiniert, und er hat keinen freien Willen. Die Freiheit des Menschen besteht also nicht in der seines Willens, sondern darin, dass er tun kann, was er will.“^{y-1} Diesen Gedanken hat übrigens Schopenhauer von *Hobbes* entlehnt.)

y-1 Vgl. *Hobbes*, *Leviathan* (1. Teil, 6. Kap. bzw. 2. Teil, 21. Kap.).

große Bergsteiger auf den Gipfeln der Erkenntnis, Kant, gestand, daß ihn beim Hinabschauen in diese bodenlose Tiefe ein Schwindel erfasse und ihm den letzten Halt raube.⁴⁸

Aber wir dürfen vor solcher Frage nicht erschrecken und kein Rätsel, kein Geheimnis hinter dem Willen zur Lust vermuten; die Natur ist auch an dieser Stelle nicht tiefer und nicht flacher als eben überall. Wo immer der | Mensch etwas will, will er Lust; wo immer eine Lust sich darbietet, wird sie gewollt. Die beiden Begriffe Lust und Wollen sind so miteinander verknüpft, daß überall, wo wir den einen finden, auch der andere auftritt. Das heißt nun nichts anderes als: sie stehen im *Kausalverhältnis* zueinander; der Ausdruck: „zwei Dinge sind kausal miteinander verbunden“ heißt ja nur: die Erfahrung lehrt, daß sie stets Hand in Hand gehen.

Der Mensch will Lust, weil er *muß*. Das ist die Kausalität des Handelns. Wie der Komet nur um diejenige Sonne kreisen kann, die ihn am stärksten in ihren Bereich zieht, so muß der Mensch in derjenigen Richtung handeln, nach welcher er am stärksten getrieben wird. Er kann nicht anders, als seine Triebe befriedigen, weil es ein Naturgesetz ist, daß sie befriedigt werden müssen. Er kann ebensowenig sagen: „ich will meinem stärksten Triebe nicht folgen“, wie ein Regentropfen sprechen kann: „ich will nicht zur Erde fallen“. ^z Es ist ein Naturgesetz, daß alle Wesen Lust wollen, nichts als Lust. Der Egoismus ist die Form, in welcher die allgemeine kausale Naturgesetzmäßigkeit sich im Handeln des Menschen und aller Lebewesen manifestiert; er bedeutet die *Notwendigkeit*, dem stärksten der wirkenden Triebe nachzugeben; in ihm offenbart sich die Kausalität oder – ganz menschlich gesprochen – die Folgerichtigkeit alles Handelns. Jetzt wird uns ganz klar, was Spinoza vorschwebte, als er schrieb: „Was in der Gottheit höchste Kausalität ist, das ist im Menschen das Streben, sich

z Im Ts. LW an dieser Stelle Absatz.

48 Da diese Aussage – dem Sinn nach – bei Kant an mehreren Stellen vorkommt, kann nicht genau gesagt werden, worauf sich Schlick hier bezieht.

in seiner begrenzten Modalität zu erhalten.“⁴⁹ Der Egoismus des Mikrokosmos, will Spinoza sagen, ist eins mit der Kausalität des Makrokosmos.⁵⁰

5 Zu sagen: „ich strebe nach Lust“ ist eine Tautologie, | denn
Streben heißt schon Lust suchen. Was John Stuart Mill so aus- 34
drückt: „Eine Sache wünschen, und sie angenehm finden, sind,
genau gesprochen, nur zwei verschiedene Arten, dieselbe psycho-
logische Tatsache zu bezeichnen.“⁵¹ Der Egoismus ist nicht ein
Streben, das zufällig dem menschlichen Geschlechte eigentümlich
10 ist und zu andern Zeiten und bei andern Wesen vielleicht gar
nicht existierte – nein, es ist eine notwendige Eigenschaft eines
jeden handelnden Organismus . . . , „ . . . und es erscheint der Ego-
ismus nicht als ein Fehler, sondern als eine Notwendigkeit“, sagt
der berühmte Physiker Boltzmann.⁵²

15 Der Wille zur Lust führt noch einen andern Namen, charakte-
ristisch für die Tendenz des Menschen, mit seinen Wünschen und
Hoffnungen alle Mittel und Zwischenzwecke zu überspringen und
dem Blicke die Richtung auf das letzte, äußerste Ziel zu geben:

49 In VG. 1, S. 140, steht vor dem Zitat: „Dies ist unser Pantheismus, von Spinoza vorausgeahnt“.

50 Schlick hat hier einige, von Spinoza in seiner *Ethik* (spez. im II. Teil) formulierte Gedanken zusammengefaßt.

51 „[...] desiring a thing and finding it pleasant [...] are [...] in strictness of language, two different modes of naming the same psychological fact“ (vgl. Mill, *Utilitarianism*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, Bd. 10, S. 237; Übersetzung hier von Schlick).

52 Dieser Gedankengang steht bei Boltzmann – der vom „Eigennutz“ und nicht vom „Egoismus“ spricht – im Kontext einer Begründung, daß seiner Ansicht nach „alles Heil für die Philosophie zu erwarten [sei] von der Lehre *Darwins*“. Am Schluß seiner Überlegungen heißt es: „Man versteht dann, wie in der Menschheit der Eigennutz das Vorherrschende ist, aber doch der Trieb, sich für andere zu opfern, nicht ganz fehlt. Man versteht, warum der Eigennutz durch Gesetze eingeschränkt und bekämpft werden muß, dagegen der Trieb, sich für die Gesamtheit zu opfern, durch Lob und Belohnung in jeder Weise gefördert wird. Man versteht, daß das angeborene Streben, selbständig zu sein, zu einem sonst ganz unbegreiflichen Eigensinne sich steigert, weil der Schwächling, in dem dieser Trieb zu schwach auftritt, im Kampf ums Dasein unterliegt.“ (Boltzmann, „Eine These Schopenhauers“, in: *Populäre Schriften*. Leipzig: J. A. Barth 1905, S. 396/397).

er denkt gerne an jenen idealen Zustand, nach dem der Egoismus ihn hintreibt – und dem der Mensch sich um so mehr nähert, je vollkommener alle seine Triebe befriedigt sind – den Zustand der denkbar größten Lust, kurz, die *Glückseligkeit*, das summum bonum. So trägt denn der Wille zur Lust auch den schöneren Namen

5

Wille zum Glück.

„Der Mensch strebt nach nichts anderem als Glückseligkeit“ – dies war das Fundament der Weisheit des fröhlichsten, menschlichsten Philosophen des Altertums, und es ist keine wahre Lebensweisheit möglich, die auf einem andern Fundament ruht.⁵³

10

35

Der Egoismus in der Natur

Alles was in der Welt vorgeht, geschieht aus Notwendigkeit, aus Zwang. Auch das Leben und die Tätigkeiten der lebendigen Wesen werden von der Natur erzwungen. Sie stellt ihnen lustbringende Objekte vor Augen: sie müssen danach streben, und indem sie streben, *handeln* sie. Den Zwang des Willens zur Lust im Menschen wollen wir nun einmal vergleichen mit dem Zwang in der ganzen übrigen Natur, durch den alles Werden, Bewegen und Vergehen hervorgebracht wird.

15

20

Die unorganische Natur ist tot und stumm. Aber in ihrem Schweigen kündigt sie uns die Wahrheit besser als die ganze Geschwätzigkeit der belebten Welt. Wessen mutiger Blick sie verständnisvoll anschaut mit ihren wandelnden Sonnen und zappelnden Molekülen, der muß etwas wie unerbittlichen Egoismus in ihr

25

53 Als „fröhlichster, menschlichster Philosoph des Altertums“ galt Schlick Epikur, dessen Gedanken und Auffassungen er schon früh in eine „zeitgemäße“ Form zu bringen suchte. Bereits geraume Zeit vor dem Abschluß von *Lebensweisheit* machte Schlick sich erste Aufzeichnungen für ein neues, nie vollendetes Buch: *Der junge Weise* oder, wie er es später nannte, *Der neue Epikur. Was er vom Spiel des Daseins lehrte* (vgl. spez. VG. 3, S. 52 sowie S. 61-63, außerdem Abt. II der *MSGA*).

finden. Sie bemäntelt ihn nicht und niemand ist ihrer Selbstsucht gram, denn die Notwendigkeit darin ist zu offenbar.

Jedes Teilchen der ganzen Welt gibt den wirkenden Kräften so nach, daß es einen möglichst kleinen Zwang auszuhalten hat – die Kräfte sind den Trieben, die resultierende Bewegung ist der Handlung vergleichbar. Warum sollte man ein solches Gebaren nicht Egoismus nennen? Nur dürfen uns dabei keine mystischen Gedanken kommen von einem dunkeln Willen, einem geheimnisvollen Streben der Materie – sondern dies Prinzip des kleinsten Zwanges ist in der Mechanik ein ebenso harmloses, empirisches Grundgesetz wie etwa die Newtonschen Bewegungsgesetze, aus denen | es sich ja auch durch bloße mathematische Umformungen ableiten läßt. Wir tadeln die Massenteilchen nicht, daß sie feige auch dem geringsten Zwange nachgeben – wir nennen es Kausalität; ja, wir finden diesen Zwang liebevoll, diese Notwendigkeit tröstlich. Nur dem Dichter ist es erlaubt, auch einmal auf das reißende Wasser zu schelten, das egoistisch alle Hemmnisse durchbricht und forträumt, oder auf das ungestüme Feuer, dessen Selbstsucht auch vor dem kostbarsten Menschengesetz keine Achtung hat.

Steigen wir nun ein wenig höher hinauf, so kommen wir von der toten Natur in das Reich der Pflanzen. Doch es ist nicht recht, daß ich „höher“ sage, denn die Linie vom Unorganischen zum Organischen als eine *aufsteigende* anzusehen, ist nur ein menschliches Urteil; in diesem Kapitel aber wollen wir die Welt von einem objektiveren Standpunkte aus betrachten.

Die Pflanze offenbart uns vielleicht am deutlichsten von allen Dingen ihre Selbstsucht, denn einerseits geht uns das Wort Egoismus auf Pflanzen angewendet nicht so gegen das Empfinden wie in Beziehung auf leblose Dinge, denn eine Pflanze ist immerhin lebendig; andererseits ist sie aber auch nicht so lebendig, daß ihr Lebensvorgang wie bei Tieren und Menschen zu kompliziert wäre, als daß man den Egoismus darin leicht durchschauen könnte. Die Pflanze reißt mit Wurzeln und Blättern so viel Nahrung an sich, wie sie bekommen und aufnehmen kann, ohne irgendwelche sonstige Rücksicht auf ihre Umgebung. Wo die Gewächse sehr dicht beisammen stehen, entfaltet sich jedes so gut es kann, doch ist

es gezwungen, sich mit einem kleineren Raume zu begnügen, da
37 es nicht so viel Nährstoff findet, als wenn es | allein wäre. Ein
Bäumchen aber, das im Wachstum zurückbleibt und vertrocknet,
während seine Nachbarn gedeihen, indem sie ihm Luft und Licht
rauben, wird nicht wegen seiner Bescheidenheit gelobt, sondern 5
es wird wegen seiner Schwäche getadelt und ausgerottet. Poeten
reden manchmal und mit Recht von dem Egoismus des Efeus –
mit was für einem Wort sollte man auch sonst das Treiben der
Schmarotzerpflanze bezeichnen, die sich gierig an starke Stämme
klammert, alle Kraft aus ihnen saugt, sie um ihr Wachstum be- 10
trügt, von ihrem Reichtum stiehlt, bis sie zugrunde gehen? Aber
es liegt so in der Natur des Efeus; er *kann* keine Rücksicht neh-
men.

Die Tiere sind in viel höherem Grade mit der Fähigkeit zu
Eigenbewegungen ausgestattet als die Pflanzen, und daher fin- 15
den wir bei ihnen schon sehr oft diejenige Art des Verhaltens, die
wir *Handeln* nennen und uns mit einer Reihe von psychischen
Prozessen verknüpft denken ähnlich denen, die wir in uns sel-
ber kennen. Auch das Tier will in jedem Augenblick die höchste
Lust. Bei den niedersten Lebewesen ist der Hunger zunächst fast 20
die einzige Triebfeder aller Tätigkeit, wozu dann bald die Ge-
schlechtsliebe tritt – ein Trieb, dessen Befriedigung als einen Akt
des brutalsten Egoismus zu bezeichnen auf dieser Stufe niemand
Anstand nehmen wird, denn es ist die blinde Sättigung einer
blinden Gier. Je höher man aber in der Rangordnung der Tiere 25
hinaufsteigt, desto komplizierter findet man die Lebensbedingun-
gen, desto vielfältiger und vielseitiger die Bedürfnisse im Kampf
ums Dasein. Solange alle Notdürfte eines Lebewesens sich nur
unmittelbar auf die grobe Wohlfahrt des Körpers beziehen, läßt
38 sich auch die konsequente Selbstsucht | im Handeln dieses We- 30
sens leicht enthüllen. Kaum ist bei ihnen ein Motiv da, so bewirkt
es auch schon eine Tätigkeit, und da nur wenige Triebe vorhan-
den sind, so kommt es fast nie zu einem Konflikt zwischen ihnen.
Überlegungen sind nicht notwendig; das Handeln geschieht in-
stinktiv. Bei Tieren, die ein entwickelteres Gehirn besitzen, wird 35
das anders. Dort wirken nicht nur Momentanmotive, sondern
auch solche, die man „langsam wirkende“ oder „weitschauende“

nennen könnte – d. h. die äußeren Sinnesreizungen haben nicht immer sofort Handlungen zur Folge, sondern rufen Eindrücke im Gehirn hervor, die sich dort als „Erfahrung“ festsetzen und ihren Einfluß bei späteren Handlungen geltend machen. Auf solche
5 Weise geschieht es z. B., daß ein Hund einen guten Bissen in einem Versteck in Sicherheit bringt, um sich später daran zu ergötzen.

Und noch etwas kommt hinzu. Höhere Tiere suchen nicht nur auf andere Weise Lust als ihre niederen Genossen, sondern auch nach anders gearteter Lust. Bei den niedersten Lebewesen be-
10 schränkt sich das ganze Interesse an der Außenwelt auf die Frage: Gibt es hier etwas zu fressen? Ihnen ist zum höchsten Wohlbefinden nur nötig, was wir *Gesundheit* nennen würden, nämlich die Harmonie der einzelnen Teile des Leibes untereinander, das glatteste Zusammenwirken seiner Organe; und wenn außerdem ihre
15 eigene Existenz nicht von außen bedroht wird, so sind sie vollkommen glücklich. Als jedoch die Evolution an einem gewissen Punkte angelangt war, als der Leib zu einer gewissen Kompliziertheit sich entwickelt hatte, da wurden die Beziehungen des
20 Tieres zur Außenwelt immer verzwickter, zwischen dem Individuum und der nächsten Umgebung spinnen sich immer mehr |
verbindende Fäden (in Gestalt von Trieben im ersteren, welche zu
39 ihrer Befriedigung der letzteren bedürfen), und stets neue Quellen neuer Lust tun sich auf. Eins der höchsten Lustgefühle entspringt den warmblütigen Tieren z. B. aus der Befriedigung jener starken
25 Triebe, durch welche die Natur sie mit ihren Jungen verknüpft hat.

Doch nun sei es genug mit diesem kleinen Streifzug ins Außermenschliche! Von den Tieren reden wir später noch einmal gelegentlich. Hier wollten wir uns nur die Tatsache vor Augen
30 halten, daß auch ihnen alle Dinge der Welt schlechthin absolut gleichgültig sein müßten und sie niemals zur geringsten spontanen Bewegung veranlassen könnten, wenn sie ihnen nicht durch Vermittlung der Triebe zu Objekten der Lust oder Unlust würden.

Der Wille zur Lust beherrscht die ganze Welt. Und sie er-
35 trägt seine Herrschaft wahrlich ohne Murren. Erinnern wir uns, daß jede Veränderung, jeder Vorgang an irgend einer Stelle der Welt bedeutet, daß an dieser Stelle einem Zwange nachgegeben

wird, und daß, menschlich gesprochen, jede Befreiung von einem Zwange Lust heißt. Das ist ein Gedanke, der den Philosophen zum heitersten, frohesten, liebevollsten, dankbarsten Menschen machen muß – der Gedanke, daß alles, was in der Natur geschieht, nichts ist als Schaffung einer Lust, Aufhebung eines Schmerzes –
5 der Gedanke, daß die Natur bei der Verrichtung ihrer Arbeit alle Wesen auf die lindeste, gütigste Weise zwingt, das Ihrige dabei zu tun, indem sie alle Tätigkeit durch Lust belohnt!

Dieser Gedanke beschert dem Weisen das erhabene Gefühl
40 universalen Harmonie mit der Welt, eine Art von tiefer, | freudiger
10 Liebe zum ewig lustschaffenden All, wie sie dem Spinoza in seinem amor Dei intellectualis vorschwebte.⁵⁴

Alles Geschehen geschieht aus einem Zwange. Das Kreisen der Sterne, das Wachsen der Pflanze, das Leben der Menschen. Dieser Zwang ist das Naturgesetz. Es ist kein Gebot, das über der
15 Natur steht, kein Befehl, was in der Welt geschehen *soll*; es ist nur der vom Menschen gefundene Ausdruck dafür, was in der Welt *geschieht*. Aber es geschieht unabänderlich; das Gesetz setzt sich unerbittlich durch. Und in dieser Eigenschaft ist es nicht bloß ein Gleichnis des Egoismus – es ist selber der Egoismus. Und
20 der Wille zum Glück im Menschen, der das menschliche Leben beherrscht, ist nur eine kleine Offenbarung des großen Willens zur Lust in der Natur, der die ganze Welt regiert.

54 VG. 3, S. 40/41: „Das ist ein Gedanke, der den Philosophen zum heitersten, übermütigsten, glücklichsten, frohesten, liebevollsten, dankbarsten Menschen machen muss: der Gedanke, dass alles, was in der Natur geschieht, nichts ist als Befriedigung irgend einer Lust, der Gedanke, dass die Natur, um ihre Arbeit zu verrichten, alle Wesen auf die lindeste, gütigste Weise zwingt, ihr dabei zu helfen, indem sie ihnen *Lust* verschafft. Es ist in der Tat die schönste Art des Antriebs zum Handeln: sie treibt auf keine andre Weise zum Handeln, als durch Belohnungen fürs Handeln. Dies ist in Wahrheit das Spinozistische Glück des *amor dei intellectualis*.“

Die Lust

Lust – was ist das eigentlich? Es ist Zeit, daß wir uns dies Ding einmal näher anschauen, dessen Namen wir nun so oft schon im Munde führten, auf welches das Trachten aller Wesen in jedem Augenblick gerichtet ist, von dessen Wert man gar nicht reden kann, weil es selber das einzige Wertvolle ist und der Maßstab aller Werte in der Welt – welches überhaupt erst bewirkt, daß lebende Wesen an irgend etwas in der Welt Interesse haben: denn Trinkgefäße der Lust – nichts anderes sind für alles Lebende die Schätze und Schauspiele des ganzen Universums; und was wir den *Wert* eines Dinges nennen, das ist nichts als die Menge der Lust, die wir aus ihm trinken können.

| Das Wesen der Lust kann man nicht beschreiben, sondern nur in sich selbst erfahren; deshalb sind die „Definitionen“ der Lust, die man bei älteren Philosophen findet, durchaus nicht etwa Beschreibungen des Lustgefühls, sondern bloß Beschreibungen von Nebenumständen, welche dies Gefühl begleiten oder höchstens Angaben der Bedingungen, unter denen es auftritt.

Unter den alten Philosophen sind es die der kyrenaischen Schule, welche die Lust zum Lieblingsobjekt ihrer Überlegungen gemacht hatten. Diese Griechen haben manches Wesentliche an der Lust klar und deutlich aufgefaßt. Besondere Bemerkung verdient der scharfsinnige Gedanke Aristipps, daß jede Lust der *Qualität* nach jeder andern gleichwertig sei, daß somit die eine der andern nur um ihres *Grades* und ihrer Dauer willen vorgezogen würde.⁵⁵ Der Epikuräismus, der das Erbe der hedonischen Schule antrat, nahm deren Grundgedanken als Fundament des eigenen Systems auf; auch Epikur leugnet jeden qualitativen Wertunterschied zwischen verschiedenen Arten der Lust. Wegen dieses Satzes, daß alle Lust an sich $\langle \rangle^a$ gut sei, ist Epikur später – besonders

a Ts. LW, S. 35: (gleich)

55 Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen* II, 87.

von Cicero – arg geschmäht worden; aber der glückliche Grieche hat ohne Zweifel Recht: man darf von einer Güte, von einem Werte der Lust überhaupt nicht sprechen, denn die Lust ist jenseits aller Wertunterschiede, da sie diese selbst erst schafft.⁵⁶

Über diesen Punkt herrschen jedoch Meinungsverschiedenheiten und deshalb ist es nötig, dabei ein wenig zu verweilen. 5

Der Mensch kann sich den Dingen der Welt gegenüber auf zwei verschiedene Standpunkte stellen: entweder studiert er ihr 42 *Wesen* oder er fragt nach ihrem *Werte*; er | hat, wie Kant dies ausdrücken würde, entweder ein theoretisches oder ein praktisches Interesse an den Objekten. Die erste dieser beiden Betrachtungsweisen ist diejenige der Wissenschaft, und *nur* der Wissenschaft eigen, die letztere allen übrigen Gebieten des Lebens eigentümlich. Dabei ist zu beachten, daß die Wissenschaft *selbst* natürlich ihrerseits einem praktischen Interesse entspringt insofern, als die theoretische Beschäftigung selber für den Menschen etwas Wertvolles ist, da durch sie ja sein Wissenstrieb befriedigt und ihm die Lust der Erkenntnis zuteil wird. Doch hiervon abgesehen ist es gerade die Aufgabe und die Definition der Wissenschaft, daß sie alle Dinge nur auf ihr *Wesen* hin betrachtet 10 und ihre etwaige Bedeutung für den Menschen aus dem Spiele läßt. Deshalb ist z. B. die Medizin im Gegensatz zur Anatomie und Physiologie keine Wissenschaft, sondern Heilkunst, oder, präziser ausgedrückt, Heiltechnik. Selbstverständlich kann auch gerade der Wert der Dinge für den Menschen zum Gegenstand 15 wissenschaftlicher Forschung gemacht werden, indem er nicht als solcher beurteilt, sondern seinem *Wesen* und seinem Ursprung nach untersucht wird – wie dies in der Ästhetik und Ethik beispielsweise geschieht. Allein die wissenschaftlichen Aussagen also sind nicht praktischer Natur; alle übrigen Urteile, jeder gedachte, 20 gesprochene oder geschriebene Satz, sind *Werturteile*. 25 30

Werturteile sind Urteile über das Interesse, das ich an irgendwelchen Gegenständen habe. Interesse für mich haben – d. h. irgendwelche Wünsche in mir hervorrufen – können die Dinge aber

56 Vgl. dazu u. a. Epikurs „Brief an Menoikeus“ (130); Cicero, *De finibus bonorum et malorum* II, 6-16, sowie Platon, *Philebos* 43 d 2 - 44 b 3.

nur dadurch, daß sie mir Lust versprechen oder Unlust drohen; dies war ja die Hauptwahrheit, die wir uns in den vorhergehenden Kapiteln deutlich zu | machen bemüht haben. Folglich sind alle Werturteile Aussagen über Quantitäten von Lust. 43

5 Manche Ethiker haben bekanntlich den Begriff des Wertes zu objektivieren und isolieren versucht; sie behaupten, es gäbe *an sich* wertvolle Dinge, ganz unbekümmert darum, ob sich aus ihnen irgendwelche Lust herleiten lasse oder nicht. Die Wahrheit, sagen sie zum Beispiel, sei schlechthin wertvoll und müsse „um
10 ihrer selbst willen“ erstrebt werden, die *Pflicht* müsse um ihrer selbst willen getan werden u. s. w. Hierher gehören vor allem die sogenannten „Persönlichkeitswerte“, für die Kant den Namen *Würdigkeit* gebraucht.⁵⁷

15 Solche Meinungen beruhen auf völliger Verkennung des psychologischen Tatbestandes. Sie setzen voraus, daß gewisse Vorstellungen in uns mit einem unmittelbaren, nicht weiter analysierbaren „Wertgefühl“ verknüpft seien, gerade wie sie tatsächlich mit Lust- oder Unlustgefühl verbunden sind. Ein solches un-
20 reduzierbares Wertgefühl existiert nun aber ohne Zweifel nicht, denn überall wo wir in unserm Bewußtsein den Begriff des Wertvollen finden, sei es inbezug auf einen seltenen Stein oder eine Banknote oder menschliche Fähigkeiten und Charaktereigenschaften, läßt sich mit Leichtigkeit der Ursprung des Wertgefühls aus *Lust*vorstellungen erweisen; das Wertvolle stellt sich stets
25 als etwas heraus, wofür man Lust eintauschen, womit man Unlust verscheuchen kann. Den Begriff des Wertes losgelöst und unabhängig vom Lustbegriff zu hypostasieren, ist – ebenso wie die Lehre vom „absoluten Sollen“ – eine philosophische Konstruktion, die der Erfahrung widerspricht. Alles scheinbar objektiv
30 Wertvolle ist in Wahrheit ein Gegenstand, der einen *Affektionswert für jeden* oder doch für die meisten hat.

| Es steht also nun fest, daß der Wert eines jeden Dinges durch die in ihm latente Lust bestimmt wird, und daß folglich zwischen 44

57 Die Begriffe „Würdigkeit“, „würdig“ und „Würde“ werden von Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* an mehreren Stellen gebraucht.

verschiedenen Arten der Lust *an sich* von einem Unterschied des Wertes nicht die Rede sein kann.

Ein Problem, das vielen Weisen beim Nachdenken über die Lust zu schaffen gemacht hat, drückt sich aus in der Frage: Wie verhält sich die Lust zu ihrem Gegenteil, der Unlust oder dem Schmerz? Die einen sagen, Lust sei weiter nichts als Freiheit von Schmerz, andre, Schmerz sei bloß Mangel an Lust und so suchen sie einem der beiden Begriffe auf Kosten des andern die Realität abzusprechen; wieder andere setzen Schmerz, Schmerzlosigkeit und Lust als drei wesensverschiedene Zustände nebeneinander. Epikurs Stellung in dieser Frage ist nicht ganz klar; er macht von diesen drei Worten einen ziemlich undeutlichen Gebrauch – doch hatte er vielleicht gerade hierin auch wieder Recht, weil er einsah, daß die Frage mehr oder weniger auf einen Wortstreit hinauslaufe.⁵⁸

Trete ich aus einem schmerzreichen in einen weniger schmerzvollen Zustand, so empfinde ich bei diesem Übergang Lust; komme ich aber aus einem lustvolleren Zustand in denselben Endzustand wie vorher, so erscheint mir der letztere, der mir vorhin Lust gewährte, nunmehr schmerzreich. Hieraus folgt, daß Schmerz oder Unlust nicht etwa ein *logische* Negation der Lust ist, sondern im Verhältnis zur Lust ein Negatives in einem der Mathematik analogen Sinne. Man vergleiche hierüber die kleine Schrift Kants: „Versuch den | Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“.⁵⁹ Man hat infolgedessen Unrecht, wenn man, wie Schopenhauer, nur den Schmerz als das Positive, die Lust nur als das negative gelten lassen will; es steht einem vielmehr vollkommen frei, nach Belieben die Richtung gegen die Unlust hin oder die entgegengesetzte die negative zu nennen. Ob ich sage: alle Wesen suchen sich dem Glück möglichst zu nähern; oder: sie suchen sich vom Unglück so weit wie möglich zu entfernen, das ist theoretisch ein und dasselbe. Eine andere Frage ist es

58 Vgl. Anm. 56, S. 86.

59 Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in: AA, Bd. 2, S. 165-204 (hier S. 179-188).

freilich, ob man im praktischen Leben besser daran tut, stets an die Aufhebung des gegenwärtigen Schmerzes oder die Erlangung künftiger Lust zu denken; dabei wird man vielleicht dem Ausspruch des Aristoteles beistimmen: ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἥδύ.⁶⁰ Der gegenwärtige Schmerz nämlich ist reell; die Lust aber, nach der man strebt, ist in der Zukunft und hat daher etwas Ungewisses.

Nun erledigt sich auch die Frage nach dem Zustande der Schmerzlosigkeit, der in der Mitte zwischen Lust und Unlust liegen soll. Einen solchen Indifferenzpunkt wird man offenbar nicht festlegen können, denn je nachdem man von lustreicheren zu lustärmeren Zuständen oder in umgekehrter Richtung fortschreitet, wird man an ganz verschiedenen Stellen durch einen ungefähr neutralen Punkt hindurchgehen. Einen wirklichen Nullpunkt wird man (außer natürlich bei geschwundenem Bewußtsein) nie erreichen, denn immer wird man zu gleicher Zeit verschiedene Arten von Unlust- oder Lustgefühlen haben, die sich nicht gegenseitig kompensieren können. So kann z. B. die Freude, die der Anblick eines mächtigen Wasserfalles dem *Auge* gewährt, nicht aufgehoben | werden durch den Schmerz, den sein schreckliches Getöse zugleich dem *Ohre* bereitet. 46

Die Kardinalfrage ist nun aber: Wie kommt Lust zustande? Unter welchen Umständen entsteht Lustgefühl? Was muß mit oder in einem Wesen vorgehen, damit es Lust empfinde?

Es ist ganz lehrreich, die Meinungen der Alten über diesen Punkt zu hören. Die hedonische Schule stellte die sonderbare Theorie auf, daß jeder Zustand der „sanften Bewegung“ als Lust empfunden würde, im Gegensatz zur heftigen Bewegung, welche Schmerz, und zur Ruhe, welche Indifferenz bedeute.⁶¹ Offen-

60 Der Ausspruch – in etwa zu übersetzen mit „der kluge Mensch jagt der Sorglosigkeit (i. S. der Abwesenheit von Übeln) und nicht dem Angenehmen (d. h. der Lust) nach“ – läßt sich bei Aristoteles nicht nachweisen, sondern muß als Schlicksche Interpretation eines Aristotelischen Gedankens gelesen werden (vgl. dazu *Nikomachische Ethik* 1152 a 36- 1154 b 35 bzw. 1172 a 15- 1176 a 29, auch *Topik* 116 a 1- 120 b 6).

61 Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen* II, 85 f.

bar sind hier sowohl Körper- wie Gemütsbewegungen gemeint, und der Satz enthält eine gewisse Wahrheit, aber sie ist so verschwommen und in so undeutliche Begriffsbildungen verhüllt, daß es sich nicht lohnt, sie aus ihnen herauszuschälen. Bedeutsame Bemerkungen finden wir jedoch bei Platon, der an einer Stelle (im „Philebos“) von der körperlichen Lust sagt, sie beruhe auf „Wiederherstellung einer gestörten Harmonie“⁶², ferner bei Aristoteles, welcher, ganz ähnlich wie später die Stoiker, die Lust als den Erfolg ansieht, welcher jede Handlung krönt, in welchem jede Tätigkeit zur Ruhe kommt.⁶³ Die Lust wird hier zwar nicht als Ziel, sondern nur als Nebenerfolg des Handelns aufgefaßt, aber man sieht immerhin, daß beiden Philosophen als Quelle der Lust das vorschwebte, was wir *Befriedigung eines Triebes* nannten. In der „gestörten Harmonie“ Platons erkennen wir das Zwängen und Drängen | eines erregten Triebes wieder, und die Ruhe, in welche nach Aristoteles jede Tätigkeit ausläuft, ist die wonnige Freiheit vom Drucke der Triebe.

Alle Lust, die wir uns durch Handeln verschaffen, ist Löschung eines Triebes – das wissen wir nun; es ist doch aber wohl möglich, auch ohne Handeln Lust zu genießen – wie steht es mit dieser?

Hier ist erstens zu bemerken, daß von der gesamten Lust des Lebens ein viel größerer Teil aus Tätigkeiten entspringt, als man im ersten Augenblick denken sollte; selbst in Fällen, wo wir gar nicht zu handeln, sondern nur zu genießen scheinen, kommt die Lust oft in Wahrheit doch durch eine heftige innere Aktivität zustande. Als Beispiel führe ich den Genuß an, den uns das scheinbar ganz untätige Anhören eines Schauspiels im Theater bereitet und der in der Befriedigung eines ästhetischen Triebes besteht. Die Tätigkeit, die zu dieser Befriedigung führt, ist in diesem Falle das Hineinfühlen in die Gefühle der dramatischen Personen, und das ist wirklich eine lebhaftige Gemütstätigkeit, die eine gewisse Anstrengung und Konzentration der Aufmerksamkeit erfordert. – Leben heißt Tätigkeit; in jedem Augenblicke ist jeder lebende Organismus in bewußter oder unbewußter Bewegung; völlige Ru-

62 Platon, *Philebos* 31 d.

63 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1154 a 1 ff. sowie 1174 b 20 ff.

he ist nicht einmal im Schlafe möglich, sondern allein im Tode – und so ist denn fast jede Lust Lohn einer Tätigkeit.

Fassen wir nun jene Lustgefühle ins Auge, die wirklich von jeder Tätigkeit unabhängig und losgelöst erscheinen, so bemerken wir zweitens, daß auch diese sehr wohl in der Befriedigung von Trieben bestehen können; Sättigung unserer Triebe ist nämlich selbst dann möglich, wenn wir selbst daran | nur ganz wenig oder gar nicht aktiv teilnehmen. Die Einwirkungen der Außenwelt auf uns können ja gerade in so günstiger Weise stattfinden, daß unsere Triebe durch sie ohne merkliches Zutun unsererseits Befriedigung erlangen und wir gleichsam nur unsere Kelche dem Regen der Lust darzubieten brauchen, der sich aus dem Himmel des Zufalls ergießt. 48

Man denke z. B. an jene lustreichen Zustände beglückender Ruhe, die zu erleben dem Menschen in seltenen Stunden vergönnt ist, wo alle Gedanken an Tätigkeit entflohen und alle Sorgen vergessen sind. In solchen Augenblicken des dolce far niente⁶⁴ hält aber der Organismus doch nicht ganz mit Handeln inne; in ihnen fühlen wir die Lust, die mit gewissen sanften, ruhigen Tätigkeiten verknüpft ist, welche wir im Leben fortgesetzt ausüben, die nun^b aber in den aufgeregten Momenten lebhaften Handelns gar nicht zum Bewußtsein kommen. Da wird das frei atmende Heben der Brust, ja das ruhige Schlagen des Herzens als Lust empfunden; alle Sinne sind in emsiger Tätigkeit beschäftigt, die äußeren Eindrücke aufzunehmen, sie fühlen das Kosen des Windes, das Leuchten der Landschaft, das Rauschen der Wipfel und der Brandung als unermeßliches Vergnügen – denn gewiß nicht die schwächsten Triebe im Menschen sind diejenigen, welche eine freie, naturgemäße Betätigung der Sinne ersehen; das Auge lechzt nach Formen und Farben, das Ohr nach Harmonien, die Haut nach sanften Berührungen; und die aus dem ruhigen Wirken der Sinne geschöpfte Lust allein kann uns glücklich ma-

b Ts. LW, S. 40: ⟨uns⟩

64 VG. 2, S. 47: „Der glückliche Zustand des far niente ist der Zustand, wo selbst das Vergnügen empfunden wird, das mit gewöhnlichen Tätigkeiten verknüpft ist, wie mit Atmen oder Lauschen oder Schauen.“

chen, wenn sie nicht durch die heftigen Erregungen ungestümen Handelns übertäubt wird.

Bisher fanden wir nirgends Lust, die nicht an Befriedigung
49 eines Triebes geknüpft wäre, mag diese nun durch | die Gunst
der Umstände zustande kommen oder durch äußerliche Hand- 5
lungen oder durch psychische Tätigkeiten wie Denken, Dichten
und Träumen. Und dasselbe finden wir nun überall, auf welche
Lust wir auch den Blick richten; wo Lust auftritt, da wird ein
Trieb befriedigt. – Nur *eine* bestimmte Art von Lust möchte man
vielleicht hiervon ausnehmen, obgleich sie gewissermaßen einen 10
Spezialfall derjenigen bildet, die in der Stillung der Triebe durch
psychische Tätigkeiten besteht: das ist die *Lust der Hoffnung*.
Hiermit verhält es sich aber folgendermaßen:

Nicht nur psychische Vorgänge, sondern auch einzelne Vor-
stellungen sind oft schon von Lust- und Unlustgefühlen beglei- 15
tet. Die Vorstellung einer Lust verbunden mit der Vorstellung
ihrer Unerreichbarkeit bewirkt Unlustgefühl; tritt sie aber auf
zusammen mit dem Gedanken, daß die Realisierung der Lust in
der Zukunft wahrscheinlich sei, so hat man ein Lustgefühl, und
dieses ist es, welches man Hoffnung nennt. ⟨⟩^c Ist ein Trieb in 20
uns erregt und haben wir dabei die Vorstellung von der Lust,
die in seiner Befriedigung besteht, so befinden wir uns in dem
Zustande des *Verlangens* und dies ist ein Unlustgefühl, wenn die
Lust dabei als unerreichbar, ein Lustgefühl, wenn sie als wirklich
bevorstehend vorgestellt wird. Im letzteren Falle heißt es eben 25
Hoffnung.

50 Man könnte vielleicht sagen, auch die Lust der Hoff|nung sei,
wie jede andere Lust, im Grunde nichts anderes als Befriedigung
von Trieben, zwar keine wirkliche, aber doch die Antizipation
einer solchen durch die Vorstellung – doch dies ist keine wesent- 30
liche, sondern nur eine Frage der Ausdrucksweise, und wir wollen
uns dabei nicht aufhalten.

Es gibt also zwei Arten der Lust: Genuß und Hoffnung. Die
erste ist wirkliche Befriedigung der Triebe, die zweite ist Aus-

c Ts. LW, S. 41, gestrichen: ⟨Also, um nun dasselbe noch einmal mit andern Worten zu sagen:⟩

sicht auf solche Befriedigung. Beide Arten sind so verschieden, daß wir nicht zögern werden, für die Lust der Hoffnung gelegentlich einen besondern Namen zu gebrauchen; es gibt nämlich einen sehr schönen, edlen Namen dafür, und er heißt: die *Freude*.

5 Wir stehen dabei übrigens im Einklang mit dem Sprachgebrauch, denn wenn man den Gemütszustand, den man Freude nennt, genauer betrachtet, so findet man stets, daß es eine Freude *auf* etwas ist, d. h. eine Hoffnung. Selbst wenn jemand sich *über* ein Geschehnis freut, so stammt sein frohes Gefühl bei näherem Zu-
10 sehen in Wahrheit doch aus der Erwartung oder Gewißheit des Glücks, das nunmehr aus jenem Ereignis folgen muß.

Lust ist aufs engste mit Sättigung der Triebe verknüpft – steht nun Unlust in einer ebenso innigen Beziehung zu den *ungesättigten* Trieben? Man sieht sogleich, daß man offenbar nicht sagen
15 kann, jeder Schmerz beruhe auf dem Drängen eines unbefriedigten Triebes; dies lehrt ein Blick auf körperliche Leiden – es könnte sicherlich jemand Zahnweh haben, selbst wenn er keinen einzigen Trieb besäße. Es scheint also leider, als stände dem Schmerz im menschlichen Leben eine größere Mannigfaltigkeit, ein weiterer
20 Spielraum zu Gebote als der Lust. Aber dennoch steht die Unlust in nahem Verhältnis zu den Trieben; sowie nämlich irgendein Schmerz auftritt, erwachen sogleich Triebe, die ihn zu beseitigen und aufzuheben streben, mit um so größerer Heftigkeit, je schlimmer der Schmerz ist. Das ist ja eine Tatsache, die jeder kennt und
25 die zu wissen uns hier genügt.

Um nun noch einmal *alles*^d zusammenzufassen: Jede Lust ist entweder Triebbefriedigung oder Hoffnung darauf. | Im ersten
51 Falle heißt sie *Genuß*, im zweiten *Freude*. Das Wirken eines unbefriedigten Triebes ist immer Unlustgefühl. Jede Unlust erregt
30 den Trieb, sie zu beseitigen. Jede Handlung ist ein Übergang von Unlust zu Lust, von geringerer zu größerer Lust, von größerem zu geringerem Schmerz.

d Im Ts. LW nicht hervorgehoben.

Das Ziel des Willens zum Glück

Wille zur Lust und Wille zum Glück sind zwei Namen für eine und dieselbe Sache.

Man muß durchaus nicht denken, daß zwischen beiden irgendein Unterschied bestehe, oder daß sie gar in Widerstreit miteinander treten könnten, derart etwa, daß der Wille zum Glück dem Willen zur Lust manche Wünsche versage, indem er nahe Lust um einer ferneren, aber größeren willen opfere – denn es wäre ungereimt, einen Willen zur Lust von einem Willen zur höchsten Lust zu unterscheiden. Ein Wille zur Lust, der nicht zugleich das Maximum der Lust, das Glück, wollte, wäre eine sich selbst verneinende Absurdität. Dem Willen zur Lust kann ja überhaupt nichts im Menschen widerstreiten, denn er ist das oberste Gesetz alles Handelns.

Doch wie verhält sich nun das höchste, größtmögliche Lustquantum zum einzelnen Lustgefühl? Wie geht das Glück aus der Befriedigung der Triebe hervor? und wie sieht es überhaupt aus? Wille zum Glück – ist das nicht ein leeres Wort, ehe wir wissen, was Glück selber ist? Wer hätte nie erfahren, wie vergeblich unser Geist nach festen Begriffen | tastet, indem er das Glück sucht? So bestimmt, greifbar, deutlich und mächtig der Wille zum Glück in uns wirkt, so unbestimmt, so fern, undeutlich und farblos steht das Bild der Glückseligkeit vor unsern Augen. Scheint es nicht, als strebe die Seele nach Zielen, die sie selbst nicht kennt? Zu jeder Stunde ist er in uns, der Wille zum Glück, stark, unwiderleglich, aller Zweifel lachend; aber nur in seltenen Stunden träumerischen Wahns glauben wir das letzte, eigentliche Ziel dieses Willens in bestimmteren Umrissen irgendwo in der Ferne zu erblicken als ein verführerisches Bild, das uns vielleicht gleich darauf wieder läppisch, schemenhaft, unmöglich erscheint. Wenn unser Ziel so wenig gewiß ist, wie unsicher muß dann erst der Pfad sein, den wir treten! Wie sollen wir die Richtung finden, da wir doch kaum wissen, wohin wir wollen?

An das Glück denken heißt für uns, wenn wir aufrichtig sind, an etwas Zukünftiges denken. Die Zukunft jedoch ist unsicher und treulos – und deshalb ist es ganz gewiß, daß unser Weg nach dem Glück nicht immer über felsenfesten Grund führen kann; es wird genug gebrechliche Stege und trügerischen Boden geben, wo
 5 sich unser Mut erproben mag.

Wenn alle Lust, die ein Mensch zu fühlen fähig ist, nur im *Genuß* ⟨⟩^e bestände, in der Wonne der wirklichen, augenblicklichen Triebbefriedigung, so gäbe es kein Problem des Glücks. Der
 10 Mensch würde dahinleben, wie die Tiere der Wildnis, wie die Blumen des Feldes. Aber so könnte nur einer leben, dem die Natur ein märchenhaftes Talent zum genialen Abenteurer und Sorgenverächter verliehen hätte – aber gewöhnlich ist der Mensch nicht fähig, im Genusse | der Gegenwart alle Gedanken an die Zukunft,
 15 wenigstens die nächste, zu vergessen; und wenn er es kann, so ist er nicht glücklich, denn das Vergessen der Zukunft rächt sich hart.

Der Wille zur Lust kann freilich, wie schon Aristippus wußte, nur *in jedem Augenblick* die höchste Lust wollen, denn die gegenwärtige Lust ist ja die allein reale.⁶⁵ In jedem Augenblick folgt
 20 der Mensch mit absoluter Naturnotwendigkeit dem stärksten der gerade wirkenden Triebe, und die Triebe warten nicht aufeinander und treten einander nicht gutwillig den Vorrang ab, sondern jeder will *momentan* Befriedigung; sie selbst sind ja blind, können nicht in die Zukunft schauen und sich auf künftige Befriedigung
 25 vertrösten.⁶⁶

Aber gegenwärtige Lust besteht nicht bloß im Genuß des *gegenwärtigen* Zustandes, sondern auch in der Hoffnung auf künftige Zustände, in der Freude. Ja, vielleicht macht das Freuen einen

e Ts. LW, S. 43, gestrichen: ⟨des [G]egenwärtigen⟩

65 Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen* II, 87 ff.

66 VG. 4, S. 4: „Natürlich kann der Mensch nur immer die *grösste Lust des Augenblicks* wollen. Aber der Glücklichste wird der sein, bei dem ein ganz bestimmter Teil dieser augenblicklichen Lust gebildet wird von der Hoffnung auf zukünftige Lust. Je grösser der andre Teil, nämlich die unmittelbar augenblickliche Lust ist, um so glücklicher ist der Mensch. Und die Entwicklung zielt dahin, ein harmonisches Verhältnis zwischen jenen beiden Teilen herzustellen.“

größeren und schöneren Teil aller Lust unseres Lebens aus als der Genuß. Denn freuen kann man sich auf alles *Mögliche*, genießen nur das *Wirkliche*. Weshalb ist die Jugend unsere wonnigste Zeit? Weil sie das Alter der Möglichkeiten ist, das Alter der Hoffnungen, das Alter der Freuden. Die Hoffnung der Jugend schweift ins Grenzenlose, denn von Natur sind ihr keine Schranken gesetzt; aber mit zunehmenden Jahren beschneidet ihr die Erfahrung die Flügel, weist ihr immer engere Grenzen an, und der Mensch sieht sich immer mehr auf die Lust des Genusses beschränkt und freut sich immer weniger.

Aus Genuß und Freude ist alle Lust gemischt. Die Summe von beiden in jedem Augenblick so groß zu machen wie möglich – das ist die Aufgabe des Willens zum Glück, | das ist die Kunst des Lebens. Und diese Mischung macht des Menschen Leben so schön – und so schwer. Denn Genuß und Hoffnung sind so miteinander verknüpft, daß man meist von dem einen etwas opfern muß, um von dem andern etwas zu erlangen; beide zusammen aber sollen immer möglichst groß sein – was für ein schwieriges Rechenexempel hätte der Verstand hier vor sich, wenn die Lösung seine Sache wäre! In der Entwicklungsreihe der lebenden Wesen unterscheiden sich die höheren von den niederen organisierten dadurch, daß die Freude einen größeren Teil ihrer Lust ausmacht – womit natürlich nicht gesagt ist, daß sie etwa dafür mit einem geringeren Quantum *Genuß* vorlieb nehmen müßten. Erst beim Menschen beginnt die Freude auf zukünftige Lust überhaupt einen beträchtlichen Teil der Gesamtlust auszumachen, denn das Tier vermag nur eine ganz kleine Strecke weit vorwärts zu schauen, es kennt fast nur die Lust des augenblicklichen Genusses, und deshalb geht sein Weg durchs Dasein wie auf einer flachen Ebene mit immer gleichem engen Horizont dahin – des Menschen Weg aber führt ihn über Höhen und Tiefen: auf den Gipfeln der Freude schaut seine Hoffnung weit in das helle Land vor ihm hinaus; in den unwegsamen Tälern freilich ist die Sorge seine Führerin. Das Leben des Tiers kann reich an Genuß und Schmerz sein, der Mensch aber darf außerdem ein freuden- und sorgenvolles Dasein führen.

Schon ein scharfsinniger alter Grieche, der Mathematiker und Gottesleugner Theodoros, unterschied die Freude von dem Genuß und pries die erstere als das beständigere Gut.⁶⁷ In der Tat, die Befriedigung der Triebe ist ein Akt, der in der Wirklichkeit immer
5 schnell vorüber geht; die | Hoffnung aber, die Erwartung, ist ein 55
dauernder lustvoller Zustand des Gemüts.

Nun wissen wir genau, was der Wille zum Glück will: er fordert die Triebe so zu befriedigen, daß in jedem Augenblick das größte Quantum von Lust – aus Genuß und Hoffnung gemischter Lust
10 – erzielt wird. Was Glück sei, darüber kann der Mensch zu verschiedenen Zeiten, ja, an jedem Tage seines Lebens eine andere Meinung haben, das hindert aber nicht, daß er dennoch glücklich sei, wenn er nur immer zu jeder Zeit das Glück genießt, an welches er gerade glaubt.

15 Bei der Befriedigung der Triebe gibt es keine Wahl, denn dem Gebot des stärksten unter ihnen muß bedingungslos gehorcht werden. Wohl denen, die von der Natur mit so schönen Anlagen ausgestattet sind, daß ihnen zum Glücke nichts not tut als eine naturgemäße Betätigung ihres angeborenen Wesens! Wehe aber
20 denen, die bei der Geburt die Triebe in so ungünstiger Weise mitbekommen haben – die einen zu wild, die andern zu ohnmächtig –, daß sie aus ihrer Befriedigung nur ein geringes Quantum Lust zu gewinnen vermögen! Ihnen wird entweder zu wenig Genuß oder zu wenig Freude oder gar zu wenig von beiden zuteil werden. Wol-
25 len wir auch diese zu glücklichen Menschen machen, so gibt es dazu nur das eine Mittel, das natürliche Mißverhältnis zwischen ihren Trieben auf irgendeine Weise auszugleichen. Dies kann nur auf zwei verschiedenen Wegen geschehen. Entweder man hütet die zu starken Triebe sorgsam vor der Reizung durch äußere Mo-
30 tive, während man | die zu schwachen im Gegenteil durch äußere 56
Reize anzustacheln sucht, oder man geht darauf aus, die Stärke der Triebe selbst auf ein normales Maß zu bringen, was wiederum

67 Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen* II, 98. In VG. 3, S. 7, heißt es: „In der Lehre von der Freude stimme ich ganz [mit] meinem Kollegen, dem Mathematiker Theodoros überein, der schon im 4ten Jh. v. Chr. die *Freude* als letztes τέλος setzte statt der Lust.“

ebenfalls durch oft wiederholte Einwirkung passender Motive geschehen muß.

Die Triebe, deren zu große Stärke ihren Träger unglücklich macht, deren Nachlassen oder Verschwinden also ihn zum Erlangen einer größeren Lustsumme befähigen würde, heißen *Leidenschaften*. Man kann von ihnen in einem gewissen Sinne sagen, daß sie dem Menschen schädlich oder *ungesund* seien. Die entgegengesetzten Triebe, die den Menschen um so glücklicher machen je stärker sie sind, können wir füglich *gesunde* oder, mit Nietzsche, *Freudenschaften* nennen.⁶⁸ Womit ihnen übrigens nicht etwa ein besonderer enger Zusammenhang mit der Freude vindiziert werden soll.

Den Leidenschaften tut Besänftigung, den Freudenschaften Ermutigung not. Die äußeren Einflüsse, denen diese Bearbeitung der Triebe obliegt, heißen in ihrer Gesamtheit *Erziehung*.⁶⁹ Die Erziehung aber kann – ach, nur zu viele werden von dieser Wahrheit überzeugt sein – nicht gar viel tun. Sowenig sie aber auch tut – im Laufe der Entwicklung des Menschengeschlechts, in der stetigen Abfolge ungezählter Generationen summieren sich die Wirkungen, und es kann kein Zweifel sein, daß die Evolution in rastloser Unermüdlichkeit dahin zielt, die Menschen, wie überhaupt alles Lebendige, zu glücklicheren Wesen zu machen. Dies ist seit Darwin der fröhliche Optimismus der Wissenschaft, und wir denken heute nicht mehr, der Mensch sei noch

„so wunderlich als wie am ersten Tag“.⁷⁰

57 Betrachten wir dergestalt den Menschen als ein kurzes | Zwischenglied einer unermesslich langen Entwicklung, die selbst in Jahrtausenden kaum merklich fortschreitet, und suchen wir zugleich ein möglichst großes Stück dieser Entwicklungsreihe zu

68 Der Begriff findet sich in *Also sprach Zarathustra* (KSA, Bd. 4, S. 43, Z. 5) und in *Menschliches, Allzumenschliches* (ebd., Bd. 2, S. 569, Z. 22).

69 VG. 2, S. 21: „Diese ganze Einwirkung der Aussenwelt auf das Individuum, die den Character des letzteren zu ihrer und damit zu seinen Gunsten umzuformen strebt, nennen wir *Erziehung*.“

70 Goethe, *Faust. Eine Tragödie, Erster Teil*, in: WA I/14, S. 20, V. 282.

überschauen, so müssen uns alle menschlichen Eigenschaften, welcher Art sie auch immer sein mögen, als etwas Fließendes, schnell Veränderliches erscheinen. Sie kommen, wechseln und schwinden wie Wellen auf einer weiten Wasserfläche. Und nirgends werden wir am Menschen so interessante Veränderungen wahrnehmen wie gerade in seinen Trieben.

Könnten wir den heutigen Menschen mit seinen Ahnen einer früheren Epoche vergleichen, so würden wir finden, daß gewisse Triebe heute an Kraft verloren haben, im Abmagern und Aussterben begriffen sind; – diese, welche einst menschlich waren, einst unmenschlich sein werden, die sich jetzt in einem Übergangsstadium befinden und denen baldige gänzliche Überwindung und Abstreifung droht – man könnte sie gewiß mit vielem Rechte *allzumenschliche* Triebe nennen. Dann wieder gibt es andere, die vor nicht zu langer Zeit (in geologischen Minuten gemessen) geboren, auch in uns Heutigen noch in ihrer Kindheit stehen, sich dem übrigen Organismus noch nicht angepaßt haben, in ihrem Wirken noch etwas ungeschickt sind und mit ein wenig fremden Augen in die Welt blicken, denen aber allem Anschein nach doch eine günstige Entwicklung und eine reiche Zukunft zuge-
dacht ist, so daß sie im Charakter der kommenden Geschlechter einen großen Raum einnehmen werden – sie mögen mit Fug *übermenschliche* Triebe genannt sein. Die allzumenschlichen und die übermenschlichen Triebe bedeuten also für die Gattung, was
Leidenschaften und Freudenschaften für das Individuum sind.

| Und alle Triebe, die zwischen diesen Extremen liegen, die ihre Blüte in der Gegenwart haben und weder Zeichen der Neuheit noch des Verfalls an sich tragen, und von denen wir nicht sagen können, ob sie verändert oder sich selbst gleich in die Zukunft gehen und aus der Vergangenheit kamen – sie machen einfach das schlechthin *Menschliche* aus.

Zweiter Abschnitt. Der Mensch mit sich selbst

61 | Alles Handeln, und folglich alles Leben, bedeutet Veränderung
des Wechselverhältnisses zwischen dem Menschen und der Welt,
in der er lebt. Durch alles, was er tut, verändert er seine Stellung
zu den Dingen der Umgebung. Und wir wissen nun, daß
alle Tätigkeit zu dem Zwecke geschieht, diese Stellung zu *verbessern*,
d. h. so zu gestalten, daß die Triebe größere Befriedigung
in ihr finden. Je schwächer die Triebe den Handelnden aus seiner
Stellung zur gesamten Umgebung herauszudrängen streben,
desto harmonischer erscheint ihm sein Verhältnis zur Welt, desto
mehr Genuß und Hoffnung auf Genuß findet er in ihr. 5 10

Harmonie mit der Außenwelt ist das Ziel, welches der Wille
zum Glück ersehnt – bestmögliche Harmonie mit der Außenwelt
in jedem Augenblick. Der Prozeß, durch den der Übergang
zu immer größerer Harmonie vor sich geht, heißt bekanntlich *Anpassung*. 15

Die Dinge der Außenwelt haben für den Menschen außerordentlich
verschiedenen Wert; die wertvollsten sind diejenigen, mit
denen in Harmonie zu stehen ihm am meisten am Herzen liegen
muß. Welche unter den Objekten der ganzen Welt nun die aller-
wichtigsten sind, die allernützlichsten Werkzeuge zur Sättigung
der Triebe, – darüber kann kein Zweifel sein: es sind die Mit-
menschen. Sie überragen alles andere an Wichtigkeit so sehr,
daß man oft von der „Umgebung“ schlechthin redet, wenn man
nur die umgebenden Menschen meint. Wir nennen uns „einsam“,
wenn kein Mensch in der Nähe ist, obgleich doch die ganze übrige
große Mannigfaltigkeit der Natur uns umgibt und vielleicht ein-
dringlicher und schöner mit uns redet, als menschliche Zungen es 20 25

vermöchten. Und auch wir sind so sehr überzeugt von der Farblosigkeit eines Lebens ohne gleichartige Genossen, daß wir diesen Teil „Der Mensch mit sich selbst“ überschrieben, obgleich wir hier von seinem Verhältnis zur ganzen Natur sprechen werden, nur die Menschen ausgenommen.

Denn zu ihnen steht der Mensch in einem Verhältnis so besonderer Art, daß wir es für sich und ausführlich behandeln müssen, und so komplizierter Art, daß wir es erst später behandeln wollen, denn es ist zweckmäßig, mit dem Einfacheren zu beginnen.

Alles was man über das Glück des einsamen Menschen sagen kann, muß enthalten sein in der Antwort auf die Frage: Welche Stellung muß der Mensch zur Natur einnehmen, um aus der Befriedigung seiner Triebe das größte Quantum Lust (aus Genuß und Freude gemischt) zu gewinnen? und wie müßten seine Triebe beeinflußt und geändert werden, um ihn zu noch größerer Glückseligkeit fähig zu machen?

Wollen wir auf solche Fragen antworten, so müssen wir einzelne spezielle Triebe ein wenig näher ins Auge fassen. Wir fangen wiederum mit den einfachsten an, mit denen nämlich, die wir schon bei den niedersten Lebewesen finden und denen eine ganz einfache, aber um so größere Bedeutung | für den Organismus zukommt: das sind die Triebe, deren vollkommenste Befriedigung das *Glück des Leibes* ausmacht; zu seiner Vorbedingung hat es jenen Zustand höchster körperlicher Harmonie, welcher gewöhnlich *Gesundheit* heißt. Dieses Glück macht einen viel, viel größeren Teil aller überhaupt möglichen Glückseligkeit aus, als mancher stolze Verächter des Leibes glauben möchte. Alle Tiere kennen sicherlich fast gar keine andere Seligkeit, und viele Menschen sind ihnen darin ähnlich.

I. Das Glück des Leibes¹

„Betrachte Gesundheit als das wahre Gleichgewicht und Zentrum der Dinge.“

Carlyle²

Egoismus und Selbsterhaltung

5

Unter allen Trieben, deren Befriedigung eine Wohltat für den Leib bedeutet, ist der oberste derjenige, welcher die *Existenz* des Körpers fordert und beschützt: der Selbsterhaltungstrieb oder der Wille zum Leben.³ Selbsterhaltung ist die erste leibliche Forderung des Willens zum Glück, „indem“, wie Jean Paul sich ausdrückt, „alle Philosophen darüber einig sind, daß man, um wohl zu leben, zuvörderst leben müsse“.⁴ Und Spencer sagt: „Ein Wesen muß leben, ehe es handeln kann. Hieraus folgt, daß die Handlungen, durch die jedes sein Leben erhält, *allgemein gesprochen*,

10

1 Eine erste Skizze zu diesem Abschnitt – einschließlich des vorangesetzten Carlyle-Zitats – findet sich bereits in VG. 1, S. 141 ff.

2 „Only remember, at all times, to get back as fast as possible out of it into health; and regard that as the real equilibrium and centre of things.“ (Carlyle, *Inaugural Address at Edinburgh*. New York: P. F. Collier & Son 1909-1914, § 46; Übersetzung hier von Schlick).

3 In VG. 3, S. 54, faßt Schlick das Verhältnis zwischen Selbsterhaltung und Lust in die Worte: „Die Entwicklung zielt natürlich dahin, dass in einer fernen Zukunft das Streben nach Lust mit dem Selbsterhaltungstrieb so vollkommen ausgesöhnt wird, dass sie sich in keinem Falle mehr widerstreiten.“

4 Jean Paul, *Dr. Katzenbergers Badereise*, in: *Sämtliche Werke*. 1. Abt., Bd. 6, S. 274. Das Zitat hat Schlick bereits in VG. 1, S. 154, notiert.

dringlicher sind als alle anderen, deren es fähig ist.“⁵ Das „allgemein gesprochen“ habe ich unterstrichen, weil man sich, wie mir scheint, nicht genug daran erinnern kann, daß in manchen Fällen Selbsterhaltung durchaus *nicht* das oberste Gebot des Willens zum Glück zu sein braucht, denn der will eben Lust und nichts anderes als Lust. Alles, worauf menschliches Handeln hinzielt, muß, wenn es nicht an sich Lust ist, | doch Mittel zur Lust sein, und so ist es auch mit der Existenz selber. An sich ist das Leben nicht ein Ziel des Strebens. Es ist zum Genuß erforderlich, aber es reicht allein nicht aus zum Genusse. Existenz an sich ist nicht mit Lustgefühl verknüpft. Bedenkt man dies, so muß man zugeben, daß der Wille zum Glück sehr wohl zum Verzicht auf das Leben führen kann – etwa zum Selbstmord oder zur Selbstaufopferung für einen Menschen oder eine Sache. In dem Augenblicke, da der Held sich zu der ihn selber vernichtenden Tat entschließt, genießt er eben in diesem Entschlusse mehr Lust als er auf irgendeine andre Weise in dem Moment erlangen konnte. Das Schillersche „Das Leben ist der Güter höchstes *nicht*“ ist keineswegs bloß eine poetische Verklärung der Tatsachen.⁶ Schon Prodikus und nach ihm der göttliche Epikur lehrten ja, daß Tod und Leben mit Lust und Unlust unmittelbar gar nichts zu schaffen hätten; solange man lebt, sagten sie, ist der Tod noch

5 „[...] a creatur must live before it can act. From this it is a corollary that the acts by which each maintains his own life must, speaking generally, precede in imperativeness all other acts of which he is capable.“ (Spencer, *The Principles of Ethics*, in: *The Works of Herbert Spencer*, Bd. IX, S. 187; Übersetzung hier von Schlick). Das englischsprachige Originalzitat findet sich – ohne Verweis auf den Verfasser – in VG. 1, S. 154.

6 Schiller, *Die Braut von Messina oder Die feindlichen Brüder*, in: SW, Bd. 10, S. 125, V. 2838. In VG. 1, S. 150, notierte sich Schlick: „Das Leben ist der Güter höchstes.“ – An dieser Stelle sei angemerkt, daß Schlick im Schuljahr 1898/1899 einen Aufsatz zum Thema „Alles ist Frucht und alles ist Samen. Nachzuweisen besonders im Anschlusse an das Drama: Die Braut von Messina“ zu schreiben hatte; in seinem letzten Schuljahr stand dann eine neuerliche Lektüre der, hier nachfolgend noch einmal zitierten *Braut* (s. S. 141) auf dem Lehrplan (vgl. zu diesem Rückgriff Anm. 20, S. 24).

nicht da, und wenn er da ist, so weiß man nichts mehr davon.⁷ So kommt es, daß Sein oder Nichtsein zu einer Frage werden kann.⁸

Man darf kühnlich sagen, daß die meisten Menschen das Leben gar nicht so sehr lieben, wie sie selbst glauben – sonst würden sie sich nicht so hartnäckig sträuben, von lebensverkürzenden schlechten Gewohnheiten abzulassen. Emerson hat völlig Recht, wenn er spricht: „Die Stoiker mögen sagen, was sie wollen; wir essen nicht um zu leben, sondern weil das Fleisch schmackhaft ist und unsere Eßlust scharf.“⁹ Und nichts kann falscher sein als der von dem größten der Stoiker, Chrysippus, ausgesprochene Satz, daß das tiefinnerste Streben im Menschen nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung gerichtet sei.¹⁰ Auch das populäre „Wir leben nicht um zu essen, | sondern wir essen um zu leben“¹¹ ist töricht, denn die Lust des Essens gehört selbstverständlich auch zu den Genüssen, um derentwillen wir leben. Um uns überhaupt am Leben zu erhalten, mußte die Natur Essen und Trinken zu einem besonderen Vergnügen machen; wenn plötzlich jede Nahrungsaufnahme mit Schmerz verbunden wäre, so würde die Menschheit sehr bald an mangelhafter Ernährung zugrunde gehen, – ja, wäre der Schmerz größer als die Pein des Hungers, so würde niemand mehr überhaupt einen Bissen zu sich nehmen. Man existiert sicherlich zum Teil auch um des Essens willen – leben doch Millionen sogar um des Opiumrausches willen!

Es ist also ganz klar, daß der Wille zur Lust dem Willen zum Leben durchaus nicht immer alle Wünsche erfüllt, und man erkennt so recht die Oberflächlichkeit jener populären und philoso-

7 Vgl. Epikurs „Brief an Menoikeus“ (125).

8 Anspielung auf Shakespeares *Hamlet* (III/1, Z. 58; vgl. *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 316).

9 „Let the stoics say what they please, we do not eat for the good of living, but because the meat is savory and the appetite is keen.“ (Emerson, „Nature“, in: *Essays. First and Second Series*. New York/Toronto: First Vintage Books. The Library of America Edition 1990, S. 320; Übersetzung hier von Schlick).

10 Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen* VII, 85.

11 Diese Sentenz wird Sokrates zugeschrieben (vgl. Diogenes Laertios, ebd., II, 34).

phischen Meinungen, die Egoismus und Selbsterhaltungstreiben von vornherein identifizieren.

Die Aufopferung des letzteren zugunsten des ersteren geschieht in all den Fällen, wo der Mensch, wie man oft tadelnd sagt, „das Angenehme dem Nützlichen vorzieht“. Unter dem Nützlichen ist dabei das der Selbsterhaltung Förderliche verstanden. Wer es in der Lebenskunst zur höchsten Vollkommenheit gebracht hätte, würde einen Unterschied zwischen Nützlichem und Angenehmem überhaupt nicht kennen, denn das Nützlichste wird ihm durch die Aussicht auf die künftige Lust, die es verspricht, von selbst zugleich zum Angenehmsten; es gewährt ihm mehr *Freude*, als jenes Angenehme, das er fahren ließ, ihm *Genuß* verschaffen konnte. Der Selbsterhaltungstrieb steht also in enger Beziehung zur Lust der Freude; in der Tat, bei näherem Zusehen bemerkt^a man, | daß er mindestens entstanden sein muß aus dem Streben, *zukünftigen Schmerz* zu meiden, wenn er nicht gar mit diesem Streben identisch ist. Alle Tiere besitzen den Selbsterhaltungstrieb im höchsten Grade; aber ich glaube, man darf nicht sagen, daß sie bewußt nach Erhaltung des Lebens streben, denn von dem Unterschiede zwischen Leben und Tod haben sie sicherlich gar keine Vorstellung – wohl aber wissen sie, was Schmerz ist, und nicht Todesfurcht, sondern Furcht vor Schmerzen bewirkt, daß sie vor Gefahren fliehen.

Doch es mag mit der Erklärung des Selbsterhaltungstriebes stehen wie es will – uns interessiert hier nur sein Verhältnis zur Glückseligkeit und seine Bedeutung für dieselbe. Der erfreulichste Zustand wäre es natürlich, wenn dieser Wille zum Leben niemals mit andern Trieben in Konflikt geraten könnte, wenn es für uns überhaupt keinen Unterschied zwischen Angenehmem und Nützlichem gäbe; dann ginge die Hoffnung auf künftige Lust mit gegenwärtigem Genuß Hand in Hand. Man muß zugeben und sich darüber freuen, daß die Anpassung des menschlichen Leibes an die Natur es schon in hohem Grade zuwege gebracht hat, Nützlichem und Angenehmem zur Deckung zu bringen. Was Genuß bringt, ist zumeist auch lebensfördernd. Die natürliche Entwick-

a Ts. LW, S. 54: (sieht)

lung zielt dahin, die vorteilhaftesten Tätigkeiten zugleich zu den angenehmsten zu machen. So sind die Sinneswerkzeuge zunächst nur Waffen zum rohen Kampfe ums Dasein gewesen; Augen, Ohren und Nase waren nur feine Mittel zur Erreichung der groben Zwecke des Lebens, zumerspähender Nahrung, zur Warnung vor dem nahenden Feind – dann aber wurden sie unmittelbare Werkzeuge des Genusses, das Sehen ward zum Schauen, das Hören zum Lauschen: | es entstand der ästhetische Genuß. Doch davon reden wir später.

Es scheint, als habe die Entwicklung vom Tiere zum Menschen in manchen Punkten einen Schritt rückwärts gemacht. Während nämlich das Tier vor dem Genuß giftiger Nahrung durch Geruch und Geschmack gewarnt und z. B. durch natürliche Brunstzeiten vor sexuellen Exzessen bewahrt wird, findet man Ähnliches beim Menschen nicht. Von diesen höchst merkwürdigen Verhältnissen haben wir in den folgenden Kapiteln zu sprechen.

Im allgemeinen aber geht die Entwicklung in gerader Linie auf das Ziel los, alle Triebe so umzuformen, daß durch ihre Befriedigung niemals der Lebensfähigkeit, der Gesundheit, geschadet wird. Sollte das^b Ziel jemals erreicht werden, so wird der Wille zur Lust dem Willen zum Leben alle Wünsche ohne weiteres erfüllen, oder, anders ausgedrückt: was der Selbsterhaltungstrieb will, will auch stets der Egoismus. Ob man den Begriff der Selbsterhaltung so erweitern könne (wie Spencer das tut)¹², daß auch das Umgekehrte gilt, wodurch dann Selbsterhaltungstrieb und Egoismus völlig identisch würden und die Begriffe Leben und Lust zusammenfielen, ist hier nicht nötig zu erörtern.

Durch die Erkenntnis, daß Identität von Angenehmem und Nützlichem ein Ziel der Evolution ist, haben wir ein allgemeines Prinzip gewonnen, die Triebe nach ihrem Werte, nach ihrer glückselig machenden Kraft zu beurteilen.

Alle diejenigen Triebe nämlich, durch deren Befriedigung man einen der eigenen Existenz gefährlichen Akt begeht, werden im

b Ts. LW, S. 55: (dies)

12 Vgl. dazu Anm. 5, S. 103.

Laufe der Entwicklung sicherlich dem Untergang anheimfallen. Das ist das erste Grundgesetz der Evolution, | daß alle Eigen- 69
schaften eines Individuums, die seinem eigenen Dasein schädlich
werden können, verkümmern und zerstört werden müssen. Die le-
bensgefährlichen Triebe bilden einen Teil der allzumenschlichen,
5 der Leidenschaften. Wir werden sie nunmehr als solche leicht
erkennen können, denn es wird nicht schwer sein, zu entschei-
den, ob die Sättigung eines bestimmten Triebes eine Gefahr für
die Selbsterhaltung in sich schließt. Auf dieses „in sich schließt“
10 müssen wir einen besonderen Ton legen, denn natürlich dürfen
wir nur solche Triebe der untergehenden Klasse zurechnen, wel-
che die Schädlichkeit von Natur in sich selber tragen, nicht aber
solche, die nur durch irgend einen Zufall, durch die Ungunst der
Nebenumstände ihrem Träger gefährlich werden. Man wird z. B.
15 die Liebe nicht ohne weiteres als einen verderblichen Trieb brand-
marken wollen, weil sie schon manchen in den Tod getrieben hat.

Das zweite Grundgesetz der Evolution der Triebe sagt aus,
daß alle diejenigen Eigenschaften eines Individuums, welche zwar
nicht seinem Dasein, wohl aber einer Vergrößerung seines Glücks,
20 einer Mehrung seiner Gesamtheit^c entgegenwirken, ebenfalls dem
Untergange verfallen sind.¹⁾ Zu dieser Klasse von Eigenschaften
gehören nun alle übrigen allzumenschlichen Triebe. Sie sind nicht
so leicht zu erkennen | wie die direkt lebensfeindlichen, denn es 70
wird offenbar schwierig sein zu beurteilen, ob durch die Befriedi-
gung eines meiner Triebe mein Organismus in einen Zustand
25 versetzt wird, welcher ihm nur eine solche Sättigung aller Triebe
erlaubt, daß dabei ein geringeres Quantum Gesamtlust heraus-
kommt. Wegen dieser Ungewißheit gibt es im Leben manche Fra-
gen, auf die wir die Antwort schuldig bleiben und der persönlichen
30 Entscheidung im Einzelfalle überlassen müssen. Es bleibt in sol-

¹⁾ Dies Gesetz erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, daß alle lebenden Wesen nur durch ihr Trachten nach Lust am Entwicklungsprozeß der Natur mitarbeiten. Hiernach leistet durchschnittlich der, welchem am meisten Lust zuteil wird, der Gattung die besten Dienste. Er muß also den Sieg im Kampfe ums Dasein davontragen.

c Ts. LW, S. 56: (Gesamtlust)

chen Fragen nichts übrig, als unsere Unfähigkeit zu einer allgemeinen Antwort einzugestehen und froh zu sein in der Gewißheit, daß die natürliche Entwicklung die Lösung finden wird, denn sie kann nicht irren.

Die Triebe, deren Stillung bloß Lust gewährt, ohne die Lebensfähigkeit des Handelnden merklich zu dämpfen oder zu fördern, sind die schlechthin menschlichen; jene aber, die uns in ihrer Befriedigung nicht nur Lust schenken, sondern auch zugleich das Leben bejahen und verstärken, das sind die übermenschlichen Triebe, welche sich mit der Zeit zu immer größerer Schönheit und Stärke entfalten werden und so den menschlichen Leib seinem höchsten Glücke entgegenführen: der vollkommenen Anpassung aller Organe des Körpers unter sich und an die Außenwelt.

Die Zivilisation

Der Wille zum Glück ist das oberste und folglich das einzige Gesetz, dem der Mensch unbedingt gehorchen muß; und da es nicht ein von außen gebietendes, sondern ihm selber immanentes 15
Gesetz ist, so macht es ihn zum obersten | Richter über den Wert 71
aller Dinge und gibt ihm über alle Dinge ein Recht, mit ihnen zu schalten, wie es seine Glückseligkeit erfordert. Diese Wahrheit ist 20
ja von Hobbes und Stirner eindringlich genug gepredigt worden.¹³

Die Objekte der Natur nun nehmen uns gegenüber eine zwiefache Stellung ein, die ganz schön charakterisiert wird durch ein Wort Goethes. Er sagt, der Mensch sei dem Menschen das Interessanteste und fährt dann fort: „Alles andere, was uns umgibt, ist entweder nur Element, in dem wir leben, oder Werkzeug, dessen wir uns bedienen.“¹⁴ Als Werkzeuge sind die Dinge der Natur einfach passiv da, tot und starr und lassen sich vom Menschen benutzen und verbrauchen nach seinem Gutdünken; 25

13 Schlick verweist hier auf Hobbes' *Vom Bürger* und Stirners *Der Einzige und sein Eigentum*.

14 Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in: WA I/21, S. 158, Z. 13-16. Das Zitat findet sich bereits in VG. 1, S. 73.

als Elemente aber setzen sie ihm oftmals auch Widerstand entgegen, ja, bekämpfen und bedrohen ihn, wüten gegen ihn und sind ihm feindlich. Zu den Elementen muß man in diesem Zusammenhang übrigens auch die Tiere rechnen, insofern sie dem Menschen gefährlich werden können. Zum Kampfe gegen die Widerwärtigkeiten der Natur hat der Mensch Waffen nötig und diese Waffen entnimmt er wiederum der Fülle der Produkte, welche die Natur ihm darbietet.

Diese beiden Tätigkeiten: die Ausnutzung der umgebenden Objekte und der Kampf gegen sie, machen das aus, was man *Arbeit* nennt – dasjenige was in der biblischen Legende den Unterschied zwischen dem Leben des Menschen vor und nach der Vertreibung aus dem Paradies bildet. Jede Arbeit, welcher Art sie auch immer sein möge, ob sie nun auf dem Acker des Bauern getan wird oder im Kontor des Kaufmanns oder am Schreibtisch des Ministers, hat in letzter Linie irgendeine Unterjochung und Beherrschung der Natur zum Zweck. | In allen Epochen und Ländern hat die Menschheit mit Mühsal und Begeisterung an der Unterwerfung des Erdballs gearbeitet, und diese Arbeit war das Werkzeug, das ihr auf dem langen, langen Wege forthalf, welchen sie zurückgelegt hat von jener Zeit, da der Mensch in Horden durch die Wildnis zog, bis heute, da er das Ganze der modernen Kultur in seinen Händen hält.

Der Inbegriff alles dessen, was durch die Arbeit geschaffen worden ist, heißt *Zivilisation*.

Die Zivilisation ist um des Glücks des Leibes willen erfunden worden und noch heute verfolgt sie denselben Endzweck. Wer das moderne Leben bis auf seine Hintergründe durchschaut, wird hieran nicht zweifeln können. Denn gerade die stolzesten Errungenschaften unserer Zivilisation und ihre am prächtigsten entfaltete Blüte, die Technik – sie sind nichts als Dienerinnen unserer körperlichen Bequemlichkeit. Wozu *sonst* benutzen wir Dampf und Elektrizität und was wir noch an gigantischen Naturkräften ins Joch gezwungen haben? Unsere Schiffe und Eisenbahnen, unsere Kleider und Gebäude, sind sie zu einem andern Zweck erdacht und vervollkommnet, als unser leibliches Leben so leicht und bequem wie möglich zu machen? Von jenen dämmerigen Zei-

ten an, da der blöde Mensch zum ersten Mal auf den Einfall kam, sich aus Holz und Stein Werkzeuge und Waffen zu bereiten und seine rauhen Glieder in Felle zu hüllen, bis heute, wo Scharfsinn und Geschicklichkeit sich mit allen Hilfsmitteln der neuen Zeit zu Schutz und Pflege des Körpers vereinigen, hat die Zivilisation immer nach demselben Ziele gestrebt: dem Glück des Leibes. 5

73 Das gerade unterscheidet die Zivilisation von der *Kultur*, von der sie nur einen Teil bildet. Kultur nämlich | ist der Inbegriff aller künstlichen Mittel, die die Menschheit geschaffen hat, um ihre Glückseligkeit – des Leibes wie der Seele – zu mehren.¹⁵ 10

Was dabei unter „künstlich“ zu verstehen sei, wird sich sogleich ergeben.

Um Harmonie zwischen dem Menschen und der Außenwelt herzustellen, gibt es naturgemäß zwei Mittel. Das erste besteht darin, daß der Mensch die äußeren Lebensbedingungen verändert, indem er die Objekte der Natur und seine Stellung zu ihnen umgestaltet; und das zweite besteht in der Anpassung des Leibes an die äußeren Bedingungen. Das erste dieser beiden Mittel ergreift der Mensch, indem er arbeitet, und in der Tat bedeutet Zivilisation Umbildung der natürlichen Objekte zu menschlichen Zwecken und Veränderung der Stellung der Menschheit zu den Objekten. Das zweite Mittel aber kann der Mensch nicht gut ergreifen, denn zu einer zweckmäßigen Ausbildung des leiblichen Organismus sind Kräfte nötig, die ihm im allgemeinen nicht zu Gebote stehen, weil sein Leben zu kurz ist. Die Natur aber verfügt über solche Kräfte und erreicht durch sie mit unermesslicher Langsamkeit, jedoch mit erstaunlichem Erfolge wunderbare Wirkungen: sie paßt den Leib immer vollkommener den umgebenden Objekten an, die Unebenheiten in seinem Verhältnis zur Welt werden ausgeglichen, die Spitzen und Kanten seiner Bedürfnisse und Fähigkeiten, die beim Gebrauche zu schmerzhaften Reibungen Anlaß geben, werden ausgeschliffen^d, Organe werden umge- 15 20 25 30

d Ts. LW, S. 59: (abgeschliffen)

15 VG. 1, S. 154: „Kultur ist der Inbegriff der vom Verstande erfundenen Mittel der Anpassung des Leibes an die Natur.“

bildet und neu gebildet. Und welcher Grad von Vollkommenheit der Harmonie mit der Außenwelt möglich ist, das können wir leise ahnen, wenn wir in Gedanken die bisherige Entwicklung verfolgen von dem Moment an, da die durch die Urkatastrophen aufgewühlten Erdstoffe sich so weit beruhigt hatten, daß sie | zum
5 ersten Mal die Existenz organischen Lebens zuließen in Gestalt von ein paar Protoplasmaklumpchen, die ein kümmerliches Dasein fristeten, bis zu der Zeit, da der Herrenmensch auf der Erde wandelt und große Taten verrichtet. 74

10 Des Menschen Leben aber ist kaum lang genug, ein einziges Ticktack der Uhr der Zeit mit anzuhören, und, unzufrieden mit dem Tempo dieser Entwicklung, unzufrieden damit, bloß eine Stufe zu sein, auf der spätere Geschlechter zu ihrem größeren
15 eigene Faust eine möglichst vollkommene Harmonie mit der Umgebung, in der er leben muß, zustande zu bringen. Und so schuf er die Kultur, die zum Teil Kultur des Geistes, zum Teil Zivilisation ist.

20 Wenn ich hier sage, „auf eigene Faust“, so ist damit dasselbe gemeint, was ich oben „künstlich“ nannte. Dies kann selbstverständlich nicht einen Gegensatz gegen „natürlich“ im strengen Sinne bedeuten, denn *alles* geschieht ja innerhalb der Natur und das Fortschreiten der Zivilisation ist auch ein natürlicher Entwicklungsprozeß. Das Charakteristische des Kulturfortschritts
25 aber ist, daß der Mensch *bewußt* daran mitarbeitete, indem er die Ziele des Entwicklungsprozesses in seinen Absichten antizipierte und daß er die zum Emporkommen^e auf jede einzelne Entwicklungsstufe nötigen Mittel mit Hilfe des *Verstandes* schuf. Alles vom Verstande Ersonnene nennt man aber „künstlich“. Dies
30 ist auch der einzige Evolutionsprozeß, den man im strengen Sinne des Wortes als einen „zweckmäßigen“ bezeichnen kann, denn der Begriff des Zweckes setzt verstandesbegabte, vorausschauende Wesen voraus.

Der Verstand ist es, der die menschliche Zivilisation | erfand. 75
35 Ob das Gleiche auch von jenen Ansätzen zu einem Kulturleben

e Ts. LW, S. 60: (Emporklimmen)

gilt, die wir bei manchen Tieren finden, z. B. bei den Ameisen, den Bienen und den Bibern, können wir nicht beurteilen. Verstand – das ist die Fähigkeit, gewonnene Eindrücke im Gedächtnis zu behalten, zu kombinieren, Ideen zu assoziieren und auf diese Weise das zustande zu bringen, was wir einen logischen Schluß nennen. Und dieses Vermögen ist der Erfinder aller Werkzeuge und Institutionen der menschlichen Kultur gewesen.

Die natürliche aus Anpassung hervorgegangene und Anpassung hervorbringende Entwicklung schenkte dem Menschen die Fähigkeit des Gedankens, der vernünftigen Überlegung; er aber – wir müssen es gestehen – verstand zunächst nicht recht, ökonomisch mit dieser Fähigkeit umzugehen; – mißbraucht er doch, gleich einem Kinde, gewöhnlich jeden neu geschenkten ungewohnten Besitz! Das ist die große Tragik der Entwicklung: oft entwickelt sich eine neue Eigenschaft zu gewaltig; der übrige Organismus kann nicht so schnell folgen und zeigt sich unbeholfen in der Betätigung der neuen Fähigkeit, und lange dauert es, bis diese sich das ganze Wesen erzogen hat. Manche grotesken Tierformen, der unförmige Körperbau des Megatheriums, die gewundenen Riesenzähne des Mammut, mögen ihr Dasein diesem Umstande verdanken. Ähnlich nun erging es unserm Verstande: in der Freude über das neue bequeme Werkzeug benützte der Mensch es so eifrig, daß es sich bald erstaunlich entwickelte, der Mensch war nicht reif genug für seinen Verstand und mißbrauchte ihn.

Er mißbrauchte ihn, indem er die Zivilisation in ihrer gegenwärtigen Gestalt schuf.

76 | Denn je genauer wir die Zivilisation in ihrer Gesamtheit mit ruhigem Auge ansehen, um so weniger können wir zweifeln, daß sie im allgemeinen ihre Aufgabe sehr schlecht erfüllt hat, daß Jahrhunderte schwerer Arbeit verwendet wurden, um der Menschheit ein kostbares Gewand anzufertigen, das ihr am Ende doch nicht recht paßt und ihr schlecht zu Gesichte steht.

Das sind schwere Anklagen. Sie sind aber schon oft erhoben worden, und oft von bewundernswerten Männern, deren Autorität allein uns schon ein Recht gibt, ein wenig unfreundlich, wenn

auch nicht undankbar von der Kultur zu sprechen. Die Berechtigung zu solchen Anklagen kann nur bewiesen werden, indem man den Zweck der modernen Zivilisation mit ihrem wirklichen Erfolg vergleicht. Macht sie den Leib des Menschen glücklich?
5 So müssen wir fragen, und Nein! müssen wir schweren Herzens antworten.

Es ist wahr, wir haben Federbetten und Dampfheizung und elektrisches Licht – aber es ist gar nicht ausgemacht, daß Dampf-
10 heizung und Federbetten dem Körper wirklich nützlich sind, und ich weiß, daß meine Augen in diesem Augenblick nicht schmerzen würden, wenn die Vortrefflichkeit unserer künstlichen Beleuchtung uns nicht verführte, auch in der Nacht zu arbeiten. Selbst wer mit dem größten Optimismus die Annehmlichkeiten beurteilt, die wir der Zivilisation danken, muß doch zugeben, daß
15 das wenige an leiblichem Wohle, das wir durch die Arbeit von mehreren Jahrtausenden erlangt haben, in gar keinem Verhältnis steht zu eben dieser Arbeit, zu der unsäglichen Mühe, die zum Er|klimmen der Höhe nötig war, auf der wir heute stehen. Nein, nein, es ist nicht zu leugnen: das Klima in dieser Höhe bekommt
20 uns nicht gut.¹⁶

Es ist ja so schwer, hier ein objektives Urteil zu fällen. Nur der kann über seine Zeit richtig denken, der auch versteht, über

16 In VG. 1, S. 223, faßt Schlick den dargestellten Gedankengang wie folgt: „Das ist die grosse Tragik in der Entwicklung. Jede neue Fähigkeit entwickelt sich zu gewaltig; der übrige Organismus kann nicht so schnell folgen und zeigt sich *unbeholfen* in der Betätigung der neuen Fähigkeit, und lange dauert es, bis die Fähigkeit sich das ganze Wesen *erzogen* hat. So unser Verstand: wir haben ihn in unserer Unreife und Unbeholfenheit und Schwärmerei für ihn zur *Cultur* benutzt. Er muss uns nun wieder von ihr retten. Dieses Gebäude unserer Schlaueit kann nämlich nicht anders abgerissen werden als durch dieselbe Schlaueit. Der Verstand muss vor uns treten und sagen: zu welchen Diensten habt ihr mich gezwungen! Überlegt euch doch, was sie euch nützt, die Cultur! Wollt ihr nur deshalb in diesem Gebäude wohnen, weil Ihr es mit Mühe und Schweiß gebaut? Wenn es doch nun aber ganz und gar unwohnlich ist! Mag es euch auch um den vergossenen Schweiß leid tun – überlegt doch, wenn ihr in dem Haus wohnen bleibt, da werdet ihr bei Dampfheizung und Federbetten noch mehr überflüssigen Schweiß vergiessen, vergeblichen! Aber ihr habt schon gerade genug an eurer Cultur geschwitz, nun macht, dass ihr in die frische Luft und kühle Bäder kommt!“

seine Zeit hinauszudenken. Der Horizont der wenigsten reicht über die Grenzen ihrer Nation und ihres Dezenniums hinaus; entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen aber setzen einen Blick voraus, der über alle historischen Zeiträume hinwegschweift. Im allgemeinen findet man, daß solche Urteile wie: „Das wird niemals geschehen!“ oder: „An dieser Sitte wird der Mensch ewig festhalten!“ viel zu leichtsinnig und mit unverantwortlicher Apodiktizität ausgesprochen werden. Sogar Aristoteles behauptete, der Gedanke der Sklaverei läge dem Menschen so im Blute, daß sie niemals aufhören werde¹⁷ – und doch gehört sie schon heute der Vergangenheit an. Wer sich vermißt zu behaupten, irgendeine bestimmte Staatsform oder Religion werde für alle Zeiten die der menschlichen Natur am meisten angemessene sein, dessen Vorstellungs- und Absehungsvermögen müssen wir wahrlich ärmlich nennen!

Wer will vorgeben zu wissen, daß die Menschheit nie ein besseres Mittel zur Glückseligkeit des Leibes finden wird als unsere Zivilisation? Wir hören immer nur die Urteile derjenigen über die Kultur, die selber innerhalb größerer oder kleinerer Kreise an ihr mitarbeiten – aber wer weiß, wie ein Weiser darüber urteilen würde, dessen Gedanken von keinem anerzogenen Vorurteile befleckt wären und dessen Geist die historischen Epochen so umfaßte wie der unsrige die Stunden des Tages? Wenn wir die Entwicklung der Menschheit *sub specie aeternitatis* betrachten, so mag uns sehr wohl die Epoche der Zivilisation als eine kurze Episode in der Geschichte erscheinen, und es ist sehr wohl möglich, daß wir zu der Erkenntnis kämen: der Weg, den die Zivilisation einschlug, war ein Irrweg! Und dem würde selbst nicht widersprechen, wenn die Kulturentwicklung noch zehntausend Jahre lang in der bisherigen Richtung fortschritte.

Man verstehe mich wohl: Wenn wir hier von einem Irrweg reden, so ist das nicht so aufzufassen, als ob die Entwicklung einen anderen Weg hätte nehmen können, denn alle Bahnen, die Natur und Menschheit einschlagen, sind selbstverständlich notwendige

17 Vgl. Aristoteles, *Politik* 1252 b 1 - 1253 b 24, 1254 a 14-17 sowie *Nikomachische Ethik* 1110 a 1-b 5 und 1161 b 4.

und daher die einzig möglichen Wege. Spricht man hier von einer Abirrung, so kann das nur heißen, daß der Kulturpfad, auf dem wir augenblicklich wandeln, nicht in gerader Richtung zu den letzten Zielen der Menschheit führt; daß die Ziele, die wir nah vor unsern Augen sehen, in einer andern Richtung liegen als die, welche sich später vor uns erheben werden; daß die Linie, auf welcher der Gang der Entwicklung schreitet, wieder umbiegen und Richtungen annehmen wird, die sie wahrscheinlich schon bei Beginn der Zivilisation oder vorher gehabt hat. Wir dürfen wohl einen von der Menschheit eingeschlagenen Weg als einen krummen, als einen Umweg, als eine Abweichung von dem „richtigen“ bezeichnen, indem wir uns in Gedanken den in der Wirklichkeit unmöglichen Fall vorstellen, daß der Gang der Entwicklung ohne Richtungswechsel von Anfang an dem in unendlicher Ferne liegenden Endziel zugestrebt hätte. Dies ist es, was man zu solchen Aussprüchen bemerken muß, wie dem Emersons: „Wir reden von Abweichungen vom natürlichen Leben, als ob künstliches Leben nicht auch natürlich wäre!“¹⁸

| Die Zivilisation in ihrer gegenwärtigen Gestalt – noch einmal sei es behauptet – ist, allgemein gesprochen, eine Verirrung; und der schlechte Führer, der die Schuld trägt, ist der Verstand. Er machte Fehler über Fehler, als er die Mittel erdachte, mit denen er den menschlichen Leib glücklich machen wollte. – Und sie alle hatten, wie mir scheint, ihre Wurzel in dem einen fundamentalen Fehler, daß der Verstand fast immer nur auf Lust des Genusses sann und die Lust der Hoffnung gering schätzte und darüber vergaß.

In seinem Streben nach dem Heile des Leibes nämlich steuerte der Mensch zu unmittelbar auf augenblicklichen Genuß, auf momentane Befriedigung seiner Triebe los; der direkteste Weg ist aber nicht stets der beglückendste. Durch zu schnelle, zu intensive, zu häufige Stillung seiner Begierden wird der Körper verweichlicht, verbraucht und für spätere Genüsse ungeschickt, ja unfähig: gegenwärtige Lust wird auf Kosten der Hoffnung erkaufte. Als ty-

¹⁸ „We talk of deviations from natural life, as if artificial life were not also natural.“ (Emerson, „Nature“, in: *Essays*, S. 318; Übersetzung hier von Schlick).

pisches Beispiel kann man etwa die Anwendung eines künstlichen Schlafmittels betrachten, das zwar den beruhigenden Schlummer sofort herbeiruft, dennoch aber auf die Dauer dem Leibe Unglück bringt. In eudämonistischer Hinsicht sind nun beinahe alle Einrichtungen moderner Zivilisation dem Morphium und Chloralhydrat ähnlich, vom Sonnenschirm bis zum Pulmanwagen. 5

Der primitive Mensch geriet oft in Konflikte mit den Naturmächten – Konflikte, deren völlige Versöhnung das Endziel der Anpassung des Körpers an seine Lebensbedingungen bildet – und solche peinlichen Disharmonien suchte er möglichst schnell 10 und gänzlich aufzuheben. Wenn ihn die | Kälte ein wenig plagte, wenn der Wind ihm ein wenig zu rauh, der Regen ein wenig zu naß schien, so wußte der Verstand immer gleich ein Mittel, diesen Beunruhigungen abzuhelpen, die ihn in seiner Bequemlichkeit störten. Das war der Anfang der Zivilisation. Die Ein- 15 richtungen, die auf diese Weise geschaffen wurden, entsprachen allerdings insofern vollkommen ihrem Zweck, als sie die momentanen Unannehmlichkeiten beseitigten – zum letzten Endzweck aber, zur Glückseligkeit, lieferten sie manchmal keinen oder gar einen negativen Beitrag. Sie haben alle die Tendenz, alle kleinen Schmerzen und Beschwerden vom Körper abzuhalten; doch 20 dadurch wird seine Widerstandskraft geschwächt und feindliche Einwirkungen haben leichteres Spiel mit ihm. Diese Scheu vor kleinen Unbilden, diese Abneigung, leibliche Triebe um der Zukunft willen eine Weile lang unbefriedigt zu lassen, diese Sucht nach Bequemlichkeit ist ein allzumenschlicher Triebkomplex, der 25 überwunden werden muß, eine der gefährlichsten Eigenschaften, weil sie nur langsam und durch längere Zeit hindurch wirkend ihre ganze Schädlichkeit offenbart. Sie sieht so harmlos, unschuldig und gutmütig aus; niemand mag gerne glauben, daß sie ein Gift 30 birgt, das schleichend am Leben frißt und ebenso großes Unheil anrichten kann wie andre schneller wirkende rasende Triebe, von deren Wüten man nur mit Schaudern spricht.

An dem geschilderten Unglück ist, wie gesagt, der Verstand schuld, denn er hat ja erst die Mittel zur überschnellen Stillung 35 der Triebe aufgezeigt und erfunden; dafür wird er aber, glaube ich, auch mit der Zeit den Ausweg finden. Dies muß natürlich

in der Weise geschehen, daß er durch Erregung des Triebes der Selbsterhaltung und anderer der | voreiligen Sättigung leiblicher Begierden entgegen wirkt, wobei dann der geopfert Genuß des Augenblicks durch Freude auf künftige Lust ersetzt wird. In der Tat mehrten sich schon die Stimmen der erziehenden Denker, welche die Schlüsse, die der Verstand zu diesem Zwecke machen muß, dem Volke zu demonstrieren suchen. Man wird einsehen, daß es zum Glücke nicht nötig ist, achtzig Kilometer in der Stunde auf unseren Landstraßen zurückzulegen; daß wir in keiner Weise dadurch glücklich werden, daß wir Tausende von vierstöckigen Steinhäusern dicht nebeneinander bauen; daß in einem hastigen Leben keine größere Summe von Lust Platz hat als in einem gemächlichen . . . ja, vielleicht werden hitzige Reformatoren der Zivilisation als einer Betrügerin bald mit derselben Begeisterung fluchen, mit der sie ihr heute Huldigungsoffer darbringen.^f

Der moderne Kulturmensch bringt sein Dasein unter künstlichen Lebensbedingungen hin. Hierdurch wird selbstverständlich die Anpassung an *natürliche* Bedingungen verhindert. Nun könnte man zwar sagen, der Mensch passe sich eben an seine künstliche Umgebung an, und da diese es sei, unter welcher der Mensch wirklich lebe und immer leben werde, so sei das Fortschreiten der Zivilisation in der bisherigen Richtung das einzige Mittel zur Förderung der leiblichen Glückseligkeit der Menschen – aber da vergißt man denn doch, daß die von der Zivilisation geschaffenen Lebensbedingungen so wenig kontinuierlich, so schwankend, für alle Länder und Berufsarten so verschieden sind, daß der Mensch keine Gelegenheit zur Anpassung findet, sondern nur zur *Gewöhnung*, welche letztere sich von der Anpassung dadurch unterscheidet, daß sie mit keinen organischen Umbildungen | verbunden ist, vielmehr nur die Vorstufe zu solchen bildet. Aber selbst wenn man eine derartige Anpassung (z. B. an das Leben in Großstädten) als möglich voraussetzt, wäre sie doch nicht wünschenswert, denn bei der relativen Schnelligkeit, mit der verschiedene Kulturformen, wie die Geschichte zeigt, einander ablö-

^f Im Ts. LW an dieser Stelle größerer Absatz, gekennzeichnet durch Leerzeile.

sen, würde es dem Menschen ungeheuer schwer sein, zu vollkommeneren Formen aufzusteigen, weil er offenbar einen Zustand mit um so größerer Mühe überwindet, je besser er sich an ihn angepaßt hat. Die Entwicklung würde an ihren jeweiligen Stadien viel fester kleben und unermesslich verlangsamt werden.

Auf unsere gegenwärtige Form der Zivilisation wird wahrscheinlich eine lange Reihe anderer folgen, die vielleicht sämtlich den Leib der Menschheit glücklicher machen werden als die jetzige – aber soviel ist für jeden gewiß, der von einer einigermaßen hohen Warte auf den modernen Menschen herabschaut: eine Kultur, welche Fabrik auf Fabrik baut, die Luft mit Lärm und Schmutz erfüllt, den Körper für den größten Teil seines Lebens in enge Räume und ungesunde Stellungen zwingt, kann nur wenig Ähnlichkeit mit jener beglückendsten Kultur haben, nach welcher der Leib sich sehnt. In den dröhnenden Hammerschlägen unserer Industrie wird sein Glück gewiß nicht zurecht gehämmert; wir können noch froh sein, wenn es in dem Rauch unserer Kohlen nicht völlig erstickt, in dem Getriebe unserer Maschinen nicht gänzlich zermalmt wird. Mit unseren Eisen- und Stahlwerkzeugen stöbern wir das Paradies sicherlich nicht auf. Eine Anpassung des Leibes an diese Zivilisation zu erstreben, wäre ebenso klug, wie eine Anpassung des Frauenkörpers an das Korsett zu wünschen.¹⁹

83 Es ist deshalb auch gar nicht zu | verwundern, daß man solche Aussprüche lesen kann, wie den von Kay Robinson, welchen ich nach Edward Carpenter zitiere: Herr Robinson prophezeit „ganz feierlich und im Namen der Wissenschaft“, der Mensch der Zukunft werde ein zahnloses, kahles, zehenloses Wesen sein mit schlappen Muskeln und mit zur Fortbewegung beinahe unfähigen Gliedmaßen!²⁰

19 In VG. 1, S. 91/92, schreibt Schlick: „Die Cultur ist unser Corsett, das uns einzwängt. Aber hierin sind wir die Weiber. [...] Die Cultur ist der eigentliche Sündenfall der Menschheit.“

20 „Any one who would get an idea of the glorious being that is as a matter of fact being turned out by the present process should read Mr. Kay Robinson's article in the *Nineteenth Century* for May, 1883, in which he prophesies (quite solemnly and in the name of science) that the human being of the future will be a toothless, bald, toeless creature with flaccid muscles and limbs almost incapable

Die moderne Zivilisation hat recht gut für die Bequemlichkeit des Körpers gesorgt, zugleich aber ist sie die Ursache zahlloser Krankheiten – und das ist sehr schlimm, denn das höchste Glück des Leibes ruht nicht auf Bequemlichkeit, sondern auf Gesundheit. Daß primitivere Völker von körperlichem Unglück in unermeßlich geringerem Grade heimgesucht werden als wir, ist eine allbekannte Tatsache. Ich führe nur zwei Sätze an, welche Cook über die Neu-Seeländer sagt: „Sie erfreuen sich vollkommener und ununterbrochener Gesundheit . . . Nie sahen wir einen einzigen, der mit irgend einem körperlichen Leiden behaftet schien, und bei den vielen, die wir nackt sahen, bemerkten wir niemals auch nur den geringsten Ausschlag auf der Haut oder Spuren, die ein solcher zurückgelassen hätte.“²¹

Dennoch wäre es selbstverständlich töricht, dem Kulturmenschen eine eilige „Rückkehr zur Natur“ zu predigen. Zurücksinken in bäuerliche^g Zustände ist keine Glückseligkeit. Der Mensch wird die moderne Zivilisation nicht fortwerfen wie ein unbrauchbares Werkzeug, nicht vor ihr fliehen als einer Quelle des Unglücks, sondern er wird sie in aller Ruhe überwinden, langsam und ohne Losreißungsschmerzen, nachdem er von ihr alles gelernt hat, was zu lernen ihm nottat; geläutert und gereift wird er aus ihrer Schule hervor|gehen. Sie spielt gewissermaßen die Rolle eines Serums; sie macht den Leib der Menschheit unempfindlich gegen die Verlockungen künftiger schädlicher Zivilisationen. Wenn der Mensch den Gipfel des Kulturberges erklommen hat, so wird er nicht, wie Rousseau sich das dachte, zurückkehren in das Tal des einfachen

g Ts. LW, S. 67: (bäuerische)

of locomotion!“ (Carpenter, „Civilisation – Its Cause and Cure“, in: *Civilisation – Its Cause and Cure and Other Essays*. London: Swan Sonnenschein & Co. 1902, S. 4; Übersetzung hier von Schlick).

21 „They enjoy perfect and uninterrupted health [. . .] We never saw a single person who appeared to have any bodily complaint, nor among the numbers we have seen naked did we once perceive the slightest eruption upon the skin, or any marks that an eruption had left behind.“ (vgl. Cooks Logbucheintrag vom 31. März 1770, in: *Captain Cook's Journal During his First Voyage Round the World Made in H. M. Bark „Endevour“ 1768-71*. London: Elliot Stock 1893; Übersetzung hier von Schlick).

Lebens, aus dem er kam, sondern er wird auf der andern Seite hinabsteigen in ein sonnigeres, fröhlicheres Tal des einfachen Lebens, wo sich dann sein Dasein wieder unter *natürlichen* Bedingungen abspielen wird.²²

Schon werden gewisse Äußerungen der Kultur von den besonnen Denkenden als unheilbringend allgemein verurteilt: nämlich die Gesamtheit jener Bequemlichkeitsmittel, für die man den Namen *Luxus* gebraucht, ein Wort, in welchem fast immer ein leiser Tadel mitklingt. Vielleicht geht der Fortschritt so vor sich, daß der Umfang des Begriffes Luxus mit der Zeit immer größer und größer wird, daß man also immer mehr Schöpfungen der Zivilisation als Luxus, als etwas durch Einfacheres, Besseres, Ersetzbares ansieht und sich dadurch allmählich von den Schäden und Fehlern der Kultur befreit. Alles kommt darauf an, die Anpassung des Leibes an *natürliche* Lebensbedingungen möglich zu machen und zu fördern.

Die Entwicklung nach diesem Ziele hin ist zugleich eine Verwischung des Unterschiedes zwischen „natürlich“ und „künstlich“. Das Merkmal des Künstlichen nämlich besteht in einer gewissen Willkürlichkeit, die ihren Grund darin hat, daß die logischen Operationen des Verstandes, welcher alles Künstliche schafft, auf vielerlei verschiedene Weisen vor sich gehen können, so daß man eine Unzahl von Werkzeugen erfinden kann, die doch alle demselben Zwecke dienen. Unter | diesen Werkzeugen muß nun aber doch im allgemeinen eines das beste, geeignetste sein, und es wird im Laufe der Zeit die andern Formen verdrängen. Als Beispiel erinnere ich ⟨⟩^h an Fahrräder oder gewisse Musikinstrumente, die zuerst in

h Ts. LW, S. 68: ⟨etwa⟩

22 Schlick bezieht sich damit auf den von Rousseau geforderten „Naturzustand“ („l'état de nature“), auch bekannt – allerdings an keiner Stelle so direkt formuliert – als das „Zurück zur Natur“ (vgl. dazu Rousseaus 1755 veröffentlichten *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes* und die daran anschließenden, 1762 veröffentl. Schriften *Émile ou de l'éducation* sowie *Du Contrat social*). In VG. 2, S. 39, heißt es – allerdings ohne den Hinweis auf Rousseau: „Von den Höhen der Cultur müssen wir wieder *hinabsteigen*, aber nicht *herab*; nicht in die sumpfigen Niederungen, aus denen wir kamen, sondern in die jenseitigen glücklichen Thäler, nach denen wir uns sehnen.“

allen möglichen Variationen auftauchen, allmählich aber immer mehr einem bestimmten Standard-Typ sich nähern. Auf diese Weise werden alle menschlichen Schöpfungen und Institutionen immer mehr und mehr das Willkürliche abstreifen, das ihnen infolge ihres Ursprungs aus den Intellekten einzelner Individuen anhaftet, und schließlich werden sie in einer Gestalt dastehen, welche alles Zufällige abgeschüttelt hat und allein aus einer inneren Notwendigkeit hervorgewachsen zu sein scheint. Man wird dann kaum noch imstande sein, sich überhaupt vorzustellen, daß sie auch anders sein könnten. Vorläufig sind wir von diesem Zustand noch ganz unermeßlich weit entfernt, denn in dem weiten Gebiet unserer modernen Zivilisation finden wir schlechterdings gar nichts, was bei aufrichtiger Betrachtung von einem hohen Standpunkte aus nicht den Charakter des Zufälligen noch im höchsten Grade an sich trüge – wird aber dieses Ziel einmal erreicht, dann ist das Künstliche zu einem Natürlichen geworden; das Merkmal des Künstlichen nämlich, der Stempel des Verstandes, ist dann gar nicht mehr zu erkennen, weil unzählige solche Stempelungen sich gegenseitig überdecken und dem Ganzen wieder den Charakter des Unwillkürlichen, Unbeabsichtigten verleihen. Diese letzte, wahre, ideale Zivilisation wird dann gar nicht mehr als ein *Mittel* zur Glückseligkeit des Leibes erscheinen, sondern als eine natürliche Eigenschaft des Menschen, die freilich, wie alle seine anderen Eigenschaften auch, ihrerseits wiederum einem ins Unendliche gehenden Anpassungsprozeß an die übrige Natur unterworfen ist. Bei manchen Tieren, bei denen die Verhältnisse ungeheuer viel einfacher liegen als beim Menschen, scheint dieses Stadium bereits erreicht zu sein. Man denke z. B. an gewisse Ameisenarten. Die Blattschneideameise in Südamerika treibt in ihren Pilzgärten regelrechten Gemüsebau und die *Oecophylla smaragdina* betreibt eine förmliche Viehzucht von Blattläusen; daß sie dies tun, sieht man eben als eine wesentliche Eigenschaft dieser Tiere an. Für den zivilisierten Menschen könnte man eine in diesem Sinne wesentliche Eigenschaft höchstens darin finden, daß er, nach Carlyle, ein werkzeugbenutzendes (tool-using) Tier

ist,²³ womit man aber weiter nichts sagt, als *daß* er eben Zivilisation besitzt.

Reden wir nun nicht länger von so ganz fernen Zukünften und Möglichkeiten! Uns interessieren am meisten die Lebensformen der Gegenwart – und vielleicht kann auch in ihr der Leib eine Glückseligkeit finden, mit der wir uns gerne zufrieden geben.

Zivilisation ist die Frucht rastloser Arbeit.

Arbeit aber gilt vielen als das Höchste im Leben, Schaffen ist ihr letzter Lebenszweck. Ihnen, so scheint es, bietet die Zivilisation das einzige Feld zur Entfaltung einer glückbringenden Tätigkeit, und ein Zustand, in welchem der an die Natur angepaßte Leib schon von selbst sein Heil zu finden weiß, so daß niemand mehr nach den Erzeugnissen der Industrie und Technik fragt, müßte ihnen höchst verhaßt sein, denn ihr Schaffen wäre dann ja überflüssig und unmöglich. Hierbei aber ist folgendes zu bedenken: Arbeit *als | solche* ist noch keine Lust, denn sie wird stets um eines Zieles willen unternommen, in dessen Erreichung erst der Genuß besteht, den sie gewährt. Sollte dieser etwa ein leiblicher sein – nun, so hatten wir ja gerade vorausgesetzt, daß der Leib sich schon im Zustande höchsten Glücks befinde: die Klage der Arbeitsamen würde also gegenstandslos sein; suchen sie aber in der Arbeit *seelischen* Genuß, so erhebt sich damit eine Frage, mit der wir uns erst in einem späteren Kapitel beschäftigen können.

Macht man sich klar, daß die Zivilisation einerseits mit einem ungeheuren Aufwand von Arbeit in Gang gehalten werden muß, andererseits aber im Grunde nur der Bequemlichkeit des Menschen dienen soll, so steht man vor dem Paradoxon, daß die Menschheit nur um der Faulheit willen so fleißig ist. Hierin läge nur dann kein Widerspruch, wenn die Unbequemlichkeiten, die wir mit der Kulturarbeit auf uns nehmen, im Ganzen geringer wären als die Bequemlichkeiten, welche damit erreicht werden. Aber daß hier die

23 Der Begriff wurde von Carlyle zuerst in *Sartor Resartus* gebraucht (*Sartor Resartus. The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*. Boston: Ginn 1836, Bd. I, Kap. V; vgl. ders., *The French Revolution. A History*. London: Chapman and Hall 1837, Bd. III, 2. Buch, Kap. I).

Waagschale zuungunsten der modernen Zivilisation ausschlägt, darüber kann ja kein Zweifel sein. Da sich freilich die fraglichen Größen nicht wirklich messen lassen, so wird es zahllose Leute geben, die von der absoluten Vollkommenheit der Kultur in ihrer
5 heutigen Form theoretisch fest überzeugt sind. Jedoch das Paradoxon hat auch eine sehr praktische Seite: die Arbeit der Kultur und die Früchte der Kultur nämlich sind so unter die Sterblichen verteilt, daß die einen viel mehr von der ersteren, die andern viel mehr von der letzteren haben.

10 Und hier liegen die Wurzeln aller sozialen Probleme.

Der Kulturmensch im Kampf mit den Elementen 88

Das Heil des Leibes ist kein hochphilosophisches, sondern ein sehr alltägliches Thema. Jeder hat fast täglich darüber nachzudenken, und alles, was man darüber sagt, klingt ein wenig banal. Was in
15 Worten ausgedrückt banal ist, muß aber in Wirklichkeit immer etwas sehr Wichtiges sein, denn nur mit für das Leben höchst bedeutungsvollen Dingen beschäftigen sich Gedanken und Gespräche so viel, daß man kaum anders als in Gemeinplätzen von ihnen reden kann. Warum ist es geistlos, vom Wetter zu sprechen?
20 Weil das Wetter auf unsere Lebensführung und Stimmung einen so großen Einfluß hat, daß es in unsern Gedanken von selbst eine Rolle spielt, welche jede mündliche Erwähnung überflüssig und folglich töricht macht. Dennoch ist es gerade das Wetter, von welchem wir hier auch reden müssen, denn es stellt die Hauptform
25 dar, in der die Mächte der Natur dem Menschen gegenübertreten.

Unser Glück steht in viel engerem Zusammenhange mit dem Wetter, als die meisten glauben; es reicht manchmal ganz allein aus, uns glücklich oder unglücklich zu machen. Wer im Herzen einer großen Stadt wohnt, in Rauch und Nebel, der weiß
30 kaum, was draußen für Wetter ist – eins der schärfsten Beispiele dafür, wie die Zivilisation an Stelle natürlicher Lebensbedingungen künstliche setzt –, aber sobald du außerhalb des Häusermeeres bist: wie wirkt da das Antlitz des Himmels auf

dich ein! Wieviel Inspiration, wieviel Erwachen neuer Hoffnungen, Erhebung über niedrige Gedanken, wieviel Vergessen kleiner Mißgeschicke und Besänftigung reißender Leidenschaften ist
89 nicht schon zuwege ge|bracht worden durch ein paar Strahlen von
Sonnenschein oder durch ein paar Atemzüge von Sommerluft! 5
Und andererseits, an wieviel düsteren Stimmungen und daraus
entspringenden düsteren Taten mögen nicht Regen und dunkle
Wolken schuld sein!

Vielleicht das beglückendste aller Worte heißt *Frühling*. Der
bloße Name ist wie der Duft von unaussprechlichen Seligkeiten. 10
Aber die Ursache alles Frühlingsglücks und aller Frühlingsschön-
heit ist doch weiter gar nichts als das Wetter. Die Witterung hat
sich gewendet, und das bringt im Menschen Umwandlungen her-
vor, daß er begeistert singt: „Nun muß sich alles, alles wenden.“²⁴
Die unermesslichen Wonnen, mit denen die schönste der Jahres- 15
zeiten nicht bloß das Gemüt der Menschen füllt, sondern auch die
ganze Natur, bis sie von Leben und Liebe und Güte überfließt:
wir danken sie nicht einer geheimnisvollen Macht, die der Lenz
etwa auf alles Lebendige ausübte, sondern allein der Wärme der
Sonnenstrahlen, welche die winterliche Luft um ein paar Grade 20
erwärmt haben.

So entspringt die höchste Poesie der Welt aus dem Alltäglichen,
von dem man in geistreicher Gesellschaft gar nicht reden
darf. Wer hierin irgend einen Mangel oder Tadel erblicken sollte,
der muß noch in jenem alten, unwürdigen Vorurteil befangen sein, 25
als habe die Herkunft eines Dinges mit seinem Werte etwas zu
tun.

Das Wetter ist auf dem Antlitz der Natur wie der Ausdruck
auf dem Gesichte eines Menschen. Und wenn wir ihr ins Ange-
sicht schauen, sollten wir darin lesen, wie wir in dem Antlitz eines 30
Gebieters oder Freundes lesen, und unsere Handlungen nach
den Ermahnungen richten, die wir | dort geschrieben sehen. Der
undankbare Kulturmensch hat sich von der Natur zu sehr eman-
zipiert: nun ist sie ihm fremd geworden und keine so nahe Freun-
din mehr, daß sie einander ihre Wünsche in den Augen ablesen. 35

24 Uhland, „Frühlingsglaube“, in: *Werke*, Bd. 1, S. 31.

Aber die Freundschaft wird wieder enger werden; schon mehren sich die Zeichen, die darauf deuten. Einen Menschen kommenden Zeitalters wird das Antlitz, das die Natur ihm zeigt, viel mehr in seinem Handeln beeinflussen, als *wir* heute begreifen können, die wir an künstliche Lebensumstände angepaßt sind.

Der zukünftige Mensch wird sein Leben ordnen weniger nach überkommenen Gebräuchen und Satzungen, sondern mehr nach den Weisungen und Andeutungen, welche er in dem Walten der Elemente findet. Er wird das regellose Auf und Ab seines Daseins nicht langweilig in gleichmäßige siebentägige Abschnitte zerteilen, seine Heiligen und Helden nicht dadurch ehren, daß er gewisse Tage des Jahres in feierlichem Nichtstun verbringt, sondern er wird seine Festtage haben, wenn die Natur die ihren hat, wenn Wind und Wellen, Wolken und Sonnenschein das frohe Spiel miteinander treiben, das man „schönes Wetter“ nennt. Bei der Einteilung seiner Zeit in Jahre und Jahreszeiten folgt er der Sonne – warum sollte er sich nicht einst auch in der Ordnung seiner Tage nach ihr richten? Heute freilich sind wir von dieser Art der Anpassung an das Walten der Elemente weiter entfernt denn je; hat sich doch der Kulturmensch selbst in der Regelung seiner *Stunden* von der Sonne unabhängig gemacht, denn er schließt seinen Tag meist erst tief in der Nacht und beginnt ihn am Morgen verspätet.

Das Mienenspiel der Natur ist unendlich mannigfaltig, aber doch kann man in unserm Klima drei Grundstim|mungen voneinander unterscheiden, denen gewisse Stimmungen des menschlichen Gemüts entsprechen.

²⁵ Das erste dieser drei Gesichter lacht uns an in der Schönheit der lebendigen Natur. Da grünt und duftet und rauscht es rings umher, die Welt ist voll Blühens, Singens und Jubelns, wenn sie uns dies Antlitz im Frühling und Sommer zeigt. Und auch der Mensch, dem sie es zeigt, sollte voller Jubel und Freude sein: das ist für ihn die Zeit der Kurzweil und des Tollens, die Zeit des Jauchzens und Küssens. Da genießt der Leib sein höchstes Glück,

25 Die ersten Überlegungen zu den nachfolgenden Ausführungen finden sich bereits in VG. 2, S. 7/8.

denn an die *lachende* Natur ist er schon so gut angepaßt, daß er in den Stunden ihrer Heiterkeit sich ganz eins mit ihr fühlt, als könnten ihm die Elemente niemals feindlich sein.

Das zweite Gesicht der Natur ist nicht so lachend, daß man ihre schönen Zähne und Zunge sehen kann, aber es lächelt unendlich mild und gütig, wenn auch manchmal zugleich ein wenig melancholisch. Es ist die Schönheit des Schweigens und der Ruhe, die aus diesem Antlitz strahlt, des Schlafenden und Müden. Wenn der Mensch in dieses Gesicht schaut, wenn er auf das Meer blickt im Abendschein, über eine endlose Ebene mit fernen Horizonten, über die erhabene Einsamkeit des starren Hochgebirgs, über schweigende Täler und Wälder, oder hinauf zu der leuchtenden Herrlichkeit des nächtlichen Firmamentes – dann ergreift ihn eine ganz besondere Stimmung: das ist für ihn die Zeit des Ausruhens, des ernstesten und wehmütigen Lächelns, die Zeit der Sehnsucht und der Harfenklänge und des Träumens; hier genießen die Triebe und Sinne ein ruhiges Glück und sammeln zugleich Kräfte zu neuem beweglichen Glücke.

92 Das dritte Antlitz ist nicht immer ernster, aber stets | derber und von rauhem Teint. Seine Mienen drücken das machtvolle Walten der Elemente aus, in gleich starkem Gegensatz zur Ruhe wie zum Spiele. Wenn es draußen stürmt, hagelt und schneit, dann erzeugt sich im Menschen eine Stimmung, welche dem Zustand der keuchenden, schaffenden Natur entspricht: der Drang nach kraftvollem Wirken, die Lust zur Arbeit. Dann scheint es ihm, als müsse er mit den Kräften der Natur ringen, sich gegen sie verteidigen, während die überreiche Spenderin ihm sonst alles ohne Kampf und Sträuben gewährt . . . ²⁶

Gemäß solchen Stimmungen wird vielleicht der Bürger einer fernen Zukunft seine Lebensführung in Übereinstimmung mit der Natur regeln, damit einem Ideal sich nähernd, das wohl schon den Stoikern vorschwebte, als sie ihre ethische Hauptforderung

26 In VG. 2, S. 8, heißt es weiter: „Nur beim Genie ist das alles anders; die Zeiten der Arbeit, der Lust und der Ruhe kehren sich um [...] und ebenso ist es beim decadenten Menschen.“

erhoben: „Lebe der Natur gemäß!“²⁷ Wir redenⁱ hier nur vom Glück des Leibes, aber auch die schönsten Seiten der Seele werden sich um so herrlicher entfalten, je engere Freundschaft der Mensch mit der Natur schließt, denn, wie Emerson sagt, „die Natur wird
5 von unseres Wesens bestem Teil geliebt“.²⁸

Innige Freundschaft mit der Natur und bloßer inniger Kontakt mit ihr sind nicht dasselbe; das lehrt uns das Beispiel des noch auf primitiveren Stufen stehenden rohen Menschen in manchen Gegenden, welcher mit der Natur nur eine zwangsweise, man
10 möchte sagen, Geschäftsverbindung unterhält. Er betrachtet (so ungefähr sagt Ruskin von den Bewohnern des Trient-Tales in der Schweiz vor fünfzig Jahren) den Lenz nur als die Zeit der Saat, den Herbst als die Zeit der Sichel, die Sonne als etwas Warmes, den Wind als etwas Frostiges und die Berge als etwas
15 Gefährliches.²⁹ Ihm stehen noch viele Stadien der Anpassung bevor.³⁰ 93

Im Kampfe gegen die Ungunst der Elemente benimmt sich der Mensch durchaus nicht geschickt. Unsere Behausungen und Kleider erfüllen ihren Zweck, uns gegen die Rauheit und Unfreundlichkeit der Natur zu schützen, ohne Zweifel sehr gut; in vieler
20 Hinsicht aber sind sie auch schlimme Feinde der Glückseligkeit des Leibes. Sie leiden nämlich an dem furchtbaren Fehler, daß sie nicht nur die bösen, sondern ebenso die guten Einflüsse der Elemente von uns fern halten. Wenn's draußen unwirtlich ist, so

i Ts. LW, S. 74: ⟨redeten⟩

27 Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen* VII, 87 f.

28 „Nature is loved by what is best in us.“ (Emerson, „Nature“, in: *Essays*, S. 315; Übersetzung hier von Schlick). Das englischsprachige Originalzitat findet sich – ohne Quellenverweis – bereits in VG. 2, S. 8.

29 Der Satz findet sich, fast gleichlautend, bereits in VG. 2, S. 41.

30 Korrekt und vollständig lautet das Zitat: „Here, it is torpor – not absolute suffering – not starvation or disease, but darkness of calm enduring; the spring known only as the time of the scythe, and the autumn as the time of the sickle, and the sun only as a warmth, the wind as a chill, and the mountains as a danger.“ (Ruskin, *Modern Painters*. London: J. M. Dent 1906, Bd. IV, Kap. XIX: „The Mountain Gloom“, § 4).

geben uns unsere Dächer Schutz – gut, aber warum halten wir uns auch zu allen anderen Zeiten unter ihnen auf, wo sie uns nur die Wohltaten der Sonne und der freien Luft rauben? Unsere Kleidung bewahrt uns vor Kälte – gut, aber wir tragen sie ja auch, wenn es warm ist! Der Trieb der Schamhaftigkeit (von dessen allzumenschlichem Charakter wir übrigens noch zu reden haben) zwingt uns doch gewiß nicht in die unerträglichen Hüllen, in denen zivilisierte Männer und Frauen im allgemeinen noch immer zur Sommerszeit herumgehen ... nur die Eitelkeit zwingt uns dazu durch die Mode.

Wir wollen uns nicht in die Seele eines Arztes hineinversetzen, der mit dem leiblichen Unglück der Menschen hilfreiches Mitleid hat, sonst müßten wir uns zu viel verwundern und entrüsten, sondern lieber in den Geist eines Philosophen, welcher alle Wunderlichkeiten der lebenden Wesen nur zu begreifen und zu belächeln braucht ... , hier gibt es zu lächeln! Einst muß sich der menschliche Leib doch | so gut an natürliche Bedingungen anpassen, daß er gegen leichte Unbilden der Witterung gänzlich gefeit sein wird und nicht in Versuchung geraten kann, zu schädlichen Abwehrmitteln zu greifen – warum hindert der Mensch diesen Anpassungsprozeß? Weshalb trägt er enge Stiefel und Zylinderhut und Korsett? Aber freilich, die gesamte Zivilisation ist nichts als ein Schnürleib am schlanken Körper der Menschheit und die Gründe für diese kleine Verunstaltung sind bei der Menschheit zum Teil ganz ähnliche wie bei unseren Frauen. In unzähligen Fällen nimmt der Mensch die Gewohnheiten der höchsten Zivilisation durchaus nicht etwa deshalb an, weil er sich unmittelbaren besonderen Genuß davon verspricht, sondern weil er stolz darauf ist, das Gebaren eines Kulturmenschen zur Schau zu tragen und wir müssen über ihn gerade so lachen wie über den Wilden, der sich wunderschön dünkt, wenn er sich mit ein paar Fetzen europäischer Kleidung ausstaffiert hat; zwischen ihm und seinem zivilisierten Bruder besteht in dieser Hinsicht kaum ein Gradunterschied.

Die Menschheit gleicht zu sehr einem Weibe: ihr Antlitz ist am schönsten ohne den Schmuck glänzender Ohrgehänge und Perlenschnüre, aber sie will es nicht glauben. Indessen, die zi-

vilisierte Menschheit ist nun einmal in sich vernarrt, sie ist schön und liebenswürdig und wird auch verständiger werden; einstweilen müssen wir ihr die Kulturverzerrungen verzeihen, denn, wie Shakespeare sagt: „... there was never yet fair woman, but she
5 made mouths in a glass“ (es gab noch nie ein schmuckes Weib, das nicht im Spiegel Gesichter schnitt).³¹

Das Glück der Sinne

95

Bisher haben wir eigentlich nur von den Vorbedingungen leiblicher Glückseligkeit gesprochen, denn wir betrachteten nur den
10 Einfluß der äußeren Lebensbedingungen auf die *Genußfähigkeit* des Körpers, d. h. auf die Gesundheit, welche die allgemeine Basis bildet, auf der allein eine beglückende Befriedigung aller leiblichen Triebe möglich ist. Den letzteren müssen wir uns nun einzeln zuwenden. Im vorigen Kapitel redeten wir von dem Verhältnis
15 des Menschen zu den feindlichen und freundlichen Elementen; nunmehr wollen wir zusehen, wie er die ihm von der Natur dargebotenen Produkte zum *Genusse* benutzt.

Leiblicher Genuß heißt sinnlicher Genuß. Sinnliche Lustgefühle sind es, aus denen das Glück des Leibes besteht. Auch die
20 *Hoffnung* auf leibliches Glück muß man aus Gründen der Zweckmäßigkeit hierher rechnen, obwohl man sie selbst offenbar nicht direkt zu den sinnlichen Gefühlen zählen kann.

Allen im Augenblick erreichbaren leiblichen Genüssen sich unbeschränkt hinzugeben, das wäre die Aufgabe des Menschen,
25 wenn man sich eben der Lust des Genusses unbeschadet der Lust

31 Shakespeare, *König Lear*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 550 (III/2, Z. 35/36); Übersetzung hier von Schlick. Auf einem gesonderten Blatt in VG. 1 heißt es: „Ja, ja, es kann nicht geleugnet werden, wir sind sehr vollkommene Tiere! Und schön ist die Menschheit! Rein vernarrt in sich selbst! Und da, wie Shakespeare sagt, es noch nie ein schmuckes Weib gab, das nicht im Spiegel Gesichter schnitt, so gefällt sie sich in den Fratzen der Cultur.“ Und eine andere Variante auf dem gleichen Blatt lautet: „Aber wir wollen dieser doch so schönen und liebreizenden Menschheit ihre Culturverzerrungen nicht übel nehmen, denn, wie Shakespeare sagt, es gab noch kein ... etc.“ Es folgt das Shakespeare-Zitat in englisch. Das Zitat findet sich außerdem – ebenfalls in englisch – in VG. 1, S. 92.

der Hoffnung erfreuen könnte. Durch Genießen werden die Eigenschaften und Fähigkeiten in einer gewissen Weise verändert; die Genußmöglichkeit und folglich die Hoffnung auf Genuß kann dabei unter Umständen verkleinert werden und hierdurch, wenn zwischen Genuß und Freude nicht das günstige Gleichgewicht eingehalten wird, kann es geschehen, daß die Gesamtsumme der augenblicklichen Lust sich verringert, d. h. kleiner wird, als sie bei geringerem momentanen Genuß sein würde. Es gilt also, um den Leib ganz glücklich zu machen, den Sinnen ihre Wünsche so zu erfüllen, daß möglichst wenig Freude auf künftigen Sinnengenuß zerstört wird. Da nun derjenige Zustand des Körpers, der die größte Möglichkeit des Genusses gewährt, Gesundheit genannt wird, so ist diese Forderung immer erfüllt, wenn man dem Verlangen der Sinne nur so weit nachgibt, wie es mit der Erhaltung der Gesundheit vereinbar ist. Hierdurch ist eine Grenze gegeben, innerhalb deren die Stärke der sinnlichen Begierden bleiben muß, damit der Leib seine höchste Seligkeit finden könne. Den genauen Verlauf dieser Grenzen wird man freilich nicht in jedem Falle mit großer Sicherheit anzugeben vermögen.

Beim Streben nach dem Glück der Sinne kann der Mensch, wie überall auf der Suche nach Seligkeit, nach zwei Seiten vom richtigen Pfade abweichen. Entweder nämlich, er vergißt die Gegenwart über der Sorge um die Zukunft – oder er verkennt die Lust der Hoffnung und jagt nur dem Genusse nach. Die Abweichung nach der ersten Seite führt ihn in die Wüste der *Askese*, die Verirrung nach der andern Seite in die Sümpfe der *Üppigkeit*.

Für die erste Art des Fehlgehens finden wir die extremsten Beispiele wohl im Mittelalter, wenn wir absehen vom Buddhismus und Djainismus sowie von babylonischen und syrischen Kulturen, in welchen dieser Fehler zum Prinzip erhoben ist. Die christlichen Asketen, die freiwillig in körperlicher Entbehrung lebten, liebten die Lust der Hoffnung so viel mehr als die des Genusses, wie es nur bei einem durch Fanatismus zerrütteten Gemüte möglich ist. Das Streben, gegenwärtigen Genuß dem zukünftigen unterzuordnen, artet bei ihnen so weit aus, daß sie sich vor der Lust des Augenblicks zu fürchten beginnen, bis sie schließlich ganz meiden und verdammen und aus diesem Leben in das „jen-

seitige“ hinausschieben. Die Lust des Himmels malten sie sich so herrlich aus, daß die Freude darauf es ihnen sehr leicht gemacht haben mag, alles irdische dafür zu opfern. Entweder müssen sie eine entsetzliche Angst vor den Qualen der Hölle gehabt haben
5 oder sie müssen im Grunde ihres Herzens wahre Feinschmecker des Genusses gewesen sein, daß ihnen keine irdische Lust, keine Sinnesfreude so groß schien, daß sie nicht noch tausendmal größere Genüsse für möglich hielten und im Jenseits verwirklicht zu finden hofften! Arme Schlucker! Vielleicht machte euch die ewige
10 Aussicht auf das Himmelreich glücklich genug und so seid ihr mit Ach und Weh bei dem höchsten Glücke angelangt, dessen ihr fähig waret ... sollten aber eure durch so schwere Entsagungen eingehandelten Hoffnungen je einmal durch schreckliche Zweifel getrübt worden sein, ob ihr der jenseitigen Seligkeit auch wirklich
15 teilhaftig würdet – wie müßt ihr dann das Elend eures Daseins gefühlt haben!³²

Noch heute ist der Wahn, man könne mit Vorteil irdisch-sinnliche Genüsse für himmlische eintauschen, in vielen Gehirnen fest eingewurzelt ... aber wir interessieren uns mehr für dieje-
20 nigen Fehltritte, die der Mensch oft begeht, wenn er irdischen Genuß, irdischen, d. h. wirklich erfüllbaren Hoffnungen opfert. Oft genug begegnen wir unglücklich veranlagten Naturen, die die härtesten Entbehungen auf sich nehmen, um sich die Mittel für spätere Genüsse zu erwerben und dann bitter enttäuscht

32 In VG. 3, S. 37/38, heißt es: „Das Streben, die Lust des Augenblicks einer höheren Lust der Zukunft unterzuordnen, artet oft so weit aus, dass man sich vor der Lust des Moments zu fürchten anfängt und sie schliesslich ganz meidet und verdammt: der Gipfel der Unlogik, welche vergisst, dass der Augenblick ja auch Zukunft in Bezug auf die Vergangenheit ist. Die frommen Asketen versagten sich auch die augenblickliche Lust, aber doch mit mehr Logik, denn die Entsagung war für sie nur das Mittel, das notwendige Mittel zur Entsagung der höchsten Lust im Jenseits. Und sie hielten die künftige himmlische Lust für so gross, dass es ihnen nicht schwer geworden sein mag, die irdische dafür zu opfern. Was für Feinschmecker des Genusses müssen sie gewesen sein, dass ihnen *keine irdische Lust gut genug war!* Was für einen heroischen, grandiosen Egoismus hatten sie! Wenn ihnen die Hoffnung auf das Künftige nicht schon genug Lust gewährte, was für erbärmliche arme Schlucker müssen sie dann gewesen sein, von grosser Selbstsucht verblendet! Aber wir sind bescheidener: die irdische Lust ist uns die Beste, weil einzige. Wir sind bescheidener und glücklicher.“

sehen müssen, daß die erwartete Lust ausbleibt, entweder, weil
98 die objektive Gelegenheit dazu | auf immer vorüber oder weil
die Fähigkeit zum Genuß unwiederbringlich entschwunden ist.
Glücklich derjenige, bei dem im letzteren Falle auch die Sehn-
sucht nach Genuß mit der Fähigkeit zugleich dahingegangen ist; 5
sein Leben ist nicht notwendig verfehlt, denn so lange er sich ()
j auf die Lust freuen konnte, durfte er noch Hoffnung hegen und
als er diese begrub, konnte er es ohne Tränen tun, weil sie ihm
ja nicht mehr teuer war, da ihr Objekt keinen Wert mehr für ihn
hatte. Wer aber die Hoffnung verlieren muß zu einer Zeit, da die 10
Wünsche noch am heißesten in ihm brennen, der muß wahrhaft
unglücklich sein in der schrecklichen Bedrängnis seiner Selbstan-
klagen, daß er die Gelegenheit des Genusses versäumte, solange
sie noch da war.

Nicht selten sieht man Leute ihr ganzes Leben lang mit der 15
Vergrößerung ihres Vermögens beschäftigt, nicht eigentlich aus
Geiz, sondern weil sie ihr jeweiliges Vermögen nicht für genügend
zur Erfüllung ihrer jeweiligen Wünsche halten; die Villa, die sie
für ihr Geld kaufen könnten, scheint ihnen zu klein, die Reise, die
sie dafür machen könnten, scheint ihnen zu kurz. So verbringen 20
sie ihre Zeit unter Hoffnungen, ohne je zum Genusse zu kommen.
Sie müssen sich noch glücklich preisen, wenn sie darüber alt wer-
den und sterben; wehe aber, wenn eine der gewagten Unterneh-
mungen ihrer Mehrungssucht zum plötzlichen Verlust ihrer Habe
führt! Dann sind sie um Genuß und Hoffnung zugleich betrogen! 25
Solche Schicksale haben ihren Grund erstens in der zu geringen
Stärke der leiblichen Triebe – denn wären sie stärker, so würden
sie ihre Befriedigung nicht in die Zukunft verschieben lassen –,
zweitens aber wieder in den Institutionen unserer Zivilisation,
99 welche die größten Geschenke und | Seligkeiten der Menschen an 30
den dünnsten Fäden aufgehängt hat, von denen der allerdünnste
das *Geld* ist.

Doch wir wollen weitere Beispiele nicht betrachten. Alle sol-
che Menschen und Lebensweisen, bei denen der Genuß der Gegen-
wart durch die Sorge für die Zukunft verkümmert wird, haben das 35

j Ts. LW, S. 79: (noch)

Gemeinsame, daß das Auge des gewöhnlichen Beurteilers in ihnen etwas Befremdendes, Absurdes, oft Törichtes und Lächerliches zu erblicken glaubt – ein Ausdruck und Beweis dafür, daß die menschliche Natur im allgemeinen nicht dazu neigt, nach *dieser* Richtung vom rechten Wege abzuschweifen. Um so häufiger wird sie dafür von den Leidenschaften in der entgegengesetzten Richtung fortgetrieben, und Verirrungen solcher Art scheinen niemandem sonderbar und außergewöhnlich.

Daß beim Streben nach dem Glück der Sinne die Zukunft vergessen und der Augenblick vergöttert wird – dies ist ja in der Tat die Wurzel des meisten Elends und Jammers im Menschengeschlecht. Man muß die Sinne und ihre Begierden ein wenig näher betrachten, um vielleicht herauszufinden, wie das zu ihrem Glücke nötige Gleichgewicht zwischen den Trieben beschaffen sein muß . . .

Wir beginnen mit dem scheinbar harmlosesten aller Sinne, der eine so kleine Rolle im menschlichen Organismus zu spielen scheint, daß man ihm nie einen bemerkenswerten Einfluß auf Glück und Unglück zutrauen würde: dem Geschmack.

Mit dem Geschmackssinn hat die natürliche Entwicklung die Zungen der höheren Tiere ohne Zweifel deswegen begabt, | damit sie bei der Auswahl der Nahrung ein bequemes und einfaches Hilfsmittel haben zur Entscheidung darüber, was sie genießen dürfen und was sie meiden müssen. Die Natur kann das Tier nur dadurch zur Nahrungsaufnahme bewegen, daß sie das Fressen zu einem Vergnügen macht, und sie hält es davon ab, Gefährliches zu verspeisen, indem sie seinen Gaumen so einrichtet, daß nur das Heilsame ihm wohl schmeckt.

Der Geschmack ist eine äußerst bildsame Fähigkeit, die schon durch kurze Anpassungsgewöhnungen sehr leicht ihren Charakter ändert. Der bereits erwähnte Prozeß der Fortbildung eines Organs vom bloßen Gebrauchswerkzeug zum Genußwerkzeug ist bei diesem Sinne schnell vor sich gegangen: seine Tätigkeit besorgt nicht mehr bloß die Auswahl der Nahrung, sondern wird (wie beim Tabakrauchen und Naschen) an sich selbst gesucht um des Vergnügens willen, das sie unmittelbar gewährt. Die Koch-

kunst steht theoretisch in gewisser Beziehung z. B. mit der Malerei auf einer Stufe, denn jene leistet dem Geschmackssinn die gleichen Dienste wie diese dem Gesichtssinn. Wir haben schon davon gesprochen, daß die Natur bei der Entwicklung einer Fähigkeit manchmal über das Ziel hinausschießt und sie in stärkerem Grade ausbildet, als für den Gesamtorganismus zunächst heilsam ist. Dieser Fall liegt beim Geschmack nun zweifellos vor. Während nämlich bei den Tieren – soweit sie noch nicht etwa durch den Menschen verzogen sind – noch alles in Ordnung ist, verlangt beim Menschen der Geschmack oft so heftig nach gaumenkitzelnder Reizung, daß dieser überreizte Sinn tatsächlich zu einem gräßlichen Feinde der Menschheit geworden ist.

101 | Unsere moderne Kultur wendet einen sehr großen Teil ihrer Gesamtarbeit nur dazu auf, den ungestümen Forderungen unserer Zungen zu willfahren. Weinberge und Brauereien, Kaffee-, Tee- und Mohnplantagen, Näschereifabriken^k, Tabakhandlungen u. s. w. – das sind die zahllosen Glieder der ungeheuren Maschinerie, welche die Zivilisation in Gang erhält, bloß um den Gelüsten des menschlichen Gaumens zu dienen. So weit gut. Es ist ja an sich kein Fehler, wenn die Beglückung eines Sinnes durch viel Arbeit erkaufte wird. Aber bedenkt einmal, daß all diese Stätten des Fleißes zugleich Orte sind, wo man systematisch schleichendes Gift bereitet, das wir unsern Körpern einflößen, damit unsere Zungenspitze gekitzelt werde, Gift, das armselige kurze Genüsse bereitet, dafür aber durch Zerrüttung des Nervensystems uns die höchsten leiblichen Seligkeiten raubt! Denn armselig sind die Genüsse des Zechers.

Bei dem Kapitel der Genußnarkotika muß dem Weisesten das Lächeln schwer werden, das er sonst für die Schwächen des Menschen hat; es verwandelt sich teils in den natürlichen Ekel, wie man ihn vor allem Krankhaften hat, teils in Tränen des Mitleids, daß es Unglückliche gibt, die mit dem Glücke des Alkohols zufrieden sein können. Wie schlimm muß es um das Glücksniveau eines Wesens bestellt sein, das seine höchsten Seligkeiten in muffigen Bierstuben und Opiumhöhlen genießt! Den ganzen Tag arbeitet

^k Ts. LW, S. 81: (Chocoladenfabriken)

der Leib in schwerer Frone, dann kommt der Feierabend, und nun
schreien die unbefriedigten Sinne nach Lust, nach irgend einer
Lust, denn sie wollen nicht um ihr Glück betrogen werden, und
führen ihn an den Schanktisch, wo er erst im Kitzel des Gaumens
5 und dann in der Umnebelung aller | Sinne sein Elend vergißt. Er
betet den Genuß des Augenblicks an, weil die äußeren Umstände
in diesem zivilisierten Leben ihm leider wenig Gelegenheit zur
Freude, zur Lust der Hoffnung geben. „Was für Genüsse winken
10 mir denn, zu denen ich meine Gesundheit und Glücksfähigkeit
aufsparen soll?“ so fragt er sich, „aber halte ich nicht in diesem
Glase ein Mittel zu einem Glücke in der Hand, das mir gewiß und
wirklich ist, wie es sonst auch sein möge?“

„Erwacht . . . und füllet den Pokal,
Bevor des Lebens Saft in seinem Kelch vertrocknet!“

15 singt der begeisterte persische Mathematiker und Poet Omar
Khayyám, der dann von sich sagt:

„Von allem, das je wissenswert mir schien,
Erkannt ich keines Tiefe als – des Weins.“³³

Ich führe diesen alten Perser an, weil aus seinen rührend schönen
20 Versen die ganze Tragik und Resignation aller Trinkerweisheit,
ihr sehnsüchtiges Vorbeiblicken an den höchsten Wonnen des Da-
seins, ihre leise Furcht vor der Zukunft – die sich aber nur in
einer Mißachtung der Zukunft ausdrückt – am deutlichsten her-
vorleuchtet. Die Narkotika zerstören die Hoffnung, deshalb muß
25 der Trinker immer wieder den Augenblick preisen: „Carpe diem!“
singt er, und „Heute ist heut!“ Den besten Trost für die Be-
drückung durch das Alltagsdasein würde der Mensch natürlich in

33 Im 19. Jahrhundert wurden zahlreiche Übersetzungen von Khayyáms *Vierzei-
lern* vorgelegt. Der im Ts. LW von Schlick zitierte englische Text verweist darauf,
daß er wahrscheinlich eine der von Fitzgerald herausgegebenen Ausgaben be-
nutzt hat (*Rubáiyát of Omar Khayyám*). Bei den hier wiedergegebenen Zitaten
(Verse II und XLI) handelt es sich um Übersetzungen von Schlick. Bereits in
VG.4, S. 26, findet sich ein Verweis auf Khayyám (auch: Hayyám, oder: Cha-
jjám). Schlick notierte dazu die Stichworte: „Alkohol, Opium, Haschisch“ sowie
die Bemerkung „Weisheit der Betäubung“.

der freien Natur finden – und in der Tat bedeutet die alljährliche Sommerreise für eine große Menge moderner Menschen den Höhepunkt des Lebens –, aber für gewöhnlich ist dieser Ausweg nicht bequem zugänglich, und so flüchtet man sich zu den Freuden der Tafel.

103 | Es gibt aber bessere Mittel des Genusses als die Reizung des Gaumens durch Nikotin und Alkohol und stark gewürzte Speisen – Mittel, die zugleich auch Narkotika sind, aber rein geistiger Art, und die Sorgen des Lebens vergessen machen; doch von ihnen reden wir im nächsten Abschnitt. Was überhaupt die Heilmittel dieser Sinneskrankheiten betrifft, die dem Glück des Leibes so gefährlich werden, so gilt auch hier wie überall, daß es wenig nützt, das Schlechte zu tadeln; man muß vielmehr das Bessere preisen, dartun, daß es wirklich das Bessere ist, und die Wege dazu öffnen. Das beste Mittel ist natürlich die Prophylaxe. Und damit kommen wir auf das Überraschendste und Sonderbarste an den Genüssen des Geschmacks.

Der Geschmackssinn in *der* Form nämlich, wie er den normalen Menschen angeboren ist, findet zunächst gar kein Gefallen an den giftigen Opfern, die man ihm darbringt, sondern er muß erst verdorben werden, ehe perverse Genüsse ihn befriedigen. Im kindlichen Alter hat der Geschmack sicherlich eine Abneigung gegen Tabak und Bier, die erst durch künstliche Gewöhnung überwunden wird; ursprünglich also ist der Mensch des Instinktes, welcher ihn wie alle Tiere vor dem Schädlichen warnt, durchaus nicht bar, *von selbst* könnte er nur durch ein Zusammenreffen vieler unglücklicher Umstände auf das Rauchen und Trinken verfallen. Tatsächlich muß er künstlich dazu erzogen werden. Dabei spielt bekanntlich in der Jugend die Zivilisationseitelkeit, von der wir schon gesprochen haben, eine große Rolle. Wer sich etwa längere Zeit des Biergenusses enthält, wird finden, daß diese Flüssigkeit nun einen bitteren, unangenehmen Geschmack zu haben scheint, gegen den sich die Zunge sträubt. Freilich scheint | es, als sei bei der starken Anpassungsfähigkeit des Geschmackes dem heutigen Geschlecht doch schon eine Neigung zu Perversitäten vererbt, denn sonst würde sich dieser Sinn wohl anfangs heftiger dagegen wehren, daß man ihn durch die Narkotika belüge;

so aber paßt er sich den künstlichen Bedingungen so schnell an, daß schon das zweite Dutzend Zigaretten dem jugendlichen Raucher wirklich schmeckt. Gewöhnung tut hier alles. Es kann gar kein Zweifel sein, daß z. B. das Laster des Haschisch-Rauchens
5 nur deshalb nicht bei uns verbreitet ist, weil wir infolge zufälliger äußerer Umstände nicht daran gewöhnt sind. *Angeboren* ist dem Mongolen schwerlich ein größerer Hang dazu als uns.

An den beschriebenen Übeln tragen wiederum die bestehenden Formen der Zivilisation die meiste Schuld. Freilich verfügt sie
10 auch über Gewaltmittel zu ihrer Heilung, die in einigen Staaten auch wirklich angewandt sind. Nach der Zweckmäßigkeit solcher oder anderer Maßregeln wollen wir hier nicht forschen, denn das führt zu praktischen Fragen, auf die einzugehen wir uns gemäß der Anlage dieses Buches versagen müssen.

15 Der Geruchssinn ist ein weit harmloserer Geselle als sein in der Zungenspitze wohnender Bruder. Unter allen Sinnen wird er noch am wenigsten vorsätzlich belogen und beleidigt (wenn man hier nicht etwa an künstliche Parfüms denken will, deren Gebrauch glücklicherweise abnimmt); dafür aber achten wir oft fahrlässigerweise seine Mahnungen in unserm zivilisierten Leben gar gering.
20 Er ist wahrlich bescheiden; ein wenig Blumen- oder Waldesduft, eine frische | Seebrise versetzt ihn in die höchste Seligkeit und solange er nur reine Luft hat, verlangt er nicht mehr. Aber oft gönnen wir ihm nicht einmal dies wenigste, denn wir halten uns
25 einen großen Teil unseres Lebens in dumpfigen, von Tabaksqualm erfüllten Stuben auf und siedeln uns an Orten an, wo die Luft dick und trüb ist von Staub und Kohlenteilchen.

Obgleich zahlreiche Tiergattungen sehr viel empfindlichere Geruchsorgane besitzen als der Mensch, ist es doch nicht unwahrscheinlich, daß die nächste Entwicklung wieder eine Verfeinerung
30 der Geruchsnerven bringen wird; schon sprechen manche Anzeichen dafür, daß unsere Nasen seit dem klassischen Altertum ein wenig anspruchsvoller geworden sind. Vielleicht wird der künftige Mensch durch seine Nase viel eindringlicher vor schlechter, bakterienreicher Luft gewarnt und sorgt viel energischer als wir für
35

die Reinheit der Gase, die er mit jedem Atemzuge so tief in seinen Körper einströmen läßt.

Der Großstädter bringt einen großen Teil seines Tages an Orten zu, die wahre Folterkammern der gesunden Sinne sind. Am rücksichtslosesten von allen aber wird der Gehörsinn betäubt und betört; er ist daher heutzutage auch wohl der unglücklichste unter ihnen. Das Getöse unserer Maschinen, das Rollen unserer Eisenbahnen, das unaufhörliche Klingeln, Pfeifen und Schreien unserer Geschäfts- und Industriewelt, das Gelächter und Tellerklappern unseres Gesellschaftslebens, ja, das hastige Ticken unserer Uhren, alles dies ist eine Quälerei für empfindsame Ohren, welche bekanntlich die feinsten Sinnesorgane sind, die der Mensch besitzt. 5
10
106 Zum | Glück wird durch diese Plagen das Gehör nicht sowohl als Werkzeug im Kampfe ums Dasein, sondern bloß als Werkzeug des Genusses unglücklich gemacht. 15

Zu seinem vollkommensten Glück hat das menschliche Ohr außer der nächtlichen Stille gar nichts weiter nötig als die beruhigenden Laute der Natur: es sehnt sich nach dem Rauschen des Meeres, nach dem Murmeln der Bäche und dem Summen der Insekten im stillen Hochwald, manchmal auch¹ nach dem Brausen und Donner des Unwetters, dann wieder nach der Nachtigall sanftem Geflöt – vor allem aber nach dem beseligenden Klang der menschlichen Stimme. 20

Die Ohren des Großstädters müssen sich jedoch meist zu-frieden geben, wenn sie jedes Jahr einmal während einer mehr oder minder kurzen Ferienzeit ein solches reines Glück genießen können; während der übrigen Zeit wird ihr Gehörsinn gröblich mißhandelt. Und das geschieht sogar absichtlich und vorsätzlich, denn es ist eine Gepflogenheit der meisten Menschen, jedem Vergnügen durch Lärmen Ausdruck zu geben und sich durch Lärm zum Vergnügen anregen zu lassen, den sie dann allerdings „Musik“ nennen. Was die wirkliche Musik betrifft, die Sprache, in der Bach und Beethoven zu uns reden, so handelt es sich dabei nicht sowohl um die Reizungen unseres Gehörsinns, als vielmehr um 25
30

¹ Ts. LW, S. 85: {sogar}

Erschütterungen unserer Seele, welche mit jenen verknüpft sind.
Von ihnen reden wir später.

Vom Hören wollen wir zum Sehen übergehen. Das Auge, als notwendiges Werkzeug im Lebenskampfe betrachtet, muß sich in-
5 mitten unserer Kultureinrichtungen eine gar üble | Behandlung 107
gefallen lassen; jeder weiß ja, wie der Güte des Gesichts Abbruch
getan wird durch das übermäßige Lesen, Schreiben und Zeichnen
bei oft unzweckmäßiger Beleuchtung, das im modernen Leben
unvermeidlich ist . . . Was aber das Gesicht als Genuß suchen-
10 den Sinn, das Auge als Werkzeug der Lust betrifft, so finden wir
trotz aller Anstrengungen der Kultur, dem Auge Wohlgefälliges
zu schaffen, doch viel mehr, was das Gesicht höchlichst beleidigt,
denn die Werke der Zivilisation sind eben um des *Nutzens* willen
erfunden und erst hinterher sucht man ihre äußere Erscheinung
15 so viel wie möglich mit dem Schönheitssinn zu versöhnen. Der
schönste Park kann dem unbefangenen Auge niemals so gefal-
len wie ein natürlicher Wald, und unsere Zentralstätten der Zivi-
lisation mit ihren vielfenstrigen Gebäuden und hohen Schloten
mögen für das intellektuelle Auge des Kulturmenschen einen er-
20 hebenden Anblick darbieten – seinem sinnlichen Auge können sie
nimmermehr erfreulich sein.

Die schlimmste Beleidigung aber, die unsere Kultur dem Ge-
sichtssinne schönheitsdurstiger Menschen zufügt, finden wir dort,
wo die höchste Schönheit zu finden sein sollte: in der äußeren Er-
25 scheinung des Beherrschers der Erde selbst. Denn das größte Un-
recht am ästhetischen Sinn wird da begangen, wo das Schönste
verhüllt wird: die menschliche Gestalt; und zwar nicht bloß den
Blicken verborgen, sondern sogar durch häßliche Hüllen. Daß
die gesamte Garderobe der modernen Zivilisation weder für ern-
30 ste noch für heitere Gelegenheiten ein wirklich schönes mensch-
liches Gewand aufzuweisen hat, wird niemand bestreiten, des-
sen Schönheitsfreude Unabhängigkeitsgefühl genug besitzt, um
sich selbst | gegen Beleidigungen aufzulehnen, die ihm von einer 108
35 so mächtigen Tyrannin zugemutet werden, wie die *Mode* es
ist; und zugleich wird er den Glauben nicht aufgeben, daß die
Kultur in nicht sehr ferner Zukunft den menschlichen Leib nicht

so ängstlich und auf eine schönere Weise verhüllen wird als heute. In beiderlei Hinsicht mag sie sich vielleicht schon vergangene Epochen zum Vorbild nehmen.

Hoffentlich auch in einer dritten Hinsicht: der Grazie der Körperbewegungen. Wenn man mit ansieht, auf welche Weise in dieser letzteren Beziehung der Schönheitssinn des zivilisierten Menschen im allgemeinen befriedigt wird, so möchte man vergehen vor Scham und Gelächter – mit welchen Gefühlen muß nicht ein Weiser in einem Ballsaale seinen Mitmenschen zuschauen, die dort in einem Rundtanz herumhüpfen! Ein solcher war Dickens, welcher bemerkt, daß die meisten Leute tanzen, ³⁴ „als ob eine Quadrille nicht etwas Lächerliches wäre, sondern eine harte Prüfung der Gefühle, der man mit unbeugsamer Entschliebung begegnen muß.“³⁵ In der Tat bilden die ernstesten Gesichter und die läppischen Körperbewegungen der meisten Tanzenden einen so schreienden Widerspruch, daß der Lachreiz für den Zuschauer ungeheuer sein würde, wenn unser Auge nicht durch das Vanity Fair der Zivilisation an viele, ebenso lächerliche Schauspiele gewöhnt wäre. Der Anblick tanzender Menschen, wie der moderne Ballsaal ihn darbietet, muß den Philosophen notwendig an den Anblick dressierter Tiere erinnern. Der Kontrast zwischen dem ernstesten, feierlichen, mühsamen Gebaren solcher Tiere und den kindischen Possen, die man sie treiben läßt, ist für ein feines Empfinden etwas ganz Unerträgliches. Und beim Menschen ist das Schauspiel | gewiß nicht erfreulicher! Aber bei vielen Gelegenheiten zwingt die Kultur den Menschen, törichte Dinge mit weisem Gesicht zu tun – und in solchen Fällen ist sie nichts als Dressur.

34 Das hier anschließende Zitat findet sich – in der engl. Originalfassung – in VG. 3, S. 4. Schlick greift den Gedanken in diesem Heft noch einmal auf (S. 38): „Was das Tanzen betrifft, so halte ich es mit jenem Japaner, welcher sagte: Dazu haben wir in Japan besondere Mädchen – und mit Dickens, welcher sagte“ – es folgt der Hinweis auf das Zitat auf S. 4.

35 „[...] as if a quadrille were not a thing to be laughed at, but a severe trial to the feelings, which it requires inflexible resolution to encounter“ (Dickens, *The Posthumous Papers of the Pickwick Club*, in: *Dickens' Works*, Bd. 1, S. 32; Übersetzung hier von Schlick).

Durch die Rückkehr zu der harmonischen Anmut antiker Bewegungen und Gewänder, zu den keuschen Entblößungen weniger zivilisierter Völker würde unser Auge von mancher Qual befreit werden. Aber noch andere Wunden würden geheilt, welche die Zivilisation uns zugefügt hat: der Anblick unverhüllter Schönheit
5 nämlich, sofern er schon von Kindheit an dem Menschen als das Gewöhnliche und Natürliche dargeboten wird, ist die beste, ja die einzige Gewähr der wahren *Keuschheit*.

Damit sind wir bei dem fünften Sinne angelangt, dem *Gefühl*, das
10 seine höchste Glückseligkeit in der Befriedigung des Geschlechts- triebes findet.

Kaum auf einem anderen Gebiete hat die Zivilisation so viel Unheil angerichtet wie im Reiche dieses Triebes. Mit ihrer Erfindung verlor die Menschheit, um es prägnant auszudrücken,
15 ihre *Unschuld*. In der alten Sage von der Vertreibung aus dem Paradiese steckt doch viel Sinn. Die ganze Natur ist im besten Sinne naiv und unschuldig; nur wo der Mensch „hinkommt mit seiner Qual“³⁶, da gibt es Verheimlichtes und Verhülltes und Verbotenes. Und das ist ein großes Unglück, denn jedes Verbot
20 lockt zur Übertretung, jede Verhüllung zur Aufdeckung. Verbergen heißt im Grunde nichts anderes als Lügen; der Mensch aber birgt viele Dinge hinter Schleiern – so sucht er auch hinter allen | Schleiern Dinge, und keine guten. Nur im ersten Kindesalter, 110
wo der Mensch noch keine verbotenen Fragen, keine Scheu vor Vorhängen kennt, ist er unschuldig und schaut allen Dingen mit
25 großen Augen gerade ins Antlitz.

Die Zivilisation aber, selbst ein Schleier, hinter dem die wahre Natur des Menschen sich birgt, hat eine ganze Seite des Lebens, die geschlechtliche, mit allerlei Vorhängen überdeckt und dadurch
30 die natürliche Unschuld zerstört, in welcher allein eine gesunde Befriedigung der sinnlichen Triebe möglich ist. Und der bittere Schmerzensschrei, die verzweifelte Klage so vieler Elender und Verlorener, die auf der Suche nach dem Glück der Sinne untergin-

36 Schiller, *Die Braut von Messina oder Die feindlichen Brüder*, in: SW, Bd. 10, S. 116, V. 2588.

gen, sie sind nichts als ein Fluch gegen die grausamen zivilisierten Sitten, die den stärksten leiblichen Trieb in Bahnen zwängen, denen seine Natur gar nicht angepaßt ist. Die Not der modernen Lebensformen zwingt dazu, den Trieb zu bevormunden; sie muß seine Befriedigung weigern, wo die Natur sie verlangt, und großes Unheil entsteht daraus, daß die Lebensreife nach der Natur und die nach der Satzung der Menschen nicht zu gleicher Zeit beginnen. Und wo einmal dieser Zwang abgeschüttelt, die Fessel der Sitte gesprengt wird, ist schreckliches Unglück fast immer unausbleiblich. Solange die Formen und Forderungen unserer Zivilisation nicht eine Gestalt annehmen, in der sie weniger starr erscheinen und zugleich mehr verinnerlicht, gütiger, vertrauensvoller, freundlicher, solange muß es aussichtslos bleiben, den Sexualtrieb in beglückende Bahnen zu weisen: an die bestehenden Lebensbedingungen kann er sich nicht ohne große Schmerzen anpassen.

111 | Überschauen wir noch einmal, was wir über das Glück der Sinne haben sagen müssen, so erkennen wir sogleich, daß es im allgemeinen nicht sowohl die angeborenen Eigenschaften der Triebe selber sind, die dem leiblichen Glücke des Menschen gefährlich werden, als vielmehr ein gewisses Verhängnis, das über der Art und Weise waltet, *wie* er den leiblichen Trieben Befriedigung zu verschaffen strebt. Die Gesamtheit der Mittel, die er zu diesem Zwecke anwendet, machen die Zivilisation aus, und das Werkzeug, mit dem er diese Mittel aus rohen Naturprodukten schuf, war der Verstand. Rechenfehler des Verstandes also sind im wesentlichen die Ursachen des leiblichen Unglücks, nicht der natürliche Charakter der Triebe im heutigen Menschen. Denn wo nicht gerade erbliche Belastung vorliegt, wird man weder den Geschlechtstrieb noch die übrigen angeborenen sinnlichen Begierden für allzumenschliche Leidenschaften erklären können, welche keine wahre Glückseligkeit des Leibes duldeten. Die Weiterentwicklung der Zivilisation wird, da jeder Fortschritt kontinuierlich, nie mit plötzlicher Richtungsänderung vor sich geht, wahrscheinlich in der Weise geschehen, daß der Verstand ihre Institutionen so lange umschaffen, abschaffen und neuschaffen muß, bis alles „Künstliche“

(im oben definierten Sinne) aus ihr verschwunden ist. Am besten kann man den Zustand der Menschheit in diesen Epochen der Verirrung als einen *krankhaften* bezeichnen, denn Krankheiten sind auch Prozesse, die, obwohl von der Natur hervorgebracht, doch in gewissem Sinne „unnatürlich“ sind und überwunden werden müssen.

Einst wird der Mensch sich schämen, gewisse Dinge zu haben oder zu tun, deren sich heute noch jeder Europäer | rühmen möchte. So wie wir heutzutage einen Alchemisten ansehen würden, der sich in seinem Studierzimmer einschliesse, um Gold zu machen oder das perpetuum mobile zu erfinden, so wird man später vielleicht einen ansehen, der sich dem heimlichen Genusse des Tabaks oder Alkohols hingeben wollte: als einen sonderbaren, krankhaften Menschen.

Von Arbeit und Spiel³⁷

Die Lust, um derentwillen jede Handlung getan wird, kann mit dieser auf zwei verschiedene Weisen verknüpft sein. Sie ist entweder eine *Folge* der Tätigkeit, oder der Zustand der Tätigkeit selbst ist an sich ein lustvoller. Man kann dies, wiewohl ein wenig ungenau, auch so ausdrücken: es gibt Handlungen, die um eines Zweckes willen, und solche, die um ihrer selbst willen getan werden. Durch letztere werden diejenigen Triebe befriedigt, die unmittelbar nach einer bestimmten Betätigung des Menschen streben. Die erste Art der Tätigkeit führt oft durch viel Unlust hindurch; die zweite sollte *nur* Lust gewähren.

Eine Handlung nun, auf welche die Lust nur als Ziel und Lohn folgt, heißt *Arbeit*; eine solche dagegen, die stets schon von

37 In der *Allgemeinen Erkenntnislehre* (MSG A I/1, § 13: „Vom Wert der Erkenntnis“) verweist Schlick auf den in diesem Abschnitt dargestellten Prozeß der Umbildung von Mitteln zu Zwecken (vgl. dazu auch den editorischen Bericht und Anm. 10, S. 3). Zum Verständnis dieses Abschnittes sei auch auf Kant hingewiesen, der in der *Kritik der Urteilskraft* (§ 43) das Spiel im Gegensatz zur Arbeit als „Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist“ definierte (vgl. AA, Bd. 5, S. 304).

selbst mit Lust verbunden ist, deren Getanwerden allein schon gewisse Triebe sättigt, ganz unbekümmert darum, was durch die Tätigkeit sonst noch geschaffen oder bewirkt wird – eine solche heißt *Spiel*.

113 Bereits Epikur hat den Unterschied dieser beiden Gattungen 5
von Tätigkeiten entdeckt; nur redete er von zwei ver|schiedenen
Formen der Lust. Er glaubte nämlich folgende zwei Arten sta-
tuieren zu müssen: die Lust der Bewegung und die der Ruhe.³⁸
Erstere ist offenbar die, welche in der Tätigkeit selbst gefunden
wird; und die zweite ist jene, die man nach vollbrachter Handlung 10
als deren Erfolg genießt.³⁹

Das Spiel hat für Leben und Glück des Menschen eine un-
sagbar große Bedeutung. Es scheint im Nachdenken der Weisen
bisher nur eine recht bescheidene Rolle gespielt zu haben, aber
wenn es einmal in der Philosophie der Lebensführung den Ehren- 15
platz einnimmt, der ihm zukommt, dann werden sich ganz neue,
weite Perspektiven vor uns öffnen.

Unter den Begriff der *leiblichen* Spiele fallen unzählige
menschliche Körperbewegungen; von dem unwillkürlichen ner-
vösen Trommeln mit den Fingern bis zum fanatisch betriebenen 20
Sport. Jeder weiß, daß das Charakteristikum des wahren Spiels
darin besteht, daß es „um seiner selbst willen“ geübt wird; es
ist im Grunde ganz gleich, durch welches goal der Fußball hin-

38 Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen* X, 136.

39 VG. 3, S. 76: „Es gibt zwei Arten der Lust, schon von Epikur als Lust der Bewegung und Lust der Ruhe unterschieden, nämlich die Lust, die in der Tätigkeit selbst gefunden wird (Spiel) und diejenige, die in der Freude an der Erreichung eines Ziels besteht, indirect also auch in der Tätigkeit, die zur Erreichung eines Ziels führt und diese letztere Tätigkeit heisst *Arbeit*.“ In VG. 4, S. 4, ergänzt Schlick diesen Gedanken wie folgt: „So gibt es auch ein Glück der Bewegung, d. i. dasjenige, welches der Mensch im Vollbewusstsein seiner Tätigkeit empfindet, und ein Glück der Ruhe, wohin besonders dasjenige zu rechnen ist, das wir in stiller Zwiesprache mit der Natur genießen. Das letztere aber halt' ich für das grössere. Denn biete dem Handelnden irgend ein grosses, langerwünschtes Gut an, und er wird rufen: ‚Ja, gib her!‘ Aber biet' es dem in stilles Glück Versunkenen an, und er wird träumend sagen: ‚Ja, ja, ich will es haben, aber erst lass' mich die Schönheit dieses Augenblicks auskosten!‘ Episches und lyrisches Glück. In diesem Punkte hab' ich den *Faust* nie verstanden.“

durchgeht oder welche Partei im Tennis das Spiel^m gewinnt – das Wesentliche ist, daß gespielt wird, daß die Betätigung unmittelbar Lust bedeutet. Wer aus irgendwelchen andern Gründen, zu irgend einem Zwecke an den körperlichen Bewegungen teilnimmt, die man Spiel oder Sport nennt, der ist gar kein echter Spieler, sondern er *arbeitet*. Er arbeitet an der Erreichung eines Zieles, mag dieses nun im Gewinnen eines ausgesetzten Preises bestehen oder in der Stärkung der Gesundheit, oder bloß Befriedigung der Eitelkeit und Ruhmsucht sein.

Spielende Tätigkeiten können entweder ursprünglichen Antrieben entspringen (dies ist der Fall bei den meisten Spielen kleiner Kinder), oder sie können selbst Ziel und Zweck | bilden von andern Handlungen, bei denen die Lust nicht allein schon in der Bewegung besteht. Im letzteren Falle genießt man häufig das sonderbare Schauspiel, daß ein Mensch harte Arbeit und viel Ärger und Mühe auf sich nimmt, um – zu spielen. Worüber freilich der Weise nicht spotten wird. Das Trainieren und Üben, das Herrichten und Ausbessern alles zum Sporte Nötigen z. B. ist an sich meist kein Vergnügen, sondern eine mühselige, fast ernste Arbeit, während derer man keine andere Lust fühlt als die Freude auf ein genußreiches Spiel. Aber es lohnt sich schon, um dieser Aussicht willen manches zu erdulden, und es ist gar kein Wunder, daß der Mensch soviel Fleiß und Schweiß zu einem anscheinend kindlichen Zweck aufwendet, denn *das Spiel ist das höchste Glück des Leibes*.

Im zwecklosen Tollen, Laufen, Springen, Schwimmen und Sichregen genießt der Körper seine schönsten Augenblicke; da fühlt er sich leicht, frei, kräftig, glücklich. Was ist im Vergleich mit diesen Seligkeiten jenes freilich auch erhabene Glück, welches die körperliche Arbeit gewährt! Berufsmäßige Arbeit besteht meist in anstrengenden, stetig wiederkehrenden, einseitig ermüdenden Bewegungen, die der Gesundheit nicht immer förderlich sind, sondern oft den Körper bedrücken und einzwängen und nie ganz ohne einen kleinen bitteren Beigeschmack befriedigen, – es gibt wirklich kaum eine Arbeit, die nicht von irgend einer Unlust be-

^m Ts. LW, S. 91: <game>

gleitet wäre, also *nur* Glück brächte. Das Spiel aber (sofern es nicht etwa üble Folgen nach sich zieht) bringt reines Glück – es ist die [vollkommene heilbringende]ⁿ Tätigkeit, denn es verleiht dem Körper die Segnungen der Arbeit ohne ihre Bitternisse.

115 Alle ihre Segnungen? Die Arbeit trägt doch herrliche | Früchte, das Spiel aber ist zwecklos, und man kann keine Werke damit vollbringen! Die beiden können sicherlich niemals in Konkurrenz miteinander treten! 5

So wird man ausrufen. Mit welchem Rechte, werden wir sogleich sehen. Nehmen wir aber einmal für einen Augenblick an, es habe sich der Mensch so vollkommen an die Natur angepaßt, daß sie ihm alle ihre Schätze von selbst darbietet und folglich alle Arbeit überflüssig macht, dann wissen wir nun, was die Stelle der Arbeit im Leben einnehmen und ihren Platz aufs herrlichste ausfüllen wird: nicht faules Genießen, Langeweile und schlafes Nichtstun, sondern Spiel, erfrischendes, belebendes Spiel, das die Wangen glühen, die Augen strahlen läßt^o und den Leib mit Wonne erfüllt! Wer aber sagt, er werde dennoch stets auch dem beseligendsten Spiele die Arbeit vorziehen, durch die allein man große Werke schafft und tiefe Spuren auf der Erde zurückläßt, aus dem spricht nur die Eitelkeit der Schaffenden, das heißt, die Torheit. 10 15 20

Wie steht es nun mit der Bedeutung von Spiel und Arbeit für die vollkommene Anpassung des Menschen an die Umgebung? Wie verhalten sich diese beiden Arten von Tätigkeit in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht? Hier entdecken wir bald das fundamentale Prinzip: 25

Die Evolution strebt dahin, alle arbeitenden Tätigkeiten allmählich in spielende zu verwandeln.

116 Dieser Satz (der übrigens, wie fast alles in diesem Kapitel Ausgeführte, auch für geistige Tätigkeiten gilt) ist leicht begreiflich. Die Tätigkeiten müssen nämlich eine Entwicklung durchmachen, die derjenigen der Organe des Körpers ganz analog ist: wie diese sich aus bloßen Waffen im Daseinskampfe zu unmittelbaren 30

n Ts. LW, S. 92: <vollkommenste, heilbringendste> o Ebd.: <macht>

Spendern reiner Lust heranbilden $\langle \rangle^p$, so werden auch die Handlungen, die der Organismus zunächst nur zu seinem Wohle und seiner Selbsterhaltung ausführt, aus mühseligen zu an sich genußreichen. Wie die Sinne gewissermaßen Selbstzweck geworden sind, indem ihre bloße Betätigung – wie Lauschen und Schauen bei Ohr und Auge – schon Lust ist, ebenso zielt die Entwicklung dahin, alle zu den Zwecken des Lebens nötigen Tätigkeiten in sich selbst lustvoll zu machen, so daß sie außer der Hoffnung auf die Erreichung des Zweckes noch einen unmittelbaren, vom Zweck unabhängigen Genuß bieten. Auf diese Weise wird also mit dem Fortschreiten der Evolution die Lust des Augenblicksgenusses immer größer, während die Lust der Freude nicht geringer wird; die Gesamtsumme des Glücks der Individuen steigt also.

Wenn Handlungen, die zu einem ersuchten lustreichen Zustande führen, auch an sich noch Genuß bieten, so wird der Mensch zu seinen Zwecken nicht nur durch das *Ziel* hingelockt, sondern auch durch den Weg dahin und dieser ist jetzt nicht mehr bloß Mittel, sondern selbst zu einem Zweck geworden. Die Natur hat offenbar ein großes Interesse daran, dergestalt alle Mittel zu Zwecken, alle Arbeiten zu Spielen umzubilden, denn dies ist, das leuchtet ein, die sicherste Art, den Menschen zu den richtigen Handlungen zu veranlassen; sie werden ihm so gewissermaßen unmittelbar ans Herz gelegt und bilden nicht mehr bloß leicht zu verfehlende Wege zur Lust. Der Mechanismus dieses Entwicklungsprozesses ist hiernach etwa so: Zunächst ist irgend ein Trieb vorhanden, | der Befriedigung will, die ihm dann durch eine bestimmte Handlung auch zuteil wird; es bildet sich nun ein zweiter Trieb aus, der nur eben diese Handlung will und schon durch ihre bloße Ausführung gesättigt wird, ganz unabhängig davon, ob deren ursprünglicher Zweck, nämlich die Stillung des ersten Triebes, erreicht wird oder nicht.

p Ts. LW, S. 93, gestrichen: $\langle \langle$ (es sei nochmals an das Auge erinnert)

Der ideale Zustand wäre also, daß die zu den wichtigen Zwecken des Lebens notwendigen Handlungen dennoch nicht um dieser Zwecke willen, sondern um ihrer selbst willen getan würden; die Glücksziele würden dann sozusagen „nebenbei“, oder, wie man mit Recht sagt, „spielend“ erreicht. Auf gewissen Tätigkeitsgebieten ist dieser Zustand wirklich bereits vorhanden; so zum Beispiel bei den Handlungen des Essens und Trinkens, die unter gewöhnlichen Umständen stets ein sehr vergnügliches Geschäft sind und viel mehr den Charakter des Spiels als den der Arbeit tragen. Reine Arbeit ist das Essen nur etwa in dem Falle, wo jemand eine übelschmeckende Speise um der Gesundheit willen auf Rat des Arztes verzehrt. Sonst aber nimmt man nicht bloß Nahrung zu sich, um den Hunger zu stillen, sondern eben auch um des Essens selbst willen. Ein weiteres Beispiel bieten die Bewegungen der Gliedmaßen, die dem Zwecke der räumlichen Fortbewegung dienen. Das Kind lernt mit großen Mühen die Arbeit des Gehens – denn anfangs *ist* die Bewegung von einem Ort zum anderen eine Arbeit –, bald jedoch wird die zuerst so schwere Tätigkeit zum Spiel: das Kind läuft und springt, nicht um von einem Platze zum andern zu gelangen, sondern bloß aus Vergnügen an der Bewegung, wie ein Hund, der seinen Weg durch seitliche Abstecher verdoppelt. Fast alle Tiere genießen ähnliches Vergnügen im körperlichen Spiel: die Insekten, die sich in Schwärmen in der Luft tummeln; die Delphine, die in anmutigen Sprüngen der Spur der Schiffe im blauen Wasser folgen; die Affen, die in munterem Klettern sich ergötzen; oder gar das lustige Geschlecht der Tanzmäuse, die in ihrem rasenden Herumhüpfen wohl das beste Beispiel für die aus bloßer Bewegung geschöpfte Lust darbieten.

Mit fortschreitender Entwicklung werden wahrscheinlich alle im menschlichen Leben nötigen Arbeiten (natürlich nicht nur die leiblichen) immer leichter und leichter und freudiger getan werden, bis sie zuletzt ganz in Spiel übergehen. Man kann dies nicht deutlicher aussprechen als Schiller, welcher ungefähr sagt: „Die letzte Vollkommenheit unserer Fähigkeiten besteht darin, daß ihre Tätigkeit, ohne aufzuhören, sicher und ernst zu sein, zum *Spiel* wird.“ Sollte dieses Ziel je einmal erreicht werden, dann wird auch

die Zivilisation der Menschheit sich zu der vollkommenen^q Form entwickelt haben: sie wird eine ganz „natürliche“ geworden sein. Denn das Künstliche wird stets nur durch Arbeit geschaffen.⁴⁰

Wir sahen, daß die Entwicklung, damit alle Zwecke möglichst sicher erreicht werden, dahin streben muß, die zu ihnen führenden Handlungen in Spiele umzuwandeln; damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß alle spielenden Tätigkeiten, die wir am gegenwärtigen Menschen finden, nur zu einer höheren Vollkommenheit entwickelte Arbeiten wären. Vielmehr beobachtet man zahllose Spiele, die mehr oder minder zufällig entstanden sind und durchaus nicht zu irgendwelchen nützlichen Zielen führen, wie sie den Zweck jeder Arbeit bilden.

| Demnach werden wir zwei Gattungen von Spielen unterscheiden können: durch die einen werden unbeabsichtigt – wenn auch bei Denkenden nicht immer unbewußt – lebensfördernde, glückmehrende Güter erlangt, die wir uns gewöhnlich immer nur als Früchte der Arbeit denken; die anderen dagegen gewähren bloß augenblicklichen Genuß und haben außer dieser in der Tätigkeit selber beruhenden gar keine andere Lust, ja vielleicht sogar Unlust im Gefolge. Beide Arten haben für Leben und Glück ganz verschiedene Bedeutung. Die ersteren bringen ein Maximum von Genuß und Freude, die zweiten nur Genuß, und wenn sie dies nur auf Kosten größerer Freude tun, dann müssen wir sie als gefährlich, als unglückbringend verdammen, und die Triebe, aus denen diese Tätigkeiten hervorgehen, tragen den Charakter des Allzumenschlichen: wer nur Spiele solcher Art übt, der hat sein Leben verspielt.

Von den körperlichen Spielen nun wird man sagen müssen, daß sie, wenn nicht etwa unglückliche Nebenumstände hinzukom-

q Ts. LW, S. 95: ⟨vollkommensten⟩

40 Schlick faßte in diesem Abschnitt grundlegende Überlegungen Schillers zum Spielbegriff zusammen (vgl. Schiller, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 15. Brief, in: SW, Bd. 20, S. 355-360). Der Gedanke wurde von ihm in „Vom Sinn des Lebens“ erneut aufgegriffen und weiterentwickelt (vgl. *MSGÄ* I/6; siehe auch im vorl. Bd. Anm. 10, S. 3). Das Zitat, das sich so nicht nachweisen läßt, findet sich auch in *VG*, 2, S. 34.

men, nur heilsam sind, und daß es schwer ist zu entscheiden, ob sie mehr Vergnügen oder mehr Nutzen gewähren. Die Engländer sind sicher nicht zum wenigsten wegen ihrer Liebe zum Sport ein so frisches, glückliches Volk.⁴¹ Und indem diese Liebe sich über die Nationen ausbreitet, scheint ein Hauch von Gesundheit über sie zu wehen, an dem der Leib des modernen Menschen allmählich erstarkt.

5

41 Schlick ging in VG. 1 (gesonderter Zettel) noch über dieses Urteil hinaus: „Die Engländer sind das herrlichste Volk der Erde, ihre Sprache ist die Sprache der Zukunft, ihre Lebenskunst ist ganz Instinkt und macht sie zu Prädestinierten des Glücks. Die Menschheit wird glücklich sein, wenn sie aus lauter Kims besteht. Die Engländer sind die Römer der Gegenwart.“ Mit dem Namen bzw. der Bezeichnung „Kim“ (Kurzf. für Kimball O’Hara) bezog sich Schlick offenbar auf die Hauptperson des gleichnamigen, 1901 veröffentlichten und in Indien spielenden Romans von Rudyard Kipling (der auch die Formel von der „Bürde des weißen Mannes“ zur Rechtfertigung jeglichen Eroberungskrieges geprägt hatte). Die, in dem zum „Klassiker“ gewordenen Buch gegebene Beschreibung, von Kim als „Kleiner Freund der ganzen Welt“, wurde hier von Schlick auf die gesamte britische Nation übertragen.

II. Das Glück der Seele¹

120

Von den Spielen der Seele^a

Was den größten Stolz des Menschen ausmacht und den Grund seiner Überlegenheit und Überhebung über die [anderen Lebewesen]^b, ist die Vollkommenheit seines Gehirns, oder was dasselbe sagt, die Schönheit seiner Seele.

Der Mensch, als Leib betrachtet, hat vor den Tieren wenig mehr voraus, als den aufrechten Gang und die größere Vollkommenheit der Gliedmaßen; der Mensch, als Seele betrachtet, hat vor den Tieren fast alles voraus. In seinem Gehirn besitzt er das Organ eines neuen Glückes, das allem Anscheine nach allen anderen Wesen fremd ist. Mag der ganze Leib sich auch im Zustande des höchsten Wohlseins befinden – wenn nicht zugleich alle Teile des Gehirnes untereinander in Harmonie stehen –, so kann der Mensch doch der Unglücklichste der Welt sein; und umgekehrt mag ein mit siechem Körper Behafteter allein in der Betätigung seines Gehirns soviel Lust genießen, daß er dadurch wahrhaftes, beneidenswertes Glück erlangt.

Bei niederen Wesen ist das Gehirn nur Waffe im Kampf ums Dasein, nämlich der zentrale Beweger der Gliedmaßen, der Sitz der List und desjenigen Quantum von Klugheit und Erinnerung, welches zum Lebenskampfe nötig ist. Im übrigen ist es an psychischen Prozessen arm, und so kennen die Tiere kaum eine andere Glückseligkeit als die des Leibes. Unsere Seele aber besitzt eine Reihe ganz besonderer Triebe, deren Befriedigung ein ganz besonderes | Glück gewährt. Unser Gehirn ist nicht mehr bloß ein

121

a Im Ts. LW, S. 96, lautete der Titel ursprünglich: (Von den geistigen Spielen). **b** Ts. LW, S. 96: (andern Tiere)

1 Erste Überlegungen zu diesem Abschnitt finden sich bereits in VG. 1, S. 174 ff.

nützliches Werkzeug, das uns helfen muß, die Lebensbedürfnisse zu befriedigen, sondern es ist selbst schon ein Organ der Lust; seine Funktionen sind nicht immer bloß in den Dienst der Lebensbedürfnisse gestellt, sondern der Mensch läßt sie auch ohne Not spielen, um des Vergnügens willen, das die geistige Tätigkeit an sich ihm bereitet.

Wo im Reiche der lebenden Wesen zum ersten Mal ein Nervensystem auftritt, hat es selbstverständlich keine andere Aufgabe als die, dem Körper bei der Anpassung und beim Kampfe ums Dasein dienlich zu sein, und bei der folgenden Entwicklung des Leibes bildete es sich zunächst nur immer so weit aus, als eben zu diesem Zwecke nötig war; dann aber schlug besonders der wichtigste Teil des Nervensystems, das Gehirn, ein schnelleres Tempo der Entfaltung ein^c: es begann *spielende* Tätigkeiten und erfand damit sozusagen eine neue Art von Lust. Da unter allen Tieren nur der Mensch ein im Verhältnis zum übrigen Körper sehr großes Gehirn besitzt, so schließen wir, daß im wesentlichen erst bei ihm die beschleunigte Entwicklung dieses Organs anfang, und man kann aus mancherlei Gründen annehmen, daß dieser Wendepunkt zeitlich mit der Entstehung der Sprache zusammenfiel. Geringe Spuren von geistigen Spielen findet man freilich auch bei den Tieren ... darüber noch später einige Worte.

Die Fähigkeiten der menschlichen Seele verlangen nach Betätigung, d. h. es entwickeln sich Triebe, die nur durch psychische Tätigkeiten gestillt werden können. Alles nun, was der Mensch zur Befriedigung dieser Bedürfnisse geschaffen hat, macht zusammen mit der Zivilisation (welche ja den | Bedürfnissen des Leibes entsprang) die *Kultur* aus. Die Probleme, die uns in den folgenden Kapiteln beschäftigen sollen, sind daher auch wieder Kulturprobleme.

Die ersten seelischen Spiele treten in enger Verknüpfung mit den leiblichen auf. Unter den letzteren haben besonders große Bedeutung diejenigen, welche eine Nachahmung der für den Daseinskampf notwendigen Handlungen sind; vor allem kommt also hier die Verteidigung gegen Feinde und die Überwindung von

c Ts. LW, S. 97: (an)

Feinden in Betracht – in der Tat inszeniert das spielende Tier immer einen scheinbaren Kampf mit einem Freunde oder einem toten Gegenstand, und auch unsern körperlichen Spielen liegt fast immer die Idee eines Streites zugrunde. Zu solchen Spielen gehört
5 offenbar eine wenn auch geringe *geistige* Tätigkeit, nämlich die Fiktion eines Gegners, der in Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist und folglich auch nur einen eingebildeten Sieg, einen ideellen Triumph zuläßt. Hier liegt ohne Zweifel schon eine Art von geistigem Spiele vor. Ich sah einmal zwei Hunde, die sich durch
10 ein Parkgitter hindurch scheinbar mit der größten Wut angriffen. Gerade in diesem Kampf durch das Hindernis bestand ihr Spiel und ihr Vergnügen, denn in der Umzäunung befand sich ein weitgeöffnetes Tor, das sie mehrmals gleichzeitig passierten, indem sie unter Gebell an dem Gitter entlang liefen; und sie stürzten
15 sich nicht durch die Öffnung aufeinander los, sondern sprangen jedes Mal, jeder auf seiner Seite, daran vorbei: sie *abstrahierten* von dem Tore. Im Grunde sind selbst die rein geistigen Spiele des Menschen, welche auf der Idee des Streites ruhen, wie das Schach- und das Kartenspiel, auf solche Abstraktionen gegründet.

20 Doch derlei Spiele sind für das menschliche Leben | und Glück 123 von geringer Bedeutung; es gibt aber spielende Tätigkeiten der Seele, die unermessliche Wichtigkeit für den Menschen erlangt haben, ganzen Zeitaltern ihren Stempel aufdrücken und viele lange Lebensläufe^d beinahe gänzlich erfüllen.^e Ich rede von den Spielen
25 der Seele, die man *Wissenschaft* und *Kunst* nennt.

Niemand kann daran zweifeln, daß beides wirklich Spiele sind, denn nur dort ist reine, wahre Kunst und Wissenschaft, wo die Beschäftigung mit ihnen nicht praktische Lebenszwecke verfolgt, sondern allein um ihrer selbst willen geübt wird, – dies ist aber
30 gerade das Wesen des Spiels. Nur dem ganz oberflächlichen Betrachter kann es als eine Blasphemie erscheinen, daß so im Grunde die höchsten Güter der Kultur auf eine Stufe gestellt werden mit dem ersten unschuldigen Zeitvertreib der Kinder; der Weise aber wird sich darüber freuen, daß es Menschen gibt, deren ganzes
35 Leben mit schönem Spiele ausgefüllt ist. Daß Gelehrte und

d Ts. LW, S. 98: (Leben) e An dieser Stelle im Ts. LW Absatz.

Künstler so manchen freundlichen Zug gemein haben, hat hierin seinen tieferen Grund.

Beim Künstler und Gelehrten ist das Spiel *Beruf*. Dieser Umstand bedingt die eigentümliche Stellung und Weltfremdheit des geistig Schaffenden unter der großen Masse der Mitmenschen, deren Beruf die Arbeit ist; in ihm liegt begründet einerseits die verehrende Bewunderung, welche der Geistesheld genießt und andererseits auch die Geringschätzung von seiten der Praktiker, die dem Gelehrten als einem Verfolger der „grauen Theorie“ manchmal zuteil wird, zuweilen aber auch dem Künstler als einem „Überspannten und Schwärmer“ nicht erspart bleibt.

124 Der Beruf des Künstlers und Gelehrten ist das Spiel. | Damit ist nun durchaus nicht gesagt, daß es in seinem Leben keine Arbeit gebe. Wir sahen ja, daß der Mensch oft um des Spieles willen arbeitet, und das muß der Spieler des Gehirns in hohem Maße tun. Denn um die wirklich lustbringenden Prozesse des geistigen Schaffens zu genießen, muß der Künstler oder Denker den größten Teil seiner Zeit mechanischer Beschäftigung widmen, die ihrerseits den wahren Genuß des Denkens und Fühlens in Wissenschaft und Kunst erst als Frucht zeitigen und die daher den Charakter der Arbeit tragen. Diese Tätigkeiten können entweder leiblicher Natur sein, wie beim bildenden Künstler, oder selbst wieder in Gehirnprozessen bestehen, wie beim Dichter und Denker. Die äußere Beschäftigung des Malers und Bildhauers ist oft mehr ärgerlich als lustvoll und wird unter Umständen Schülern und mechanischen Arbeitern überlassen – nur der Geist des Kunstwerks ist es, was dem Gehirn des Meisters *spielend* entspringt, das übrige ist Sache der Arbeit. Beim Dichter muß auch die äußere Gestaltung des Stoffes, etwa der Aufbau eines Dramas nach Akten und Szenen, Arbeit genannt werden; und was den Gelehrten betrifft, so ist unter seinen geistigen Tätigkeiten ebenfalls viel Arbeit. Beim Mathematiker zum Beispiel wird man nur die Konzeption seiner leitenden Gedanken als Produkt spielender Prozesse auffassen können; die mechanischen Rechnungen dagegen, die zu den im Geiste vorausgeschauten Resultaten hinführen, sind Arbeit, und er würde sie nicht um ihrer selbst willen unter-

nehmen, wenn er wüßte, daß sie ihn zu keinem Resultat bringen werden.

Die Wissenschaft entspringt dem Willen zur Wahrheit, die Kunst dem Willen zur Schönheit. Welches ist der Charakter und Wert dieser Triebe? Sind es nur menschliche oder übermenschliche oder gar allzumenschliche? Auf welche Weise werden sie am vollkommensten befriedigt? Auf diese Fragen müssen wir Antwort suchen. Sie wird nicht so leicht zu finden sein wie bei den leiblichen Spielen. 125

Die Kunst

„Schönheit umgibt uns rings, aber unsere Augen sehen nicht klar.“

Emerson²

Von zwei verschiedenen Seiten her kann sich der Mensch der Kunst nähern: entweder er schafft selbst Kunstwerke, oder er ergötzt sich an dem, was andere geschaffen haben. Dies ist der Gegensatz von Künstler und Publikum. Über die Bedeutung der Kunst für das Glück der Schaffenden reden wir weiter unten; in diesem Kapitel betrachten wird die Kunst nur von der Seite, die sie den anderen zukehrt, die ihren Willen zur Schönheit nur durch den Genuß fremder Kunstwerke befriedigen können. 15 20

Daß wir alle Kunst allgemein als ein Spiel der Seele ansehen, wird keinen Anstoß erregen, obgleich die bildende Kunst und die Musik offenbar in erster Linie eine Angelegenheit der Sinne sind; denn nicht der äußere Eindruck des Kunstwerks auf die Sinne ist das Wesentliche, sondern er dient bloß dazu, das lustvolle Spiel der Gefühle auszulösen.^f 25

Wenn man die Schöpfung eines großen Meisters einmal in schlechter Stimmung betrachtet, so kommt doch kein künstlerischer Genuß zustande, obwohl natürlich die Sinnes|eindrücke ge- 30 126

^f Im Ts. LW an dieser Stelle kein Absatz.

² „We are immersed in beauty, but our eyes have no clear vision.“ (Emerson, „Art“, in: *Essays*, S. 202; Übersetzung hier von Schlick).

nau dieselben sind, als wenn man günstiger disponiert vor dasselbe Werk hintritt.

Über den Entstehungsprozeß der *bildenden* Kunst müssen wir uns nach den gemachten Bemerkungen bereits ganz im klaren sein. In dem Augenblick, in welchem das Auge aufhörte, bloß 5
nützliches Werkzeug im struggle for life zu sein, in dem Augenblicke, da das Sehen zum ersten Mal an sich zur Lust wurde, nämlich zum Behagen an Form, Farbe und Licht, da begann das künstlerische Genießen, der Wille zur Schönheit entstand. Es war der Augenblick, in dem die lebenden Wesen sich 10
so sehr an die Objekte der umgebenden Natur angepaßt hatten, daß sie dieselben *schön* fanden. Bis dahin gab es für sie nur nützliche und schädliche Dinge; jetzt unterschieden sie auch Schönes und Häßliches. Bekanntlich erreichte die Entwicklung diesen Punkt schon bei den Tieren; berühmt ist zum Beispiel 15
der Schönheitssinn der Paradiesvögel. – Das Auge des Menschen hatte im Lebenskampfe nicht immerfort zu tun, nicht ohne Unterlaß nach Nahrung und Feinden auszuspähen, und so wanderte denn der Blick ohne Interesse über die Gegenstände der Natur, zunächst stumpf und gleichgültig, dann aber gewöhnte er sich 20
daran, den Konturen der Objekte zu folgen, Gewöhnung jedoch wird stets zum Zwang, und so entsteht der Trieb, die Gestalt und Farbe der Dinge gleichsam in sich zu trinken. Und was das Auge in dieser Weise beschäftigt, heißt *schön*.

Es scheint hiernach, als müßten alle Dinge, an deren Anblick 25
sich das Auge durch lange Gewöhnung angepaßt hat, allmählich schön erscheinen. Daß dies nicht immer zutrifft, hat seinen Grund in gewissen Assoziationen, die der Anblick vieler Objekte 127
regelmäßig hervorruft, so daß ihre Betrachtung | schon von vornher- 30
ein mit bestimmten Lust- oder Unlustgefühlen verknüpft ist – in diesem Buche können wir hierauf nicht näher eingehen –; im allgemeinen jedoch ist die Regel richtig, wofür die Erscheinungen der *Mode* ein besonders gutes Beispiel bieten, – vor allem aber erklärt sich so, daß fast alle Formen- und Farbenkombinationen, welche 35
die Natur aufweist, als schön empfunden werden: an sie mußte sich der ästhetische Sinn am allervollkommensten anpassen, da er sie ja unaufhörlich vor Augen hat. Wolken, Berge, Seen, Pflan-

zen, Leiber – alles das ist vollkommen schön; wo immer wir in der Natur häßliche Objekte finden (gewisse Tierkörper, manche menschliche Gesichtszüge), lassen sich stets Assoziationen aufdecken, die das Unlustgefühl erklären, welches mit dem Anblick verbunden ist.

Als der Schönheitstrieb sich entwickelt hatte, da bemerkte der Mensch bald, daß viele Geräte und andere Produkte der Geschicklichkeit seiner Hände sein ästhetisches Bedürfnis nicht befriedigten, und so verzierte er sie. Das ist der Anfang der bildenden Kunst. (Warum künstliche Ornamente, aus geometrischen Gebilden bestehend, schön gefunden wurden – diese Frage führt auf interessante Untersuchungen, die hier natürlich keinen Platz finden können.)

Viel, viel später, als Fertigkeit und Erfindungsgabe sich schon sehr weit entwickelt hatten, begann der Mensch, durch den Stolz auf seine Geschicklichkeit übermütig gemacht, der Natur ins Handwerk zu pfuschen und Kunstwerke *als solche* zu schaffen, um sozusagen den Willen zur Schönheit auf eigene Hand zu sättigen, nicht nur um seine Werkzeuge und Bauten zu verschönern. Diese selbständigen Kunstwerke sind nun niemals völlig frei der Phantasie des Künstlers | entsprungen, sondern ihnen liegt stets eine *Vorlage* zugrunde; sie sind ohne Ausnahme Nachbildungen der Natur: jedes Gemälde, jede Skulptur ist immer eine Darstellung von in der Natur wirklich existierenden Gegenständen oder einer Kombination von solchen.

Wesentlich anders ging die Entwicklung der *Musik* vor sich. Von dem Augenblicke an, da das Ohr Organ der Lust wurde und zum ersten Mal Freude an rhythmischen Geräuschen empfand, bis zur Zeit der großen Opern und Symphonien scheint sich die Ausbildung des Gehörorgans und des musikalischen Empfindens auf eine Weise vollzogen zu haben, die vollkommen vorgezeichnet war durch die physikalische Natur der Klänge und die physiologische Einrichtung des menschlichen Hörapparates, und auf die sekundäre äußere Bedingungen nur geringen Einfluß hatten. Die Erhöhung der musikalischen Genußfähigkeit ging Hand in Hand mit der Entwicklung der Musik vonstatten, indem beide sich wechselseitig stützten. Von einer Nachbildung von etwas irgend-

wie in der Natur Vorgefundenem kann bei dieser Kunst selbstverständlich nicht die Rede sein. Hierin liegt der Grund für die Sonderstellung, welche die Musik unter den Künsten einnimmt und welche der Anlaß zu Schopenhauers berühmten Betrachtungen über die Musik war, die natürlich, wie alle metaphysischen Gedankenbildungen, außer ihrem poetischen gar keinen anderen Wert haben.³

Was endlich die *Poesie* betrifft, so hat sie unmittelbar mit den Sinnen nichts zu tun; ihren Gegenstand bilden reine Gefühle. Lustvolle Gemütsbewegungen sind es, nach denen der Wille zur Schönheit als Vater der Dichtkunst verlangt.

129 | Von der Entwicklungsgeschichte der Gefühle gilt Ähnliches wie von derjenigen der Empfindungen. Anfangs waren sie nichts als nur Beweggründe zum Handeln, gerade wie die Sinneswahrnehmungen. Ursprünglich dienten Gefühlsregungen wie Zuneigung, Zorn, Trauer ausschließlich als Triebfedern zur Ausführung gewisser Aktionen, die im Kampfe ums Dasein nützlich oder notwendig waren. Später wurde dann das Wirken dieser Gefühle im Menschen als eine Lust empfunden, und um solche Lust sich zu verschaffen, erzeugte er sie in sich spontan durch spielende, vorstellende Tätigkeiten des Gehirns, oder er spielte auf ähnliche Weise mit schon vorhandenen Gefühlen – und wurde so der Schöpfer der Poesie. Das Gedicht, welcher Art es auch immer sein möge, soll im Hörer Gefühle hervorrufen, denen er sich hinzugeben liebt, eben weil es eine Lust für ihn ist, sich das Gemüt von starken Regungen bewegen zu lassen, von heiteren sowohl wie von tragischen. Es sind dieselben Gefühle – nur in abgeschwächter, oder, wenn man will, in abgeklärter Form –, welche die Dinge, Zustände oder Ereignisse der Wirklichkeit im Menschen hervorrufen; ein Frühlings-, ein Liebesgedicht soll den Leser mit ebensolchen Regungen erfüllen, als wenn die Macht des Frühlings oder der Liebe ihn ergriffen hätte. Und ebenso ist es mit allen poetischen Schöpfungen: sie wollen einen Ersatz für die Wirklichkeit bieten, die dem Menschen prosaisch erscheint

3 Vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band, *Drittes Buch*, § 52 sowie Zweiter Band, Kap. 39 („Zur Metaphysik der Musik“).

und arm an erhabenen Begebenheiten und Gegenständen, durch welche die lustvollen poetischen Gefühle erzeugt werden. In der epischen Dichtung werden die Vorgänge einfach als wirklich ausgemalt, und das Drama geht in der Imitation so weit, daß es die poetische Handlung direkt als eine wirkliche sinnlich darstellt . . .

5 | Wir sehen also, daß alle Künste mit Ausnahme der Musik auf demselben Wege ihre Wirkungen erreichen: ihre Methode besteht immer und überall im Nachahmen der Natur. Das Kunstwerk (abgesehen vom musikalischen) ist immer ein Surrogat der Natur. Der größte Vorwurf, den man einem Kunstwerk machen kann, ist in der Tat der, daß es *unnatürlich sei*. Dies wollen wir einstweilen im Gedächtnis behalten und uns zu der Hauptfrage wenden: Welches Verhältnis besteht zwischen Kunst und Glück?

15 Was sollen wir zunächst von der Quelle der Kunst halten, dem Willen zur Schönheit? Von jeher hat man ihn als einen der tiefsten Brunnen der Glückseligkeit gepriesen, auf dessen heiligem Grunde die köstlichsten Schätze ruhen. Und in Wahrheit lebt kein Mensch, der diesem Triebe nicht die höchste Dankbarkeit schuldig wäre; wir wollen sie hier beweisen, indem wir auch nicht für einen Augenblick den Adel seines Charakters in Zweifel ziehen, sondern ihn sogleich den übermenschlichen Trieben zuzählen, denen also, die sich von Geschlecht zu Geschlecht im Menschen zu immer größerer Kraft und Herrlichkeit entwickeln.

25 In der Tat kann über den Wert des Schönheitsgenusses für das Glück unmöglich irgend ein Zweifel aufkommen. Je vollkommener der Mensch sich an die Außenwelt angepaßt hat, um so weniger werden die Funktionen der Sinne und des Gehirns für Leben und Wohlleben mühsam zu arbeiten brauchen; sie bekommen mehr freie Zeit und überschüssige Energie, die nun zum *Spiel* verwendet wird. Dies aber | ist es gerade, was der Wille zur Schönheit will. Indem sie ihm dienen, befinden sich die Tätigkeiten der Seele also auf der Höhe ihrer Entfaltung, auf jener höchsten Höhe, zu welcher die Evolution sie emporbringen kann, wo sie nicht mehr anderen Zwecken dienen, sondern Selbstzweck sind. Zu diesen hohen Stufen der Glückseligkeit führt der Wille zur Schönheit den Menschen, und deshalb ist er mehr als bloß ein menschlicher

Trieb: künftige Geschlechter werden ihn noch in stärkerem Maße in sich wirken fühlen und daher zum Genusse größerer Wonnen fähig sein. Freilich, wo der Trieb heute in einem Menschen stärker auftritt als auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe gut ist, wo die Seele sich dem Spiel so hingibt, daß sie darüber die im Lebenskampfe nötigen Arbeiten vernachlässigt, da kann der Wille zur Schönheit zu einer Quelle des Unglücks werden – doch ganz das Gleiche tritt unter ähnlichen Umständen bei jedem Triebe ein, und wir schreiben ihm dann eine „krankhafte“ Stärke zu.

Und nun erhebt sich die Frage nach der *Befriedigung* des Willens zur Schönheit. Auf welche Weise wird die Glückseligkeit am besten erlangt, zu welcher dieser Trieb den Menschen befähigt, der ihn besitzt?

Hier gibt es zwei Möglichkeiten: Schönheit kann entweder in Natur und Leben oder in der Kunst genossen werden. Welcher von beiden Wegen ist der vollkommener? Da die Wirklichkeit sich zur Kunst verhält wie das Original zum Surrogat, so kann die Entscheidung nicht schwer sein. Es ist der Kunst schlechterdings unmöglich, Bilder und Gefühle zu erzeugen, die Leben und Natur nicht schöner und stärker, ja nicht^g viel schöner und viel stärker hervorzubringen vermöchten. Und so müssen wir denn den Satz aussprechen:

132 | *Die Kunst ist ihrer Natur nach ein unvollkommener Weg zur Befriedigung des Willens zur Schönheit, zu seiner höchsten Glückseligkeit führt nur das ästhetische Genießen der Wirklichkeit.*

Wer wäre im ersten Augenblick nicht aufs heftigste geneigt, diesen Satz zu bekämpfen, wenn er ihn unvermittelt ausgesprochen hört? Wer würde nicht mit Eifer die Kunst, die stets als unser köstlichstes Besitztum gepriesene Kunst, gegen solche Herabwürdigung vor der groben Natur verteidigen wollen? Die Einwände, die man gegen die These vorbringen kann, aber sind die folgenden beiden: der erste wird die Prämisse bestreiten, daß jedes Bild hinter dem Urbild notwendig an Schönheit zurückbleibe, und der zweite wird behaupten, daß, wenn auch das in der Kunst

g Fehlt im Ts. LW.

Dargestellte von der Natur zwar einzeln an Vollkommenheit über-
troffen werde, es doch als Kunstwerk viel höheren Genuß gewähre,
weil die Kunst es isoliert darstelle, es befreie von allem Störenden,
Schmerzlichen, Unvollkommenen, von dem es in der Wirklichkeit
5 immer begleitet sei.

Der erste Einwand wird widerlegt durch das, was wir über
die Entstehung und damit über das Wesen der Idee des Schönen
gesagt haben. Schön – so sahen wir – muß der Mensch die Dinge
finden, an die sein Blick sich durch Gewöhnung angepaßt hat; zur
10 Anpassung an die Objekte, so wie die Natur sie darbietet, hat er
nun aber schon seit ungezählten Jahrtausenden Gelegenheit ge-
habt – sie allein können ihm also vollkommen schön erscheinen.
An Erzeugnisse menschlicher Kunstfertigkeit unsern ästhetischen
Sinn anzupassen, dazu haben wir aber nur wenige Jahre Zeit. Daß
15 freilich auch diese kurze Spanne zu einer gewissen | Anpassung
schon ausreicht, zeigen, wie bereits erwähnt, die Phänomene der
Mode, ferner z. B. die moderne Großstadtpoesie, welche selbst
hohe, kahle Backsteinmauern und dunkle Höfe mit einem Schim-
mer von Schönheit umkleidet. Weil ein so langer Prozeß der An-
20 passung zur Hervorbringung des Schönen erforderlich ist, des-
halb ist es z. B. nicht nur eine praktische Unmöglichkeit, son-
dern ein theoretisches Unding, etwa ein Gewand zu ersinnen, in
welchem der menschliche Körper sich schöner ausnehme als im
natürlichen Zustand. Ebenso ist es nun ganz unmöglich, irgend
25 etwas in der Kunst so darzustellen, daß es mit derselben oder
größerer Stärke auf uns wirkte als in der Wirklichkeit. Niemand
kann ernstlich behaupten wollen, daß etwa die Schönheit einer
Landschaft jemals von ihrem Abbilde auf der Leinwand erreicht
werden könnte. Niemand kann behaupten wollen, daß durch eine
30 Dichtung in uns so hohe Gefühle erzeugt werden könnten, wie wir
sie in den erhabenen Augenblicken unseres Lebens selber empfin-
den. Und noch etwas kommt hinzu. Das natürliche Objekt wirkt
auf den ganzen Menschen ein, weil es ihm real gegenübersteht;
das Kunstwerk dagegen wirkt meist nur auf einen einzigen Sinn,
35 ja nur auf eine Seite eines solchen. Bei Skulpturen müssen wir
die Farbe, bei Gemälden die Plastik, bei beiden die Bewegung
entbehren; lesen wir ein Gedicht, so sind alle Objekte, Personen

und Vorgänge überhaupt bloß in unserer Vorstellung vorhanden, und sehen wir ein Drama aufgeführt, so ist teilweise dasselbe der Fall. – – – Soviel also steht absolut fest: jedes Kunstwerk bleibt an Schönheit hinter seinem natürlichen Vorbilde zurück.

134 Wir hatten es soeben als eine Unvollkommenheit er|klärt, daß 5
die Kunst niemals die ganze Wirklichkeit darzustellen vermöge, sondern immer nur eine ausgewählte Seite der Natur nachbilde. Jeder wird einräumen, daß dies in der betrachteten Beziehung ganz richtig ist, aber, so wird er sogleich hinzufügen, – und dies ist der zweite Einwand – in anderer Beziehung liegt hierin gerade 10
eine Vollkommenheit aller Kunst, und zwar ihre größte, einzige. Das Abstrahieren von gewissen Seiten der Wirklichkeit, so sagt man, ist gerade die wunderbare, große Tugend der Kunst; sie allein vermag es, eine von allem Störenden, Häßlichen befreite Wirklichkeit darzustellen; sie idealisiert und reinigt das Schöne 15
in der Natur von allem Gemeinen, d. h. von allem Unlustbringenden, bevor sie es darstellt, und in der künstlerischen Darstellung findet sich nichts mehr von dem, was in der Wirklichkeit den Genuß des Schönen trübt. Und man wird vielleicht besonders an die Tragödie erinnern, welche in uns ein erhabenes Spiel großer 20
Gefühle entstehen läßt, dessen Genuß wir uns hingeben können, ohne durch die Seelenschmerzen zerrissen zu werden, die wir erleiden würden, wenn wir das Dargestellte wirklich erlebten.

Alles dies ist völlig wahr und richtig. Es ist wahr, daß uns im Leben der Genuß des Schönen durch tausend Umstände vergällt 25
wird, vor denen wir in das Reich der Kunst entfliehen können, wo wir Boden genug finden, um uns dort ganze Gärten von dornenlosen Rosen anzulegen. Ja, weit entfernt, diese Lobpreisungen der Kunst zu entkräften, müssen wir ihr Recht anerkennen und vielleicht sogar noch ein neues Argument zugunsten der Kunst 30
vorbringen.

Die Natur nämlich bringt trotz ihrer Gleichförmigkeit in Ge- 135
setzen und Prinzipien doch eine unendlich reiche Mannig|faltigkeit von Einzelformen hervor, so daß von einer Anpassung an Einzelobjekte selbstverständlich gar nicht die Rede sein kann, 35
sondern eine solche kommt nur in Bezug auf *Mittelwerte* zustande. Wie jedes Individuum infolge mangelhafter Vererbung

und Anpassung in irgend einem Teile eine wenig von dem Typus abweicht, der für den Daseinskampf der zweckmäßigste ist, so stimmt z. B. auch keine Tier- und Menschengestalt vollkommen mit dem Mittelwert überein, durch welchen unser Wille zur Schönheit am besten befriedigt würde. Solche Mittelwerte (die wir uns auf allen Gebieten denken können, wo Anpassung und Zweckmäßigkeit eine Rolle spielen) nennen wir gewöhnlich „Ideale“. Sie sind nichts anderes als die Platonischen Ideen. Die Kunst ist offenbar imstande, Ideale nun unmittelbar darzustellen, denn sie kann die vollkommenen Einzelheiten, zu denen sie ja die Vorbilder in der Natur findet, zu einem Ganzen zusammenfügen, wie es die Natur selten oder nie in gleicher Schönheit aufweist. Hierbei ist freilich nicht zu vergessen, daß das Kunstwerk immer nur nach *einer* Richtung hin ganz vollkommen sein kann (etwa in Form oder Farbe), während die Natur für ihre kleinen [Abweichungen vom Ideal]^h dadurch entschädigt, daß sie, wie schon bemerkt, nach *allen* Seiten schön ist und daher doch unter Umständen den höheren Genuß gewährt. Die Schönheit eines in der Kunst dargestellten Menschenkörpers z. B. kann durch die Frische und Grazie eines unvollkommenen natürlichen Menschenkörpers reichlich aufgewogen werden.

Wir sehen also, daß die Kunst in ihrer Fähigkeit des Abstrahierens vom Unvollkommenen wirklich über ein unerreichtes, wundervolles Mittel verfügt, unsern Willen zur | Schönheit zu sättigen. Und das wissen die Kunstphilosophen wohl. „Die Tugend der Kunst liegt in der Abtrennung, in der Loslösung eines Objektes aus der verwirrenden Mannigfaltigkeit“, sagt z. B. Emerson.⁴

Was ist aber durch dies alles nun bewiesen? Doch nichts anderes als dies, daß die höchste Befriedigung des Willens zur Schönheit nicht durch ein einfaches Sicherbauen am Schönen in

h Ts. LW, S. 108, gestrichen: (Schönheitsfehler)

4 „The virtue of art lies in detachment, in sequestering one object from the embarrassing variety.“ (Emerson, „Art“, in: *Essays*, S. 202; Übersetzung hier von Schlick).

der Wirklichkeit möglich ist, sondern daß ein gewisses Abstrahieren dazu kommen muß, ein *Absehen* von Unvollkommenem, Störendem und Gemeinem, womit das Schöne in der Natur vermischt ist. Dieses Absehen ist es, was der Künstler objektiv ausführt und ins Materielle übersetzt, indem er sein Kunstwerk schafft; und wir, die wir es anschauen, sind damit der Mühe überhoben, die Abstraktion selber vorzunehmen; wir sehen eine gereinigte, eine gehobene, eine märchenhafte, verklärte Wirklichkeit vor uns, die nun unsere Gefühle zu ganz ungestörtem Spiel anregt. So führt die Kunst für uns einen Prozeß aus, den wir nicht selbst vollziehen können; sie füllt einen Mangel aus, an dem wir leiden, sei er nun in unserm Wesen oder in unsern Lebensbedingungen begründet.

Die Kunst hilft uns aus einer *Not*. Das ist ihre Aufgabe und ihre Tugend.

Besser aber, als aus einer Not gerettet zu werden, ist es, nicht in Not zu geraten. Die Unvollkommenheiten des Rettungsmittels haben wir nun ja wohl zur Genüge betrachtet.

Wie wäre es denn, wenn alle Menschen die Tugend der Kunst und der Künstler schon besäßen, wenn sie selbst | die Fähigkeit hätten, den Prozeß zu vollziehen, durch welchen das Kunstwerk aus der Natur abstrahiert wird? Dann würde es nicht nötig sein, das Kunstwerk objektiv auszuführen; dann wären *alle* Künstler, und deshalb brauchte es dann keine Kunst mehr zu geben. Wie ein körperliches Spiel um so feiner und anregender ist, je weniger es künstlicher Hilfsmittel, Regeln und Apparate bedarf, so ist auch das seelische Spiel um so vollkommener, je besser es der Kunstwerke entbehren kann.

Hier erhebt sich vor unseren Augen ein neues Ziel, nach welchem die Evolution strebt. Die Entwicklung muß dahin zielen, den Willen zur Schönheit zu befriedigen *ohne* das Hilfsmittel der Kunst, unmittelbar in der lebendigen Wirklichkeit, denn der erstere Weg ist der schlechtere und daher nur solange berechtigt, als er der einzige ist. Die Kunst ist ein Notbehelf. Gerade der moderne Mensch ist dem Schönen in Welt und Leben in so mancher Beziehung fremd geworden, starke Mauern stehen zwischen

ihm und der Natur, aber er trägt im Herzen eine große Sehnsucht, sich mit seiner besten Freundin ganz zu vereinigen –: die Kunst hilft ihm, diese Sehnsucht zu ertragen, solange die noch unvollkommene Anpassung an die Welt ihn hindert, sein Sehnen zu stillen. Die Kunst stillt es nicht. Nein; gerade wenn der Mensch vor ihren größten Werken versunken steht, dann ist *Sehnsucht* der Grundton der Gefühle, die durch seine Seele beben: etwas Schlummerndes scheint in ihm zu erwachen, Gedanken und vergessene Wünsche kommen herauf, leis und zaghaft und süß
 5 ... Wie sagt Stendhal? Das Schöne ist „eine Versprechung von Glück“. ⁵ In der Tat, die Kunst verspricht und *zeigt* uns das | 138
 Glück nur, *gewähren* kann sie es nicht. Ja, vielleicht gilt dies sogar nicht nur von der bildenden Kunst, sondern auch von der Musik, denn Jean Paul ruft ihr zu: „Fort, fort, du redest zu mir
 15 von Dingen, die in all meinem endlosen Leben ich nicht gefunden habe und nicht finden werde!“ ⁶

Die Kunst bietet nur Illusion. Wir lieben sie, wie ein nach Ruhe Lechzender das Morphinum liebt. Unsere Augen sind noch nicht ganz sehend geworden und zudem noch durch die moderne
 20 Kultur verschleiert; so können wir die Schönheit in der Wirklichkeit nicht finden, und um ihre Dornen nicht zu fühlen, *betäuben* wir uns in der Kunst, und in ihrem Rausche schauen wir die Schönheiten, die wir in der Wirklichkeit vergeblich aus dem Nebel der täglichen Kleinigkeiten und Drangsale loszulösen suchen.
 25 Es gibt aber auch unglückliche Naturen, bei denen das Narkotikum nicht mehr wirkt, deren Sehnsucht fort und fort lodert und, die Fesseln des gegenwärtigen Lebens sprengend, die Schönheit nur in der Wirklichkeit genießen will und kann ... Wehe ihnen! Sie müssen an ihrem Hunger nach dem Schönen zugrunde gehen.
 30 Und das ist unendlich tragisch, denn es *gibt* in der Wirklichkeit genug Schönheit für alle Lechzenden ... aber wir sind nicht reif,

5 „La beauté n'est que la *promesse* du bonheur.“ (Stendhal, *De l'Amour*, Fußnote zu Kap. XVII; Übersetzung hier von Schlick). Das Zitat hat sich Schlick bereits in VG. 1, S. 188, notiert.

6 Als Zitat nicht nachgewiesen.

sie zu genießen, denn wir sind erst reif für ein Leben der Arbeit, nicht für ein Leben des Spiels.

Die Kunst, insofern sie Genießen von Kunstwerken bedeutet, wird einst nach einem segensreichen Leben eines schönen Todes sterben. Wir wissen schon, wie dies geschehen wird: auf der einen Seite nimmt die Absehungsfähigkeit des Menschen von allem Störenden in der Natur stetig zu, auf der anderen Seite nimmt die Macht des Störenden stetig ab infolge der fortschreitenden Anpassung von Außenwelt und | Schönheitstrieb aneinander. Als ein Beispiel von Anpassung der ersteren an den letzteren wird man die Veredlung der menschlichen Gestalt und Gesichtszüge ansehen müssen, die nach den Darwinschen Prinzipien der Auslese ohne Zweifel stattfindet.

Den Untergang der Kunst beklagen hieße: vom Glücke lieber träumen wollen als es erleben. Es ist süß, von der Geliebten zu träumen, solange sie fern ist – wenn sie uns aber selbst aus dem Traume weckt, wer würde da noch weiter schlafen wollen? Ich kann gewiß kein besseres Zeugnis anführen als dasjenige des Dichters, der da von seinen „Venetianischen Epigrammen“ also spricht:⁷

„Und erwartet dereinst ein Mädchen den Liebsten, sie halte
Dieses Büchlein, und nur, kommt er, so werfe sie's weg!“⁸

Selbst bei Goethe also ist die Kunst ein Notbehelf, den wir wegwerfen müssen, wenn das Leben selber kommt. Freilich, so wie Mensch und Welt heute sind, kommt das Leben gar selten in der erwünschten Gestalt ... aber einst wird sicher der klagende Wunsch Jean Pauls verstummen dürfen: „Oh, Natur, dichte

⁷ Der Absatz findet sich fast wörtlich bereits in VG. 2, S. 39.

⁸ Goethe, „Venetianische Epigramme“ (Nr. 80), in: WA I/1, S. 326, Z. 365/366. Auch dieses Zitat findet sich bereits in VG. 2, S. 39. Hier steht davor: „Und was Kunst wert sei, das haben die wirklichen Künstler stets gewusst.“

doch selber öfter!“⁹ Dann *können* wir gar nicht mehr nach der Kunst fragen, sie wird mehr als bloß unnötig sein: sie schweigt, weil wir dann alles schon wissen, was sie uns sagen könnte, sie tritt zurück, weil wir schon alles selbst sehen, was sie uns zeigen
5 könnte; wir steigen über sie hinaus auf höhere Stufen, wo sie uns nur die freie Aussicht sperren und stören würde.

Wenn die Künste einst untergehen, so wird es deshalb geschehen, weil unser künstlerisches Empfinden dann so stark und fein geworden ist, daß es nur noch an der Schönheit der Wirklichkeit
10 Genüge findet. Denn nicht eher wird die bildende | Kunst aufhören und die Möglichkeit und das Recht haben aufzuhören, als bis der Mensch auf Schritt und Tritt in Schönheit wandelt; nicht eher werden die Dichter ihre Mission erfüllt haben, als bis
15 jedes einzelne menschliche Leben ein schönes Epos ist, das Zusammenleben der Menschen ein erhabenes Schauspiel, jede Rede ein Gedicht und jeder Gedanke und jedes Gefühl einer solchen Rede würdig.

Vor uns liegt ein langer Entwicklungsprozeß, an dessen Verwirklichung unter allen Menschen Ruskin mit der größten Kraft und Begeisterung gearbeitet hat¹⁰; ein Prozeß, welcher damit an-
20 fängt, daß *guter Geschmack*, heute nur ein Besitztum weniger, zum Gemeingut aller wird, – welcher dann Leben und Kunst immer enger miteinander verkettet, so daß beide zu einer untrennbaren Einheit des Empfindens, Handelns und Genießens
25 zusammenwachsen, bis das Kulturgebilde „Kunst“ gänzlich im Leben aufgegangen ist. Jetzt ist das Leben als Arbeit von der Kunst als Spiel getrennt ... wenn aber einst alle Tätigkeiten sich zur höchsten Vollkommenheit entwickelt haben, in welcher sie selbst Spiel sind, dann wird das Leben des Menschen an sich
30 ein künstlerisches sein, und die Kunst kann nicht neben ihm ein Sonderdasein führen. Heute, wenn wir einmal selige Augenblicke

9 Korrekt lautet das Zitat: „Ach Schicksal, dichte doch selber öfter!“ (Jean Paul, *Dr. Katzenbergers Badereise*, in: *Sämtliche Werke*, 1. Abt., Bd. 6, S. 289).

10 In den Jahren 1860/62 veröffentlichte Ruskin in dem von Thackeray herausgegebenen *Cornhill Magazine* eine Artikelserie unter dem Titel *Unto This Last*. Dort entwickelte er u. a. die These weiter, daß die Kunst eines Landes die Summe seiner gesellschaftlichen Tugenden sei.

erleben, klammern wir uns an das Glück und suchen es in Formen und Farben und Versen festzuhalten, – wer aber könnte uns die Weissagung wehren, daß unsere Seligkeiten einst so groß und getreu sein werden, daß wir an ihnen selbst ohne Worte und Bilder genug haben?

5

Wir sprachen bisher nur von denjenigen Künsten, die ihre Wirkung durch Nachahmung der Natur erreichen. Die übrigen Künste, nämlich Architektur, Kunsthandwerk und Musik, müssen andern Entwicklungsgesetzen folgen. Die beiden ersteren, die sogenannten „angewandten“ Künste, haben die Aufgabe, die Erzeugnisse der Zivilisation, die zunächst nur nützlich sind, auch schön zu machen. Die Entwicklung dieser Künste wird ihr letztes Stadium erreicht haben, wenn sie auf eine ganz ähnliche Weise in der Zivilisation aufgegangen sein werden, wie jene andern im *Leben*. Wenn die Zivilisation ihre letzte Stufe – die der absoluten Natürlichkeit – erklimmen hat, dann werden auch alle ihre Produkte wie aus einer inneren Notwendigkeit heraus von den Menschen so geschaffen werden, daß ihr äußeres Aussehen den Willen zur Schönheit befriedigt. Der „ideale Stil“ ist dann gefunden, Wohnung, Kleidung und Gebrauchsgegenstände sind vollkommen schön und das Geschmacklose wird ebenso als krankhaft verabscheut wie etwa eine Mißgeburt.

10

15

20

Doch wie steht es mit der reinen Musik? Sie will nichts Gegebenes verschönern oder nachahmen, sondern einzig durch sich selbst und aus sich selbst wirken. Auchⁱ wo die Musik in Anlehnung an Natur und Leben irgend etwas „bedeuten“ will (Tongemälde, Programm-Musik), ist sie niemals Abbildung oder Nachahmung einer Wirklichkeit, sondern sie *drückt* sie nur *aus*. Die Musik ist ein direktes Analogon der Sprache; wie Worte die Dinge nicht abbilden, sondern bezeichnen, so bilden Töne nicht Stimmungen und Gefühle ab, sondern deuten sie an.

25

30

Betrachtet man mit absoluter Aufrichtigkeit und unter Abstreifung jedes Vorurteils die modernen Ausdrucksmittel | der

142

i Ts. LW, S. 113: <Selbst>

Musik, so muß man gestehen, daß sie vom Ideal noch sehr weit entfernt sind und selbst von den anspruchslosen Lauten der Natur in mancher Beziehung übertroffen werden. Ein Konzertsaal, ein Theater, mit geputzten Menschen angefüllt, sind wahrlich die passenden Orte für höchsten musikalischen Genuß; im Freien wiederum würde zuviel vom Schalle verlorengehen – und so gibt es tatsächlich keine günstigen Bedingungen, unter denen man den Werken der großen Meister lauschen könnte. Aber noch mehr. Obgleich Musik und Gehör sich in gegenseitiger Wechselwirkung entwickelt haben, scheint es mir doch, als ob zwischen den Tönen der Instrumente und unserem Ohr eine völlige Anpassung nicht zustande käme. Man suche etwa gleich nach einem Konzert den Meeresstrand auf – in einem großen Badeorte hat man dazu Gelegenheit – und gebe sich dem Eindruck hin, den das Rauschen der Brandung auf Sinne und Gemüt ausübt: sogleich werden einem die künstlichen Klänge der Instrumente entweder eigentümlich dünn und fad oder ungebührlich lärmend erscheinen. Oder man gehe in einer Konzertpause in den Garten und lausche dem berückenden Gesange der Nachtigall: dann wird es plötzlich scheinen, als hafte den Stimmen unserer Geigen und Hörner eine unerklärliche Unvollkommenheit an, als seien sie nur Versprechungen und Schatten vollkommenerer Klänge, die wir irgendwo einmal gehört haben oder hören werden. Auf wen je im letzten Satze der Neunten Symphonie¹¹ das plötzliche Eintreten der menschlichen Stimme mit seiner ganzen Gewalt wirkte, wer einmal empfand, wie die zauberische Macht der plötzlich hervorbrechenden Laute das künstliche Stimmengewirr der Instrumente besiegt, – dem ist vielleicht | eine Ahnung aufgestiegen, daß auch in der Musik die Natur den Künstler meistern wird. 143

30 Wohin die Entwicklung hier zielt, ich vermag es nicht zu sagen. Wird auch der Mensch singen wie der Vogel singt, der in den Zweigen wohnt? Der Gesang wird ihm wohl so selbstverständlich werden wie die Sprache. Dann wird er seinen Gefühlen vielleicht ebenso spielend in Melodien Ausdruck verleihen wie seinen Mei-

11 Gemeint ist der Vierte Satz aus Beethovens 9. Sinfonie d-Moll op. 125 mit dem Schlusschor über Schillers Ode *An die Freude*.

nungen in Worten. Wird er es je barbarisch finden, diese Melodien aus gespannten Darmsaiten und Blechrohren zu locken?

Doch das sind Fragen, die den zukünftigen Menschen mehr interessieren werden. Für *uns* ist die Musik ebendasselbe wie die andern Künste auch: ein Narkotikum, das uns die Prosa des Lebens vergessen macht und uns Seligkeiten schenkt, die wir nicht genug preisen können – bis es einst im Leben überhaupt keine Prosa mehr geben wird –, nichts, das sich nicht reimt und klingt und singt – nichts, das sich nicht leicht und anmutig und harmonisch zusammenfügt.

5

10

Wissenschaft

„Damals aber war mir das Leben lieber,
als je alle meine Weisheit.“

Nietzsche¹²

Am erstaunlichsten offenbaren sich die erstaunlichen Eigenschaften des menschlichen Gehirns in jenem Spiel des Geistes, welches Wissenschaft heißt. Seine Frucht ist das Wissen, seine Wurzel der Wille zur Wahrheit.

15

144 | Die Existenz des Willens zur Wahrheit in einem ums Dasein kämpfenden Wesen muß auf den ersten Blick ganz rätselhaft erscheinen. Diesem Triebe ist es ja um das *Wesen* der Dinge zu tun – ein lebendiges Individuum aber kann alle Dinge von vornherein nur unter dem Gesichtspunkt des *Wertes* betrachten – das war ja eine unserer Grundwahrheiten. Bei den Tieren findet man keine Spur eines Wissenstriebes, eines solchen „uninteressierten Interesses“ am Wesen der Dinge; das Tier betrachtet die Welt nur sub specie utilitatis; der Sommer mag ihm besser gefallen als der Winter – woher der Wechsel der Jahreszeiten kommt, danach fragt es nicht. Das Reittier gehorcht dem Wunsche des Lenkers

20

25

¹² Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: KSA, Bd. 4, S. 285, Z. 16/17. In VG. 1, S. 125, hat Schlick den ersten Überlegungen zu diesem Abschnitt das der Bibel entlehnte Motto „Selig sind die geistig Armen“ vorangestellt (Matthäus 5, 3).

willig oder unwillig, es mag ihm durchaus nicht gleichgültig sein, ob es laufen oder still stehen, nach rechts oder links wenden soll – dennoch ist es ihm völlig gleichgültig, *warum* man alles dies von ihm verlangt. Es hat nur ein Interesse daran, *daß* es gezwungen wird, in bestimmter Weise zu handeln, nicht aber daran, *weswegen* es gezwungen wird.

Auch der Mensch war einst, und ist zum Teil noch, in diesem Stadium, wo er den Willen zur Wahrheit nicht kennt. Wenn die Sonne hinter dem Horizont verschwand, dann war sie für ihn eben weg, und was zwischen Untergang und Aufgang mit ihr vorging, kümmerte ihn nicht im geringsten; ihm war bloß interessant, daß er während dieser Zeit ihr Licht und ihre Wärme entbehren mußte. Dann aber kam der Augenblick, in welchem die wissenschaftliche Neugierde zuerst erwachte und der Mensch sich zum ersten Mal, sozusagen „zum Spaß“, d. h. im *Spiel*, eine Frage vorlegte, die für sein Wohl und Wehe belanglos war, eine | Frage etwa wie die, was wohl mit der Sonne zur Nachtzeit geschehen möge.

145

Dieser Augenblick war die Geburtsstunde der Wissenschaft.

Das Rätsel der Zeugung, welche dieser Geburt vorausging, ist aus den Prinzipien der Entwicklung heraus leicht zu lösen. Wie der Kunsttrieb aus den Sinnen und Gefühlen, so entsprang der Wille zur Wahrheit dem Verstande.

Verstand ist das Vermögen, gehabte Erfahrungen (als Erinnerungsbilder im Gehirn aufgespeichert) zu jenen Assoziationsreihen zu verknüpfen, die man *Schlüsse* nennt. Die Entwicklung dieser Fähigkeit war nötig, um frühere Erfahrungen für künftige Handlungen nutzbar zu machen, und sie ging – [so kann man sich den Prozeß wohl physiologisch klar machen]^j – in der Weise vor sich, daß zwischen gewissen^k Neuronen sich verbindende Fasern bildeten, die nun die Assoziationen vermitteln. Eine „vernünftige“ Handlung ist eine solche, die aus Trieb und Motiv durch die Vermittlung derartiger Assoziationsreihen oder „Reflexionen“ hervorgeht. Erreicht die Handlung den beabsichtigten Zweck wirklich, so sagt man, die Schlüsse, auf die sie sich gründete, sei-

j Ts. LW, S. 116: (physiologisch gesprochen) k Ebd.: (den betreffenden)

en richtig gewesen, und die Urteile, aus denen die Schlüsse sich zusammensetzen, seien „wahr“ gewesen. Je weiter der Kreis der aufgespeicherten und durch Assoziationen verknüpften Erfahrungen ist, um so größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß die daraus abgeleiteten Schlüsse richtig sind, denn je reicher der Erfahrungsschatz, auf den eine Handlung sich gründet, um so bessere Aussicht auf Erfolg wird sie haben. Je mehr Erfahrungen ein Urteil umfaßt, desto wahrer ist es, und ein Urteil, welches *alle* möglichen Erfahrungen umfaßte, wäre *absolut wahr*.

146 Die zum Daseinskampfe notwendigen Handlungen | wurden 10
mit fortschreitender Entwicklung immer komplizierter, ein immer weiteres Vorausschauen in die Zukunft wurde nötig, immer allgemeiner gültige Urteile mußten gefunden werden, und so erlangte denn der Verstand eine immer größere Geschicklichkeit in der Ausführung der Assoziationen, welche zu richtigen 15
Schlüssen, zu *wahren* Urteilen führen. Diese Operationen des Verstandes, so oft wiederholt, vollzogen sich immer leichter und sicherer, und schließlich kam es dahin, daß der Mensch an ihnen selbst Gefallen fand und sie zum *Spiele* wurden. Wenn der Verstand im Dienste des Lebens gerade nichts zu tun hatte, suchte 20
der Mensch ihn dennoch zu betätigen und fing an, spielend Urteile zu bilden, nicht um einer praktischen Verwendung willen, sondern aus Lust am Urteilen, am Nachgrübeln. Wie er vorher aus Nützlichkeitsgründen darüber nachdachte, auf welche Weise das flackernde Feuer auf seinem Herde wohl am besten zu bezähmen sei, machte er sich jetzt vielleicht darüber Gedanken, 25
ob es wohl irgendwie wesensverwandt sei mit jenen leuchtenden Funken¹, die er am dunkeln Nachthimmel flackern sah – und damit war er der wissenschaftlichen Neugierde verfallen. Es wäre offenbar für die aus dem freien Spiel der Gedanken geschöpfte 30
Lust ganz gleichgültig gewesen, ob die daraus hervorgegangenen Urteile wahr waren oder nicht, denn es sollten ja keine Handlungen darauf gegründet werden; da nun aber der Verstand einmal darauf eingeübt war, nach *wahren* Urteilen zu suchen, blieb er

1 Ts. LW, S. 117: ⟨Punkten⟩

nun auch im Spiele dabei, und so kommt^m es, daß die wissenschaftliche Neugierde zugleich *Wille zur Wahrheit* ist.

Immerhin sehen wir aus diesem Ursprung des Wissenstriebes, daß die Wahrheit in der Wissenschaft eine ganz | andere 147
 5 Rolle spielt als im Leben; und deshalb kann man selbst den Philosophemen etwa Hegels oder Schellings nicht jede Berechtigung absprechen, denn im Spiele kommt es eben nicht so sehr darauf an, ob es sinnvoll oder unsinnig ist. Wenn auch die Wissenschaft ihre Schlüsse nicht zu Zwecken des Handelns zieht, so kann doch
 10 die Wahrheit ihrer Sätze selbstverständlich (dies folgt aus der obigen Definition des Wahren) nur durch die Erfolge von Handlungen geprüft werden; letztere nennt man dann *Experimente*. Daß der eigentliche Kern des wissenschaftlichen Strebens weniger
 15 in dem Ziel, der Wahrheit, zu suchen ist als in dem Wege dahin, wird durch mancherlei Tatsachen bestätigt. Hier sucht man gewissermaßen nicht um zu finden, sondern um zu suchen, und das Finden freut hauptsächlich deshalb, weil es gutes Suchen beweist. Entdeckungen, die ihm in den Schoß fallen, schätzt der Gelehrte nicht hoch, sondern nur solche, die durch forschendes Spiel der
 20 Gedanken errungen sind.

Wie sich die Tätigkeit des Verstandes allmählich aus der Arbeit zum Spiele entwickelte, ist bei einigen Wissenschaften besonders deutlich, und schon oft hat man darauf hingewiesen. So ist es mit der Mathematik, die, wie man sagt, in Ägypten
 25 ihren Ursprung hat, wo sie erfunden wurde, um die durch die Überschwemmungen des Nilgebiets zerstörten Grenzen der Saatenfelderⁿ zu rekonstruieren. Ähnlich ist es auch mit der (<)° Astronomie, die aus der Astrologie hervorging, und mit der Chemie, welche ein Kind der Alchemie ist.

30 Soviel über die Entstehungsgeschichte des Willens zur Wahrheit. Was ist nun über diesen Trieb als Bringer des Glückes zu sagen? Welcher Klasse von Trieben muß er zugezählt werden? Davon müssen wir zunächst reden, ehe wir | uns darüber klar werden 148
 können, ob die Wissenschaft zu den segenbringenden oder zu den gefährlichen Spielen gehöre.

m Ebd.: (kam) n Ts. LW, S. 118: (Felder) o Ebd.: (neueren)

Zu allen Zeiten hat es Denker gegeben, die die Abschweifung des Verstandes aus dem Gebiete des Nützlichen ins Interesselose einen Irrweg nannten, von Sokrates und Aristippus an, welche alle theoretische Spekulation mißbilligten, alle reine Wissenschaft verachteten, bis zu Bacon, der alle nicht praktisch verwendbare Erkenntnis unnütz schalt und mit einer unfruchtbaren Nonne verglich, die den eigentlichen Beruf des Weibes verfehlt habe.¹³ In Bacons und Hobbes Fußstapfen tritt die große Masse derjenigen, die noch heute die Naturwissenschaften bloß als Dienerinnen der Technik achten, während doch die Technik sich oft nur von den Brocken nährt, die von jener Tische fallen.¹⁴

Wir müssen versuchen, unbeeinflusst durch solche Meinungen und Vorurteile den Wert des Willens zur Wahrheit richtig zu schätzen. Die beseligende Lust seiner Befriedigung kann niemand hinwegdisputieren, und es bleibt nur die Frage zu beantworten: hat das wissenschaftliche Streben auch Unlust im Gefolge, die vielleicht jener Befriedigung an Größe gleich ist oder sie gar übertrifft?

Es muß von vornherein zugegeben werden, daß die Hingabe an den Willen zur Wahrheit lebenshemmend und unglückbringend sein kann, wenn ihm nämlich ein ungehörlich großer Teil der menschlichen Energie geopfert wird; und man muß ferner zugeben, daß diesem Triebe die Tendenz, immer über sich selbst hinauszuwachsen, gar oft innewohnt, so daß er immer größere

13 Diese, fast zum „geflügelten Wort“ gewordene, durch unterschiedliche Übersetzungen in mehreren Varianten verbreitete Aussage, findet sich auch bei Bacon selbst – dem Sinn nach – in mehrmals variiertes Form. Vgl. dazu seine 1623 veröffentlichte und aus Buch II von *Of the Proficiency and Advancement of Learning* (1605) hervorgegangene Schrift *De dignitate et augmentis scientiarum* (IV/6) (dt. *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften*). Dieser Text hinwiederum ist eingegangen in die Vorrede des *Novum Organum*. Bei Bacon heißt es aber auch: „And therefore knowledge that tendeth but to satisfaction is but as a courtesan, which is for pleasure and not for fruit or generation.“ (*Valerius Terminus of the Interpretation of Nature*, in: *Works of Francis Bacon*, Bd. 3, S. 222).

14 In VG. 1, S. 185, schreibt Schlick: „Schon Bacon dachte und Hobbes sprach aus, dass es wertlos sei, die Wissenschaft um ihrer selbst willen zu betreiben und das will ja der Wille zur Wahrheit.“

Opfer verlangt. Er lockt den Wahr|heitssucher gar leicht weiter 149
 und weiter fort von den lachenden Gefilden des Lebens, in schauer-
 erliche Gegenden hinein, wo die Pfade schwierig und gefahrvoll
 werden, wo das Dunkel des Unerforschten ihm mit manchem Ab-
 5 grund dräut. Schon die ältesten indischen Philosophen wußten
 und verkündeten, daß der Erkennende sich frei machen müsse
 vom Leben, um über ihm zu stehen, und das gilt für den moder-
 neren Gelehrten auch. Wenn wir den grübelnden Forscher an-
 sehen, der in lautloser Nacht über den Schreibtisch gebeugt mit
 10 seinen Gedanken ringt, so muß es uns scheinen, als passe er in
 dieser Gestalt nicht recht hinein in das Bild der großen Natur,
 die ihn hervorgebracht hat. Und wir verstehen die Lehre der Stoi-
 ker, welche verkündeten, des Menschen höchste Aufgabe bestehe
 nicht im Betrachten, sondern im Handeln. Die Gelehrten selbst
 15 sind nicht die letzten, das Hinauswachsen des Willens zur Wahr-
 heit über alle Grenzen fort zu verurteilen. Kant gesteht, daß er
 ursprünglich Erkenntnis für das höchste Ziel menschlichen Stre-
 bens gehalten habe, daß er aber von dieser Meinung bekehrt sei
 – und zwar durch die Lektüre Rousseaus.¹⁵ Huxley sagt: „Der
 20 große Zweck des Lebens ist nicht Wissen, sondern Handeln“¹⁶,
 und Helmholtz – eine bessere Autorität könnte ich nicht anführen
 – spricht: „Wissen allein ist nicht das Ziel, die Bestimmung des
 Menschen. Wir lernen nicht nur, um zu wissen. Die Handlung, die
 Wirksamkeit allein bieten dem Menschen einen würdigen Zweck

15 „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen“ (Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in: AA, Bd. 20, S. 44).

16 Schlick faßt hier einen Gedankengang Huxleys zusammen, wie dieser ihn in der Abhandlung „Ueber die Beziehungen des Menschen zu den nächstniedereren Thieren“ entwickelte (in: *Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur. Drei Abhandlungen*. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn 1863, S. 64-134).

des Lebens.“¹⁷ Und bei Kant hat die praktische Vernunft den Primat vor der theoretischen.

Das Walten eines allzustarken Willens zur Wahrheit im Menschen hat unleugbar etwas von der Wirkung eines leisen Giftes, welches das Leben langsam durchtränkt und | ihm einen un-
150 natürlichen, krankhaft bleichen Schein gibt – was freilich von 5
kräftigen Naturen nicht selten ohne nachweisbaren Schaden über-
standen wird. Wo aber die Leidenschaft des Wahrheitssuchens
Individuen ergreift, die sich nicht nach verschiedenen Seiten zu-
gleich kraftvoll zu entwickeln vermögen, da tritt die Gefährlich- 10
keit des Triebes augenfällig in Erscheinung. Aus diesem Grunde
macht die gelehrte *Frau* so sehr den Eindruck eines zur natürli-
chen Weiblichkeit in Gegensatz stehenden Kunstproduktes; und
an ihr ist mit großer Deutlichkeit zu sehen, wie der Wille zur
Wahrheit seine Diener in eine Richtung zu drängen strebt, wel- 15
che der natürlichen Linie gesunder Entwicklung zuwiderläuft.

Alles dies beweist selbstverständlich durchaus nicht, daß der
Wille zur Wahrheit ein unglückbringender, allzumenschlicher
Trieb sei, sondern nur, daß er Anlage hat, es in manchen Fällen
zu werden. Immerhin muß man die Möglichkeit zulassen, daß ge- 20
rade diese Anlage und damit seine Gefährlichkeit mehr und mehr
sich entwickelt; ja, bei der merkwürdigen, hypertrophischen Aus-
bildung des menschlichen Gehirns, bei dem törichtem Eifer, mit
dem man seine Entwicklung auf Kosten des übrigen Körpers in

17 Helmholtz schreibt: „Das Wissen allein ist aber nicht Zweck des Menschen auf der Erde. Obgleich die Wissenschaften die feinsten Kräfte des menschlichen Geistes erwecken und ausbilden, so wird doch derjenige keine rechte Ausfüllung seines Daseins auf Erden finden, welcher nur studiren wollte, um zu wissen. Wir sehen oft genug reich begabte Männer, denen ihr Glück oder Unglück eine be-
hagliche äussere Existenz zugeworfen hat, ohne ihnen zugleich den Ehrgeiz oder die Energie zum Wirken mitzuthemen, ein gelangweiltes und unbefriedigtes Leben dahinschleppen, während sie dem edelsten Lebenszwecke zu folgen glauben in fortdauernder Sorge für Vermehrung ihres Wissens und weitere Bildung ihres Geistes. Nur das Handeln giebt dem Manne ein würdiges Dasein; also entweder die praktische Anwendung des Gewussten, oder die Vermehrung der Wissenschaft selbst muss sein Zweck sein. Denn auch das letztere ist ein Handeln für den Fortschritt der Menschheit.“ (Helmholtz, *Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft*, in: *Wissenschaftliche Vorträge, Erstes Heft*. Braunschweig: F. Vieweg und Sohn 1865, S. 24).

unsern höheren Schulen anspornt, ist dieser Fall gar nicht einmal so unwahrscheinlich. Doch selbst dann würde zweifellos sehr bald von selbst eine Hemmung und Rückbildung des Triebes erfolgen, denn die Anpassung läßt die Ausbildung einer einzigen Fähigkeit
5 auf Kosten der andern immer nur bis zu einer gewissen Grenze zu. Und so ist es möglich, daß in ferner Zeit die Menschheit von der Sucht nach Erkenntnis sogar ganz geheilt würde.

Dies könnte auf zweierlei Weise geschehen. Entweder, | der 151
Wille zur Wahrheit erschlaffte langsam, indem er das Interesse
10 an den noch vor ihm liegenden Gipfeln verliert, oder er könnte so lange weiter drängen, bis er die höchsten Berge der Erkenntnis erklimmen hat: dann müßte er in sich selbst zurücksinken aus Mangel an ferneren Zielen. Nachdem er das ganze Reich der Wirklichkeit in sich hineingeschlungen hat, bleibt nichts mehr
15 übrig, womit er seinen Hunger sättigen könnte, und er muß zugrunde gehen.

Die zweite Möglichkeit werden die meisten allerdings mit grosser Entschiedenheit leugnen, indem sie behaupten, die Erkenntnis werde ihre Grenzen niemals so erweitern können, daß ihr keine
20 unerfüllten Wünsche mehr blieben. Aber dies scheint mir bei der kurzen Zeit exakter Wissenschaft, auf die wir erst zurückblicken können, ein vorschnelles und kleinmütiges Urteil zu sein. Es gibt bereits eine Wissenschaft, in der *prinzipiell* neue Wahrheiten nicht mehr erwartet werden: die Mathematik; und schon glaubt
25 man allgemein, daß auf sie alle Erscheinungen der Welt sich zurückführen lassen; da nun immer zahlreichere und wahrscheinlich genialere Geister an dieser Zurückführung arbeiten werden, so gibt es keinen schlechthin zwingenden Grund, weshalb das Ziel nicht in endlicher Zeit erreicht werden sollte. Dann würde wissenschaftliche Tätigkeit nicht mehr im Suchen nach *neuen* Wahrheiten
30 bestehen können, sondern nur in der Anwendung der alten auf Spezialfälle. Wenn man aber die allgemeinstgültigen Sätze kennt, hat man kein so großes Interesse mehr an den weniger allgemein gültigen. Hat das vorher verschleierte Bild von Sais erst

eine Weile unverhüllt dagestanden, so spürt bald niemand mehr Schauern oder Verlangen bei seinem Anblick.¹⁸

152 | Es scheint also durchaus nicht unmöglich, daß der Erkenntnistrieb einst die Hände in den Schoß legen und mit dem Schatten Zarathustras sprechen wird: „Zuviel klärte sich mir auf: nun geht es mich nichts mehr an.“¹⁹ Vielleicht wird die Wissenschaft am Ende ihrer großen Bahn zurückblicken und nachdenklich fragen: Dies alles weiß ich nun – aber wozu eigentlich? Und sie wird keine Antwort wissen – auch darin ganz Spiel. Nachdem man sich am Schachbrett stundenlang abgequält und gewonnen hat, hat man eben gewonnen, und das ist alles. 5 10

Aber wie dem auch sei: ob der babylonische Turmbau den Himmel einst erreicht, oder ob der Mensch vorher schwindlig wird und das Weiterbauen aufgibt – sollte das Interesse an der absoluten Wahrheit wirklich erlahmen, so wird die spielende Tätigkeit des Verstandes deswegen nicht etwa auch einschlafen müssen – im Gegenteil: neue, weite, vielleicht harmlose^p Felder werden sich ihr öffnen. Wir sahen ja schon, daß der *Wahrheit* bei den Spielen des Verstandes nur eine zufällige, nebensächliche Rolle zukam. Wundersame, ungeahnte Gebiete, in denen neue Werte gelten, tun sich hier auf – doch jetzt müssen wir uns mit diesem flüchtigen Blick auf ihre Eingangspforte bescheiden. Der Verstand wird sie 15 20

p Ts. LW, S. 122: (harmlosere)

18 Bereits in VG. 1, S. 222, notierte sich Schlick: „Ein schönes Scheusal ist die Wissenschaft: Lassen wir das Bild von Sais ruhig verschleiert.“ Und in VG. 2, S. 48, heißt es: „Die Wissenschaft ist ein schönes Scheusal, aber man gewöhnt sich auch an ihren Anblick. Wenn das Bild zu Sais eine Zeitlang unverschleiert dagestanden hat, dann wird es schliesslich gar nicht mehr angesehen.“ Schlicks Verweis bezieht sich hier – inhaltlich gesehen – ganz offensichtlich auf Schillers Ballade „Das verschleierte Bild zu Sais“ (1795). Gleichermaßen könnte er aber auch bei seiner Nietzsche-Lektüre darauf gestoßen sein (vgl. dazu *Die fröhliche Wissenschaft*, in: KSA, Bd. 3, S. 421, Z. 9) oder das 1802 erschienene Romanfragment *Die Lehrlinge zu Sais* von Novalis gekannt haben. Und daneben wäre es auch denkbar, daß er Paul Heyses Schauspiel *Das verschleierte Bild zu Sais* (1901) gesehen hat.

19 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: KSA, Bd. 4, S. 340, Z. 21/22.

erst öffnen, wenn er sich in der Wahrheitswissenschaft erschöpft hat.

Sollte der Eintritt in jene Pforte wirklich das Ziel sein, so führt doch der Weg zu ihr wahrscheinlich nicht an unserer Wissenschaft vorbei, sondern durch sie hindurch; und möglicherweise werden diejenigen den schwersten Weg haben, die heute nichts von der Wissenschaft wissen wollen, denen das Lernen ein Greuel ist, und die die Ungeschicklichkeit ihres | Gehirns mit der nichtsnutzigen Phrase verschleiern: „Alles Wissen ist Stückwerk!“²⁰ Sie sind noch gar nicht reif für die Wissenschaft. Vielleicht aber sollen wir alle einst gleich überreifen Früchten werden, von denen die verbrauchten Hüllen herabgleiten, so daß der fruchtbare Kern aus den erhabenen Regionen herabfällt auf den reichen Boden, aus dem alles fröhliche Leben emporsprißt. Die Unwissenden sollen gewiß nicht Hand an das Heiligtum des Wissens legen. Aber die Weisen, wenn sie auf höhere Stufe kommen, – sie werden vielleicht die Wahrheit zerstören, die sie angebetet haben, und das Leben anbeten, das sie zerstört haben.

Von der Möglichkeit einer Entwicklung des Willens zur Wahrheit nach der Seite des Allzumenschlichen haben wir nun zur Genüge gesprochen; er ist aber doch selbst ein menschlicher Trieb, aus dessen Befriedigung, weil sie eben durch *Spiel* geschieht, der Mensch köstliche^q Lust schöpft, wie ihm das Dasein wenige gewährt. Und es muß möglich sein, diese Lust ohne irgend einen bitteren Beigeschmack zu genießen, denn die spielende Tätigkeit des Verstandes in seinen Mußestunden ist nicht notwendig mit sekundären Nachteilen für den Menschen und seinen Organismus verknüpft. Dieses Spiel besteht ja nur aus den Prozessen des Urteilens und Schließens, die im Lebenskampfe nützlich sind.

q Ebd.: <die köstlichste>

20 1. Korinther 13, 9. Goethe griff den Gedanken in einer seiner aus dem Nachlaß veröffentlichten *Maxime* auf: „Wir würden unser Wissen nicht für Stückwerk erklären, wenn wir nicht einen Begriff von einem Ganzen hätten.“ (*Maximen und Reflexionen*, in: BA, Bd. 18, S. 645).

Nein, der Wille zur Wahrheit birgt wundervolle reiche Schätze in sich. Doch nun kommt es darauf an, sie auch vollkommen und auf die beste Art zu heben. Die | moderne Praxis der Wissenschaft ist nun leider gar nicht die denkbar beste; sie bringt die Schätze der Wahrheit oft recht verstaubt und unter vielen Plagen ans Licht des Tages.

Es scheint mir, als komme in der gelehrten Tätigkeit heutzutage die freudige Tatsache nicht genügend zur Geltung, daß der Kern aller reinen Wissenschaft *Spiel* ist. Dieser Kern sollte doch dem Ganzen seinen Charakter aufprägen, wenngleich der größte Teil der Zeit des Forschens mit der zum Spiele erforderlichen *Arbeit* ausgefüllt ist. Aber der Mensch versteht sich überhaupt noch schlecht auf die Spiele des Geistes. Spielen ist sicherlich eine heitere Sache. Aber seht einmal eure Mitmenschen an! Gebärden sie sich nicht, als gäbe es keine größere Quelle des Ärgers und der Unzufriedenheit denn das Spiel? Wie sorgenvoll sehen nicht manche das Schachbrett an, mit wie giftigen Blicken nicht den unaufmerksamen Partner im Kartenspiel! Hier, wo alle Leidenschaften in der Lust des Spiels verstummen sollten, findet man in Wirklichkeit neue Sporen, sie anzustacheln! Nicht anders steht es mit dem Spiele, welches Wissenschaft heißt. Gelehrte müßten neben den Künstlern die heitersten Menschen von der Welt sein, weil ihr Beruf das Spiel ist . . . aber die Lebensbedingungen sind so, daß sie sich heutzutage dessen kaum bewußt werden, und so suchen sie manchmal nach der Wahrheit mit der Miene eines Fronarbeiters, oder sie sind hitzig und befehlen einander, als seien sie gar nicht vom Geiste des Spieles erfüllt.

Dies scheint mir zwei Ursachen zu haben. Erstens – und das gilt von den galligen Gelehrten – ist für viele die Wissenschaft gar kein Spiel, sondern wirklich eine Arbeit, | die sie zum Zwecke des Ruhms und der Ehre verrichten. Und da ist es denn kein Wunder, wenn sie beim Forschen die Bitternisse aller harten Arbeit schmecken müssen und darüber zu säuerlichen Professoren und Geheimräten werden. Zweitens aber duldet der große Haufe des Volkes überhaupt nur „ernste“ Berufe in seiner Mitte, durch die man unter Schweiß und Überwindung seine Existenz erkämpfen soll, und selbst diejenigen Gelehrten, die im Grunde ihres Her-

zens dem Spiele der Wissenschaft mit der innigsten Fröhlichkeit anhängen, glauben schließlich in ihrer Gutmütigkeit, daß es sich in der Tat nicht schicke, lachend weise zu sein, und sie ahmen den Ernst der arbeitenden Berufsarten nach, um niemandem durch
5 einen Verstoß gegen seine Lebensansicht wehe zu tun. Der empfindsame Nietzsche, der diese Disharmonie vielleicht an sich selber besonders fühlte, preist darum im Gegensatz zu dieser unfrohen Praxis der Gelehrsamkeit die „fröhliche Wissenschaft“ des Weisen.

10 *Weise* ist der, dem das Betrachten der Welt und das Suchen nach Wahrheit ihren ganzen Segen ohne alle kleinen Trübungen verliehen haben, jenen Segen, den das Spiel des Geistes über alle ausgießt, die sich ihm am rechten Orte hingeben und mit dem rechten Bewußtsein dessen, was sie tun: die Ruhe des Gemüts, das
15 Ebenmaß des Charakters, den Frieden der Seele – Güter, die von den Alten schon als die höchsten des Weisen gepriesen wurden. Das sind die Segnungen der Wahrheit und der Erkenntnis der Welt; wir wollen sie der Menschheit auf alle Zeiten gönnen und die Wissenschaft preisen, die zu so hohen Zielen führt. Und denken
20 wir daran, daß zu allem diesen noch die unmittelbare Lust der Befriedigung des Willens zur Wahrheit hinzu|kommt, so werden wir nie ohne Dankbarkeit von ihm reden können. 156

Das Genie

In dem Kapitel über Kunst sprachen^r wir nur von der Lust, die sie dem Genießenden gewährt, nicht aber von dem ganz besonderen
25 Glück, das sie dem Schaffenden bereitet, welcher selbst Kunstwerke hervorbringt. Im Gebiete der Wissenschaft kann man eine ähnliche Scheidung der Natur der Sache nach nicht wohl vornehmen. Wie verhält es sich nun mit der Glückseligkeit der Schaffenden?
30

Großes schafft nur das Genie. Genial sein aber heißt: außer diesem leiblichen Leben noch ein andres, selbstgeschaffenes Leben führen.

r Ts. LW, S. 124: <redeten>

Das Reich des großen Künstlers und Gelehrten ist nicht von dieser Welt. Sie leben – während sie Schaffende sind – in einem Lande, das aus ihren Träumen, aus dem Spiel ihres Gehirnes geboren ist; ihr Geist wandert zwischen Gedankendingen einher, sie unterreden sich mit Gestalten, die nicht leben, und wenn sie aus ihrem Reiche in die Welt der Sterblichen zurückkehren, so geschieht es wie durch einen Akt des Aufwachens. 5

Nicht allein das Genie vermag ein solches Doppelleben zu führen, sondern jeder menschliche Mensch, nur ist bei ihm jenes zweite Leben kein selbstgeschaffenes, sondern es wurzelt im Reiche des Genialen . . . Darin liegt die Mission der | Großen als Entzucker der Menschheit, daß sie allen Sehnsüchtigen zurufen: 10
157

„Willst du in meinem Himmel mit mir leben –
so oft du kommst, sollst du willkommen sein!“²¹,

daß sie die Gärten des Geistes pflanzen und die Tempel bauen, in denen wir lustwandeln und anbeten können. Wie die Schwalben im Herbst nach Süden ziehen, so flüchtet sich der Mensch aus dem Winter des wirklichen Lebens in die sonnigen Länder der Wissenschaft und Kunst, welche die Schaffenden erschlossen haben. Manchen Tieren hilft die Natur durch den Winterschlaf über die traurige Jahreszeit hinweg – wer weiß, wovon sie da träumen mögen! – so eben suchen wir dunkle Lebenszeiten in den Träumen zu vergessen, die die Schöpfungen der Genies in uns wachrufen. 15
20

Dieses Reich der Träume selbst zu schaffen – das ist es, was das Genie ausmacht; hierin muß also auch das Glück des Genies liegen, falls es ein Glück ist, genial zu sein. 25

Es ist freilich schön, sich aus eigener Kraft über die Wirklichkeit zu erheben, aber schöner ist es doch, in einer Wirklichkeit zu leben, über die man keiner Erhebung bedarf. Deshalb sollte der Alltags-Zufriedene den Genialen niemals beneiden. Das geniale Doppeldasein birgt eine entsetzliche Gefahr gerade für das 30

21 Das Gedichtzitat lautet korrekt: „Willst du in meinem Himmel mit mir leben / So oft du kommst, er soll dir offen seyn.“ (Schiller, „Die Teilung der Erde“, in: SW, Bd. 21, S. 407, Z. 31/32) Das Zitat findet sich wieder bei Gutzkow, in: *Die Ritter vom Geiste*. Leipzig: F. A. Brockhaus 1850/51, S. 3578.

reale Leben. Am glücklichsten ist noch der Schaffende, in dessen Gemüt beide Reiche so miteinander harmonieren, daß er in beiden zugleich walten kann, daß die Handlungen, die dem einen Leben angehören, nicht denen widersprechen, zu denen das andre ihn zwingt. Nur wenigen gelingt es, solche Harmonie hervorzu-
5 bringen, wie es etwa Goethe gelang . . . je mehr aber das gemeine Leben hergeben muß, um zu bezahlen, was das selbstgeschaffene Wunderleben | braucht, um so weiter ist das Genie auf der Bahn
10 des Irrsinnns vorgeschritten. Freilich, nie wird man das Schaffen des Wahren und Schönen einen Wahn nennen können, ohne zugleich hinzuzufügen, was Polonius von Hamlet sagt: „Ist dies auch Wahnsinn, hat es doch Methode.“²² 158

Der Weg der Größe ist einer der gefahrvollsten, die der Mensch wandeln kann. Wen Mut und Kräfte dazu zwingen, der
15 mag voller Hoffnung hinansteigen: vielleicht gelingt es ihm, neue Tore aufzuschließen und dabei sein eigenes Glück am Wege zu finden . . . am glücklichsten aber ist, wer der Größe nicht zum Glücke bedarf. „Der heilige Mensch meidet die Größe“, sagte Kong-fu-tse.²³

20 Die meisten streben nach Größe, nicht um groß zu sein, sondern um größer zu sein als die andern, um *hervorzuragen*; sie werden von der Eitelkeit emporgetrieben. Wem aber die Ruhmsucht in der Seele wohnt, der ist wahrlich schlecht zum Glücke veranlagt.

25 In ihrem glücklichsten Zustande würde, so sahen wir, die Menschheit überhaupt keine Künstler mehr nötig haben. Und

22 Shakespeare, *Hamlet*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 302 (II/2, Z. 217).

23 Es läßt sich nicht eindeutig nachweisen, woher das Zitat stammt. Um 1900 existierten bereits zahlreiche Ausgaben und Übersetzungen der *Gespräche* des Konfuzius – ob und welche Schlick benutzt hat ist fraglich. Noch dazu kommt der hier zitierte Gedanke sinngemäß an mehreren Stellen vor. Möglicherweise handelt es sich um die Quintessenz des folgenden *Gesprächs* unter dem Titel „Dreierlei Ehrfurcht“: „Meister Kung sprach: ‚Der Edle hat eine (heilige) Scheu vor dreierlei: er steht in Scheu vor dem Willen Gottes, er steht in Scheu vor großen Männern, er steht in Scheu vor den Worten der Heiligen (der Vorzeit). Der Gemeine kennt den Willen Gottes nicht und scheut sich nicht vor ihm, er ist frech gegen große Männer und verspottet die Worte der Heiligen.‘“ (Konfuzius, *Gespräche*. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs 1975, S. 167).

der echte Künstler wäre der letzte, darüber zu trauern, denn er schafft seine Werke nicht um eines Lohnes willen, sondern um sie der Welt zu geben, und er ist glücklich, wenn er sieht, daß die Welt schon alles hat und seiner nicht mehr bedarf. War es eine merkwürdige Vorahnung fernster Zukunft, daß Platon, selbst Dichter, die Dichter aus seiner Republik verwies?²⁴ 5

Wir haben überragende Menschen – ach! – so nötig; aber unsere Bewunderung und Ehrfurcht vor ihnen sollte sich doch nicht zu der Lehre kondensieren, daß die Menschheit | nur um ihrer Genies als ihrer Früchte und Ziele willen da sei. Eine solche Meinung stützt sich – wenn nicht gar auf die mittelalterlich-mystische Idee der Weltzwecke – auf gar nichts und sie widerspricht den Prinzipien der Entwicklung, welche in ihrem Fortschreiten auf den Einzelnen gar keine Rücksicht nimmt und offenbar dahin wirken muß, den Unterschied zwischen den Großen und den Unbedeutenden auszugleichen, nicht zu erhöhen. 10 15

Ich weiß wohl, daß unsern Augen ein Menschengeschlecht ohne hervorragende Spitzen eintönig, ja verächtlich erscheinen würde, ebenso, wie wir geneigt sind, ein Leben, das sich durch alle Höhen und Tiefen des Daseins bewegt, für erhabener zu achten als eines, das auf gleichmäßigem Niveau dahinläuft – aber solche unbestimmten Gedanken ruhen im Grunde auf einem jener merkwürdigsten Vorurteile des Menschen, die den Weisen am meisten lächeln machen: auf dem Gefühl, als sei alles Große und Hohe „zu schade“ für die Allgemeinheit und die Alltäglichkeit. 20 25

Warum soll es denn schöner sein, daß am Himmel der Menschheit einzelne Sterne strahlen, als wenn eine gleichmäßige Helle sich über ihn verbreitete? Macht uns nicht auch der Anblick des blauen Taghimmels fröhlicher als das Firmament der Nacht mit all seinem Glanze? 30

24 Vgl. Platon, *Politeia* 377 b5 - 379 a4.

Religion

Mit den Spielen des Geistes, die wir besprochen haben, sind die Quellen des Glücks der Seele nicht erschöpft. Innerhalb des Reiches ihrer Seligkeiten sind Wissenschaft und Kunst nur kleine Provinzen. Auch zu Zeiten des Lebens, wo der Wille zur Wahrheit und der Wille zur Schönheit gar nicht in Aktion sind, sollte die Seele auf einem Meer von Lust dahinschwimmen, nur erfüllt von heiteren, erhabenen, zufriedenen Gefühlen, gleich einem Schiff, das hoffnungsreiche Passagiere über einen sonnigen Ozean hinwegträgt.

Um ganz glücklich zu sein, muß die Seele in einem solchen Zustande und in einem solchen Verhältnis zur Umgebung sich befinden, daß *alle* Eindrücke von außen Lust in ihr erzeugen, daß *alle* ihre Gefühle und Gedanken lustvoll sind. Die Gesamt-Gemütslage nun, mit der sich der Mensch dem Verkehr mit der Außenwelt hingibt, kann man füglich *Religion* nennen, weil durch sie die Verbindung des inneren Menschen mit dem All charakterisiert wird, während die landläufige Definition der Religion sie erklärt als das „Verhältnis des Menschen zu Gott“. Sie ist sozusagen *Weltgefühl*, im Gegensatz zur „Weltanschauung“, welche gleichsam die Projektion dieses Gefühls auf die Fläche des Verstandes bedeutet. Wenn alles Weltgefühl zugleich Lustgefühl ist, d. h. wenn durch *alle* Einwirkungen der Natur auf den Menschen irgend ein Trieb befriedigt wird, dann wird das höchste Glück der Seele erreicht sein. Der ist der Weiseste und Glücklichste, der allen Dingen der Welt mit so weit geöffneter Seele gegenübertritt, daß ihm nichts von der in ihnen enthaltenen Lust verloren geht, die sie ihm als Genuß darbieten und als Hoffnung versprechen.²⁵

²⁵ Schlick führte auf einem gesonderten Blatt in VG. 1 zur Religion weiter aus: „Die Religion ist die schlechteste, in der Gott am meisten gebeten, gelobt und gepriesen wird; den erhabensten Gottesbegriff hat diejenige Religion, die Seinen Namen am wenigsten im Munde führt. Es ist doch in der Tat eine Lästerung, wenn das erbärmliche Wesen Mensch sich in Lobpreisungen des Höchsten ergeht.“

Durch Spiegelung dieser weisesten Religion im Auge des Verstandes entsteht die Weltanschauung, die man gewöhnlich *Optimismus* heißt. Gegen dies Wort, richtig verstanden, ist zwar nichts einzuwenden, man muß sich aber hüten, es auf das entsprechende Weltgefühl zu übertragen, welches sich zur Weltanschauung verhält wie die Praxis zur Theorie. Die Verwechslung beider Begriffe ist an den schlimmen Mißbräuchen und Mißverständnissen der Worte Pessimismus und Optimismus schuld, die sich Volk und Philosophen gar oft zu schulden kommen lassen.

Wenn die Vorstellung von irgend welchen Objekten der Welt durch Vermittlung irgend welcher Sinne dem Menschen ins Bewußtsein tritt, so kann dies den Anstoß geben zu einer langen Reihe von Assoziationen, einer Kette von Vorstellungen und Gefühlen aus allen möglichen Geistesbezirken, und das Durchlaufen der Reihen ist ein neues Spiel der Seele, und das schönste, welches sie kennt. Das Vermögen der Seele zu solcher Tätigkeit heißt *Phantasie*, aber für das Spiel selbst gibt es keinen besonderen Namen, eben weil die Gehirnprozesse dabei wahllos durch alle möglichen Regionen gehen, und nur wenn sie in einem bestimmten Gebiet oder in einer bestimmten Richtung länger verharren, hat man manchmal besondere Bezeichnungen für diese menschlichen Ekstasen, von denen die des Wahren und Schönen Spezialfälle sind.

Am lebhaftesten und prächtigsten wird dies Spiel der Seele angeregt durch unsere Umgebung $\chi\alpha\tau' \acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\acute{\eta}\nu$ ²⁶: die Mitmenschen. Im Verkehr mit ihnen kommt es zu den höchsten Ekstasen, denen des *Guten* . . . Doch in diesem Teile sollte ja nur von dem

Die höheren Religionen bringen ihrem Gotte keine Opfer dar, denn sie wissen, dass es eine Blasphemie ist, Gott etwas schenken zu wollen, dass niemand ihm besser helfen kann, als er selbst. So muss es auch mit unserer Religion sein, deren Gott jeder selbst ist. Man soll sich nicht anbeten und keine Opfer darbringen: bewusst sollen wir für andre sorgen, unbewusst sorgen wir dann schon für uns selbst. Und das Wort: ‚Hilf dir selbst, so hilft dir Gott‘ lautet in unsere Weltanschauung übertragen: Lebe der Welt, so lebst du dir selbst!!“

26 In der Bedeutung von „eigentlich, herausragend, vorzugsweise“ am ehesten dem franz. „par excellence“ entsprechend.

Verkehr des Menschen mit sich selbst und mit der Natur die Rede sein.

Es gibt Menschen, die der Ekstasen des Einsamen überhaupt nicht fähig sind. Sobald sie fern von ihren Genossen | sind und
5 sich allein fühlen, können sie nicht genießen und sind unglücklich. Solche Armen des Gemüts entbehren jener segensreichen inneren Quellen des Glücks, die in den tragischsten Augenblicken des Lebens den letzten Schutz vor der Verzweiflung bieten und allein noch Trost gewähren, wenn man mit Spinoza ausrufen muß: „ . . .
10 experientia me docuit, omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse . . . “²⁷ Sie haben eine schlechte Religion; denn von dem im Gemüte angelegten Weltgefühl hängt es ab, ob die Tätigkeiten der einsamen Seele von Lust- und Unlustgefühlen begleitet sind, oder, anders ausgedrückt, ob dadurch die
15 Triebe mehr befriedigt als erregt werden oder umgekehrt. Gerade um die im landläufigen Sinne am besten Religiösen steht es in dieser Beziehung oft gar nicht günstig: sie ertragen die Einsamkeit nur, wenn sie sich darin von einem Gotte begleitet, umgeben und geführt wähnen und sich mit ihm unterreden können.

20 Von den mannigfachen Richtungen und Wendungen, die die Spiele des Gehirns in der Einsamkeit einschlagen, können wir hier nur einige kurz streifen, um das Wesen des Weltgefühls ein wenig zu illustrieren.

Für den Einsamen sind Natur und Leben eine Schaubühne, deren
25 Genuß er sich ganz und gar hingeben kann; Herz und Sinn lauschen unbeengt der Sprache der Dinge, d. h. er widmet sich frei dem Durchlaufen der Assoziationsreihen, die durch den Anblick der Objekte ausgelöst werden. Und da ist nichts, was ihm nicht zu solchen Spielen der | Seele als Anstoß dienen müßte. Alle Din-
30 ge in der Natur begeistern ihn sozusagen zur Teilnahme an ihrem Leben; sein Geist folgt den fröhlichen Wellen des Baches bis zum Meere, seine Gedanken fliegen mit dem Winde, der über die wogenden Wipfel streicht . . . der Anblick jener Burgruinen weckt in

27 Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, in: *Opera*, Bd. II, S. 5 (357). In VG. 3, S. 26, hat Schlick notiert: „Was tut der unbefriedigte Weise? er setzt sich hin und spricht“, es folgt das Zitat von Spinoza.

ihm Träume von der alten Ritterherrlichkeit; die Ruhebank, auf der er sich niederläßt, läßt ihn an glückliche Liebespaare denken, die an der gleichen Stelle in den Anblick der Landschaft versunken waren . . . das Leben der Tiere, das er belauscht, gibt Anlaß zu allerlei neugierigen Reflexionen und Vergleichen . . .

5

Nicht die Natur allein, sondern auch der bloße Anblick des menschlichen Lebens, das uns umgibt, weckt ein Spiel freundlicher Assoziationen in der Seele des Weisen, während der Misanthrop es nicht ertragen kann, *hier* nur Zuschauer zu sein; nur Neid und ein Gefühl des Verlassenseins würde in seinem Gemüte erzeugt. Uns aber ist jedes frohe oder schöne Gesicht auf der Straße ein Ausgangspunkt endloser Reihen lustvoller Gedanken, jedes hell erleuchtete Fenster, jedes unschuldige Kind – ja, unter Umständen kann selbst der Anblick von Trauer und Leid zum Quell tröstlicher Gefühlsfolgen werden. Shakespeare muß wahrlich einer der glücklichsten Menschen gewesen sein, denn er verstand sich wie nie ein zweiter auf dies Spiel, das Schauspiel des Lebens in seine Seele zu trinken – wir können sein Glück ermessen aus den Seligkeiten, die er uns vermacht hat, die wir ihn lesen.

10

15

Denkt man sich so einen weisen Betrachter in ganz großer Entfernung und Entfremdung von der Welt, so daß nur ein Spiel von Gedankenreihen, aber nicht von Gefühlen | in seinem Geiste stattfindet, so genießt er das Glück der *Kontemplation*, die von den alten asketischen Systemen der indischen Philosophie als die höchste Seligkeit gepriesen wurde, obwohl sie doch selbstverständlich nur ein verschwindend kleiner Teil des möglichen Menschenglückes ist. Wer in ihr allein schon das höchste Erreichbare sieht, muß wahrlich bescheiden sein. Ihre größte Tugend aber besteht darin, daß sie das Leben *vergessen* macht.

20

164

25

Jedoch nicht alles im Leben ist wert, daß es vergessen wird. Gerade das Gegenteil des Vergessens ist oft eine der reinsten Seligkeiten: das Glück der *Erinnerung*, von welchem Jean Paul sagt, es sei „das einzige Paradies, aus dem wir nicht vertrieben werden

30

können“.²⁸ Freilich mögen manche sagen, Erinnern sei immer von Unlust begleitet – das Zurückschauen auf das Schlimme nämlich, weil es gewesen sei, und auf das Gute, weil es *gewesen* sei – aber das ist eine Spitzfindigkeit, die willkürlich eine Seite der Sache beleuchtet; in Wahrheit weiß jeder dies Paradies zu schätzen. Die Lust der Erinnerung kommt in ganz derselben Weise zustande wie die der Kunst, und zwar besonders der Poesie, entspringende. Die Dichtkunst erzeugt in unserem Geiste unmittelbar Bilder, an denen sich dann das Spiel unserer Gefühle emporrankt, und ganz dasselbe tut die Erinnerung, nur mit dem Unterschiede, daß es bei ihr Bilder einer selbsterlebten Wirklichkeit sind, daß wir die erzeugten Gefühle schon einmal, und viel glühender und stärker erlebt haben. Fast alles, was wir von der Kunst gesagt haben, gilt ebenso von der Erinnerung; auch sie stellt eine idealisierte Wirklichkeit vor unser Auge, entkleidet von den Verdrießlichkeiten, Hemmungen und Verbitterungen, von denen sie in | Wahrheit nicht frei war. Das Erinnern aber hat vor der Kunst voraus, daß es viel leichter, durch den geringsten Anstoß schon, uns in träumerische Entzückungen hineinzaubert; denn während die Dichtung ihre Phantasiegebilde erst neu in uns entstehen lassen muß, liegen die Bilder unseres eigenen Lebens schon lange schlafend im Gehirne und brauchen durch die Erinnerung bloß aufgeweckt zu werden. Und ihr leiser Schlaf wird so leicht gestört! Wenn nur irgend ein liebgewordenes Wort – was es auch immer bezeichnen möge – uns ans Ohr schlägt, so sind sie gleich weit wach! Und für jede Seele gibt es wohl unzählige solcher Zauberverborte, die sie nicht ohne innige Rührung vernehmen kann. Die Bilder der eigenen Vergangenheit haben vor den Werken der Kunst auch den Vorzug, daß sie ganz lebenswahr sind, und daß sie uns mit viel größerer Gewalt ergreifen, denn die Gefühle, die sie in uns erzeugen, wurden ja einst tief, tief in unsere Seele gegraben, und die Erinnerung daran muß bis in die innersten Gemächer

28 Korrekt lautet das Zitat: „[...] aus welchem wir nicht getrieben werden können“ (Jean Paul, *Impromptu's, welche ich künftig in Stammbücher schreiben werde*, in: *Sämtliche Werke*, 2. Abt., Bd. 3, S. 820).

⟨^s vordringen. – Wieder bestätigt sich hier, was wir früher schon so eindringlich uns klar machten: Wenn die Kunst nicht einmal die Erinnerung erreichen kann, wie weit muß sie dann hinter der Wirklichkeit zurückstehen, von der die Erinnerung doch selbst nur ein Schatten ist!

Alle Lust, die wir aus dem Zurückschauen auf das Leben schöpfen, ist durch den Umkreis unserer wirklichen Erlebnisse in bestimmte Grenzen gebannt; es gibt aber eine | andre Tätigkeit der Seele, die alle Fesseln mit Leichtigkeit abschüttelt: das *Vorwärts-*schauen, der freudige Blick in die Zukunft.

Freudig nenne ich diesen Blick, denn der Flug der Gedanken und Gefühle in die kommende Wirklichkeit ist nicht von der Lust des Genusses begleitet, sondern von der Lust der Hoffnung, der Freude. Die Seligkeit, mit der man auf eine neue Stufe des Lebens steigt, die Entzückungen, mit denen man eine Reise in neue Länder im voraus auf der Landkarte durchkostet, diese Augenblicke des Ankerlichtens und Segelentfaltens, ihnen kommt nichts im Dasein des Menschen gleich.

In der Jugend genießt der Mensch diese Freuden am reinsten und reichsten, weil das Wissen von der Wirklichkeit der Wanderung seiner Phantasie da kein frühes Ziel setzt. Der Erfahrene meint^t zu genau zu wissen, wie das Antlitz der Zukunft aussehen wird, wenn sie ihren Schleier aufhebt, das Kind aber glaubt noch an die überraschendsten Möglichkeiten. Hier zeigt sich an einem neuen Beispiel, wie der Verstand manchmal zu einem Räuber der Lust wird; hier erstickt er den Atem der Hoffnung, nimmt^u den Zukunftsträumen ihren Zauber und dem Mute seine Kraft. Darwin hatte – das wird uns vom neuen klar – ohne Zweifel Unrecht, als er meinte, daß die unbeschränkte Ausbildung intellektueller Fähigkeiten nach allen Richtungen – zum Unterschiede von den physischen – nie anders als wünschenswert sein könnte.²⁹

s Ts. LW, S. 132: ⟨des Herzens⟩ t Ts. LW, S. 132: ⟨glaubt⟩ u Ebd.: ⟨raubt⟩

29 Vgl. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, in: *The Works of Charles Darwin*, Bd. 22, S. 636.

Das endlose Meer ist das Symbol der Zukunft. Mit wie verschiedenen Empfindungen ruht nicht der Blick des | Alters und der Jugend auf seinem schimmernden Horizonte! Der Jüngling träumt von wunderbaren Fahrten auf der weiten Wasserfläche, von glückseligen Inseln, neuen Ländern und Möglichkeiten – der Mann aber denkt daran, daß der Ozean vor ihm sich in wenig Tagen durchmessen läßt; im Lichte seiner weiteren Erfahrungen scheint ihm alles verkleinert und unbedeutend, und ob er gleich das jenseitige Land nie gesehen, weiß er doch, daß es nicht viel anders sein kann als die eigene Heimat, daß auch dort der Kampf des Lebens erbittert tobt. So hält der kritisch vorausschauende Verstand ängstlich die Pforte zum Glück der Hoffnung zu – wahrlich mit Unrecht, denn wir sind lange nicht klug genug, um vorauszusagen, ob die Zukunft stets genug sein wird, unsere Luftschlösser zu tragen; ja, und wenn wir nur insofern auf das Künftige hoffen, als wir durch eigene Kraft es herbeizuführen uns getrauen, sollten wir schon Grund genug zur Freude haben!

Das Kind sieht mit süßer Erwartung den Schätzen unter dem Christbaum entgegen, und es wird auch nicht enttäuscht, denn selbst in unscheinbaren Geschenken erblickt es sogleich endlose Möglichkeiten zu neuen Spielen – sollten wir uns weniger auf die Geschenke der Zukunft freuen, weil wir wissen, daß sie schließlich nur unscheinbar aussehen können? Wir wissen, daß wir auf keiner glücklichen Insel neue, unerhörte Seligkeiten finden werden – wollen wir daraus nicht den freudigen Schluß ziehen, daß in der Gegenwart und der umgebenden Wirklichkeit so reiche Quellen fließen, unsere Hoffnung zu nähren, wie in irgend einer Ferne und Zukunft? Die Freude zu verlieren, ist das größte Unglück. Wer durch das Tor gegangen ist, über dem geschrieben steht: „Lasciate ogni speranza . . .“, der ist wahrlich in der Hölle.³⁰

So ist denn auch im Weltgefühl des Weisen, wie am Ende in allen Religionen, der innerste Kern der *Glaube an die Zukunft*.

30 „[. . .] voi ch'entrate.“ („Laßt, die ihr eingeht, alle Hoffnung fahren.“). Dante, *Die göttliche Komödie*, „Inferno“, III. Gesang, V. 9. Es handelt sich bei diesem Zitat um den letzten Teil der Inschrift über der Pforte der Hölle, die auf deren Platz und Bedeutung im Weltenplan verweist.

Dritter Abschnitt. Menschen untereinander

„Homini nihil utilius homine“
Spinoza¹

Der Einzelne und die Gesamtheit²

Bisher betrachteten wir den Menschen als Einsamen, als Einzigem, in seinem Verhältnis zur Natur und zu sich selbst; zu nichts anderem aber steht er in so enger Beziehung wie zu seinen Mitmenschen; alles was er tut, hängt innig zusammen mit dem Tun und Leben der andern, niemals kann er so handeln, daß er gar keinen Einfluß von ihnen erfährt oder auf sie ausübt. Und deshalb liegt die Hauptaufgabe unserer Gedankengänge noch vor uns.

10

Das schwierigste Geschäft der Seele ist der Verkehr mit andern Seelen. Erst bei dieser Arbeit, bei diesem Spiele entfaltet sie ihre mächtigsten Kräfte, aber auch ihre ganze Größe und Pracht; hier erst wird sie bis in ihre innersten Tiefen aufgewühlt und erschüttert, hier erst kommt sie durch und durch ins Glühen von dem Feuer der Leidenschaften und Wonnen. Das Ringen der menschlichen Seelen untereinander ist das erhabenste aller Schauspiele. Jedoch des Ringens Preis ist der schönste Demant in der Krone der Glückseligkeit.

15

20

Wahrlich, hier ist das höchste Gut zu suchen unter den Gütern, die das Glück ausmachen. Kein Wunder, daß selbst dem

¹ Bei Spinoza heißt es (*Ethik* IV, Lehrs. 18, Anm.): „Homini igitur nihil homine utilius“ („Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch.“).

² Dieser Abschnitt war ursprünglich überschrieben mit: „Die Souveränität des Individuums“. Der Titel wurde von Schlick allerdings schon im Ts. LW geändert.

kühlen Philosophen die Ruhe abhanden kommt, wenn sein Denken sich auf dies Höchste richtet. In seinem | Eifer, die Gesetze des Wechselverhältnisses zwischen Mensch und Mensch nur recht sicher zu stellen, in seiner Furcht vor dem Zweifel an den heiligen Werten der überlieferten Moral vergißt er, daß die Skeptik der Anfang aller Philosophie sein muß, und ist nicht vorsichtig genug in der Wahl der Fundamente, auf denen er weiter baut.

Eine solche fundamentale Anschauung in der modernen Ethik und Soziologie ist die Auffassung, daß der Mensch mit allen seinen Genossen auf eine ganz besondere Weise und derart innig verknüpft sei, daß er mit ihnen zusammen gleichsam ein neues Wesen bilde, genannt *Gesellschaft*. Die Gesellschaft wird oft^a wie ein einheitliches Individuum angesehen^b und soll im wesentlichen ganz die Bedürfnisse und Strebungen eines solchen besitzen und noch gebieterischer geltend machen; ja, man betrachtet in manchen Beziehungen den Einzelnen unter völliger Hintansetzung seines Selbst *nur* als einen Teil dieses großen Wesens und hält demgemäß einige seiner eigenen Triebe für nichts als Manifestationen des „Willens der Gesellschaft“ oder des „Willens der Gattung“ im Menschen, das Objekt dieser Triebe sei durchaus nicht persönliche Lust, sondern ⟨⟩^c „allgemeine Wohlfahrt“.

Solche fast mystisch zu nennenden Anschauungen haben ihren unschuldigen Grund zum Teil in der Entwicklungslehre, welche klar machte, daß die Natur immer nur für die Gattung, nie direkt für das Individuum zu sorgen scheint und das letztere gleichsam nur als Mittel für ihre höheren Ziele benutzt; hatte doch Darwin selbst betont, daß der soziale Trieb dem Streben nach Lust und Glück völlig entgegengesetzt sei.³ Aber gerade die Entwicklungslehre zeigt doch, wie das der Gattung Ersprießliche immer nur erreicht | werden kann, wenn es zugleich ein Gut, ein Lustvolles für das Individuum ist; andernfalls ist es überhaupt nicht durch die Arbeit der Individuen realisierbar. Aus diesem

a Ts. LW, S. 136: ⟨dann⟩ **b** Ebd.: ⟨betrachtet⟩ **c** Ebd.: ⟨die⟩

3 Vgl. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, in: *The Works of Charles Darwin*, Bd. 21, S. 113 f., 120 f. sowie 124.

Grunde muß z. B. der für die Gattung wichtigste Prozeß, die Fortpflanzung, zugleich mit der höchsten Lust für den Einzelnen verknüpft sein, sonst brächte die Natur die Erhaltung und Fortbildung der Arten nicht fertig.

Jedes Wesen kann eben nichts anderes tun, als was ihm im Augenblick die größte Lust bereitet; alles was in der übrigen ganzen Welt existiert oder geschieht, ist für sein Handeln völlig ohne Belang, soweit es nicht irgend einen Einfluß auf seine Lust hat. Andere, direktere Verbindungen zwischen seinem Handeln und der Außenwelt gibt es nicht, also auch nicht zwischen ihm und den Genossen.

Der fundamentale Fehler, von vornherein die Gesellschaft als eine Einheit, eine Person hinzustellen, ist ein Ausfluß eines viel allgemeineren Irrtums, der sich nicht bloß bei den Begriffen von Spezies und Individuum findet: nämlich des Mißverstehens des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinen Teilen.

Die Abgrenzung und Definition der Begriffe „Ganzes“ und „Individuum“ sind stets eines der schwierigsten Probleme der Philosophie gewesen. Jedes Individuum erfährt in sich selbst, wie ein Komplex von Empfindungen und Gefühlen ein „Ich“ ausmacht, das gegen die Außenwelt als scharf abgegrenzt von ihm vorgestellt wird; aber sogar dieses deutliche Ichbewußtsein kann in anormalen Zuständen bekanntlich eine Trübung erfahren. Gewisse einzellige Lebewesen können | ohne weiters miteinander zu einem verschmelzen, und umgekehrt kann eins in mehrere zerfallen; hier ist also offenbar mindestens während der kurzen Zeit der Vereinigung und Trennung fraglich, was man unter einem Individuum zu verstehen habe. Auch bei höheren Tieren sind Zweifel über die Grenzen des Ich möglich, so z. B. bei dem Diplozoon paradoxum, einem Doppelwurme, der durch Zusammenwachsen zweier ursprünglich selbständigen Teile entsteht.⁴

4 Meyers Großes Konversations-Lexikon (6. Aufl., erschienen zw. 1905-1909), Bd. 5, S. 126: „Doppeltier (Diplozoon paradoxum), ein 6 bis 10 mm langer Plattwurm aus der Abteilung der Saugwürmer, wird zum Doppelwesen, wenn zwei Einzeltiere kreuzweise miteinander verwachsen. Als Einzeltiere wurden sie unter dem Namen *Diporpa* beschrieben. Sie besitzen einen Saugnapf in der Mitte des

Der Grund solcher Unbestimmtheiten liegt darin, daß der Natur die Begriffe des Ganzen und der Teile überhaupt fremd sind; sie entstehen vielmehr erst durch Abstraktion in unserem Geiste und sind deshalb menschlicher Willkür unterworfen. Daß dies in
5 der unorganischen Welt gilt, ist von vornherein klar, daß aber auch im Reiche des Lebendigen der Begriff des Ganzen, des einheitlichen Individuums kein scharf umrissener ist, wird durch die eben angedeuteten Beispiele bewiesen.

Wenn nun aber in der Art und Weise, wie wir die Elemente
10 der Wirklichkeit zu „Ganzen“ ordnen, eine Willkür besteht, so wird die Gruppierung, ⟨⟩^d Zusammenfassung der Teile zu Einheiten und Ganzen eine andere sein je nach dem Zweck, zu welchem wir sie vornehmen. Insbesondere wird die wissenschaftliche Betrachtung der Welt eine ganz andre Einteilung erfordern als die,
15 zu welcher das Leben im praktischen Verkehr mit den Objekten der Welt uns nötigt.

Welches Prinzip nun bei der Teilung des Naturganzen in Individuen für die exakte wissenschaftliche Behandlung das beste ist, darüber kann kein Zweifel sein. Die exakteste der Naturwissenschaften, die mathematische Physik, denkt sich alle Körper
20 in unendlich kleine Elemente aufgelöst, betrachtet | jedes als ein Individuum für sich und sieht ihre Aufgabe nicht eher als gelöst an, als bis sie den Zustand aller Naturkörper zurückgeführt hat auf die Zustände ihrer kleinsten Teilchen. Sie setzt also die Teilung
25 so weit fort wie nur möglich und faßt auch das Kleinste noch als ein Ganzes auf; überall wo sie diese gedachte Teilung infolge unserer unvollkommenen Kenntnis der Natur nicht bis ans Ende treiben kann, gelten ihre Sätze nur angenähert, und sie sind um so falscher, je mehr die in ihnen als Elemente vorausgesetz-

d Ts. LW, S. 137 : ⟨die⟩

Bauches und einen Zapfen auf dem Rücken. Bei der Verwachsung umfassen sie wechselseitig mit dem Saugnapf den Rückenzapfen; nicht zur Vereinigung gelangende Tiere gehen zu Grunde. Das D. lebt an den Kiemen von Süßwasserfischen und nährt sich von deren Blut; aus den Eiern geht eine bewimperte, freischwimmende Larve hervor, die bei Gelegenheit zur Anheftung bald die wimperlose Diporpa liefert.“

ten Individuen einer noch weiter gehenden Differenzierung fähig sind.

Dies gilt nun überhaupt von jeder wissenschaftlichen Betrachtung der Welt. Je größer die Komplexe sind, die wir noch als einheitliche Ganze auffassen, desto weniger tief dringen wir in die Natur ein, desto weniger genau und wahr müssen die Gesetze sein, die wir finden. Die Soziologen haben deshalb sehr unrecht, wenn sie beständig mit den Begriffen „Gesellschaft“ und „Staat“ operieren, wenn sie den einzelnen Menschen bloß als Teil und Diener der höheren Einheiten „Volk“ oder „Gemeinschaft“ ansehen; dadurch kommt man zu keiner tieferen Erkenntnis des Menschlichen – im Gegenteil wird man zur Ergründung der Geheimnisse der Seele den Menschen selbst noch als ein kompliziert Zusammengesetztes betrachten, ja schließlich in jeder einzelnen Zelle seines Körpers ein selbständiges Individuum sehen, das natürlich mit den übrigen Zellen auf mannigfache Weise in Verbindung steht, aber doch für sich eine Einheit bildet. Von jeder einzelnen kann man sagen, daß sie für sich ganz konsequent und unerbittlich egoistisch sei; sie weiß nichts davon, daß sie mit andern zusammen einen großen | Körper bildet, welchen ein zentrales Ichbewußtsein den seinen nennt. Gerade so wie meine Zellen sich gar nicht darum kümmern, daß sie mein sind und mich bilden – wie sie mir nur dadurch dienen, daß sie sich selbst dienen, so spürt auch der naive Mensch unmittelbar gar nichts davon, daß er zu einer Gesellschaft, einer Rasse gehört, sondern er ist ein absolut selbständiges Individuum, das, wenn es will, alle Fäden durchschneiden kann, die es mit seinesgleichen verknüpfen.

Das ist die Souveränität des Individuums, die Grundwahrheit, die ohne Zweifel Stirner vorschwebte, als er sein merkwürdiges Buch schrieb.⁵ Wie ein Atom Wasserstoff im Meer für sich allein existiert und es selbst bleibt, wieviel Kräfte es auch von seinen Nachbarn erleiden mag – so ist auch der Mensch ein an sich durchaus selbstherrliches Wesen, das zwar durch viele, viele Bande mit seinen Genossen und der übrigen Welt verknüpft ist, aber durch

⁵ Gemeint ist Stirners 1844 (datiert auf 1845) erschienenen Buch *Der Einzige und sein Eigentum*.

keine absolut festen, die es nicht unter Umständen auch zerreißen könnte, wodurch der *wesentliche* Gegensatz zwischen Individuum und Außenwelt in einen *feindlichen* verwandelt würde.

5 In der Welt ist jedes Teilchen um seiner selbst willen da, nicht etwa für das Ganze, dem es zufällig angehört, denn die Natur kennt den Begriff des Zu-einem-Zwecke-dienens nicht.

Während der erkennende Mensch die Welt in möglichst kleine Teile zerlegt denken muß, erscheint sie dem handelnden Menschen in ganz andere Einheiten aufgelöst. Durch den Standpunkt und
10 die Lage, die wir im Universum einnehmen, | werden diese Einheiten bestimmt; die Sinneswahrnehmungen ordnen sich nämlich wie von selbst so zu ganzen Objekten und Individuen, wie es für die Tätigkeiten des Lebens und den Kampf ums Dasein erforderlich ist. Ein Haus, von außen betrachtet, erscheint dem Menschen
15 nicht als ein Haufen von Steinen, sondern als ein Ganzes; von innen angesehen aber bildet wiederum jedes einzelne Zimmer eine abgeschlossene Einheit. Eine marschierende Armee nimmt sich unter Umständen wie Ein schlangenartiges Wesen aus, ein Theaterparkett wie Ein schlimmes Ungeheuer – dem Einzelnen aber
20 treten im wirklichen Verkehre die Menschen immer nur als einzelne Individuen gegenüber, und zwar als Ganze, während sie dem Mediziner bei Ausübung seines Berufes z. B. als aus einer Reihe von Organen zusammengesetzt erscheinen, von denen er jedes für sich betrachten kann. Für jemand, der das Meer von einem
25 hohen Felsen aus überschaut, erscheint die See als Ganzes, und er fühlt kein inneres Bedürfnis, sie etwa in einzelne Wellen aufzulösen; ganz anders, wenn er in der Brandung des Meeres badet: dann ist jede Woge selbst schon ein Ganzes, das ihm als scharf markiertes Individuum gegenübertritt.

30 So fassen die menschlichen Sinne die Elemente der Außenwelt selbsttätig zu natürlichen Einheiten zusammen, und zu jeder Zerlegung in kleinere, zu jeder Zusammenschmelzung in größere Einheiten ist eine *Abstraktion* notwendig. Durch solches Abstrahieren entstehen dann Begriffe wie etwa Molekül, Atom einerseits,
35 Erde, Volk, Rasse andererseits. Das Leben nun hat es nur mit den realen Objekten, nicht mit den aus ihnen abgeleiteten Begriffen

zu tun; wer alles analysiert und synthetisiert, untergräbt sich die
178 Lebensfreude | an der Wirklichkeit. Ganz prägnant hat Feuer-
bach dies ausgesprochen, denn er sagt: „Wasser gibt es für mich
nicht. Ich sehe nur den Strom, den Bach, den See, das Meer. Es
gibt nur Wirklichkeit und keine allgemeinen Begriffe. Sie machen
uns ärmer statt uns zu bereichern.“⁶ 5

Wozu dienen uns alle diese Überlegungen?

Sie sollen uns ganz deutlich machen, daß solche Begriffe wie
Gesellschaft, Staat, Menschheit u. s. w. Abstraktionen sind, vor
denen wir uns zu hüten haben bei der Erforschung des Mensch- 10
lichen – einmal, weil sie der lebendigen Wirklichkeit fremd sind,
und dann, weil wir durch das Operieren mit diesen Allgemein-
begriffen aus den entwickelten Gründen zu keinen brauchbaren
Wahrheiten gelangen können.

Nicht wie die Menschheit zu beglücken sei, oder ein Volk, 15
oder eine Rasse, ist hier die Frage, sondern wir reden von unserm
eigenen, deinem und meinem Glücke! Jeder mache sich selbst
glücklich, dann sind es alle!

Staat und Gesellschaft sind keine Persönlichkeiten, nach de- 20
ren Wohl irgend jemand streben könnte. Ethische Theorien, die
behaupten, daß dem Menschen solch ein Streben nach dem
Glücke der Allgemeinheit gar angeboren sei, sind Irrlehren, im
Grunde nur Erneuerungen der Doktrinen des [mittelalterlichen
„Realismus“]^e, die leicht widerlegt sind durch den Satz des Leib-
niz, daß nur Individuen wirklich existieren.⁷ 25

e Ts. LW, S. 140: (Mittelalters)

6 Als Zitat nicht nachgewiesen. Feuerbach gebrauchte aber bspw. in seinem
Hauptwerk *Das Wesen des Christentums* für die materialist. Kritik der Vernunft
das Bild des Wassers – seine Schrift wird damit eröffnet und abgeschlossen (vgl.
Gesammelte Werke, Bd. 5: Vorwort zur 1. Aufl., S. 8-10 bzw. Schlussanwendung,
S. 450-454). Ähnlich wie für Thales war das Wasser für Feuerbach einerseits Stoff
aller Dinge und andererseits, so wie für Sokrates, das Reinigende, Klärende aller
Dinge, es war für ihn also, wie nach Kant, der Stoff, der sich selbst reinigen kann.

7 Der Gedanke findet sich bei Leibniz an zahlreichen Stellen (vgl. bspw. seine
Monadologie, § 1 od. auch 7-9).

So haben wir nun den Menschen souverän mitten in die Welt gestellt, auf sich selbst angewiesen, keinem Gesetz | gehorchend als dem eigenen Willen zum Glück – Natur und Menschen in seine Hände gegeben, als sein Eigentum. Nun gilt es, sich dieses
5 Besitzes zu erfreuen und darin glücklich zu werden!

Bisher galten unsere Betrachtungen dem Glücke, das uns aus dem Verkehr mit der Natur erwächst. Wie kann ich die Mitmenschen meinem Willen zur Lust dienstbar machen? So fragen wir jetzt.

10 Hier tun sich zwei Möglichkeiten auf. Wenn es keine andre Glückseligkeit gibt als die des Einsamen, von der wir im zweiten Teile dieses Buches redeten, dann können wir aus den Menschen nur in demselben Sinne Nutzen ziehen wie aus allen übrigen Objekten der Welt auch: sie sind dann für uns nichts als *Werkzeuge*
15 zur Befriedigung unserer Triebe. Die Leute, für die ich Arbeit leiste, sind Instrumente, die mir zum Erwerb helfen müssen, der Künstler ist ein Werkzeug meines Willens zur Schönheit, meine Eltern sind die Werkzeuge, denen ich meine Erziehung danke, u. s. f. Daß es gerade *Menschen* sind, die hier die Rolle der Instrumente zum Glücke spielen, ist zufällig und gleichgültig; andere Werkzeuge, die denselben Zweck erfüllen, sind denkbar und existieren zum Teil wirklich. Mein Wille zur Lust fordert ja nur
20 möglichste Befriedigung meiner Triebe; nach den Mitteln fragt er nicht. Dies ist die erste Möglichkeit.

25 Die zweite aber ist diese, daß die Glückseligkeit des Einsamen nicht die einzige ist, sondern daß es auch eine gibt, zu der wir ohne unsere Mitmenschen überhaupt nicht gelangen können. Mit anderen Worten: es gibt vielleicht Triebe, deren Befriedigung ohne die Menschen, die uns umgeben, schlechthin undenkbar und unmöglich ist. Um dies | an einem Beispiel klar zu machen: Mes-
30 ser und Gabel sind Mittel zur Befriedigung des Hungers, aber keine unentbehrlichen, denn sie können durch Löffel, Eßstäbchen oder dergleichen ersetzt werden; Speisen sind auch Mittel zur Befriedigung des Hungers, jedoch in einem ganz andern Sinne, denn
35 man kann an ihre Stelle schlechterdings nichts setzen, was nicht auch eben Speise wäre – nur durch Speise ist Stillung von Hunger möglich. Solche notwendigen, wesentlichen Mittel, deren die

Triebe zur Befriedigung durchaus bedürfen, kann man zum Unterschiede von den bloßen *Hilfsmitteln* zweckmäßig *Objekte* der Triebe nennen. So ist Getränk Objekt des Durstes, Bewunderung Objekt des Ehrgeizes. Es gibt nun wirklich Triebe, deren Objekte wir nur in und an unsern Mitmenschen finden können, und aus deren Sättigung eine Glückseligkeit neuer Art entspringt, von der wir noch gar nicht geredet haben. 5

Die Menschen müssen also in zwiefacher Weise unserm Willen zur Lust dienen: sie sind sowohl Werkzeuge wie Objekte unserer Triebe. Demgemäß teilen sich die folgenden Betrachtungen in zwei Abschnitte. 10

I. Die Menschen als Werkzeuge der Triebe 181

Der Wille zur Macht¹

Jedem Menschen gehören von Natur alle Dinge. Dennoch kann er nicht alle Dinge unbeschränkt in den Dienst seiner Triebe zwingen, denn seine Kraft ist nicht unbegrenzt.

In der unbelebten Natur findet er wenigstens nichts, was ihm aktiven Widerstand entgegensetzt; über sie ist er absoluter Herrscher, aus ihr kann er auswählen und als Werkzeug zu seinen Zwecken verwenden, was ihm nützlich erscheint und soweit seine eigene Kraft reicht. *Macht*, aus physischer und Verstandesstärke gemischt, ist in diesem Reiche das höchste Gut, denn nichts weiter bedarf es, um alle Gegenstände der toten Natur zu Instrumenten des Glückes zu machen, der Tücke der Objekte zu begegnen und die Revolten unschädlich zu machen, in denen sich die Natur gegen die menschliche Oberherrschaft aufzulehnen scheint. Das Widerstreben der Elemente gegen den Dienst des Menschen ist natürlich nur ein scheinbares, aber deswegen nicht weniger fühlbar; wie rächt sich zum Beispiel nicht das Feuer, wenn es durch Unvorsichtigkeit beleidigt wurde!

Schon im Reiche der Pflanzen treffen wir regelrechte Verteidigungswaffen an, die das Individuum davor schützen, jeder Willkür als Werkzeug dienen zu müssen: es gibt giftige, die der

1 Erste Überlegungen zu diesem Abschnitt hat Schlick in VG.1 festgehalten. Unter dem Goethe-Zitat (s. u.) steht die Überschrift „Wille zur Macht“, es folgt die Bemerkung „Einschränkung: Totes – Pflanzen und Tiere – Menschen“ sowie zwei Punkte einer beabsichtigten Gliederung „I. Schwäche des Individuums, Macht der Andern“ und „II. Bedürfnis nach Gesellschaft. Liebesglück (Suggestion auch Tieren gegenüber)“.

Mensch nicht ungestraft gebrauchen kann, wie er will, und selbst unschuldige Blumen wissen ihr Leben zu verteidigen:

„Röslein wehrte sich und stach.“²

182 | Und nun erst die Tiere und Menschen! Jedes möchte das andere
als Instrument des Glücks benutzen, und dieses Streben verbietet 5
zugleich, sich von den andern bedingungslos als Instrument ver-
wenden zu lassen. So setzen sich der Stillung der Triebe überall
Hemmnisse entgegen.

Das beste Mittel, solche Hemmungen und Feindseligkeiten zu
überwinden, scheint – nicht nur auf den ersten Blick – *Macht* zu 10
sein. Alles, was stärker ist als du, kann dir befehlen: du darfst
nicht! du mußt! du sollst! denn Sollen ist immer nur das Wollen
eines Mächtigeren. Sei aber selbst der Stärkere, und nichts gebeut
dir mehr, nichts kann dir mehr Gesetze geben als deine eigene 15
Natur; du bist kräftiger als alle Gebote und Widerstände und
kannst sie zerbrechen. Durch Macht alle Dinge und Menschen zur
Dienstleistung als Werkzeug zu zwingen – das ist das natürlichste
Mittel, das jedem zuerst einfällt, der darüber nachdenkt, wie dem
Widerstand der Außenwelt zu begegnen sei.

Es hat nicht an Tatmenschen gefehlt, die ihr Handeln, und 20
nicht an Den kern, die ihre Systeme auf die feste Voraussetzung
gründeten, daß Macht in der Tat das sicherste, das einzige Mittel
sei, Natur und Mitmenschen zu Instrumenten der Glückseligkeit
zu machen. Man kann sogar behaupten, die Mehrzahl der Men- 25
schen bewiese durch all ihr Tun, daß sie von der gleichen Überzeu-
gung durchdrungen sind; den meisten bestimmt sie sogar die ganze
Richtung ihres Lebens. Dazu gehören z. B. solche, die nach
Wohlhabenheit streben, denn weswegen sollten sie das Geld lie-
ben, wenn nicht um der Macht willen, die in ihm steckt? Stets
ist es der erste Gedanke des Menschen, sich seine Wünsche mit 30
Gewalt zu erfüllen; und je unwissender er ist, zu desto naiveren
183 Mitteln | greift er, um sich die dazu nötige Macht zu verschaffen.

² Goethe, „Heidenröslein“, in: WA I/1, S. 16, Z. 17. In VG. 2, S. 9, wo sich das Zitat in einem inhaltlich gleichgelagerten Kontext findet, hat Schlick ergänzt: „So erziehen die Dinge d[ie] Menschen.“

So erfindet der primitive Mensch die Götter, die mächtiger sind als alle Kräfte der Welt, und indem er zu ihnen fleht, glaubt er ihre Stärke zu der seinen zu machen, unter ihrem Schutz fühlt er sich mächtiger als alle seine Feinde: „hoc signo vinces!“³ Wenn
5 ein Kind einen kleinen Wunsch hat und gerade kein anderes Mittel zur Erfüllung ihm einfällt, so faltet es die Hände und bittet Gott darum, der ja stärker ist als Eltern und Erzieher, die die Gewährung verweigerten.

Macht ist ursprünglich nur ein Mittel gegen die Widerspenstigkeit feindlicher Kräfte, nicht an sich wertvoll ist ihr Besitz.
10 Ein Herkules unter lauter Pygmäen hat keinen Grund, sich noch größere Muskelstärke zu wünschen. Dann aber setzt wieder jener Entwicklungsprozeß ein, der die Mittel allmählich zu Selbstzwecken macht und dadurch neue Triebe in der menschlichen
15 Seele entstehen läßt. Die Vorstellung der Macht assoziiert sich immer enger mit den Vorstellungen von mannigfacher Lust, die sie indirekt zu verschaffen vermag, und allmählich wird die Macht zu einem Gut an sich: während vorher ihr Besitz nur Hoffnung auf Genuß gewährte, ist er jetzt selbst schon Genuß, der Wille
20 zur Macht ist entstanden, d. h. ein Trieb, der zur Befriedigung nichts verlangt als Erlangung von Macht.

Um uns ein Urteil über den Charakter dieses Triebes zu bilden, müssen wir natürlich zuerst fragen: Ist Macht wirklich absolut wertvoll? Ist sie das beste oder wenigstens ein geeignetes
25 Mittel, mir die Menschen, insofern sie Werkzeuge meiner Triebe sind, dienstbar zu machen?

Absolut unüberwindliche Macht würde, das ist kein Zweifel, ein schlechterdings völlig sicheres Mittel zu diesem | Zwecke sein.
30 Denn wenn mein Einfluß so gewaltig ist, daß ich alle zwingen kann, mir bei allen Handlungen behilflich zu sein, wenn meine Kraft so groß, daß nichts sich meinem Wirken und Befehlen zu

184

3 „Unter diesem Zeichen wirst du siegen!“ Der lat. Spruch – nach der Legende Inschrift eines Kreuzes, das Konstantin dem Großen im Jahre 312 vor der Entscheidungsschlacht gegen Maxentius erschien und die fatale Wende von einer Religion des *Leidens* und der *Liebe* zu einer Religion der *Macht* mit sich brachte – gilt als inkorrekte Übersetzung der griechischen Fassung, die im Lateinischen wörtlich mit „in hoc vince!“ („In diesem [Zeichen] siege!“) wiederzugeben wäre.

widersetzen vermag, nun, dann sind ja alle Menschen nur willenlose Instrumente in meiner Hand, und sie müssen meinen Körper, meinen Intellekt und mein Gemüt mit allem Material versorgen, das zu meiner Glückseligkeit nötig ist. Bin ich mächtiger als alles andere, so sind alle Schätze der Welt mein und ich brauche meinem Leibe und Geiste nichts zu versagen, was ihrem Wohle heilsam ist. Gäbe es also einen Menschen, dem seine Genossen immer nur bloße Werkzeuge der Triebe sind, so hielte er das höchste Gut in seinen Händen, sobald er die Macht besäße, sie absolut zu beherrschen.

Aber *kann* ein Mensch solche Macht besitzen?

Nein. Es ist natürlich schlechthin unmöglich. Jeder ist von Natur zu schwach, als daß er die übrigen so maßlos überragen könnte. Andere streben ebensogut nach Macht wie ich und viele sind intelligenter als ich, von Geburt mit größerer Stärke ausgestattet, viele ebenso kräftig und klug wie ich, wenige aber so inferior, daß sie meiner Herrschsucht keine Verteidigung entgegenzusetzen hätten, die ich gänzlich und dauernd zu überwinden vermöchte. Es steckt eben in keinem einzelnen Individuum so viel Energie, daß es ihm möglich wäre, mit allen anderen ganz nach seinem Belieben zu schalten, Herr zu sein über ihre Kräfte und über ihr Leben.

Es hat wunderbare Persönlichkeiten gegeben, die wie durch Zauber ganze Völker in ihren Bann gezwungen haben – aber wie unendlich weit waren sie nicht noch von der absoluten Macht entfernt, deren Kennzeichen ist, daß auch | der leiseste Schatten von *Furcht* ihr völlig fremd ist! Sie hat nichts zu fürchten, denn sie ist in sich selbst vollkommen sicher, weil stärker als *alle* feindlichen Mächte. Selbstverständlich ist sie ein unmögliches Phantasiegebilde. Die großen Tyrannen und Weltreiche, welche die Geschichte gesehen hat, beruhen im Grunde auf einer Täuschung, in der Herrscher wie Beherrschte befangen sind. Nur zu leicht erwachen die Unterworfenen aus der Betäubung, in der die Macht ihnen unüberwindlich schien – und dann stürzen sie den Abgott ohne Mühe und erwecken auch ihn. Die Macht der Großen ist wie ein Explosivstoff ein unsicheres, ganz gefährliches Gut. Die Beherrschten sind wie die Atome des Jodstickstoffes, die nur

in einem äußerst empfindlichen Gleichgewicht sich befinden: die kleinste Störung reicht aus, das Ganze in gewaltiger Explosion auseinanderzureißen.

Auf dem Boden dieser Erde kann der Mensch sich keine große
5 Macht erbauen, die nicht trügerisch und unsicher wäre, die nicht
zusammenstürzen könnte durch Erschütterungen, über die er keine
Kontrolle hat; solange aber die Unsicherheit da ist, ist die
Furcht da, und solange die Furcht da ist, ist das Glück nicht
da. Aber selbst Erwerbung und Erhaltung der möglichen, be-
10 schränkten Macht erfordert notwendig mehr Lebensenergie, als
zur Befriedigung eines einzigen Triebes billig aufgewendet werden
kann: die übrigen Triebe kommen auf Kosten des Willens
zur Macht zu kurz.

Wir sehen also, daß die Grenzen, jenseits deren das verderbliche
15 Reich des Allzumenschlichen liegt, für den Willen zur Macht
gar eng gezogen sind. Schon eine geringe Stärke des Triebes kann
dem Glücke feindlich sein, weil eben Macht ein so schwer zu er-
kaufendes Gut ist. Es wird also nützlich sein, | nach anderen 186
Mitteln zu suchen, durch die wir unsere Mitmenschen zu Werk-
20 zeugen unserer Glückseligkeit machen können. Und wo es bessere
Mittel gibt, kann der Wille zur Macht sich nur zum Nachteil des
Individuums durchsetzen. Dadurch bestimmt sich der Bereich,
innerhalb dessen er ein löblicher, segenbringender Trieb ist.

Wenn ich sage: „Die Menschen sind meine Werkzeuge“, so gebe
25 ich ihnen damit nicht ein objektives Prädikat, sondern ich behaupte
etwas über ihr *Verhältnis* zu mir. Die Mitmenschen zu
Instrumenten meines Glücks machen, heißt also, ein bestimmtes
Verhältnis zwischen mir und ihnen herstellen. Dies kann nun ent-
weder dadurch geschehen, daß jene sich an meine Zwecke anpas-
30 sen, oder dadurch, daß ich mich den ihrigen anpasse und sie mir
auf diese Weise nutzbar mache, oder endlich durch gegenseitige
Adaption. Nur die erste von diesen drei Möglichkeiten gefällt dem
Willen zur Macht. Darin besteht gerade das Wesen der Macht,
daß alle Dinge sich ihr anschmiegen müssen, während sie selbst
35 starr bleibt; sie sitzt ruhig und fest auf ihrem Herrschaftsthron-
ne, während ringsum alles geschäftig um ihre Gunst buhlt. Der

erste Verkünder des Willens zur Macht ist eigentlich Aristippus gewesen mit der Lehre, die Horaz in die Worte gefaßt hat:

„... mihi res, non me rebus subiungere conor“.⁴

Dieser Satz kann geradezu als prägnante Definition des Willens zur Macht aufgefaßt werden. Der will immer in der geradesten Richtung auf das Glück los – die Wälle, die davor liegen, müssen 5
niedergerissen, die Ströme, die den | Weg versperren, durchschwommen werden ... aber das ist gewiß nicht die beste Art 187
des Vordringens; nichts verbietet ja, die Tore in den Wällen aufzusuchen und die Furten in den Strömen zu benutzen, durch die 10
der bessere Weg führt. Das Leben ist wie ein Segel bei widrigem Winde: es ist ersprißlicher und vergnüglicher, zu kreuzen, als gegen Sturm und Wellen in gerader Richtung anzurudern, denn die natürliche Macht des Windes treibt uns – wenn auch in gewundener Bahn – besser ans Ziel als die Kraft der eigenen rudern- 15
den Hand.

Nein; es ist ebenso unpraktisch, die Mitmenschen zur unbedingten Anpassung an meine Zwecke zwingen zu wollen, wie es unpraktisch wäre, jedem Zwange nachzugeben, den sie auf mich ausüben; ein mittlerer Weg, teilweises Entgegenkommen, ist die 20
sicherste Methode, sie als Werkzeug meiner Triebe auszunutzen. Gleichwie die Planeten nicht eigentlich um das Zentrum der Sonne kreisen, sondern mit ihr um einen gemeinsamen Schwerpunkt sich bewegen, so kann sich auch der Mensch nicht zum absoluten 25
Mittelpunkt machen, um den sich alles drehen muß. Ein tönlicher Prophet, der sich die Macht wünschte, den Berg zu sich kommen zu lassen^a.⁵

Eine begrenzte Macht ist nötig, um die Menschen als meine Instrumente zu gebrauchen; wo aber mein Trieb weniger oder

a Ts. LW, S. 147: (machen)

4 „Ich versuche, mir meine Habe dienlich zu machen, nicht ihr zu dienen.“ (Horaz, *Epistulae*, Erstes Buch, I, 19).

5 Dieser, nach einer mohamedanischen Legende überlieferte Spruch, wurde bekannt durch Hagedorn's Gedicht „Mahomed und der Hügel“ (*Hagedorn's Poetische Werke*. Hamburg: Bohn 1764, Bd. I, S. 92.).

mehr als diese notwendige Macht will, da wäre ihm Anstachelung oder Hemmung zu wünschen, und wer ihm durch geeignete äußere Motive dazu verhilft, der leistet mir einen guten Dienst.

Gerechtigkeit

188

5 Bloße Macht muß an vielen Klippen scheitern.

Warum aber setzen die Mitmenschen ihrem Vordringen Hindernisse in den Weg? Warum legen sie ihr Minen, wo sie können? Nun, natürlich, weil ihre eigene Glückseligkeit, ihre eigenen Triebe es so verlangen. Daraus ergibt sich sofort, worin unsere Anpassung an unsere Gefährten zu bestehen hat: wir müssen sie
10 nämlich auf solche Weise als Werkzeuge ⟨⟩^b benutzen ⟨⟩^c, daß wir sie an der Sättigung ihrer eigenen Triebe möglichst wenig hindern, vielleicht sogar an ihrer Befriedigung mithelfen. Dies wird noch dadurch erleichtert, daß jene aus gleichen Gründen
15 sich bemühen müssen, uns gegenüber ganz ebenso zu verfahren.

Damit dieser Prozeß der gegenseitigen Anpassung vollkommen vor sich gehen könne, ist nötig, daß jedem die Triebe seiner Mitmenschen bekannt seien, – mit andern Worten: er muß ihren Charakter durchschauen. Will ich mich zu irgend jemand in ein
20 harmonisches Verhältnis stellen, so ist das erste Erfordernis, daß ich ihn *kenne*.

Macht man sich dies klar, so scheint es zunächst, als müsse man überhaupt daran verzweifeln, dem Glücke jemals nahe zu kommen, denn schon diese erste Forderung scheint gänzlich un-
25 erfüllbar. Gibt es doch auf dieser Erde kein komplizierteres Ding als den menschlichen Charakter. Wenn ich selbst bei einem Gefährten, dessen Wesen zu studieren ich täglich Gelegenheit habe, nicht mit Sicherheit voraussagen kann, wie er sich unter gegebenen äußeren Umständen verhalten wird, wie soll ich dann das
30 Gemüt aller Menschen, mit denen ich in Berührung komme, so genau kennen, daß | diese Kenntnis ein genügend festes Fundament meiner Handlungen abgibt? Wie soll ich ein Werkzeug benutzen, dessen Mechanismus mir nicht völlig bekannt ist?

189

b Ebd.: ⟨zu⟩ **c** Ebd.: ⟨suchen⟩

Die Gewalten der toten Natur und auch die Tiere in seinen Dienst zu stellen, gelingt dem Menschen deshalb so leicht, weil der Charakter dieser Dinge so durchsichtig ist. Will er einen Baum fällen, so ist es nicht schwierig, vorauszusehen, nach welcher Seite er fallen wird; will er ein Haus am Meer bauen, so weiß er mit großer Gewißheit, in welcher Höhe am Strande er es errichten muß, damit es vor den Fluten der See sicher sei; will er reißende Tiere fangen, so kennt er ihre Gewohnheiten und Instinkte genau genug, um sie leicht in Fallen zu locken . . . will er aber ein Unternehmen auf den Charakter seiner Mitmenschen gründen, so muß man ihn bewundern, wenn es ihm gelingt, da wirklich sicheren Baugrund zu finden. 5 10

Es ist ganz gewiß unmöglich, auch nur einige Menschen so genau zu kennen, daß man mit ihrem Gemüt so sicher rechnen könnte, wie mit einem Uhrwerk, dessen Räder und Hebel einem völlig vertraut sind . . . und deshalb muß man nach irgend einem Auskunftsmitel suchen. 15

Solange es sich nur um Menschen handelt, mit denen man *nicht in enge Berührung* kommt, bietet sich alsbald ein Ausweg als der natürlichste und einzige dar. Er beruht auf der einfachen Tatsache, daß alle zur selben Spezies gehörenden Individuen große Ähnlichkeit miteinander besitzen und in ihren Charaktereigenschaften bis zu einem gewissen Grade übereinstimmen. Wir haben schon früher bemerkt, daß man sich gewiß nicht weit von der Wahrheit entfernt, wenn man annimmt, daß allen Menschen ganz dieselben | Triebe, nur in verschiedener Stärke zukommen. Man kann sich nun, um es bildlich auszudrücken, in jedem Menschen einen gewissen Charakterkern denken, der jeden der menschlichen Triebe in einer bestimmten Stärke enthält, und man wird es durch richtige Abmessung der Quantitäten so einrichten können, daß man einen äußerst ähnlichen Kern in allen übrigen Individuen wiederfindet; man muß dazu von allen Trieben nur soviel mit in den Kern hineinnehmen, daß alles außerhalb desselben bleibt, was die besondere Eigentümlichkeit eines jeden Individuums ausmacht und dessen spezifischen Charakter bedingt. So gelangt man zu dem Begriff des „allgemein-menschlichen Charakters“, der auf ethischem Gebiete dieselbe Rolle spielt wie der 20 25 30 35

„gesunde Menschenverstand“ auf intellektuellem. Die Abstraktionsprozesse, die zu beiden Begriffen hinführen, vollziehen sich bei jedem im Daseinskampfe Stehenden wie von selbst, und im Leben setzt man sie bei jedem voraus.

5 Der gesuchte Ausweg besteht nun darin, daß man in jedem *nicht Nahestehenden* überhaupt nur diesen Charakterkern sieht und alles übrige ignoriert. Man *kann* auf das Individuelle der Charaktere gar keine Rücksicht nehmen, weil man es bei Fernstehenden eben nicht kennt. Daß man aber jenen Kern auch in jedem Unbekannten antreffe, darauf darf man sich mit genügender
10 Sicherheit verlassen.

Auf dem Begriff des allgemein-menschlichen Charakters ruht nun die Idee der *Gerechtigkeit*. Alles Recht und Gesetz hat zur Voraussetzung Gleichheit der Menschen; Gleichheit in dem Sinne, daß in allen der Grundstock der Triebe derselbe ist.

15 | Alle Mitmenschen, die ich nicht näher kenne, sind nunmehr für mich nichts als ebensoviele Repräsentanten des allgemein-
menschlichen Charakters. $\langle \rangle^d$ Die Notwendigkeit, sie an der Sättigung ihrer Triebe möglichst wenig zu hindern, wird also für
20 mich zu der Notwendigkeit, in jedem den Grundstock der Triebe, den Charakterkern, zu respektieren. Insofern ich dies tue, ist mein Handeln *gerecht*. Gerechtes Handeln also ist nötig, um die Menschen zu brauchbaren Werkzeugen meines Glückes zu machen.

25 Dieses Gebot, die allgemein-menschlichen Triebe eines jeden zu schonen, umfaßt die Gesamtheit aller meiner „Pflichten“, die die Gerechtigkeit mir auferlegt, zugleich ist es aber ein Ausdruck der „Rechte“, die sie den andern gibt. Wenn ich nämlich un-
bekümmert um die Wünsche anderer meinen Weg verfolge, so
30 werden sie sich dagegen wehren, und wenn jene Wünsche aus dem allgemein-menschlichen Kern ihres Charakters entspringen, so heißt ihr Protest und Widerstand: „Pochen auf ihr Recht“.

d Ts. LW, S. 149, gestrichen: (Sie haben keinen Grund, meinem Glücksstreben auf irgend eine Weise Widerstand entgegenzusetzen, solange sie dadurch nicht an der Sättigung ihrer eigenen Triebe gehindert werden.)

So leiten sich aus der allgemeinen Gerechtigkeit auf einfache Weise die besonderen Pflichten und Rechte ab: meine eigenen Triebe geben mir *Rechte*, die anderer legen mir *Pflichten* auf. Mein Selbsterhaltungstrieb z. B. gibt mir das Recht zu leben; aus dem Selbsterhaltungstrieb der Mitmenschen erwächst mir die Pflicht, ihr Leben zu schonen. Dies ist das Gebot, das als fünftes in unsern Katechismen steht.⁶

Alle meine Triebe (immer, soweit sie jenem Charakterkern in mir angehören) geben mir ein Recht auf diejenigen Güter, die zu ihrer Befriedigung nötig sind. Meinen Mitmenschen gegenüber habe ich andererseits die Pflicht, ihnen nicht zu nehmen, was sie zur Sättigung ihrer Triebe gebrauchen. Dies ergibt die Forderung: Schone deines Nächsten Eigentum!⁷ Denn der Philosoph muß unter Eigentum alles verstehen, was zur Befriedigung menschlicher Wünsche dient.

Das geschriebene Gesetz muß freilich den Begriff des Eigentums anders definieren; die Verwechslung des wahren Eigentums mit dem gesetzlichen aber ist einer der schlimmsten Irrtümer, an denen die Menschheit krankt.

Schon als die Menschen in der Not des Daseinskampfes anfangen, den Begriff des Eigentums bewußt zu bilden, mußten sie ihm einen viel kleineren Inhalt geben als die Gesamtheit alles dessen, was irgendwie zur Förderung der Glückseligkeit beiträgt. Zu Anfang war Eigentum eines jeden ohne Zweifel alles dasjenige Materielle, was er so zu verteidigen stark genug war, daß niemand es ihm nehmen konnte. Die einzige Möglichkeit, Eigentum zu erwerben, war zuerst sicherlich Kampf und Arbeit; bald konnte man dann wohl auch durch Schenkung und Erbschaft in den Besitz von Gütern gelangen. Heutzutage besitzt man als Eigentum alles, was durch ganz bestimmte geschriebene Gesetze als solches sanktioniert ist. Gesetze sind stets mehr oder weniger willkürlich, in verschiedenen Staaten ist daher Eigentum etwas Verschiedenes. In einigen Ländern z. B. ist die ganze Erbschaft

6 2. Mose, 20, 13.

7 2. Mose, 20, 15.

Eigentum des Erben, in anderen dagegen, wo eine Erbschaftsteuer existiert, nur ein Teil davon.

Dieser gesetzliche Begriff des Eigentums hat mit der Glückseligkeit nicht viel zu tun. Auf alles, was zu des Menschen Glück notwendig ist, hat er einen Anspruch als Eigentum. Und in Wahrheit ist ja auch die ganze Welt | jedes Menschen Eigentum, sofern er nur irgend ein Mittel hat, sie zu genießen. 193

^e₂ (Wenn also die Gerechtigkeit gebietet: Taste deiner Mitmenschen Eigentum nicht an, so ist damit nicht bloß ihre gesetzliche Habe gemeint, sondern alles was ihnen (d. h. ihren allgemeinemenschlichen Charakterkernen) irgendwie Freude macht, ihnen Lust verschafft und ihr Glück erhöht. Die Gesetzgebung mag ihren Begriff des Eigentums immerhin definieren, wie sie will; das Seelenheil der Menschen hängt davon in geringem Grade ab. Der Weise muß auf einem höheren Standpunkte stehen als das Gesetz; auf einem höheren auch als die sozialistischen Theorien, die im Grunde doch einfach das Glück dem materiellen Eigentum proportional setzen.) 10 15

₁ (Während ich dies schreibe, liegt vor mir eine köstliche Landschaft ausgebreitet unter strahlendem Himmel. Der wonnige See und die erhabenen Berge, die dunkeln Cypressen und die tausendfältige Pracht der Rosen – ist all diese leuchtende Herrlichkeit nicht eigentlich mein? Wenn der König von Italien mir alles dies durch Brief und Siegel schenken wollte, – würde ich die Schönheit besser genießen können als jetzt? Ja würde wahrscheinlich nicht der einzige Unterschied der sein, daß ich Sorgen von diesem Besitztum hätte, während mir jetzt alles nur Genuß bereitet? Gehört mir nicht alles, so wie die Blumen der Biene, die von einer zur andern schwebt und aus jeder nur das Süßeste nimmt? Heute Morgen lustwandelte ich in einem prächtigen Garten, dessen Besitzerin ihn seit Jahren nicht gesehen, und auch nicht zu sehen wünscht, denn sie zieht das Leben in der fernen Großstadt vor. Nun, wem gehörte dieses Paradies | mehr: mir, der ich es in vollen 194

^e Die nachfolgend ausgewiesene Umstellung entspricht der ursprüngl. Anordnung des Textes im Ts. LW, S. 150/151.

Zügen genoß, oder ihr, die mit Garten und Villa nichts weiter zu tun hat, als daß sie die Kosten der Unterhaltung zahlt?

Und so ist es mit allem anderen Besitz und Eigentum auch. Die Luft, die du atmest, das Meer, dessen Wogen dich tragen, die Wiese, darauf du ruhst, ja, das hübsche Gesicht, das du auf der Straße siehst: alles gehört dir, solange du dich eben daran erfreust. Ein geborgtes Buch, das du mit Genuß lasest, gehört es dir nicht viel mehr als dem Eigentümer, der es nicht versteht?

Oh, wie verblendet ist jeder, der da glaubt, alle Armut könne durch Besitz von gesetzlichem Eigentum geheilt werden! Wie beklagenswert jeder, der den Reichen blindlings beneidet um seiner Güter willen, die ihm vielleicht im letzten, höchsten Sinne gar nicht gehören, weil sie sein Glück nicht vermehren helfen!)

³(Alle haben ein gleiches Recht auf Glück. Dieses Recht anzuerkennen, darin besteht die wahre Tugend der Gerechtigkeit. Und ihre Ausübung ist wahrlich schwieriger als die Beobachtung der von der Obrigkeit gegebenen Gesetze. Innerhalb der Grenzen des geschriebenen Rechtes ist schreiende Ungerechtigkeit möglich.)^f

Die Gerechtigkeit verlangt, alle Fernerstehenden so zu behandeln, als ob sie die gleichen Triebe besäßen; sie verlangt, daß ich jedem möglichste Befriedigung derselben gönne, daß ich also jedem gleiches Recht auf Glück zuerkenne. Folgt nun hieraus, daß jedem auch gleiches Recht auf Eigentum gewährt werden muß – das heißt, nun in unserer Ausdrucksweise, hat jeder Anspruch auf die gleichen Mittel zum | Genusse der ganzen Außenwelt? Nein! Denn was die Triebe zu ihrer Befriedigung bedürfen, das hängt ja nicht bloß von ihnen allein ab, sondern auch von den Motiven, durch die sie erregt werden. Wenn also auch die Triebe aller Menschen als gleich vorausgesetzt werden, so sind doch ihre *Wünsche* und Affekte, und folglich die zu ihrem Glück notwendigen Güter, durchaus nicht dieselben. Dies wäre nur der Fall, wenn auf alle Individuen auch dieselben Motive wirkten, d. h. wenn sich alle in der gleichen äußeren Lebenslage befänden. Das ist aber natürlich ebenso unmöglich, wie es zu ihrer Glückseligkeit unnötig ist.

^f An dieser Stelle, entsprechend der Anordnung im Ts.LW, Absatz durch Leerzeile.

Da sich alle Menschen von Natur in verschiedener Lage befinden, die durch Zufall, Geburt und Fähigkeiten bestimmt ist, so fordert die Gerechtigkeit verschiedenen Menschen gegenüber ganz verschiedene Handlungsweisen. Die Verschiedenheit der Charaktere mußte sie vernachlässigen; die der äußeren Verhältnisse aber, die sie ja kennt, muß sie selbstverständlich berücksichtigen. Die äußeren Lebensbedingungen eines Individuums liegen auch Fernstehenden offen vor Augen, sein Charakter jedoch ist tief im Innern verborgen. Immerhin ist es auch nicht ganz leicht, zu wissen, was für Wünsche aus den Trieben des „allgemein-menschlichen Charakters“ unter gegebenen äußeren Bedingungen entspringen (jeder solche Wunsch ist ein *gerechter* Wunsch, der Ausdruck eines *Rechtes* auf das Gewünschte), und deshalb wird es der Justitia oft schwer fallen, ihre Waage in gutem Gleichgewicht zu halten.

Meine Pflichten gegen Hohe und Niedrige, gegen Reiche und Arme, Gesunde und Kranke, Alte und Junge sind also ganz verschiedene. Oder – dasselbe mit anderen | Worten ausgedrückt – ich habe ganz verschiedene Rechte, je nachdem ich hoch oder niedrig, alt oder jung, arm oder reich, klug oder dumm bin; denn von allem diesen hängt meine Lebenslage ab, die ihrerseits die Motive bedingt, deren Wirken ich ausgesetzt bin. So kommt es, daß der Begüterte ein Recht hat, reich zu sein, der Hochgestellte ein Recht auf Ansehen, denn durch den Verlust des Geldes oder der Ehren würden sie viel, viel unglücklicher werden als der von vornherein Arme oder Niedrigstehende. Ein Verwöhnter hat eben mehr zum Glücke nötig als ein Entbehrender.

^ε₂(Die starke Abhängigkeit der Begehren von den äußeren Umständen des Lebens ist ein großer Segen, eine Art von natürlicher ausgleichender Gerechtigkeit, die unserer künstlichen ihre Aufgabe sehr erleichtert und sich allen möglichen menschlichen Gesetzgebungen anzupassen vermag. Durch sie werden große Güter klein und kleine Übel groß für denjenigen, dem schon viele Mittel zur Befriedigung seiner Triebe zu Gebote stehen; für

g Die nachfolgend ausgewiesene Umstellung entspricht der ursprüngl., aber bereits im Ts. LW, S. 153, veränderten Anordnung des Textes.

den aber, der sein Glück nur aus spärlichen Quellen schöpfen kann, hat schon das Geringste hohen Wert, und gegen kleine Übel ist er so abgehärtet, daß er sie kaum empfindet. Bei jemandem, der an den Luxus eines bequemen Lebens gewöhnt ist, reicht ein Hühnerauge hin, ihn vollkommen unglücklich zu machen; ein kleiner Ausflug aufs Land beseligt den kleinen Industriearbeiter vielleicht mehr als eine Reise nach Indien den eleganten Weltenbummler.)

197 ¹(Man hat bekanntlich die Theorie aufgestellt, daß die Wünsche in gleichem Maße zunehmen wie die Güter, daß also die Erregbarkeit der Triebe in demselben Grade wächst wie ihre Befriedigung, und hat daraufhin behauptet, eigentlich seien alle schon gleich glücklich – aber damit schießt | man natürlich weit über das Ziel hinaus. Denn erstens besteht zwischen Haben und Begehren gewiß keine so einfache Beziehung, und zweitens gibt es Güter, die allen Menschen gleich notwendig sind, welches auch ihre Lebenslage sein möge. Der Ärmste hat ebenso viel Recht auf Luft und Licht, Nahrung und Erholung wie der Reichste; auch für den Willen zur Wahrheit und Schönheit fordert die Gerechtigkeit für alle Sättigung, denn man wird diese Triebe aus dem „allgemein-menschlichen Charakter“ kaum ausschließen können.

Der Praktiker mag hieraus manche Konsequenzen ziehen, die aber in diesem Buche nicht weiter verfolgt werden sollen.)

Gerecht sein – das heißt nicht, allen das Gleiche geben, sondern: jedem das Seine! Unter dem Seinem aber darf ich nicht bloß sein verbrieftes Eigentum im Sinne des Gesetzes verstehen, sondern das allgemeine Besitztun, das sein eigen ist nicht dadurch, daß es ihm gehört, sondern dadurch, daß er es genießt. Wer mir meine Börse nimmt, ist freilich ein Nichtswürdiger, aber einer, der nie ein Gesetz verletzt, kann ein viel schlimmerer Dieb sein, der mir die Freuden des Lebens stiehlt, indem er mich hindert, zu schauen, was meinen Augen wohlgefällt, zu tun, was meinem Leibe nützt, zu fühlen, was meine Seele erhebt. Nicht nur einzelne

Menschen können solche schlimmen Diebe sein, sondern es gibt auch Sitten und Institutionen, die ungerecht sind.

Hier ist der Punkt, wo die sozialen Reformen angreifen sollten.

Im Grunde zielen die Bestrebungen der | gegenwärtigen prakti- 198
5 schen Weltverbesserer bloß dahin, die materiellen Güter unter die
Menschen gleichmäßiger zu verteilen – aber wenn es ihnen auch
gelänge, was hätten sie Großes damit getan? Die äußeren Lebens-
lagen der Menschen hätten sie einander ähnlicher gemacht und
damit die Ausübung der Gerechtigkeit ein wenig erleichtert – das
10 ist alles. Geld und gesetzliches Besitztum kann aber gerade das
Gegenteil von wahren Eigentum sein, nämlich eine Quelle der
Unlust anstatt eines Bornes des Genusses; jedem gleiches Recht
auf Geld und Besitztum zuerkennen wollen, wäre deshalb höchst
ungerecht, da doch jeder gleiches Recht auf *wahres* Eigentum hat.
15 Und wahres Eigentum, wirkliche Mittel zum Glück, kann jeder
den andern gewähren, ohne von dem seinen etwas zu opfern –
gleichwie die Sonne mich nicht weniger wärmt, weil sie auch an-
dere bescheint. Es ist nämlich Raum genug auf der Erde, daß
keiner im Schatten des andern zu leben braucht.

20 Dies also muß das erste Ziel alles sozialen Fortschritts sein:
jedem aus dem Überfluß der Welt die allgemeinsten Güter des
Daseins zu gönnen: Licht, Luft, Naturgenuß und Familienglück –
um diese Dinge sollte niemand kämpfen müssen. Und dann bleibt
nur noch das zweite, schwerere Ziel: jeden fähig zu machen, sein
25 Besitztum, welches die ganze Welt ist, auch als solches zu se-
hen und zu nützen! Man mache alle^h Menschen durch Bildung
zum Genusse der Wirklichkeit reif, man lehre sie, nicht nur das
als ihr Eigentum zu betrachten, was sie erworben oder gekauft
oder geerbt haben, was sie forttragen, verkaufen oder zerstören
30 dürfen. Wenn die Reichen prächtige Paläste bauen und in kost-
baren Kleidern und Karossen einherfahren, so tun sie | dies doch
nicht zuletzt um der andern willen, die ihre Blicke daran wei-
den und sie bewundern sollen. Weshalb sollte der Ärmere ihren
Glanz als eine Quelle des Neides, d. h. der Unlust statt der Lust
35 empfinden? Bei jeder Entfaltung von Pracht und Pomp darf der

h Ts. LW, S. 154: ⟨die⟩

Zuschauer denken: Dies alles geschieht um meinetwillen! Wo immer jemand an irgend etwas in der Welt seine Freude hat, darf er denken: Dies ist um meinetwillen da!

Wer gerecht ist – das heißt, wer in jedem den allgemein-menschlichen Kern der Triebe respektiert –, der wird willige Werkzeuge zum Glück in [den Menschen]ⁱ finden. In dem Gerechten sehen alle ihrerseits ein verlässliches Werkzeug *ihrer* Glückes, und es entsteht in ihnen das Gefühl, das wir *Achtung* nennen. Das Handeln des Gerechten ist gleichmäßig und leicht berechenbar; man fühlt, daß er einem nicht schlechter dienen wird als den Mitstrebenden, daß alles „ehrlich zugeht“, und deshalb fühlt man sich im Verkehr mit ihm so sicher, sicherer oft als einem andern gegenüber, dessen besondere Gunst man genießt, denn Gunst kann umschlagen, Gerechtigkeit aber trägt den Charakter des Beständigen in sich. Man hat das Gefühl: auf diesen Mann kann ich mich verlassen, er ist ein Werkzeug meiner Glückseligkeit, welches nicht versagen wird! Dies eben ist das Gefühl der Achtung. Gerechtigkeit allein bringt es in den Gemütern der Mitmenschen hervor, und es ist für den Geachteten ein unermesslich wertvolles Gut; man nennt es seine *Ehre*. Der Gerechte genießt das Vertrauen der Menschen, und wie ein Handwerker sein bestes Werkzeug mit der | größten Sorgfalt behandelt, so erfüllt man ihm gegenüber gern alle Pflichten. So führt Gerechtigkeit gegenseitige Anpassung und höchst erfreuliche Harmonie herbei; indem der Gerechte die Menschen zu seinen Instrumenten macht, dient er auch ihnen als Werkzeug ihrer Glückseligkeit.

Niemand braucht sich zu schämen, sich solchergestalt als Werkzeug benutzen zu lassen; es bringt an sich gar keinen Nachteil. Wo der Wille zur Macht sich gegen jedes Dienen sträubt, da hat er eben eine größere Stärke als dem Glücke seines Trägers erspriesslich ist. Man denke auch nicht etwa, daß Gerechtigkeit ein hinterlistiges, unaufrichtiges Mittel sei, die menschlichen Werkzeuge gefügig zu machen, sondern alles geschieht offen und frei;

i Ts. LW, S. 155: ⟨ihnen⟩

jeder darf wissen, daß er nicht nur sich, sondern auch den andern dient, indem er gerecht handelt.

Die Tugend der Gerechtigkeit ist so unerläßlich, daß man sie überall, wo sie nicht freiwillig ausgeübt wird, erzwingen muß. Wir
5 kennen kein Volk, das dieser Überzeugung nicht Ausdruck verliehen hätte, durch Schaffung von Recht und Gericht in irgend einer konkreten Form. Da die Idee der Gerechtigkeit auf dem Begriff des „allgemein-menschlichen Charakters“ ruht, so haben diese Rechtsinstitutionen stets den Zweck, [den Trieb]^j der Individuen
10 möglichst in jenen Charakterkern zurückzudrängen. Die Entwicklung der Rechtsinstitutionen ging auf leicht zu durchschauende Weise vor sich.

Unter einer Anzahl von Individuen gab es immer einige, deren Triebe besonders stark über den normalen Kern hinaus entwickelt waren und die dadurch lästig fallen mußten, daß sie den Begierden und Strebungen der übrigen in die | Quere kamen. 201
Zunächst suchte ohne Zweifel jeder, der sich durch einen andern in der Befriedigung seiner Triebe beeinträchtigt fühlte und kein besseres Mittel des Schutzes hatte, an dem Schädiger *Rache* zu
20 üben. Die Rache hatte den Zweck, den Übeltäter unschädlich zu machen, und sie erreichte dies, indem sie entweder den Feind vernichtete oder ihm irgend ein Leid, eine Unlust, einen Schmerz zufügte. Der Gedanke an diesen Schmerz nämlich assoziiert sich dann mit dem Gedanken an die gerächte Tat, und die Furcht
25 vor ihm bildet ein Gegengewicht gegen den zu starken Trieb, aus dem die Tat entsprang. Diese Assoziation sollte sich zunächst im Gemüte des Delinquenten vollziehen, dann aber auch in allen übrigen Genossen und Feinden, um auch sie vor Beleidigung des Rächers zu warnen. Was für Handlungen „böse“ seien, d. h.
30 Rache erheischen, darüber urteilte in diesem Stadium der gesellschaftlichen Entwicklung jeder nach seinem eigenen Gutdünken.

Meist aber war nur der Einzelne nicht stark genug, um mit Erfolg Rache zu üben. Er verband sich deshalb mit andern, die gleichfalls von dem Missetäter bedroht schienen und an seiner

j Ts. LW, S. 156: <die Triebe>

Unterdrückung ein Interesse hatten. Den vereinten Kräften gelang es nun ganz leicht, ihm Schmerzen zuzufügen, die zur Bezähmung des Übermaßes seiner Triebe geeignet erschienen, – und das hieß dann „Bestrafen“. Um die Bestrafung einer Tat herbeizuführen, reicht es hier nicht aus, daß ein Einzelner sie für böse erklärte, sondern sein Urteil mußte von vielen geteilt werden. Was strafbar sei, und wie hoch die Strafe zu bemessen, darüber entschied jetzt nur mehr die gemeinsame Meinung vieler, und dem Einzelnen war die Rache nicht mehr erlaubt, damit er nicht etwa durch | Vernichtung seines körperlichen^k Feindes die andern eines nützlichen Werkzeugs beraube. Zu diesem Zweck vereinbarte man *Gesetze*.

Gesetze sind also weiter nichts als Mittel zur Regulierung der Strafen. Sie sollen dafür sorgen, daß wirklich nur solche Taten geahndet werden, welche gegen den allgemein-menschlichen Charakter sündigen, nicht aber solche, die bloß einen Träger übermäßig starker Triebe, einen Ungerechten zur Rache anstacheln.

Alle Mittel, die der Mensch anwendet, um gerechtes Handeln zu erzwingen – von der primitiven Rache und Lynchjustiz bis zum kompliziertesten System der Gesetzgebung –, zielen dahin, die Triebe jedes Individuums durch Drohung auf ein unschädliches Maß einzudämmen, – das heißt, den Charakter des Einzelnen dem allgemein-menschlichen Kern ähnlicher zu machen. Wäre diese Assimilierung bis zu einem gewissen Grade erreicht, so wäre ein Zustand eingetreten, der jedem bürgerlichen Gesetzbuche als Ideal vorschwebt; das Räderwerk der menschlichen Gesellschaft würde ohne Reibung arbeiten, ernste Konflikte gäbe es nicht, und Strafen brauchten bloß angedroht, nicht angewandt werden.

Wir lernten nun den Ursprung der Tugend der Gerechtigkeit kennen und die Quelle ihres großen Segens, und damit haben wir zugleich die Wurzeln ihrer Erhabenheit und Größe aufgedeckt. Sie ist eine strenge, eiserne Tugend, die die Leidenschaften mit

^k Ts. LW, S. 156: ⟨persönlichen⟩

siegreicher Gewalt bemeistert und die Keime des Verderbens erstickten hilft, die in jedes Menschen Charakter schlummern.

| Sie ist oft allein schon stark genug, menschliche Bestien zu zähmen. Es gibt Menschen, die *allen* andern so fern stehen, daß sie auch in die Charaktere der Nächsten nicht eindringen (¶) können. Für [einen solchen]^m sind die Gemüter aller Menschen bloß Repräsentanten des allgemein-menschlichen Charakters, und deshalb kann es in seinem Handeln andern gegenüber gar keine andere Tugend geben als die Gerechtigkeit (wenn wir *tugendhaft* alles Handeln nennen, das die Mitmenschen zu guten Werkzeugen unseres Glückes macht). Ein solcher Einsamer verkehrt mit andern allein auf dem Fuße der Gerechtigkeit oder – wenn er weniger klug ist und seine Leidenschaften stärker sind – auf dem Fuße des geschriebenen Gesetzes. Er mag an sich ein großer Bösewicht sein, dessen Triebe zu gefährlichem Wuchern hinneigen – die Motive, die zur Gerechtigkeit zwingen, halten ihn so im Zaume, daß er keinen Schaden stiftet, sondern uns als Instrument unseres Glückes dienen muß und auch den Schild seiner Ehre rein hält.

Der Kluge sieht das Unheil voraus, das daraus entspringt, wenn einer seiner Triebe die von der Gerechtigkeit geforderten Grenzen überschreitet, und die übrigen Triebe, die durch jenes Unheil an ihrer Sättigung gehindert würden, lehnen sich gegen die Befriedigung des ersten auf. Die Gesetzgebung weiß dies sehr gut, und die Strafen, mit denen sie droht, sind möglichst darauf zu bemessen, daß sie den Verbrecher an der Befriedigung seiner liebsten Triebe hindern. Die Strafe par excellence ist daher die Todesstrafe, welche sogar dem Selbsterhaltungstrieb und damit allen übrigen Wünschen ein endgültiges Ziel setzt. Einkerkerung schonnt nur den Selbsterhaltungstrieb; gegen alle andern ist sie unerbittlich, den Trieb des Faulenzens ausgenommen; weshalb denn auch die zweitschwerste Strafe, das Zuchthaus, selbst dieser letzten Leidenschaft noch den Weg versperrt.

Eine Horde von Menschen, die im Zustande absoluter Feindschaft untereinander lebten – wie ihn sich Hobbes als Urzustand

I Ts. LW, S. 157: <wollen und> m Ebd.: <ihn>

der Menschheit vorstellt –, könnte unmöglich lange in einem solchen jedem Glücke abholden Stadium verharren, sondern die Gerechtigkeit würde bald ihre Herrschaft beginnen. Denn jeder würde bald lernen, daß er an der Stillung seiner eigenen Triebe verzweifeln muß, wenn er auf die Begierden der andern keine Rücksicht nimmt, und sein Wille zur Macht würde sich besänftigen.

So ist Gerechtigkeit die große Kardinaltugend, durch die der rohe Mensch erst gezähmt und einer Behandlung durch die feineren Kräfte der Natur zugänglich gemacht wird. In ihr preisen wir das erste, das stärkste und größteⁿ Mittel, die Leidenschaften in glückseligmachende Bahnen einzudämmen.

Wir wollen nicht vergessen, daß der Begriff des allgemein-menschlichen Charakters nur ein Notbehelf war, erdacht, damit es [unseren Handlungen]^o gänzlich Unbekannten gegenüber nicht an einer Richtschnur fehle. Wir gelangten zu dem Begriff durch Abstraktion von den individuellen Unterschieden zwischen den menschlichen Gemütern. Es gibt aber nicht nur individuelle, sondern auch generelle Verschiedenheiten der Charaktere, und diese letzteren können uns auch bei den Fernstehenden bekannt sein. Dahin gehören vor allem die Unterschiede der Rasse, des Alters und des Geschlechts. Von ihnen dürfen wir bei der Bildung des Begriffes des Allgemein-Menschlichen nicht abstrahieren, denn hier fehlt die Entschuldigung, daß wir keine Kenntnis von ihnen hätten.

Wir wissen, daß die menschlichen Triebe in einem Eskimo oder in einem Neger in anderem Verhältnis gemischt sind als in einem gesitteten Europäer, in einem Kinde anders als in einem Erwachsenen. Der Kern unserer Gesetzgebung ist eingerichtet (oder sollte es sein) für den durchschnittlichen erwachsenen Europäer; anders geartete Völker brauchen andere Gesetze. Die Gerechtigkeit eines Chinesen muß anders aussehen als die eines Türken. Dies alles ist ja selbstverständlich, und wenn wir bisher vom allgemein-menschlichen Charakter sprachen, so war

ⁿ Ts. LW, S. 158: ⟨gröbste⟩ ^o Ebd.: ⟨unserm Handeln⟩

stillschweigend vorausgesetzt, daß dieser Durchschnittsbegriff aus einer großen Zahl *nicht generell verschiedener* Menschen abstrahiert gedacht werde. Kurz gesagt: für jede besondere Menschenart wird dieser Begriff einen besonderen Inhalt haben. Sehr scharfe Umriss
5 wird man freilich überhaupt nicht verlangen können.

Wir erwähnen alles dies, nicht, um unsere allgemeinen Betrachtungen über das gerechte Handeln nun daraufhin zu spezialisieren und auf konkrete Fälle anzuwenden, sondern um eine Folgerung zu ziehen, die für brennende Fragen des modernen Lebens
10 von Bedeutung ist. Wie nämlich steht es mit den Unterschieden zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen? Wird auch von ihnen abstrahiert bei der Bildung jenes Begriffes, welcher jeder Gerechtigkeitsidee zugrunde liegt?

Da es generelle Unterschiede sind, um die es sich hier | handelt, so folgt ohne weiteres, daß wir von ihnen *nicht* absehen
15 dürfen. Ungerecht wäre es, in Mann und Weib den gleichen Kern der Triebe vorzusetzen: das Weib hat andere Rechte und andere Pflichten als der Mann. Solange man zugibt, daß der maskuline Charakter von dem femininen verschieden ist (und wer wollte das
20 leugnen?), ist diese Folgerung ganz unvermeidlich. Ja, selbst wenn die Triebe in beiden Geschlechtern durchschnittlich gleich stark wären, würde doch die Gerechtigkeit Mann und Weib gegenüber ein ganz verschiedenes Verhalten fordern, denn die physische Beschaffenheit der Geschlechter allein weist beiden mit absoluter
25 Notwendigkeit ganz verschiedene Stellungen im Leben an, und wir sahen ja, daß Rechte und Pflichten der Menschen im höchsten Grade von ihrer Lebenslage abhängen.

Solche Erwägungen müssen die philosophische Grundlage aller Betrachtungen über die Frauenfrage bilden. An diesem Orte
30 können wir nicht darauf eingehen.

Die Besänftigung der Leidenschaften

Wir haben nun viel von der Bedeutung des „allgemein-menschlichen Charakters“ geredet, ohne uns darum zu kümmern, wie er denn wirklich im Innern beschaffen sei. Ganz von selbst erhebt sich jetzt die Frage: welche Triebe und in welcher Stärke hat man sich in ihm vereinigt zu denken? Um die Ideen zu fixieren, mag man dabei den durchschnittlichen Westeuropäer ins Auge fassen.

Jedes Individuum besitzt Triebe, die in der einen oder $\langle \rangle^p$ andern Richtung weit vom Normalen abweichen. Ihre Stärke auf ein unschädliches Maß zu reduzieren, ist die Aufgabe der Gerechtigkeit im Verkehr aller Fernstehenden untereinander. Indem wir zu erkennen suchen, wie weit die Gerechtigkeit der einzelnen Leidenschaften eindämmen – oder auch stärken – muß, werden wir zugleich einen Begriff von dem Inhalt des allgemein-menschlichen Kerns der Triebe bekommen.

Die Feststellung der Grenze, bis zu welcher die Stärke eines Triebes füglich gehen dürfe, ist ein fundamentales Geschäft aller praktischen Lebensweisheit; jeder Mensch muß täglich darüber nachdenken. Deshalb haben sich hier auch gewisse Abgrenzungen und Unterscheidungen herausgebildet, die schon in der *Sprache* ihren Ausdruck finden. Man bezeichnet nämlich manchmal einen Trieb je nach seiner Stärke mit verschiedenen Namen. Besonders wenn er ein gewisses (durch intuitive Beurteilung ungefähr festgelegtes) Maß überschreitet, nennt man ihn gern mit einem besonderen Worte – was dann zugleich einen Tadel bedeutet.

Gewöhnlich jedoch geschieht die Unterscheidung auf eine andere Weise. Die im alltäglichen Leben nötige Beurteilung des menschlichen Tuns dringt nämlich meist nicht bis zu den Trieben vor, aus denen es entspringt, sondern bleibt mehr auf der Oberfläche, indem sie, wenn nicht bei den Handlungen selbst schon, bei den *Affekten* Halt macht. Unter Affekt verstanden wir ja das

p Ts. LW, S. 160: $\langle \text{der} \rangle$

Gefühl, als welches ein Trieb bei seiner Erregung durch ein Motiv dem Handelnden ins Bewußtsein tritt. Für verschiedene Grade desselben Affekts nun hat das Volk verschiedene Benennungen (z. B. Besorgnis, Furcht), durch die es oft noch die feinsten Nuancen unterscheidet. Dabei ist aber zu beachten, daß ein Affekt |
5 durch Zusammenwirken von Trieb und Motiv entsteht, daß also ein heftiger Affekt nicht notwendig aus einem sehr starken Triebe hervorgeht, sondern er kann auch aus einem sehr schwachen durch ein übermächtiges Motiv erzeugt sein. Deshalb darf man
10 nicht einfach jeden Trieb, der ein bestimmtes Individuum einmal zu einem Vergehen und zum Unheil führte, als eine gefährliche Leidenschaft ansehen, für die im „allgemein-menschlichen Kern“ der Triebe kein Raum sei. Sonst würde man leicht überhaupt keinen Inhalt für ihn übrig behalten.

208

15 Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir nun zu den einzelnen Leidenschaften über.

Der für das Leben als Ganzes wichtigste Trieb ist derjenige der Selbsterhaltung. Es ist von vornherein klar, daß bloße Gerechtigkeit niemals direkte Aufopferung des eigenen Lebens verlangen
20 kann. Denn für das gerechte Handeln sind ja die Menschen nur Instrumente des Glücks, und es wäre unsinnig, das eigene Dasein für die gute Instandhaltung eines Werkzeuges hinzugeben. Das heißt: die vorteilhafteste Stärke des Triebes muß eine solche sein, daß er von keinem andern durch Motive der Gerechtigkeit erregten Triebe überwunden werden kann. Wo das öffentliche Gesetz,
25 das ja den Anspruch erhebt, Ausdruck der Gerechtigkeit zu sein, wirklich Opferung des Lebens fordert (in der Schlacht vor dem Feinde), sucht es deshalb nicht etwa den Selbsterhaltungstrieb durch Erregung eines andern Triebes zu überwinden, sondern bedient sich seiner selbst, indem sie Ungehorsam mit Todesstrafe
30 bedroht.

| Unser Trieb wird durch jede Aussicht auf Gefahr für Leben und Gesundheit erregt. Da aber jedes Zurückschrecken vor der kleinsten Gefahr selbstverständlich ein großes Hindernis auf dem
35 Wege zum Glück bedeutet, so gibt es für die wünschenswerte Stärke des Triebes auch eine obere Grenze, die er nicht über-

209

schreiten kann, ohne seine^q Träger oft von beglückenden Handlungen abzuhalten.

Die Sprache weiß die verschiedenen Grade des Selbsterhaltungstriebes wohl auszudrücken, doch sind ihre Bezeichnungen nicht sehr prägnant und etwas schwankend, zumal die Wahl ihrer Worte manchmal von Nebenumständen (gleichzeitig erregten Trieben etc.) abhängt. Bei übermäßiger Stärke des Triebes spricht man von *Feigheit*, und der entsprechende Affekt heißt *Angst*; bei normalem Selbsterhaltungsstreben wird der entstehende Affekt etwa *Vorsicht* oder *Besonnenheit* genannt. Ist dies Streben sehr schwach, so redet man von *Tollkühnheit*; das Wort bezeichnet also nicht etwa einen Trieb, sondern vielmehr den Mangel eines solchen. Dementsprechend kann man hier auch keinen bestimmten Affekt, sondern höchstens einen *Mangel* an Besonnenheit feststellen.

Es ist für das Individuum überaus wichtig, daß sein Streben nach Selbsterhaltung das rechte Maß habe, denn es gibt kaum einen Trieb, mit dem es nicht gelegentlich, ja oft in Widerstreite trete. Es hat an jeder Handlung Interesse, denn bei jeder kann man fragen: wirkt sie lebensfördernd oder lebenshemmend? Wenn der Selbsterhaltungstrieb nicht die richtige Stärke hat, erschwert er die Befriedigung aller übrigen Triebe, verdirbt nicht | selten alles, kurz, ist ein großer Störer des Glücks. Ihm vor allem kommt die wichtige Aufgabe zu, das allzu heftige Drängen der übrigen Triebe zu hemmen; sowie diese den Menschen in Gefahr locken, wird jener erregt, und die dabei auftretenden Affekte variieren von der sanften Vorsicht, die den Menschen behutsam durch die Fährlichkeit hindurchführt, bis zum kalten Schrecken, der ihn plötzlich am Rande des Abgrunds zurückreißt, wie ein Gefährt, das an verderblichem Abhange vom Lenker mit Gewalt gebremst wird. Ist der Trieb der Selbsterhaltung zu schwach, so findet diese Hemmung nicht statt; ist er aber zu stark, so tritt der bremsende Affekt allzu oft und leicht auf; bei jedem Schatten von Gefahr kommt er hervor und führt ewig zu ausweichenden Handlungen, für welche die Mitmenschen nur Hindernisse, aber keine

q Ts. LW, S. 160: (seinen)

guten Werkzeuge sein können. So gleicht der Feige der Schnecke, die langsam vorwärtskriechend ihre Fühler unaufhörlich ängstlich einzieht, sobald nur irgend ein Objekt in die Nähe kommt.

Ein Mensch, dessen Selbsterhaltungstrieb nicht zu mächtig
5 ist, um ihn am rüstigen Vordringen zur Glückseligkeit zu hindern, heißt *tapfer*. Die beste Erziehung zur Tapferkeit besteht natürlich in der Gewöhnung an die Gefahr. Der Verfasser kennt einen Japaner, der an übermäßiger Furchtsamkeit litt und sie dadurch überwand, daß er – durch irgend welche Motive be-
10 wogen – nächtliche Streifzüge in einem als unsicher bekannten Gehölz unternahm, nur mit einem Stocke bewaffnet. Er hatte dort verschiedene Abenteuer zu bestehen, aus denen er als mutiger Mann hervorging. Mut ist übrigens keine sehr seltene Tugend; schon früher (S. 65) hatten wir ja bemerkt, daß das Streben nach
15 Selbst|erhaltung bei den meisten Menschen gar keine so unwiderstehliche Leidenschaft ist, wie man gewöhnlich denkt.

Fast alle Triebe bedürfen zu ihrer Befriedigung irgend welcher materiellen Mittel, Güter genannt. Erlangung solcher Güter ist der Zweck aller menschlichen Arbeit. Ursprünglich wurde nur immer soviel erarbeitet, wie es das Bedürfnis der jeweiligen Triebe gerade erfordert; bald aber, besonders seit Erfindung des Tausches und des Geldes, trat ein allgemeines Streben nach materiellen Gütern ein: allmählich wurde auch hier das Mittel zum Zweck, und es bildete sich ein *Erwerbs-* oder *Besitztrieb*. Durch
20 ihn wurde allen Dingen ein neuer Wert erteilt, denn während vorher alle Güter nur dadurch Wert bekamen, daß sie zur Befriedigung der Triebe *verwendet* wurden, erhielten sie jetzt einen von ihrer Brauchbarkeit unabhängigen Wert, da ja ihr bloßer Besitz schon hinreicht, den Erwerbstrieb zu sättigen. In jedem Menschen
25 gewahren wir ein wenig von diesem Triebe, denn es ist keiner, der sich nicht schon über den Besitz einer Sache gefreut hätte (besonders wenn er sie umsonst erhielt), die ihm zur Stillung gar keines andern Triebes dienen, keine andere Lust als die des Besitzens verschaffen konnte. Ins Maßlose gesteigert trägt der Trieb
30 den Namen Kleptomanie.

Wie steht es nun mit der glückseligmachenden Kraft des Besitztriebes? Wir dürfen ihn, soviel ist klar, nicht von vornherein zu den allzumenschlichen, nur unheilbringenden Leidenschaften rechnen, denn erstens gewährt seine Befriedigung ja wirklich
212 eine neue Art von Lust – die des | Besitzens –, und zweitens 5
verhilft sein Drängen im allgemeinen doch zum Erwerb wirklich wertvoller, nützlicher Güter. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß der Trieb auch unter den Tieren vorkommt, nämlich bei allen denen, welche Vorräte für den Winter einsammeln. Im Leben vieler Menschen mag er eine ähnliche Rolle spielen wie bei diesen, indem er nämlich der *Vergeudung* entgegenwirkt. Wenn der Wille zum Besitz nicht dafür sorgte, daß Gut und Geld ein wenig festgehalten werden, würde mancher seine Habe zur Sättigung seiner Begierden sinnlos verbrauchen, ohne sie ersetzen zu können. Freilich, besser zum Glücke veranlagt ist
10 ein Charakter, in welchem es des Erwerbstriebes zum Hemmen der Verschwendung nicht bedarf. 15

Ein Wille zum Besitz, der nur einigermaßen stark ist, hat schon die schlimmen Eigenschaften einer häßlichen Leidenschaft. Er sucht einerseits alle Güter mit der äußersten Zähigkeit festzuhalten, andererseits giert er unablässig nach immer neuem Besitze. Dementsprechend nennt man ihn auch mit zwei Namen: in der ersten Form heißt er *Geiz*, in der zweiten *Habsucht*. 20

Der Geiz trägt das Merkmal des Entarteten, Krankhaften, Allzumenschlichen aufs deutlichste zur Schau. Für ihn sind alle
25 Güter nur zur Sättigung des Erwerbstriebes da; diese ist für ihn die höchste Lust; sie sind ihm zu schade, um irgend eine andere Lust mit ihnen zu erkaufen. Die Güter haben für den Geizhals deshalb einen ganz andern Glückswert als für andere Menschen; wenn er statt des Goldes Steine sammelte, so würde er ganz ebenso
30 klug handeln, denn aufgespeichertes Geld ist gerade so wertvoll wie aufgehäufte Steine; Wert erhält das Geld^r erst durch | die Benutzung. Wenn jemand sich köstliche Gerichte auftragen ließe, ohne davon zu speisen, so handelte er ebenso sinnreich. Der Geiz ist eine unheimliche Leidenschaft: alle erreichbaren Güter 35

r Ts. LW, S. 164: (Gold)

schleppt er zu sich heran, und in seiner Hand werden sie zu toten Dingen und hören auf, Güter zu sein, wie durch Zauberei wird ihr Bestes von ihnen genommen. Er erscheint wie ein teuflischer Magier, der alles entwertet, was er mit seinem Stabe berührt. Er gleicht einem Abgrund, auf dessen Boden die hinabstürzenden^s Schätze nutzlos liegen bleiben. Der Geizige ist gegen seine eigenen Triebe nicht gerecht – wieviel weniger gegen die seiner Mitmenschen! Er kann daher nur ein schlechtes Instrument des Glücks in ihren Händen sein.

10 Viel schlimmer noch ist die Ungerechtigkeit des leidenschaftlichen Erwerbstriebes, wo er in Form der Habgier erscheint; sie tritt als *Spielsucht* auf, paart sich mit der List zum *Diebstahl*, mit der Gewalt zum *Raube*, mißachtet die Gesetze und stürzt sich^t schnell ins Unglück.

15 Nach allem diesem kann man wenig zum Lobe des Besitztriebes sagen. Er [ist eigentlich schon gänzlich eine allzumenschliche Leidenschaft]^u und künftige Geschlechter werden seiner niemals^v bedürfen. Die Begierden werden sich ohne seine Vermittlung verschaffen, was sie zur Sättigung gebrauchen; und was die Lust des Besitzens an sich betrifft, so findet sie den schönsten Ersatz in der Freude auf den Genuß, welchen der Besitz verspricht. Bedenkt man ferner, daß der Erwerbstrieb nur nach Besitz im gewöhnlichen Sinne strebt, also nicht immer nach wirklichen Gütern, so wird man kaum zögern, ihn aus dem Begriff des
20 allgemein-menschlichen Charakters zu verbannen.
25

| Bedeutsamere, tiefere und merkwürdigere Triebe aber sind diejenigen, welche nach imponderablen Gütern streben. Die besten Mittel, die Menschen zu Werkzeugen zu machen, sind nämlich nicht materieller Natur. Der Wille zur Macht hat uns schon beschäftigt; die Triebe, denen wir uns jetzt zuwenden, sind ihm
30 nahe verwandt.

Bei der Betrachtung der Gerechtigkeit lernten wir ein Mittel kennen, das die Mitmenschen dauernder und sicherer zu Instru-

s Ts. LW, S. 164: (hinabgestürzten) t Fehlt im Ts. LW. u Ts. LW, S. 164: (wird wohl bald gänzlich zu einer allzumenschlichen Leidenschaft werden) v Ebd.: (nicht mehr)

menten unseres Glückes bildet als bloße Macht: die *Achtung*, die unsere Gerechtigkeit in die Gemüter der andern hineinzaubert und die wir *Ehre* nannten. Alle, in deren Herzen sie sich lagert, macht diese Hochachtung zu freundlichen, angenehmen Werkzeugen des Geachteten; sie ist für das Leben unter Menschen ein ebenso großer Schatz wie die Flügel für die Bewohner der Lüfte: durch sie wird das umgebende Element zum Träger und Helfer auf der Lebensreise ... kein Wunder, wenn hier schon sehr bald das Mittel zum Zweck wurde, die Ehre zu einem Gut an sich, und der Wille zur Ehre im menschlichen Charakter keimte und wuchs!

Einen besonderen Namen führt dieser Trieb im Munde des Volkes nicht, gerade wegen der großen Mannigfaltigkeit seiner Äußerungsformen; aber wo man „Pflichtgefühl“, „Redlichkeit“, „Ehrenhaftigkeit“ und ähnliche Tugenden an einem Menschen rühmt, ist es meist die vorteilhafte Stärke eben seines Ehrtriebes, die ihm dieses Lob einträgt, und oft meint man nichts anderes als ihn, wenn man von „Gerechtigkeitsgefühl“ oder gar von „moralischem Sinn“ redet. Der Trieb fordert nicht von vornherein bestimmte Handlungen, wie etwa der Hunger nach Essen verlangt, denn es | gibt kein bestimmtes Rezept, die Achtung der Menschen und damit die Ehre zu erlangen und zu bewahren; vielmehr sucht er *allen* Handlungen seinen Stempel aufzudrücken, welcher, objektiv betrachtet, der Stempel der *Gerechtigkeit* ist, denn durch gerechtes Handeln allein wird Ehre erworben und gehütet. Triebe nun, die nicht in bestimmten Taten befriedigt werden, sondern allgemein allem Tun Richtung und Maß geben, sind ihrer Natur nach komplizierter als die andern, und es wird gewissermaßen der Evolution schwerer, sie zur ersprißlichsten Form und Stärke zu entwickeln. Andererseits bieten sie infolge ihrer Kompliziertheit äußeren Beeinflussungen zahlreichere Angriffspunkte dar und sind deshalb leichter variabel, an speziellere Lebenslagen anpassungsfähig. Alles dies macht solche Triebe zum Mittelpunkt mancher heißen Streitfrage, und der Wille zur Ehre ist nicht der am wenigsten dunkle unter ihnen.

Meine Ehre ist – noch einmal sei es gesagt – die Achtung meiner Person, die sich in den Gemütern meiner Mitmenschen

als Lohn meiner Gerechtigkeit lagert und sie zu freundlichen, brauchbaren Werkzeugen meines Glückes macht. Dabei kommen selbstverständlich nur diejenigen in Betracht, die geeignet sind, als gute Werkzeuge zu dienen, d. h. die Gerechten; was andere, Minderwertige und Schurken, von dem Ehrenhaften denken mögen, das (darf und)^w muß ihm völlig gleichgültig sein. Insofern er selber das Muster eines gerechten Beurteilers ist, kann man also auch sagen, Ehre ruhe auf *Selbstachtung*. Ein Trieb, der stets alle Handlungen so zu regulieren trachtet, daß sie zu dieser wahren Ehre führen, ist wahrlich von höchster glückseligmachender Kraft; die Evolution wird unausgesetzt daran arbeiten, den | Willen zur Ehre in den Menschen zu einem solchen Triebe zu machen und ihm einen hervorragenden und sicheren Platz im allgemeinemenschlichen Charakter anzuweisen. 216

15 Leider aber wird vorläufig noch bei den meisten der Ehrtrieb durch den Zwang der äußeren Verhältnisse in andere, weniger heilsame Formen gepreßt, und so entartet er nicht selten zu mannigfaltigen Leidenschaften, die ganz andere Folgen haben als eine Durchdringung aller Handlungen mit Gerechtigkeit. Das Streben, 20 das aus einer solchen allzumenschlichen Verzerrung des Triebes fließt, nennt der Handelnde natürlich auch „ehrenrenvoll“, und wir werden dann von ihm sagen müssen, er habe einen „falschen Ehrbegriff“. Sollte man es z. B. für möglich halten, daß die Menschen einen Ehrbegriff bilden konnten, der oft mit Heftigkeit leichtfertige Verletzung des allerersten Gebotes der Gerechtigkeit fordert: 25 Schone deines Nächsten Leben!?⁸

Wir müssen es hier zu unserer Aufgabe machen, wenigstens oberflächlich einige der Wurzeln bloßzulegen, aus denen die schiefen Ehrtriebe hervordachsen, denen man in dem Dickicht des modernen Lebens auf Schritt und Tritt begegnet. 30

Unleugbar gibt es in unserer Gesellschaft gewisse Kreise, deren allgemeine Anschauungen mit den Prinzipien wahrer Gerechtigkeit nicht vereinbar sind. Sucht nun ein Mensch durch alle sei-

^w Fehlt im Ts. LW.

⁸ 2. Mose, 20, 13.

ne Handlungen den Beifall eines solchen Kreises statt der Achtung aller Gerechten zu erwerben (und dies müssen in erster Linie natürlich alle Individuen tun, | die dem Kreise angehören), so muß der Ehrtrieb in seinem Charakter und der Ehrbegriff in seiner Vorstellung sich so verzerren, daß es an vielen Stellen zu schmerzlichen Konflikten kommt, und zwar nicht nur mit Außenstehenden, sondern auch mit Gliedern des eigenen Kreises, denn es gibt nur *eine* Gerechtigkeit, auf die allgemeine menschliche Natur gegründet, und es geht nicht an, daß eine Gemeinschaft vieler nach Gutdünken bestimmt, was ihr als gerecht gelten soll und was nicht.

Die meisten Irrungen aber, infolge deren der Ehrtrieb zu einer großen Reihe merkwürdiger Leidenschaften entartet, stammen daher, daß der Mensch nicht die wirkliche Hochachtung der Gerechten erstrebt, sondern allerlei Arten von Pseudo-Achtung, d. h. Gefühle in der Seele der Mitmenschen, die jenem echten wohl ähnlich sehen, aber nichts von seiner segenbringenden Wirkung haben.

Verwandt mit dem Gefühl der Achtung ist besonders die *Bewunderung*. Während aber Achtung stets dem Charakter als Ganzes gezollt wird, bringt man Bewunderung meist nur einzelnen Eigenschaften einer Persönlichkeit dar, vor allem hervorragenden Fähigkeiten auf irgend einem Tätigkeitsfelde. Natürlich kann Bewunderung einer besonderen Eigenschaft zur echten Achtung des ganzen Menschen beitragen, aber nur Bewunderung des Gesamtcharakters hat notwendig Hochachtung im Gefolge. Obgleich demnach Bewunderung doch ganz wesentlich von jenem Gefühl verschieden ist, welches allein die Menschen zu so vorzüglichen Förderern der Glückseligkeit macht, ist sie dennoch eins der Hauptziele | menschlichen Strebens geworden. Der Wille zum *Ruhm* (so nämlich heißt die Bewunderung durch viele) ist eine weit verbreitete Leidenschaft. Und die verdankt ihre Herrschaft über die Menschen offenbar nicht sowohl ihrer Verwandtschaft mit dem Willen zur Ehre, als vielmehr ihrer Ähnlichkeit mit dem Willen zur Macht, der in der Tat oft genug ihr Vater ist.

Im Ruhm an sich, in der Bewunderung durch die Menge, liegt zunächst nichts Gefährliches und Verwerfliches; der Trieb der Ruhmbegier würde daher durchaus den glückmehrenden Freudenenschaften zuzurechnen sein, wenn man der Lust, die seine Befriedigung gewährt, ohne unverhältnismäßige Opfer teilhaftig werden könnte, wenn die Handlungen, die zum Ruhme führen, nie verderbliche Nebenwirkungen hätten. Wie verhält es sich nun damit?

Ruhm erlangt nur, wer Großes hervorbringt. Nur was sich hoch über die Köpfe der Menge erhebt, kann die Blicke der Menge auf sich ziehen. Um bewundernswerte Werke zu schaffen, bedarf es außerordentlicher Fähigkeiten und ganz außerordentlicher Anstrengungen, sie zu betätigen. Hieraus folgt von vornherein, daß der Wille zum Ruhm niemals ein wünschenswerter Bestandteil des allgemein-menschlichen Charakters wird sein können, denn das Außergewöhnliche und das Allgemein-Menschliche sind zwei sich gegenseitig ausschließende Begriffe.

Ferner folgt sogleich, daß nur ganz wenige imstande sein können, Lust aus dem Willen zum Ruhme zu schöpfen, da zu seiner Befriedigung so seltene Gaben notwendig sind; für die meisten ist der Trieb nur ein ewig ungestillter Schmerz gleich dem Durst in wasserloser Wüste. Das | Schlimmste ist, daß niemand mit einiger Sicherheit erkennen kann, ob die Anlage zur Sättigung seiner Ruhmessehsucht ihm zuteil geworden ist, und so bringt mancher Jahre im Stadium der Ungewißheit hin. In diesem Zustand erfreut er sich wenigstens noch der *Hoffnung*, die oft genug ausreicht, ihn selig zu machen; aber wenn auch sie dann dahinsinkt, weil bittere Erfahrungen ihr den Boden rauben, dann ist ein großes Unglück da, dann ist eine ungeheure Menge Lebensenergie umsonst ausgegeben, und das Glück, das aus der Befriedigung der übrigen, mißachteten Triebe hätte geschöpft werden können, ist verloren, vielleicht unwiederbringlich, denn die Ruhmsucht zieht den Menschen fast immer in Lebenslagen, aus denen es keine Rückkehr gibt in die ruhigeren Verhältnisse, welche die andern Begierden und Sehnsüchte zu ihrer Glückseligkeit erheischen.

Doch selbst jene Bevorzugten, die Kraft genug besitzen, für ihren Namenszug einen Platz in den Annalen der Menschheit zu

erringen, brauchen deshalb nicht glücklicher zu sein, als wenn der Wille zum Ruhm überhaupt nicht in ihrer Seele wohnte. Ja, das Gegenteil wird meist der Fall sein, denn auch für sie gilt, daß zur Befriedigung dieses Triebes übergroße Mengen von Energie verbraucht werden, die sie, wenige ganz Große ausgenommen, den übrigen Begierden entziehen müssen, denen dann die Sättigung versagt bleibt.

5

So zeigt sich auch bei dieser objektiven Betrachtung die Richtigkeit der Antwort, die wir oben auf die Frage nach dem Glückswerte der Genialität erhielten.

10

220 | Der Ruhmestrieb strebt nach Beachtung statt nach Achtung, nach Bewunderung statt nach Ehre und wird dadurch zu einer schädlichen Leidenschaft. Ein wieviel schlimmeres Urteil müssen wir also nicht über jenen Trieb fällen, der nicht einmal auf wahre Bewunderung, sondern nur auf die äußeren Anzeichen derselben gerichtet ist, nicht auf wahre Ehre, sondern bloß auf den Schein von Ehre und Achtung! Ich meine die *Eitelkeit*. Die am wenigsten ungesunde, manchmal sogar förderliche Form dieser Leidenschaft wird Ehrgeiz genannt, müßte aber eigentlich Ehrengreiz heißen, denn im Plural hat das Wort Ehre einen ganz andern Sinn als im Singular; es bedeutet nämlich soviel wie Ehrenbezeugungen oder äußere Anerkennung. Gemeinhin wendet man wohl den Namen Ehrgeiz an, wenn die Ehren, auf die der Trieb hinzielt, wirklich Ausdruck wahrer Bewunderung sind; von Eitelkeit dagegen spricht man, wenn alles nur leerer Schein ist.

15

20

25

Der Ehrgeiz kann ein nützlicher Trieb sein, denn die Handlungen, zu denen er um der Ehrenbezeugungen willen treibt, können ja zugleich sehr wohl Ehre und Glück bringen, aber nimmermehr werden wir ihn für eine gesunde Freundschaft erklären können, deren Aufnahme in den allgemein-menschlichen Charakter wünschenswert wäre; er ist ja nichts als ein verflachter Wille zum Ruhm, dem die Bewunderung der Menschen nur das Mittel ist, Ehrenbezeugungen einzuheimsen. Dazu kommt noch, daß auch die Sättigung dieser Leidenschaft höchste Anspannung aller Kräfte erfordert; wer dem Ehrgeiz dient, muß manche

30

35

Triebe ersticken und verschmachten lassen, deren Befriedigung ihm größeres Glück gebracht hätte.

| Die Eitelkeit nun, d. h. die Sucht nach bloßen Beifallszeichen, ist selbstverständlich sofort als eine allzumenschliche Leidenschaft zu erkennen, durch deren Ausrottung aus den Seelen der Menschen ihnen kein kleiner Dienst erwiesen würde. Die einzige Lust, die man diesem Triebe verdanken kann, ist eben die in der Befriedigung der Eitelkeit bestehende. Alle seine sonstigen Wirkungen laufen auf eine Minderung der Glückseligkeit hinaus. Rang, Titel, Orden, die Objekte des Triebes, sind ⟨⟩^x durchaus nicht ohne [Plagen und Ärgernisse]^y zu erlangen, aber vergebens wird man an ihnen einen Wert zu entdecken suchen, der den aufgewendeten Mühen entspräche; sie sind nur zur Stillung der einen Leidenschaft allein brauchbar. Der Eitle wirft sich weg, indem er um nichtigen Scheines von Ansehen willen dieselben Kräfte aufwendet, mit denen er wahre Ehre und Achtung erringen könnte. Die Ungerechten bedienen sich seiner als eines billig zu erkaufenden Werkzeugs, indem sie ihm durch wohlfeile Ehrenbezeugungen seine Dienste lohnen. Macht er sich dann auf irgend eine Weise mißliebig, so muß er fühlen (was er im Stillen schon immer wußte, so sehr er auch sich und andere zu täuschen trachtete), daß niemand die Ehrenbezeugungen für echt, d. h. für Ausflüsse wahrer Hochachtung oder Bewunderung gehalten hat; man läßt ihn fallen und spottet seiner, und nun kann er sich nicht zu den Gerechten flüchten, denn bei ihnen hat er erst recht keine Achtung geerntet.

Alle diese Triebe der Eitelkeit sind Leidenschaften, von denen der Mensch Erlösung suchen muß. Im Grunde läuft es eben unserm Wesen und ⟨⟩^z Glück zuwider, die Energie eines Lebens in den Dienst solcher Abstrakta zu stellen wie Ruhm | und Ehren; und alle Triebe, die dahin zielen, haben den einen fürchterlichen Fehler gemeinsam, daß sie den echten Ehrentrieb übertäuben, vom Streben nach wahrer Hochachtung abziehen und falsche Götter vor den Verblendeten aufrichten. Es wäre eine schöne Aufgabe

x Ts. LW, S. 170: ⟨meist⟩ y Ebd.: ⟨grosse Anstrengungen⟩ z Ebd.: ⟨unserm⟩

der Erziehung, alle diese Leidenschaften in die allein wünschenswerte Form, das Streben nach Ehrenhaftigkeit, zu verwandeln und so den Menschen wärmere, menschlichere Ziele zu setzen, als der Beifall und die Bewunderung der Menge es sind.

Wie sich die Achtung durch andere, die Ehre, zur Selbstachtung 5
verhält, so verhält sich die Bewunderung durch andere,
die Pseudo-Ehre, zur Selbstbewunderung. Am liebsten würde ich
die Selbstachtung *Stolz*, die Selbstbewunderung *Hochmut* nen-
nen, aber dann befände ich mich nicht ganz im Einklang mit
dem Sprachgebrauch. Das Volk hat zwar offenbar die Tendenz, 10
das löbliche Gefühl des Stolzes von dem tadelnswerten des Hoch-
muts durch eben diese Namen zu unterscheiden, der Weise je-
doch wird nicht selten eben dasselbe Gefühl, welches die Menge
als Stolz preist, als Hochmut verdammen müssen.

Wessen Stolz nichts als Selbstachtung ist, besitzt in ihm einen 15
guten Führer zum Glück, der ihn vor^a allem ungerechten Handeln
abhält; wenn aber das Lob, welches Goethe mit seinem: „Nur die
Lumpe sind bescheiden“⁹ und Schopenhauer in seinen „Aphorismen
zur Lebensweisheit“ dem Stolze spendet¹⁰, diesem Gefühl in
einem weiteren Sinne gelten soll, so geben diese beiden den Men- 20
schen einen schlechten | Rat. Denn falscher Stolz ist ein großes
Hindernis beim Fortschreiten nach glücklicheren Zuständen: wer
die Nase hoch hält, sieht den eigenen Weg nicht gut, rennt ge-
gen andere an, macht sie sich zu Feinden und stolpert selber.
Je mehr ich mich selbst bewundere, um so weniger eifrig werde 25
ich an der Vervollkommnung meiner Fähigkeiten arbeiten, um so
eher werde ich auch diejenigen meiner Eigenschaften gut finden,
die mir in Wahrheit selber Unheil bringen. Der Hochmütige ver-
scherzt sich die Beihilfe der Mitmenschen zu seinem Glück nicht
nur dadurch, daß sein Eigendünkel alle unwillig macht, ihm zu 30

a Ts. LW, S. 170: (von)

9 „[...] Brave freuen sich der Tat.“ (Goethe, „Rechenschaft“, in: WA I/1, S. 143, Z. 71/72).

10 Vgl. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. IV, S. 428.

dienen, sondern er verschmäh't sie oft selber, weil er gering von ihnen denkt. Übermäßige Hochschätzung der eigenen Person muß nämlich stets mit Geringschätzung der andern verbunden sein, denn Bewunderung entsteht nur durch Vergleichung, durch den
5 Gegensatz des Außergewöhnlichen und des Gemeinen.

Verachtung der Menschen aber ist ein Irrtum, den niemand begehen kann, ohne ihn schwer zu büßen. Denn sie sind die besten Werkzeuge zum Glück, vor deren Fähigkeiten und Kräften man den größten Respekt haben sollte; ein gänzlich Unbrauchbarer
10 könnte nicht leicht gefunden werden. Deshalb kann man das dem Stolze entgegengesetzte Gefühl der *Demut* gar nicht genug preisen. Sie kennt und schätzt die Kräfte der andern, sie weiß, daß der Einzelne nichts wäre ohne seiner Mitmenschen Mithilfe, und sei er noch so stark; sie weiß den Wert auch der kleinsten Wirkung
15 zu würdigen, sie lehrt den Menschen seine eigene Macht in der richtigen Perspektive zu sehen, nämlich klein und unbedeutend im Verhältnis zu *allen* den Kräften, die an seiner Vervollkommnung und seinem Vorwärtskommen gearbeitet haben; | sie zeigt ihm, was ihm noch fehlt und vor ihm liegt, und treibt ihn eifrig
20 weiter, während dem Hochmütigen, in Bewunderung seiner selbst versunken, der Blick in die Außenwelt getrübt ist, so daß ihm alles klein und unbedeutend erscheint – der Wert seiner Mitmenschen, wie die Größe der Hinderungen und Gefahren, die ihm entgegenstehen und ihn schließlich zu Fall bringen.

Hochmut ist immer Bewunderung der eigenen Fähigkeiten. Man sagt zwar oft, jemand sei auf eine *Sache* stolz; aber was hier in Wahrheit das Gefühl des Stolzes hervorbringt, ist nicht die Sache, sondern das Bewußtsein, daß man fähig war, sie zu erringen, oder würdig, sie zu besitzen.
25

Wie Rang und Ruhm Selbstbewunderung erzeugen können, ist begreiflich; ganz seltsam aber erscheint es, daß jemand auf den Besitz eines Dinges stolz sein könne, das er gar nicht selbst erworben hat. Wenn jemand eine Sache nicht durch eigene Tüchtigkeit errang, sondern durch Geburt in ihren Besitz kam, was gibt ihm
30 dann Grund zur Selbstbewunderung? Nun, in diesem Falle könnte sie nur auf dem Glauben beruhen, daß die außergewöhnlichen Eigenschaften, die ihn jenes Besitzes würdig machen, eben schon

angeboren seien. Dieser Glaube kann natürlich richtig sein, aber zum Stolz ist doch erst dann Grund vorhanden, wenn seine Richtigkeit bewiesen ist, und das kann selbstverständlich nur durch bewunderungswürdige Taten geschehen. Wo der Hochmut sich ohne solche Taten findet, da sprechen wir von *Geburtsstolz*.^b

5

Der Geburtsstolz tritt in zahllosen Formen auf, und nur einige von ihnen wollen wir hier kurz berühren.

225 Eine von diesen, die ich nur deshalb erwähne, weil ich noch nie in ähnlichem Zusammenhange von ihr reden | hörte, ist der Stolz auf das eigene Alter, die Zahl der zurückgelegten Jahre. Diese Art der Selbstbewunderung hat ihre Wurzel in dem Um- 10 stande, daß die Summe der gesammelten Erfahrungen, und folglich die Urteilsfähigkeit, im allgemeinen mit dem Alter zunimmt. Sie ist deswegen auch am stärksten in den Jahren, in denen diese Zunahme am schnellsten erfolgt, nämlich in den ersten beiden 15 Dezennien des Lebens. Die überlegene Miene, mit der Ältere auf das Treiben der Jugend herabschauen, ist oft nichts als ein Zeichen von Verständnislosigkeit. Wie oft muß man nicht denken, wenn man die Antwort eines Erwachsenen auf eine Kinderfrage hört: diese Frage war viel klüger als die Antwort! Wohl dem, 20 der sich der Jugend gegenüber nicht immer bloß als Born der Weisheit und Erfahrung fühlt, sondern als Kamerad an ihrem Gefühlsleben teilnehmen kann! *Maxima debetur puero reverentia!*, sagt Juvenal.¹¹ Hängt der Stolz der Greise nicht vielleicht zusammen mit einer anderen merkwürdigen Selbstbewunderung, die man oft im Busen der Menschen entdeckt: dem Stolz aufs 25 *Leid*? Stolz ist man auf alles, was man trägt, weil man nämlich, um viel zu schleppen, stark sein muß; die Last der Jahre aber ist schwer zu tragen. Man sehnt sich nach Jugend; wenn man sich aber etwas vergeblich wünscht, so ist man stolz darauf, daß man 30 erträgt, es zu entbehren.

Der verbreitetste Hochmut der Geburt ist der Ahnen- oder Adelsstolz. Er stützt sich ursprünglich ohne Zweifel auf die Tat-

b An dieser Stelle im Ts. LW Absatz durch Leerzeile.

11 „Höchster Respekt wird ja dem Kinde geschuldet“ (Juvenal, *Satiren*, XIV, 47).

sache der Vererbung, die es wahrscheinlich macht, daß tüchtige Eigenschaften der Väter auf ihre Söhne übergehen. In fast allen Fällen aber, wo wir dem Familiendünkel heute begegnen, kann man ihm selbst diese Stütze | seiner scheinbaren Berechtigung nicht zugestehen, denn erstens liegt die Zeit, in welcher der Adel oder Ruhm erworben wurde, meist soweit zurück, daß es lächerlich wäre, zu behaupten, die Vorzüge des Ahnen müßten im heutigen Enkel noch vorzufinden sein; und zweitens verdankt die Familie ihren tönenden Namen gar nicht wirklicher Tüchtigkeit, sondern irgend einer Gunst der Umstände. Stolz auf edles Blut, dessen gute Eigenschaften man nicht durch das eigene Handeln beweist, ist verächtlich und gefährlich; wer in solchem Dünkel erzogen wird, muß von Jugend auf den Glauben haben, er brauche an der Vervollkommnung seiner Fähigkeiten nicht zu arbeiten, – und das Leben zeigt uns solche Fälle täglich. Einem Menschengeschlecht aber, in dem ein so hohles Gefühl wie diese Art der Selbstbewunderung noch möglich ist, kann man nicht eindringlich genug die Nietzschesche Mahnung zurufen: „Nicht woher ihr kommt, mache euch fürderhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht!“¹²

Eine dritte Form von Hochmut der Geburt ist der Nationalstolz. Er stützt sich auf weiter nichts als auf das Bewußtsein, einer bestimmten Nation anzugehören. Dies Bewußtsein könnte offenbar nur dann einen vernünftigen Grund zur Selbstbewunderung abgeben, wenn erstens feststände, daß die betreffende Nation durch hervorragende Eigenschaften von den übrigen absticht, und daß zweitens das hierauf pochende Individuum selbst an diesen Tugenden $\langle \rangle^c$ teilhabe. So oft auch erfahrungsgemäß der Einzelne in seinem besonderen Falle diese beiden Bedingungen für erfüllt hält, so selten wird ihm ein ganz objektiver Beurteiler beipflichten können. Darauf kommen wir später noch einmal zurück. | Aber selbst Völkern gegenüber, an deren Inferiorität kein Zweifel sein kann, muß die Entfaltung von Nationalstolz verurteilt werden; er

c Ts. LW, S. 173: \langle seines Volkes \rangle

12 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: KSA, Bd. 4, S. 255, Z. 1/2.

erzeugt nur Streit und Vorurteile, wie eben jeder Stolz, der etwas anderes ist als die auf der eigenen Ehrenhaftigkeit ruhende Selbstachtung.¹³

Die soeben besprochenen allzumenschlichen Gefühle der Selbstbewunderung sind ihrer Natur nach eng verknüpft mit einem merkwürdigen vielgestaltigen Triebe, der im Glück und Unglück vieler Menschen eine große Rolle spielt und uns deshalb hier beschäftigen muß.

Wir haben schon von dem philosophischen Irrtum gesprochen, der darin besteht, eine Mehrheit von Menschen zu personifizieren, derart, daß der Einzelne nur als Teil eines großen Individuums aufgefaßt wird, das er mit vielen andern zusammen bilden soll. Diesen Fehler nun begehen nicht allein die Philosophen, sondern das Volk geht ihnen dabei mit schlechtem Beispiel voran. Nicht nur, daß es zahlreiche Vorurteile in dieser Richtung hätte – nein, es hat sich sogar ein Trieb entwickelt, der den Menschen so handeln läßt^d, als wäre er der Repräsentant oder ein^e Organ oder eine Verkörperung eines realen Ganzen, nämlich der menschlichen Gemeinschaft, zu welcher er sich rechnet. Wir wollen diesen Trieb den *Korpsgeist* nennen.

Der Korpsgeist ist ein Abkömmling des Willens zur Macht. Vermag der Mensch nicht durch eigene Kraft Einfluß und Bedeutung zu erlangen, so borgt er sich die Macht von andern und bringt so eine Täuschung und Selbsttäuschung zuwege, durch die er sich bedeutender fühlt und oft genug | auch dem Zuschauer be-

d Ts. LW, S. 174: <macht> e Ebd.: <das>

13 Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung Schlicks, die sich auf einem gesonderten Blatt in VG.1 findet: „Eine Nation müsste selbst die Individuen ausweisen, von denen sie zu sehr gelobt wird. Es ist ja nichts andres als Eigenlob, ja es ist noch viel schlimmer und deshalb noch übelriechender als gewöhnliches Eigenlob, denn es ist nicht selbst verdient. Wenn jemand z. B. sagt: Deutschsein heisst eine Sache um ihrer selbst willen tun, so ist das eine so unglaublich plumpe, rohe und freche Anmassung, dass die Deutschen selbst den nicht dulden sollten, der so etwas sagt, denn wenn ein Narr uns lobt, so sollen wir ihm über den Mund fahren. Aber schliesslich ist es schon Grössenwahn und daher verzeihlich.“

deutender erscheint. Das beste Mittel, sich Macht oder den Schein von Macht zu borgen, besteht nun darin, daß man sich einem Verbande vieler anschließt, denn viele, die zusammenhalten, sind immer stark. Als Glied einer Körperschaft, eines „Korps“, genießt
5 der Einzelne Vorteile, die er allein nie hätte erringen können. Der Trieb des Zusammenhaltens ist nun eben der Korpsgeist.

Jetzt stellen wir unsere immer wiederkehrende Frage auch bei diesem Triebe: Ist er ein wahrer Mehrer der Lust oder ein allzumenschlicher Feind des Glücks?

Durch den Anschluß an eine Gemeinschaft borgt der Einzelne sich freilich nützliche Macht und Bewegungsfreiheit. Aber erstens geschieht dies selbstverständlich nicht ohne Opfer, denn jener Anschluß (mag er nun freiwillig oder unfreiwillig erfolgen) besteht
10 eben darin, daß man den andern Gliedern der Gemeinschaft gegenüber gewisse Verpflichtungen eingeht, und zweitens wird die erborgte Macht dem Einzelnen überall da gar nichts nützen, wo er Menschen gegenübersteht, die ihrerseits Glieder einer ähnlichen
15 Gemeinschaft sind. Dann hat er vor den Gegnern wiederum nichts voraus, und durch die Bildung der Körperschaften ist dann nicht nur nichts gebessert, sondern die Gelegenheiten zu Reibungen
20 und Disharmonien sind noch vermehrt, da ja der einzelne infolge der übernommenen Pflichten mehr oder weniger für das Unheil aufkommen muß, das andere Mitglieder seines Kreises angerichtet haben. In Wirklichkeit nun haben wir jeden Menschen als
25 Glied irgend einer Gemeinschaft anzusehen; dazu wird er unter den heutigen Verhältnissen schon durch die Geburt.

Hiernach werden wir nunmehr folgenden Schluß ziehen | müssen: Die Wirkungen, die der Korpsgeist auf das gegenseitige Ver-
halten von Menschen ausübt, die verschiedenen Gemeinschaften
30 angehören, sind ihrer Natur nach verderblich; glückmehrend kann der Trieb nur da wirken, wo er sich auf einen Menschenverband bezieht, dem kein anderer koordiniert gegenüber steht, denn nur in diesem Falle kann sich der Macht, die der Anschluß an jenen
gewährt, keine gleiche entgegenstellen und Konflikte hervorrufen.

Nun gibt es aber nur *einen* solchen Verband, zu dem kein anderer in Gegensatz treten kann: das ist die Menschheit als Ganzes. Die Humanität ist daher der einzige segensreiche Korpsgeist, und

es ist zu hoffen, daß alle engherzigen Spielarten des Triebes sich einst zu dieser Form erweitern werden. Nur wer sich immer als Mitglied des großen Bundes aller Menschen fühlt und zeigt, wird in all seinem Streben getragen von der Hilfe aller Gerechten der Erde. Die Statuten dieses erhabenen Verbandes nämlich können ja offenbar nichts anderes sein als die Gebote der Gerechtigkeit. Die Ungerechten sind alle die, welche sich durch Verletzung ihrer Pflichten außerhalb des Bundes gestellt haben; gegen sie richtet sich dieser höchste Korpsgeist, und gegen alle Krankheit und Not und was sonst noch der Menschheit gefährlich ist.

Alle übrigen Formen des Triebes sind verwerflich.

Nach der Menschheit als Ganzes ist der nächstengere Kreis, welcher einen besonderen Korpsgeist erzeugt, die *Rasse*. Insofern das Rassengefühl verwandte Völker zusammenhalten und freundlich sich einander nähern läßt^f, hat es zwar eine heilsame Wirkung, – aber ebendasselbe tut ja das Menschheitsgefühl auch; insofern es jedoch die | Feindschaft zwischen verschiedenen Rassen schürt, bringt es Unglück über die Sterblichen.

Ganz Ähnliches gilt von dem nächstengeren Korpsgeist, welcher sich auf die Nation oder den Staat bezieht und Patriotismus genannt wird: als Einiger der Parteien ist er zu loben, als Entzweier der Völker zu tadeln. Daß die Gerechtigkeit die Humanität über den Patriotismus und die Welt über das Vaterland stelle, ist selbstverständlich und stets die Meinung der edelsten Denker gewesen, von Demokrit angefangen.¹⁴ Statt vieler Belege will ich nur das Urteil eines Mannes anführen, der als ein klassischer Vertreter des gesunden Menschenverstandes gelten kann: des prächtigen Psychiaters^g Maudsley, der auch ein sehr scharfsinniger Psychologe war. Ich führe eine kurze Stelle auf deutsch an: „... noch preisen die Nationen den Patriotismus, der in Wirklichkeit ein Zeichen moralischer Unvollkommenheit ist, als die höchste Tu-

f Ts. LW, S. 175: ⟨macht⟩ g Ts. LW, S. 176: ⟨Arztes⟩

14 Vgl. Demokrit, „Fragmente“, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hrsg. Diehls, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1922, Bd. 2, S. 110 (Fragmente 247 und 250).

gend, und Staatsmänner bilden sich etwas darauf ein, den Kosmopolitismus zu bespötteln. Aber es kann kein Zweifel sein, daß die Zeit kommen wird . . . wo die Nationen wissen und fühlen werden, daß ihre Interessen sich decken, wo moralisches Gefühl zwischen ihnen entwickelt werden wird und sie das Kriegführen nicht mehr lernen werden. Es wird kommen als eine Stufe der Evolution . . . gerade so, wie es zwischen Stämmen entstand, sie zu Nationen verband und den Patriotismus zu der hohen Tugend machte, für die er heute gehalten wird.“¹⁵ Die Ursachen, die gerade den Patriotismus zu einem so besonders starken Korpsgeist machen, sind bald gefunden. Kein äußerer Gegensatz wird so heftig empfunden wie der Gegensatz von gewohnten Lebensformen, und der ist zwischen verschiedenen Völkern sehr groß, | wo übrigens der Unterschied der Sitten meist noch aufs höchste verschärft wird durch die Verschiedenheit der Sprache. Deshalb fühlt sich der Mensch der fremden Nation gegenüber einsam und hilflos und sucht um so engeren Anschluß an das Vaterland. Zweitens aber läßt man es nicht an künstlicher Pflege dieser Art von Korpsgeist fehlen, und dem Staate steht in der Entfaltung von Glanz und Gepränge ein sehr wirksames Mittel zur Verfügung, dem Volke Patriotismus zu suggerieren. Das eindrucksvolle Gewand, in welches der Staat seine Macht kleidet, ist ja die *Uniform*. Dann gibt

231

15 Als Zitat nicht nachgewiesen. Maudsley schreibt über den Patriotismus in *Body and Will* (London: Kegan Paul, Trench & Co. 1883, S. 243): „Bear in mind that our business now is with the individual, not with the complex union of individuals which is known as a nation, albeit it may be of interest to note in passing that national degeneration begins in what is strictly a demoralisation – namely, in a loss of patriotism; by which I mean not the noisy and aggressive so-called patriotism that rushes into quarrels and combats in order to aggrandise the nation, but the calm and pure patriotism which, inspiring self-abnegation and the sacrifice of individual interests to the good of the community, consolidates a nation. In like manner, in the individual it is the function of will in the highest moral sphere – the region of moral feeling which, representing the highest reach of evolution, is the consummate inflorescence of human culture – that will be the first to exhibit signs of impairment: the latest and highest product of social evolution, that which, latest organised, is least stable, will be the first to undergo dissolution.“ Vgl. dazu ders., *Die Physiologie und Pathologie der Seele* (Würzburg: A. Stuber's Buchhandlung 1870), Kap. V: „Die Affekte“ (spez. S. 142/143).

es prächtige Paraden, Böllerschüsse, schmetternde Märsche, drohende Trommelwirbel, flatternde Banner und dergleichen stark auf die Sinne wirkende Mittel, die das Gemüt berauschen.

Die rauschartigen Zustände höchster Begeisterung, welche jede Form des Korpsgeistes hervorbringt, sind überhaupt erstaunlich. Sie sind äußerst gesteigerte Macht- und Größegefühle, und die Wonnen dieser Ekstasen bilden den Grund der schwärmerischen Verehrung, die dem Triebe gezollt wird und die ihn sogar außerhalb des Bereiches der Gerechtigkeit stellen möchte, wie dies in dem Grundsatz „right or wrong, my country!“¹⁶ geschieht. Der Weise kann, sowenig er die Lust jener hohen Begeisterungen in Abrede stellt, dennoch den Rausch nicht für wahrhaft beglückend halten, der aus irgend einem Korpsgeist – abgesehen von jenem weitherzigen^h, auf die ganze Menschheit gehenden – entspringt; er wird ihn vielmehr vergleichen müssen mit einer narkotischen Ekstase. Wie diese den Augenblick verschönt und die Zukunft verdirbt, so dient jener der Enge auf Kosten der Weite – was dann in letzter Linie auch auf den Gegensatz von jetzt und später herauskommt.

232 | Es ist nicht nötig, die engeren Formen des Korpsgeistes hier noch näher zu betrachten, und damit sei die Reihe der Leiden-
schaften, die wir in diesem Kapitel Revue passieren ließen, ein-
weilen überhaupt abgeschlossen. Das Resultat unserer Über-
legungen können wir zusammenfassend aussprechen, indem wir sa-
gen: Die Gerechtigkeit fordert einerseits Besänftigung der Trie-
be bis unter ein gewisses Maß, andererseits verlangt sie von ih-
nen auch eine gewisse Stärke – und so bewährt sich die alte

^h Ts. LW, S. 177: (weitherzigsten)

¹⁶ Der Ausspruch wird dem amerikanischen Admiral Stephen Decatur zugeschrieben und galt schon sehr bald als „geflügeltes Wort“ (er findet sich bspw. auch in der zwischen 1905 und 1909 erschienenen 6. Aufl. von *Meyers Großem Konversations-Lexikon*, Bd. 16, S. 934).

Lehre des Aristoteles, daß alle Tugend ein Mittleres zwischen zwei Extremen sei.¹⁷

Die Güte

Bisher haben wir immer nur das Verhältnis zu fernerstehenden
5 Menschen besprochen, d. h. zu solchen, über deren Charakter
nichts weiter bekannt ist, als daß es eben ein menschlicher Cha-
rakter ist. Unser Wille zum Glück fordert von uns, so sahen wir,
ihnen gegenüber *gerechtes* Handeln. Gerechtigkeit ist also eigent-
lich nur die Tugend unseres Verhaltens in der Öffentlichkeit und
10 gegen beliebige Unbekannte, die der Zufall für einen Augenblick
in den Weg unserer Handlungen wirft; denn sowie wir mit einem
Menschen auch nur eine ganz kleine Weile zu tun haben, kennen
wir seinen Charakter schon ein wenig, und dann fragt es sich: bil-
det die Gerechtigkeit auch hier das einzige Prinzip, das unserer
15 Handlungen gegen ihn leiten muß – d. h. sollen wir auch nur den
allgemein-menschlichen Kern der Triebe in ihm berücksichtigen?
Und darauf lautet die | Antwort selbstverständlich: Nein! Denn 233
sobald wir über das individuelle Wesen eines Menschen irgend
etwas wissen, haben wir in ihm ja ein Werkzeug unserer Triebe,
20 dessen Mechanismus wir ein wenig genauer kennen und das wir
daher besser zu handhaben vermögen, an das wir uns daher bes-
ser anpassen, zu dem wir uns in ein harmonischeres Verhältnis
setzen können.

Diese Anpassung besteht darin, daß man den Trieben des
25 Mitmenschen in einer gewissen Weise *entgegenkommt*, daß man
also seine stärkeren Leidenschaften weniger an der Befriedigung
hindert, als die Gerechtigkeit es tun würde. Dies geschieht, in-
dem man dem andern teils mehr hilft, als es die eigenen Pflich-
ten fordern, teils weniger von ihm verlangt, als es die eigenen
30 Rechte gestatten. Wer das erste tut, übt *Wohlwollen*, wer das
zweite, *Nachsicht*. Beide Tugenden zusammen aber werden *Güte*
genannt.

17 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1104 a 12 ff.

Es mag befremden, daß es nach diesen Erklärungen unmöglich sein soll, gänzlich Unbekannten und der Allgemeinheit gegenüber Güte zu beweisen, während doch Güte stets als eine Tugend giltⁱ, die man immer und gegen jeden üben kann. Aber die Begriffe des Gerechten und Guten des Volkes decken sich eben nicht mit denen des Weisen. Die allgemeine Fürsorge für Waisen und Witwen, Kranke und Unglückliche und viele andere Handlungsweisen, die wir als Beweise gütiger Gesinnung anzusehen pflegen, sind nichts als einfache Forderungen der Gerechtigkeit, wenn man sie von dem Standpunkt aus betrachtet, auf dem bei allen Erörterungen in diesem Buche stehen zu bleiben wir uns bemühen. Und was diejenigen Wohltaten einem Unbekannten gegenüber betrifft, die nicht von der wahren Gerechtigkeit | gefordert werden, so entspringen sie keineswegs der Güte, sondern aus bloßer Schwäche (d. h. aus zu geringer Hemmung gewisser Triebe, die uns noch beschäftigen werden) und können ebensogut schlimme wie heilsame Folgen haben. [Man muß dabei daran denken]^j, daß schon allein der Anblick der Gesichtszüge eines Menschen uns eine gewisse Kenntnis seines Charakters vermitteln und damit zur Ausübung der Güte Gelegenheit geben kann.

Auf welche Weise das Handeln gegen Näherstehende nun im einzelnen durch Güte beherrscht werden muß und wie es sich infolgedessen gestaltet, darüber lassen sich naturgemäß nicht so allgemeine und genaue Regeln angeben wie bei den gerechten Handlungen, denjenigen, die nur den allgemein-menschlichen Kern des Charakters zu berücksichtigen brauchen. Erstens nämlich gilt es hier, alle möglichen verschiedenen Färbungen der menschlichen Charaktere, alle möglichen verschiedenen Verhältnisse der Menschen zueinander in Betracht zu ziehen; und da hat man es mit einer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit zu tun; zweitens aber ist es bei jedem näheren Verkehr der Menschen unvermeidlich, daß sie aufhören, einander als bloße Werkzeuge ihrer Triebe zu dienen, sie werden vielmehr zu Objekten der Triebe, und damit treten dann Verhältnisse ein, die uns erst im nächsten Abschnitt beschäftigen sollen. Aus diesen Gründen können über das Wesen

i Ts. LW, S. 178: <gelte> j Ebd., S. 178: <Es sei dabei noch bemerkt>

und die Wirkung der Güte hier nur einige allgemeine Bemerkungen gemacht werden.

Was wir vom Nutzen der Gerechtigkeit sagten, gilt auch von dem Werte der Güte, aber ₂(in) ₁(noch) viel höherem Maße, denn diese ist ein viel feineres, stärkeres Mittel zur | Erzeugung beglückender Harmonie unter den Menschen als jene, weil sie tiefer in den Charakter des einzelnen eindringt, an seine Abweichungen vom Allgemein-Menschlichen sich anschmiegt. Wie jene das Gefühl der Achtung, so bringt diese das Gefühl der *Dankbarkeit* hervor. Dankbarkeit aber offenbart sich wiederum in gütigem Handeln, und so bringen Wohlwollen und Nachsicht in harmonischem Wechselspiel überall Wohlwollen und Nachsicht hervor; Güte trägt süßere Früchte als ihre strengere gerechtere Schwester.

Die Gerechtigkeit ist immer gleichmachend und kompensierend. Wo gekauft und getauscht wird, sorgt sie dafür, daß Preis und Objekt einander gleichwertig seien, wo es Verfehlungen zu sühnen gibt, fordert sie, daß Schuld und Strafe sich einander die Waage halten . . . Die Güte jedoch läßt die eine Waagschale gern einmal weit hinunter sinken. Sie verkauft nicht, sondern schenkt; sie fordert nicht, sondern bittet; sie straft nicht, sondern verzeiht.

Selbstverständlich gibt es für die Güte überall eine Grenze, die sie nicht überschreiten kann, ohne Schwachheit zu werden. Ja, es können Fälle eintreten, in denen sie strenger und härter scheinen muß als die Gerechtigkeit – dort nämlich, wo es ihr darum zu tun ist, dem Triebe eines nahestehenden Menschen beizeiten durch Bestrafung Hemmungen entgegenzusetzen, bevor er etwa^k soweit ausgeartet ist, daß er zu Konflikten mit dem Gesetz führt, die für jenen dann die übelsten Folgen haben würden, – welche eben die Güte ihm gerade ersparen möchte.

Güte handelt – darin besteht ihr Wesen – auf Grund der Kenntnis des Charakters der Mitmenschen. Je besser ich daher einen Menschen kenne, um so mehr werden meine | Handlungen ihm gegenüber das Kennzeichen der Güte tragen, um so weniger den Stempel der Gerechtigkeit. Deshalb ist der Umkreis mei-

^k Ts. LW, S. 179: (noch)

ner Pflichten gegenüber meinem Weibe, meinen Kindern, meinen nahen Verwandten und Freunden so unermeßlich erweitert, daß mich jeder für hartherzig und unmenschlich halten würde, wenn ich in meinem Verkehr mit ihnen nur die allgemeinen Regeln der Gerechtigkeit befolgen wollte.

Ihre höchste Vollendung muß die Tugend der Güte erreichen zwischen Menschen, die ihre Beziehungen zueinander freiwillig angeknüpft haben. Denn daß sie dies taten, beweist, daß sie ihre Charaktere gegenseitig als geeignet erkannten, in gute Harmonie miteinander zu treten. So ist das Verhältnis zwischen Mann und Weib, zwischen Freund und Freund. Durch den Verkehr miteinander lernt jeder genau die Stärke der verschiedenen Triebe in dem Freunde kennen und vermag der feinsten Nuance im Spiel seiner Wünsche zu folgen, und dies geschieht leicht und schmerzlos, denn die Erfahrung lehrt, daß gerade solche Menschen sich verbinden streben, deren Triebe sich in gewisser Weise gegenseitig ergänzen, so daß jeder durch den andern gerade das am leichtesten erhält, was ihm zur Sättigung seiner Triebe am nötigsten ist.

Viel schwerer fällt es der Güte, alle diejenigen Handlungen mit ihrer Milde zu durchdringen, welche das Verhältnis zwischen solchen Menschen ausmachen, die auch im engsten Verkehr miteinander stehen, aber nicht in freiwillig erwähltem, sondern in erzwungenem. Hier handelt es sich um die Beziehungen zwischen Eltern, Kindern und Geschwistern, zwischen Amtsgenossen¹ und allen, die durch irgend | einen Zwang des Lebens eng zusammengehalten werden. Die Notwendigkeit möglicher Anpassung und guten Einvernehmens bei so inniger Verschlingung der Lebenskreise ist so groß, daß sich hier etwas herausgebildet hat, das sich zur Güte verhält wie das Gesetz zur Gerechtigkeit: es sind die Vorschriften der öffentlichen Meinung, der Anständigkeit, zum Teil auch der Sitte. Wer gegen sie verstößt, den trifft die Verachtung aller, die um sein Handeln wissen, fast mit derselben Schwere wie den Übertreter der fundamentalen Gebote der Gerechtigkeit. So kann auch gütiges Tun, obwohl gewöhnlich durch

¹ Ts. LW, S. 180: 〈Collegen〉

sanftere Mittel hervorgebracht, durch grobe äußere Einflüsse erzeugt werden.

Das Gewissen

Die Betrachtungen der drei letzten Kapitel sollten zeigen, daß
5 beim Wandel unter den Menschen Güte und Gerechtigkeit die
besten Führer zum Glücke sind. Nennen wir, wie dies gewöhnlich
geschieht, gerechte und gütige Handlungen *sittlich*, so stehen wir
der uralten, oft bekämpften, aber immer wieder aus dem tief-
sten Hinterhalt des Herzens sieghaft hervorbrechenden Erkennt-
10 nis gegenüber, daß Sittlichkeit allein zu einem seligen Leben unter
Menschen führen kann.

Nun ist aber keineswegs gesagt, daß jeder, dem diese Wahr-
heit aufgegangen ist, durch sie zu sittlichem Verhalten bewo-
gen würde. Die Erfahrung lehrt vielmehr, daß die bloß verstan-
desmäßige Erkenntnis des Ersprießlichen meist gar nicht aus-
15 reicht, es in der Praxis wirklich herbeizuführen. | Psychologisch 238
ausgedrückt, heißt dies: die Assoziationsreihen, die in jener Er-
kenntnis gipfeln, kreuzen sich mit den Innervationsbahnen, wel-
che zum Handeln führen, nicht auf solche Weise, daß die zum sitt-
lichen Tun hinstrebenden Triebe erregt werden und den gefährli-
chen Leidenschaften entgegenwirken. Man wird dann sagen kön-
20 nen, daß der Mensch im Augenblick des unsittlichen Handelns,
obwohl theoretisch von dessen Verkehrtheit überzeugt, doch im
tiefsten Grunde seines Herzens nicht daran glaubt und die schlim-
men Folgen abwenden zu können meint. Wenn also die theoretische
25 Einsicht in den Wert des gerechten und gütigen Handelns
meist nicht dieses auch zu verwirklichen vermag, so erhebt sich
die für die Praxis unermesslich bedeutungsvolle Frage: Welches
sind denn nun die Motive, oder welche könnten es sein, die uns
30 in Wahrheit auf den Pfad der Rechtschaffenheit und Güte, und
damit auf den Pfad des Glückes, hinlenken?

Die Naivität der ethischen Theorien des Altertums sah diese
Frage überhaupt nicht; sie glaubte, es sei weiter nichts nötig als
die *Kenntnis* des richtigen Weges, um ihn zu beschreiten. Das

schien den Alten selbstverständlich. Sokrates lehrte zuerst, daß Tugend Wissen sei,¹⁸ und keiner der alten Denker zweifelte daran, daß nur der Wissende, der Weise, glücklich sein könne.

Aber auch neuere Philosophen, welche^m die Frage ganz richtig stellten, haben die These verteidigt, daß alles sittliche Handeln der Vernunft entspringe, daß der Mensch um so glücklicher sei, je mehr der „Verstand die Leidenschaften beherrsche“. ⁵ Nach dieser Lehre würden Überlegungen, ähnlich denen, die wir in den vorausgehenden Kapiteln angestellt, vom handelnden Menschen wirklich vorgenommen; er soll | also mit möglichst scharfem, kühlem Verstande die Folgen seines Tuns voraussehen und seine Lebensführung danach einrichten. Wer jedoch mit aufmerksamem Blick in das Leben schaut, erkennt sofort, daß nur grobe Selbsttäuschung und offenkundige Fälschung der Tatsachen zu einer solchen Theorie führen können, denn in Wirklichkeit ¹⁰ ist natürlich gar keine Rede davon, daß auch nur das meiste glückbringende Tun durch Verstandesmotive hervorgebracht würde und daß (wie Bentham sich ausdrückt) unsittlich handeln soviel bedeute wie unrichtig rechnen.²⁰ Man hätte unsere Ausführungen in den letzten Kapiteln ganz falsch aufgefaßt, wenn ¹⁵ man meinte, daß die Gründe, die wir dort für den Wert des gerechten und gütigen Handelns angaben, zugleich auch immer die Gründe seien, aus denen diese Art des Handelns im Leben wirklich entspringt. Die einfachste Selbstbeobachtung lehrt ja, daß den meisten Handlungen überhaupt keine komplizierte Reflexion über ihren Erfolg vorhergeht. Selbst ein Mensch, der sich in ²⁰ Stunden des Nachdenkens der Tatsache wohl bewußt ist, daß man alles, was man tut, nur vollbringt, um die Lust des Genusses oder die Lust der Hoffnung zu vermehren, wird dennoch selbstverständlich nur in ganz seltenen Fällen die ganze Kette der ²⁵ ³⁰

m Ts. LW, S. 181: <die>

¹⁸ Vgl. dazu u. a. Platons Dialog *Menon*.

¹⁹ Vgl. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II.XXI.53, S. 268, Z. 21/22.

²⁰ Den Gedanken einer „moralischen Arithmetik“ entwickelte Bentham in seiner *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (vgl. Kap. IV).

Gründe, die zu seiner Handlung führt, sich vorher zum Bewußtsein bringen.

Dem verstandesmäßigen steht das *instinktive* Tun gegenüber. Wir müssen uns zunächst ganz klar machen, wodurch beides sich unterscheidet, und was unter Instinkt zu verstehen sei.

Fast allen wichtigeren Handlungen im Leben geht ein Widerstreit der Triebe voran, bald kürzer, bald länger andauernd, bald sanfter, bald heftiger. Dieser Kampf zieht immer mehr oder weniger ausgedehnte Partien des Gehirns | in Mitleidenschaft und berührt auch – so ist die menschliche Natur eben eingerichtet – gewisse Teile des Großhirns, was sich darin ausspricht, daß im Bewußtsein des Handelnden bestimmte Vorstellungsverläufe auftreten, die man Reflexionen nennt. Wo also ein Streit der Triebe stattfindet, stellen sich auch Reflexionen ein, und von der aus ihm hervorgehenden Handlung sagt man dann, daß *Überlegung* an ihrem Zustandekommen teilgehabt habe, daß der Mensch zwischen den einander entgegenwirkenden Trieben *gewählt*, daß er sich *entschieden* habe. Das Ganze ist also eine überlegte oder verstandesgemäße Handlung.

Ihr gegenüber steht nun die Instinkthandlung. Sie entspringt einfach einem einzigen Triebe, ohne daß irgend welche anderen sich ihrem Zustandekommen widersetzt hätten. Der Handelnde weiß dann wohl: jetzt tue ich dies und dies; aus welchen Gründen er es aber tut, dessen ist er sich nicht bewußt. Das Tun folgt eben auf den äußeren Reiz ganz unbehindert, es bedarf nicht vermittelnder Vorstellungen; deren Spiel wird erst ausgelöst, wenn der Reiz, das Motiv, auf irgend einen Widerstand stößt. Bekanntlich kann man unter bestimmten Bedingungen bei beliebigen Handlungen die hemmenden Widerstände durch Hypnose künstlich beseitigen, und in der Tat nehmen die Handlungen in solchem Zustande vollständig den Charakter des Instinktiven an. Gewöhnlich gebraucht man das Wort Instinkt als Synonym für Trieb; dagegen ist nichts einzuwenden; *alles* Tun entspringt dann zwar Instinkten, *instinktives* (oder triebhaftes) Tun wird aber doch nach wie vor nur solches genannt, das aus einem Instinkte ohne alle Hemmungen hervorgeht.

241 Zwischen beiden Arten von Handlungen ist nun keine | scharfe
Grenze, sondern es gibt stetige Übergänge. Je länger der Streit
der Triebe dauert und das damit verbundene Wallen der Vor-
stellungen, je klarer jene dabei ins Bewußtsein treten, mit um
so mehr Recht wird man die resultierende Tat eine überlegte, 5
eine Vernunftthandlung nennen dürfen: je geringer dagegen die
widerstehenden Hemmungen, je unmerklicher die begleitenden
Vorstellungen, desto weniger wird man die entstehende Tat von
einer instinktiven unterscheiden können. Es ist nun eine bekann-
te, im Leben unendlich oft zu beobachtende Tatsache, daß häufig 10
wiederholte Vernunftthandlungen allmählich sich in automatische,
instinktive verwandeln. Die widerstrebenden Hemmungen des be-
treffenden Triebes werden immer schwächer, die vermittelnden
Vorstellungen werden entbehrlicher, der Trieb selbst nimmt viel-
leicht auch an Intensität zu, und die Instinkthandlung ist fertig. 15
Den Wiederholungsprozeß, durch den diese Wirkung hervor-
gebracht wird, nennt man *Übung*, unter Umständen auch *Ge-
wöhnung* . . .

Es ist wohl kaum nötig, darauf hinzuweisen, daß wir hier unter
den Reflexionen, die einer Handlung vorhergehen, nur diejenigen 20
verstanden haben, die sich auf die Frage beziehen: *was* soll ich
tun? nicht aber die auf das *Wie*, auf die praktische Ausführung
der Tat bezüglichen. Eine Instinkthandlung kann also sehr wohl
auf eine Art und Weise ausgeführt werden, die einen großen Auf-
wand vernünftiger Reflexionen erfordert; und ebenso kann die 25
tatsächliche Ausführung einer überlegten Handlung sehr wohl
durch lauter automatische Tätigkeiten erfolgen.

242 Nach diesen Vorbemerkungen kehren wir zu unserer Frage
zurück: Wie kommt das gerechte und gütige Handeln | zustande?
Wir werden sie teilweise beantworten, indem wir untersuchen, 30
inwiefern [es instinktiver Natur ist]ⁿ.

Was nun zunächst die Handlungen betrifft, die den Stempel der
Gerechtigkeit tragen, so spielt bei ihnen tatsächlich sehr oft die

ⁿ Ts. LW, S. 184: (diese moralischen Handlungen verstandesgemässer, inwiefern sie instinktiver Natur sind)

vernünftige Reflexion eine große Rolle. Dies ist nur natürlich, denn der Gerechtigkeitsbegriff selbst hat ja – darüber kann nach unseren Erörterungen über diese Tugend kein Zweifel sein – etwas Künstliches, Verstandesmäßiges an sich; ruht er doch in seiner Allgemeinheit auf der Voraussetzung der Gleichheit der Menschen, also auf einer Abstraktion. Das Motiv, das die Menschen in einer ungeheueren Anzahl von Fällen von ungerechtem, besonders ungesetzlichem Tun abhält, ist einfach die Erkenntnis, daß es üble Folgen, besonders gesetzliche Bestrafung, nach sich ziehen muß. Sobald ein Trieb Handlungen über die Grenze der Gerechtigkeit hinauszutreiben strebt, wirkt diese Einsicht hemmend auf ihn ein, indem sie Triebe erregt, die unter den schlimmen Folgen zu leiden hätten.

Bei edleren, zum Glücke besser veranlagten Naturen kommt hier als hemmender Instinkt vor allem der *Ehrtrieb* in Betracht. Wegen der großen Allgemeinheit seines Objektes vermag er dabei ebensoviel zu leisten wie zahlreiche andere Triebe zusammengenommen, und wem er nicht angeboren ist, dem sollte er mit größter Sorgfalt anezogen werden durch ein stetes, dem Kinde oft wiederholtes Mahnen: „Handle wie ein Gentleman!¹⁾ Nur ein solcher gilt etwas | unter den Menschen!“ Jede wünschenswerte Tat sollte empfohlen werden durch „So handelt ein Gentleman!“, jede verwerfliche sollte perhorresziert werden durch „Das ist nicht gentlemanlike!“ Wo aber dieser nützliche Trieb fehlt oder zu schwach ist, müssen andere seine Stelle vertreten. Die Belehrung durch die Mitmenschen und das öffentliche Gesetz mit seiner Strafandrohung wetteifern darin, dem Verstande des Menschen klar zu machen, daß er durch ungerechtes Handeln sich selbst die spätere Befriedigung der Triebe unmöglich mache und daher die Lust der Hoffnung verliere.

Oft aber nun erfüllt der Verstand die Aufgabe, jene Triebe zu hemmender Wirkung zu reizen, herzlich schlecht, und die unsittliche Handlung kommt doch zustande. Wo ein Verbrechen be-

¹⁾ Man müßte im Deutschen ein Wort ausfindig machen, das im Gemüt des Volkes als der Ausdruck dieses Begriffes in seiner ganzen Reinheit empfunden wird.

gangen wird, hat der Täter (solange ihm die Strafe überhaupt als ein großes Übel erscheint) die Überzeugung und feste Hoffnung, daß es ihm gelingen werde, dem rächenden Arm des Gesetzes zu entgehen; aber zum Glück seiner Mitmenschen verrechnet er sich oft, die Missetat kommt an den Tag und das Geschick ereilt ihn. Mancher Unhold würde nicht zum Verbrecher werden, wenn er klüger wäre. – Nun ist jedoch auch der Fall denkbar, daß nach der Lage der Umstände die Entdeckung einer sträflichen Handlung oder die Ermittlung des Sünders ganz ausgeschlossen ist. Dann fragt es sich: gibt es in diesem Falle gar kein Motiv, das den Wunsch, sich durch die unsittliche Tat einen Vorteil zu verschaffen, hemmen könnte? Sind wir unter solchen Umständen machtlos, uns vor Schädigungen durch die Leidenschaften unserer Mitmenschen zu bewahren? Hier ist zunächst zu bemerken, daß der angenommene Fall kaum je in der Wirklichkeit als realisiert angesehen werden | darf. Denn wer möchte sich unterfangen, mit absoluter Gewißheit zu behaupten, eine Tat könne ihm unmöglich nachgewiesen werden, da doch alles, was in der Welt geschieht, seine Spuren hinterlassen muß? Die allergeringfügigste Kleinigkeit kann zum Verräter werden. Allein die genügend deutliche Vorstellung hiervon könnte eine Furcht vor den Folgen erzeugen, stark genug, übermächtige Triebe erfolgreich zu bremsen. Diese Furcht ist das erste Glied in dem Gefühlskomplexe, welcher *Gewissen* heißt.

Die Angst vor den Konsequenzen wird zunächst durch Reflexion über eben diese Konsequenzen hervorgebracht, mag sich dann aber bald mit der Vorstellung der verbotenen Tat assoziieren, so daß sie zu einer Scheu vor dieser selbst wird. Bei Tieren kann die Furcht vor bestimmten Handlungen wegen der mangelnden intellektuellen Fähigkeiten nicht durch vernünftige Überlegungen erzeugt werden, sondern sie muß durch direktere Assoziationen erfolgen, d. h. die böse Tat muß mindestens einmal wirklich begangen und die Strafe darauf gefolgt sein.

Merkwürdig ist es, daß der Verstand nicht nur als der erste Urheber, sondern unter Umständen auch als Zerstörer der Gewissensfurcht fungiert. Damit verhält es sich aber folgendermaßen: In der frühesten Jugend wird in dem Kinde auf dem beschriebe-

nen Wege die Scheu vor der bösen Tat entwickelt. Die einfachen Schlüsse, die das Kind dabei vornimmt, sind diese: „Wenn herauskommt, was ich jetzt tun will, so werde ich bestraft“ und „Es wird wohl herauskommen, denn meine Bestrafer (vielleicht gar Gott) sind sehr klug.“ Dann aber wächst die Fähigkeit des Verstandes und damit das Vertrauen auf ihn; das Kind glaubt jetzt besser als früher beurteilen zu können, ob eine Handlung unangenehme Folgen haben könne, und wenn ihm dies unmöglich erscheint, so wird die böse Tat eben begangen, die Gewissensfurcht überwunden. Dies ist der Verlust der *Unschuld*.

Doch vorläufig wollen wir nicht weiter von der Zerstörung, sondern erst von dem Ursprunge des Gewissens reden. Außer der Furcht vor den äußeren Konsequenzen ungerechter Handlungen hat es noch eine zweite, tiefere Quelle, die dem ganzen Gefühl des Gewissens erst den eigentümlichen, scheinbar unbedingten, fast mystischen Charakter verleiht, der das Gemüt mit erhabenen Schauern erfüllt und die Gedankengänge der Moralphilosophen auf Abwege bringt. Diese zweite Quelle ist ebenfalls eine Furcht (wie überhaupt jede Gewissensmahnung ein Angstgefühl ist): die Furcht vor der *Gewöhnung* an das gefährliche ungerechte Handeln. Wenn eine schlimme Tat einmal ohne üble Folgen geglückt ist, so wirkt dies beim nächsten Mal als eine Verstärkung der Motive, die zu einer ähnlichen Tat drängen: die Versuchung ist viel größer. Die Reflexionen, die einmal die Ungefährlichkeit einer Handlung zu beweisen schienen, wiederholen sich, dieselben Assoziationsbahnen benutzend, immer wieder mit der größten Bereitwilligkeit, wenn sie nicht durch einen schlimmen Ausgang der Tat Lügen gestraft wurden; die anfängliche Furcht vor der Handlung scheint übertrieben und lächerlich; Hemmungen, die das erste Mal mühsam überwunden werden mußten, haben ihre Kraft eingebüßt, das ungerechte Handeln wird schwerer vermeidlich, und damit die Gefahr des Unglücks immer drohender. Die Angst vor diesem verderblichen Gewöhnungs- und Übungsprozeß, der durch jeden Fehltritt nur zu leicht eingeleitet werden kann, ist die erste Ursache | des tiefen Gewissensgefühls. Und diese Angst ist sehr berechtigt, denn die Schnelligkeit und die Wirkungen der Gewöhnung sind erstaunlich und können kaum überschätzt

werden. Das schlimme Sprichwort „Einmal ist keinmal“, das so ängstlich den schnellen Eintritt des Gewöhnens zu leugnen sucht, wird wohl in jedem Menschenleben immer wieder und wieder Lügen gestraft. Man kann sich kaum eine übertriebene Vorstellung davon machen, wie schwer es ist, schon der zweiten Versuchung zu widerstehen, wenn man der ersten unterlag. 5

Diese Furcht vor der Gewöhnung ist nun ein Gefühl, das sich nicht bloß auf eine bestimmte Tat und ihre Folgen bezieht, sondern auf viele oder alle Handlungen in ungewisser Zukunft, und damit sozusagen auf den *ganzen Menschen*, seine Anlagen zur Gewöhnung, seine Fähigkeit, durch Reflexionen hemmende Motive zu erzeugen, u. s. w. Und dies ist es nun, worauf die eigentümliche Macht und der Zauber des Gewissens ruht, des „moralischen Gesetzes in mir“, dessen Erhabenheit Kant mit so berühmt gewordenen Worten pries.²¹ Die Stimme des Gewissens, die den Menschen vor der unsittlichen Tat auch dort warnt, wo nach seiner Meinung ₁(ihm) schlechterdings gar kein Schaden ₁(\rangle) aus ihr erwachsen kann, ist gewissermaßen ein Schreck vor sich selber, nämlich das Gefühl: wenn ich ein Mensch wäre, der solcher Tat fähig ist – wie entsetzlich^o gefährlich für mich! Oder er ruft sich innerlich zu: Was für ein schlechter Mensch wäre ich, wenn ich diese Tat begänge! Auch dies ist, genau besehen, ein Ausdruck der Furcht vor der gewöhnenden Kraft der Handlung, denn ein schlechter Mensch ist ein solcher, der zum *gewohnheitsmäßigen* 246 unsittlichen Handeln veranlagt ist. Und andererseits: das | erhabene Gefühl nach überstandener Versuchung ruht in dem Bewußtsein: Ich bin stark und daher vor Gefahren sicher! 25

Zusammenfassend können wir über das Zustandekommen des *gerechten Handelns* jetzt folgendes sagen: Es treten zwei Momente zusammen: die Furcht vor den unmittelbaren Konsequenzen des ungerechten Handelns und die Furcht vor der Gewöhnung, d. h. dem schlechten Einfluß auf den Charakter oder den mittelbaren Konsequenzen. Diese Furchtgefühle, ursprünglich aus 30

o Ts. LW, S. 187: (schrecklich)

21 Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: AA, Bd. 5, S. 161.

Reflexion entsprungen, assoziieren sich durch die vereinte Wirkung von Übung, Erziehung und vererbter Anlage mit der Vorstellung des ungerechten Handelns so fest, daß beide immer von selbst zusammen auftreten, wodurch dann die gefährlichen Leidenschaften automatisch gehemmt werden. Das sittliche Tun geht dann seinerseits fast ungehemmt, d. h. instinktiv aus seinen Trieben hervor. Erst wenn dieses Stadium eingetreten ist, wenn die Furcht vor der unsittlichen Tat nicht aus unmittelbar vorausgegangen Verstandsreflexionen hervorging, sondern „instinktiv“
 5 auftrat, spricht man von *Gewissen*. Wo das Gewissen eines Menschen durch Mängel der Geburt oder Erziehung zu schwach entwickelt ist, bleibt nichts anderes übrig, als es durch dieselben Prozesse zu ersetzen, durch die es auf einer niederen Entwicklungsstufe vertreten wurde; d. h. man muß Reflexionen in dem
 10 Menschen anzuregen suchen, die geeignet sind, jene beiden Arten der Gewissensfurcht zu erzeugen. Am glücklichsten veranlagt ist noch solch ein Mensch, wenn der echte Ehrtrieb in ihm so stark ist, daß die Furcht, ihn unbefriedigt zu lassen, leicht erregt wird und eine heftige Hemmung der Leidenschaften bildet. Aber
 20 besser ist es natürlich, wenn nicht der Verstand, sondern das | Gewissen zum gerechten Handeln treibt, denn eine Instinkthandlung geht immer viel sicherer und schmerzloser vor sich als eine wohlüberlegte. Von den Konsequenzen, die sich hieraus ergeben, werden wir alsbald noch zu reden haben.

248

25 Das Gewissen und überhaupt die Furcht vor der unsittlichen Handlungsweise dienen der Gerechtigkeit auf eine negative Art, indem sie vor ungerechtem Tun warnen, und in der Tat hat ja, wie wir sahen, die Gerechtigkeit im allgemeinen einen negativen Charakter, sie ist eine regulierende, die Leidenschaften im Zaum haltende Tugend. Was nun die *positiven* Instinkte betrifft, die
 30 zum gerechten Handeln treiben, so sind es außer dem Ehrtrieb hauptsächlich diejenigen Triebe, von denen wir erst im nächsten Abschnitt sprechen werden.

Dieses letztere gilt nun noch in viel höherem Maße von der
 35 *Güte*, die ja ihrer Natur nach eine wesentlich initiative, nicht einschränkende Tugend ist. Sie entspringt nur selten aus dem Ehrtrieb oder aus Nützlichkeits erwägungen oder aus irgend einer

Gewissensfurcht, sondern fast stets aus jenen Trieben, für die der Mensch nicht bloß Mittel, sondern Objekt ist.

Die Gesinnung

Ohne den Prozeß der Gewöhnung und Übung würde zwischen
verschiedenen Handlungen desselben Menschen nur ein loser Zu- 5
sammenhang bestehen. Durch ihn aber erhält die einzelne Hand-
lung einen großen Einfluß auf den Charakter und damit auf alle
folgenden Handlungen, und zwar ist diese Rückwirkung auf
den Täter die notwendige, sichere Folge jeder Tat, im Gegensatz
249 zu ihrem äußeren Erfolge, welcher stets mehr oder weniger ein 10
Kind des Zufalls ist, denn er ist von tausend kleinen äußeren
Bedingungen abhängig, die der schärfste Verstand nicht alle zu
überschauen vermag. Da nun gerade in schwierigen Fällen, wo
viel von der Entscheidung abhängt, der äußere Erfolg sich mit der
geringsten Sicherheit vorher sagen läßt, so fällt jede^p innere Wirkung 15
um so mehr ins Gewicht, und um ihretwillen allein sollte daher
in zweifelhaften Fällen jede Handlung geschehen. Mit andern
Worten: der Mensch handelt mit jeder Tat nicht bloß für einen
bestimmten kleinen Zweck, sondern auch für seine Persönlichkeit;
nicht nur für den Moment, sondern für das ganze Leben. Auf den 20
Erfolg der einzelnen Tat kommt zwar für ihn oft sehr viel an,
aber das ist etwas, das er der Gunst der Umstände in letzter
Linie überlassen muß; der innere Wert der Handlung jedoch ist ihm
gewiß und immer der gleiche, von äußerem Zufall unabhängig, er
liegt in der Wirkung auf den Charakter. Und das Wichtigste für 25
den Menschen ist es doch, zum Glücke *veranlagt* zu sein, d. h.
einen Charakter zu besitzen, aus dem mit größter Wahr-
scheinlichkeit glückbringende Taten fließen; der Vorteil oder Nachteil,
der aus einer einzelnen Handlung entspringen kann, ist nichts im
Vergleich mit dem Glücke, das ein richtig veranlagter Charakter 30
gewährleistet.

So sehen wir denn, daß die glückbringenden Eigenschaften
der Persönlichkeit als Ganzes unvergleichlich wertvoller sind als

p Ts. LW, S. 189: ⟨jene⟩

die der einzelnen Tat. Diesen Satz pflegen die Moralisten in die Form zu kleiden: Nicht die Handlung, sondern die *Gesinnung* ist der Gegenstand sittlicher Wertschätzung. Unter *Gesinnung* versteht man dabei, kurz gesagt, die Art und Weise, in welcher sich er Charakter des | Handelnden in seinem Bewußtsein manifestiert. Daß fast von ihr allein alles Glück und Unglück des Daseins abhängt, ist eine offenkundige Tatsache, die sich jedem aufdrängen muß, in den Lebensregeln und Sprichwörtern des Volkes tausendfachen Ausdruck findet und in philosophischen Moralsystemen den Gegenstand tiefsinniger Erörterungen bildet. Es bedarf aber keiner metaphysischen Betrachtungen, um den Vorrang der *Gesinnung* von der einzelnen Tat zu erklären. Der Charakter ist das Stetige, langsam Veränderliche; die Handlungen dagegen sind das Wechselnde, das sich sprunghaft den äußeren Bedingungen in ihrer Zufälligkeit anpassen muß und für das der Mensch daher nur Durchschnitts- und Wahrscheinlichkeitsregeln aufstellen kann. Wo er sichere und gewisse Leitfäden sucht, muß er von den Handlungen auf den Charakter zurückgehen und auf die Triebe, aus denen dieser besteht . . . wie ₁(zu tun) wir uns in diesem Buche ja immer ₁(\langle) bemüht haben.

Wenn man aber durch allgemeine Regeln immer nur bestimmen kann, welches der wertvolle Charakter, die am sichersten beglückende *Gesinnung* sei, so kann man als allgemeine, immer gültige Regel über den Wert des *Handelns* nur die eine aufstellen: Die Handlungen sind die besten, die aus der wertvollsten *Gesinnung* entspringen. Von einer *Gesinnung*, die im allgemeinen die beste Gewähr der Glückseligkeit bietet, pflegt man gemeinhin zu sagen, sie *verdient* das Glück; und deshalb finden wir jenen Satz oft in der Form ausgesprochen: „Der Mensch handle immer so, daß er das Glück verdient!“

Wir begreifen nun, wie wichtig es ist, daß die Erwägung: Wird der äußere Erfolg dieser Tat das Glück vermehren? zurücktrete hinter der Frage: entspringt sie einer glückbringenden *Gesinnung*? Wir begreifen, was es für Sinn hat, so allgemeine Maximen aufzustellen wie: Sei wahr! oder: Sei redlich! Wir begreifen, wie z. B. das wünschenswerteste Ziel des Ehrtriebes nur die *Selbstachtung* sein kann; wir begreifen überhaupt jene Verinnerlichung, die das

moralische Gesetz allmählich erfuhr und verzeihen den Übereifer jener Philosophen, die es für ein ganz selbständiges, kategorisches Prinzip ausgaben, das in der Seele des Menschen thronen und seine Handlungen leiten sollte, das seine eigenen unbedingten Wertungen besitze, die mit Lust und Unlust nichts zu schaffen hätten. Ihnen gegenüber muß betont werden, daß Gesinnung und Gewissen nicht um ihrer selbst willen, sondern nur der äußeren Handlungen wegen da sind, daß das ganze Innere des Menschen von außen her gebildet und entwickelt ist, daß ein starres, unbedingtes, über allen Handlungen stehendes nur auf sich selbst ruhendes Gesetz in der ewig durch äußere Einflüsse umgeformten menschlichen Seele keinen Platz finden kann. Nicht weil sie auf nichts ruhen, sondern gerade weil sie auf so unzähligen Erfahrungen ruhen, auf der Gesamtheit zahlloser Handlungen und der mit ihnen verknüpften Überlegungen und Gefühle, wohnt den sittlichen Gesetzen ihre wunderbare Kraft inne ... gerade wie *der* Monarch sich der höchsten wahren Macht erfreut, welcher seine Stärke aus den Kräften und Eigentümlichkeiten des ganzen Volkes schöpft, nicht aber der, welcher mit tyrannischem Willen dem Volke Gesetze aufzwingt, denen es gehorchen muß, die es aber nicht versteht.

252 | Das Hervorgehen der einzelnen Handlung aus dem Charakter geschieht entweder instinktiv oder mit Hilfe des Verstandes. Den Unterschied zwischen beiden Entstehungsarten haben wir im vorigen Kapitel wohl zur Genüge betrachtet. Dabei bemerkten wir schon, daß das instinktive Handeln mit größerer Sicherheit zum Zwecke führe als das verstandesmäßige, und hier wollen wir jetzt anknüpfen. Der Verstand basiert seine Schlüsse auf bestimmte Einzelerfahrungen des Individuums, die, an sich schon lückenhaft, von ihm noch auf unvollkommene Weise verarbeitet werden; der Instinkt hingegen ist das Produkt aller Erfahrungen, nicht nur des Individuums, sondern auch aller Voreltern, von denen er erbt, und der Erzieher, von denen er geformt wurde. Instinktives Handeln ist daher sozusagen klüger als verstandesgemäßes, es erreicht das Ziel, nach welchem der betreffende Trieb strebt, mit ungleich größerer Sicherheit. Es ist also von der größten Wichtig-

keit, das gerechte und gütige, und überhaupt alles glückbringende Handeln zu einem möglichst instinktiven zu machen, d. h. so zu gestalten, daß es keiner Verstandesreflexionen bedarf, um die entgegenstehenden Triebe zu hemmen, sondern die Bremsung von selbst schon stattfindet. Dies geschieht nun, wie wir sahen, vor
5 allem durch die Entwicklung und Ausbildung des Gewissens.

Je mehr die Gewissenshandlung instinktiven Charakter angenommen hat, um so leichter geht sie vor sich, um so mehr verliert die – ursprünglich aus Furcht entsprossene – Gewissensstimme den Ton des Warnenden, Mahnenden; sie spricht dann nicht
10 mehr: „Hüte dich, hüte dich vor der bösen Tat!“ sondern einfach: „Selbstverständlich kannst du die böse Tat nicht tun!“ Und dann zuletzt, wenn die Entwicklung noch | viel weiter vorgeschritten ist, bedarf es der Gewissensfurcht überhaupt nicht mehr, denn
15 der Gedanke, daß man auch die unrichtige, unsittliche Tat tun könnte, tritt dann überhaupt gar nicht mehr auf. Dann hat sich die *Gesinnung* herausgebildet, die zur höchsten Glückseligkeit erforderlich ist; die Triebe haben alle die günstigste Stärke, keinem von ihnen tut eine Hemmung not.

20 So gibt es also drei Entwicklungsstufen des Handelns, insbesondere des sittlichen: bei der ersten helfen Verstandesreflexionen den Streit der Triebe schlichten, auf der zweiten übernimmt das Gewissen das Richteramt, und auf der dritten entspringt die Tat ohne Kämpfe, instinktiv, aus der Gesinnung, dem Charakter.

25 Der letzten Stufe, auf welcher die Glückseligkeit am vollkommensten ist, nähert sich der Mensch nur durch die Bildung seines Charakters, und dazu wieder muß die Bildung des Gewissens helfen; aber auf um so niederer Stufe steht seine sittliche Entwicklung, je häufiger seine Handlungen erst aus einem Konflikt
30 der Triebe unter Verstandestätigkeit geboren werden.

Tugend

Wer, wie wir, die instinktiven, ohne Kampf aus der Gesinnung
quellenden Handlungen als die sichersten Brücken zur Glückselig-
keit preist, stellt damit ein *Ideal der Tugend* auf, das in konträrem
Gegensatz steht zu dem Tugendideal, wie es die meisten Religionen
verkünden und wie es in den Köpfen sehr vieler Philosophen,
besonders der deutschen, lebte. | Die Tugend, die in ihren Systeme-
men verehrt wird, hat einen asketischen Zug. Der größte unter
ihnen sagt in der „Kritik der praktischen Vernunft“: „... Folglich
können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Be-
stimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Nei-
gungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches *Schmerz*
genannt werden kann ...“²² Er und die übrigen alle sehen Tug-
end nur da oder hauptsächlich da, wo Kampf und Überwindung
ist.

Soviel ist freilich wahr, daß man die Tugend oft erst dort mit
Sicherheit *erkennt*, wo sie mit der Versuchung kämpft; aber je
härter der Kampf, desto kleiner ist doch die Tugend, und die
höchste scheint mir die zu sein, welche überhaupt nicht in Versu-
chung kommen kann. Den Moralpredigern als Ärzten der Mensch-
heit kann man es nicht verargen, daß sie größere Freude haben am
Genesenden als am Gesunden – sagte doch selbst der Stifter der
christlichen Religion, über einen reuigen Sünder sei mehr Freu-
de im Himmel denn über tausend Gerechte²³ –, aber sie haben
Unrecht, wenn sie jenen als stärker und vollkommener preisen
als einen, der nie eine Krankheit zu bezwingen hatte. Dies ist
nicht bloß ein Gleichnis; vielmehr kann diejenige Beschaffenheit
der Gesinnung, die am sichersten auf den Wegen des Glücks wan-
delt, mit sehr viel Recht *Gesundheit des Charakters* heißen. Sie

²² Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: AA, Bd. 5, S. 73 (Hervorhebung von Schlick).

²³ Vgl. Lukas 15, 7.

ruht auf dem richtigen Stärkeverhältnis der Triebe zueinander, wie die Gesundheit des Leibes auf dem rechten Zusammenwirken seiner Organe. Der gesunde Körper besorgt instinktiv alle Lebensfunktionen in der heilsamsten Weise: so entspringen auch dem gesunden Charakter von Natur keine andern Handlungen als glückbringende, tugendhafte.

| Gerne spenden wir dem Helden, der sich mit dem Laster herumschlägt und es schließlich überwindet, das höchste Lob, und wir wollen ihn mit Begeisterung aufmuntern – aber lieber als solch ein Held möchten wir doch wohl so glückliche, so göttliche Menschen sein, daß wir über das Laster einfach hinweg schreiten, ohne uns auch nur unsere Füße zu beschmutzen. Freilich, je heftiger der Kampf der Triebe wütet, desto größer ist die „Anstrengung“, durch welche das Glück erreicht wird, und in dieser Anstrengung sehen viele Ethiker gerade die Tugend. Tut jemand das Rechte spielend und leicht aus seiner Natur heraus, so erklären sie dies für nützlich und schön, aber für ethisch wertlos. Aber das ist wahrlich eine Krämeransicht, die da Tugend nur in Mühe und Arbeit finden will, diese Ansicht, als müsse alles echte Glück ein „Lohn“ sein, nur durch Entsagung und Überwindung zu erkau-
fen. Die Natur denkt so kleinlich nicht. Sie verkauft nicht nur, sondern sie schenkt, wo sie kann, und gönnt dem Sieger über die Sünde kein größeres Glück als dem von der Sünde Unberührten.

Die mühselige Tugend des immer im Kampfe mit sich selbst liegenden Menschen hat etwas Gequältes, Unfreies; sie ist streng und ernst, lebt in steter Furcht vor Fehlritten, in stetem Grübeln über das Heil (der Seele)^q und geht einher gleich einer würdigen Matrone in langen Gewändern. Diese nonnenhafte Gestalt ist es, die heute noch überall da verehrt wird, wo der Mensch der Tugend Tempel gebaut hat und ihr zu Ehren besondere Kulte und Zeremonien schuf. Da finden feierliche Versammlungen statt, in denen salbungsvolle Reden zu ihrem Lobe gehalten werden; da lassen ernste Chöre Hymnen ertönen, und schwarzgekleidete Männer | lauschen mit andächtigen Mienen dem Preise der Tugend. Ähnlich war es schon zur Zeit des Pythagoras,

q Fehlt im Ts. LW.

und ähnlich findet man es noch jetzt in Sekten und Bänden der modernen Kulturvölker. Der christlichen Kirche kann man den Vorwurf nicht ersparen, daß sie viel zur Befestigung dieses düsteren Tugendbegriffes beigetragen hat. Aus ihrem Schoße entsprang die mönchische Askese mit ihren Entsagungsgelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, und sie preist auch im allgemeinen die Überwindung, den Sieg über uns selbst als das Höchste, Verdienstlichste. Freilich ist bei ihr dieser Sieg manchmal schon mehr eine Betäubung unserer selbst durch religiöse Ekstasen oder eine Übertäubung unserer selbst durch die großen ehernen Glocken der Gedanken an Gott, an Ewigkeit, ewige Strafen und ewigen Lohn.²⁴ ...

Der Stifter dieser Religion aber hatte eine andere Meinung von der vollkommenen Tugend. Er sprach: So ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen!²⁵ Und in der Tat, die höchste Tugend, die Tugend des glücklichsten, des zukünftigen Menschen ist wie die des Kindes: nicht überlegt und mühsam und schmerzlich, sondern instinktiv, leicht und freudig. Sie ist süß und sanft und lustig zugleich, hell und freundlich anzuschauen wie ein heiteres Kind mit großen, strahlenden Augen, welches gar nicht weiß, daß dort in jenen dunklen Winkeln, die so weit von seinem sonnigen Wege abliegen, die Sünde wohnt. Diesem lachenden, lieblichen Wesen kann man nicht auf feierlichzeremonielle Weise huldigen – man kann es nur von Herzen gern haben und sich daran erfreuen.

257 | Die Entwicklung des Charakters, d. h. die Besänftigung der Leidenschaften und die Umformung aller Triebe in die beglückendste Gestalt, geht bei der Gattung Mensch nur langsam vor sich. Wo sie aber so weit gediehen ist, daß das Handeln instinktiv geschehen kann, da bedeutet jeder Übergriff des Verstandes auf die bereits vom Instinkt eroberten Gebiete einen gefährlichen Rückfall. Wir deuteten schon einmal gelegentlich an, daß der Verlust der kindlichen Unschuld nichts anderes sei als die Ersetzung eines in-

24 Vgl. dazu die *Bergpredigt* (Matthäus 5-7 bzw. Lukas 6, 20-49).

25 Vgl. Matthäus 18, 3.

stinktiven Prozesses durch Verstandesreflexionen. Was man unschuldig nennt, ist eben instinktiv richtiges Handeln; wo Verstandesoperationen sich einmengen, geht die entstehende Handlung leicht in der falschen Richtung, denn der Intellekt ist sehr fehlerbar. Leidenschaften, die durch Gewöhnung schon hinreichend geschwächt waren oder im rechten Moment von selbst gehemmt wurden, werden durch Vermittlung des Verstandes aufs neue erregt und hindern oder verhindern gar das ersprießlichste Tun. Je mehr vernünftige Überlegungen den Instinkt verunreinigen, desto schwerer wird der rechte Weg gefunden.

Dem menschlichen Leben kann dieser Verunreinigungsprozeß verhängnisvoll werden, von dem es im Hamlet heißt:

„And thus the native hue of resolution
Is sicklied o'er with the pale cast of thought . . .“

(der angeborenen Farbe der Entschließung wird des Gedankens Blässe angekränkelt . . .).²⁶ Das ist kein sehr glückliches Leben, das aus lauter lang überlegten und wohl abgemessenen Handlungen besteht – nein, jene Menschen sind nicht beneidenswert, die ohne Unterlaß über das eigene Handeln nachgrübeln, die sich unaufhörlich Sorgen über das Ziel ihres Strebens machen und sich bei jeder Biegung des | Weges fragen: Wird er mich auch wohl zum Glücke führen? Sie schmieden rastlos Pläne für die Zukunft und wollen das Glück herbeizwingen, aber das ist ein wenig schüchtern und kommt am liebsten leis und verstohlen, wenn man am wenigsten von ihm redet. Hier ist der Wissende im Nachteil gegenüber dem Naiven, der Philosoph muß sich davor hüten, sein eigenes menschliches Leben auf dieselbe Weise leiten zu wollen wie das Eindringen seines Geistes in die Tiefen des Menschlichen; auch der Schriftsteller und der Schauspieler sind in Gefahr, durch ihre Beschäftigung mit dem Mechanismus der menschlichen Handlungen die unbefangene Stellung dem Leben gegenüber zu verlieren, die zur höchsten Glückseligkeit unentbehrlich ist. Daß in den letzterwähnten beiden Berufsarten tragische Abirrun- gen vom Wege des Glücks verhältnismäßig häufig sind, kann

26 Shakespeare, *Hamlet*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 316 (III/1, Z. 86/87).

nicht gelegnet werden und findet hier seine Erklärung. Vielleicht hat G. Frenssen recht, wenn er sagt: „Zu den Weiten und Tiefen des Menschendaseins, den wunderbaren, schönen, gelangen nur die Nichtwissenden . . .“²⁷

Die instinktive Tugend ist die herrlichste und schönste; sie tastet sich nicht mühsam auf dem Pfade der Glückseligkeit fort, sondern springt gleichsam einher, ohne doch zu straucheln. Der Verstand ist nicht der beste Führer auf diesem Wege – trotz jenen Philosophen, die den absoluten Vernunftglauben Kants haben und in der „vernünftigen Selbstbestimmung“²⁸ die höchste Betätigung des Menschen sehen. Wenn sie die Triebe mit der Vernunft als ihrer Herrin paaren wollen – was für eine schwächliche, gespensterbleiche Tugend kann da nur zur Welt kommen! Der Gegensatz der instinktiven und der kämpfenden, entsagenden Tugend ist übrigens zu allen | Zeiten den Menschen bewußt gewesen und hat seinen Ausdruck in der *Dichtung* gefunden. In Sage, Märchen, Roman und Drama kehren zwei Gestalten immer wieder: der kraftvolle Held, der alle äußeren Feinde und inneren Leidenschaften schließlich bezwingt, und das unschuldige naive Wesen, die reizende Märchenprinzessin, der alles Böse so fremd ist, daß sie es gar nicht verstehen kann. Dies sind die beiden Repräsentanten der erkämpften und der instinktiven Tugend. Und wenn die letztere auch in der Dichtung öfter in weiblicher als männlicher Gestalt erscheint, so braucht man deshalb nicht zu glauben, daß sie eine weibische Physiognomie trage; für sie ist auch Platz im stärksten, mannhaftesten Menschen – ja, gerade dort wirkt sie am erhabensten und rührendsten.

Sollte nach allen diesen Erwägungen jemand entrüstet rufen: „Wie! der Verstand als Berater der Triebe unterscheidet uns ja

²⁷ Dieser Gedanke findet sich in Frenssens Werken an mehreren Stellen. Möglicherweise hat Schlick die Romane *Jörn Uhl* (1901) bzw. *Hilligenlei* (1905) gelesen, sehr wahrscheinlich dürften ihm aber die *Dorfpredigten* (3 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1899-1902) bekannt gewesen sein (vgl. ebd. u. a. „Vom Glück“, Bd. 2, S. 12-21). Schlick hat das Zitat unter dem Stichwort „Instinkt“ bereits in VG. 2, S. 39, notiert.

²⁸ Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: AA, Bd. 4, S. 427.

gerade vom Tiere! Sollen wir die instinktive, tierische Art des Handelns als die höchste preisen?“ – so stehen uns allerdings nicht viele Trostmittel zu Gebote, um ihn zu beruhigen. Daß wir etwas Tierisches loben und empfehlen, gilt uns nicht als Tadel, denn es dünkt uns nicht schlechter als das Menschliche, zumal da nicht, wo es sich als das bessere Mittel zur Glückseligkeit erweist. Daß mit fortschreitender Evolution das bis dahin instinktive Handeln beim Menschen durch verstandesmäßiges ersetzt wurde, ist kein Beweis dafür, daß die Entwicklung in derselben Richtung weiter gehen müsse; in dem Kapitel über die Zivilisation haben wir ja schon davon gesprochen, wie der Mensch mit der Entwicklung der Verstandesfähigkeiten auf Abwege geriet. Selbstverständlich hat der Mensch den Verstand sehr, sehr nötig, aber nur zur äußerlichen Ausführung seiner komplizierten Handlungen, nicht zur Entscheidung des Streites der Triebe. Bei den Tieren kommt es sicher nur in außerordentlich seltenen Fällen zu einem wirklichen Widerstreit der Triebe; sie besitzen also in der Tat die Tugend, die wir als die höchste preisen. Sind sie nun glücklicher als der Mensch?

Insofern diese Frage überhaupt Sinn und Aussicht auf eine Möglichkeit der Beantwortung hat, kann sie zu mancherlei Betrachtungen anregen.

Das Tier hat viel weniger Triebe als der Mensch, aber es scheint, daß sie vollkommener Befriedigung finden; es kennt also nur wenige Arten von Lust, schöpft jedoch diese im allgemeinen bis zur Neige, bis zu der für die Gattung äußersten Möglichkeit aus. Der Mensch mit seinen zahllosen Bedürfnissen hat viel mehr Möglichkeiten der Lust, aber nicht immer kann er sie sättigen, und so mag er vielleicht öfter Schmerzen leiden als das Tier. Auf welcher Seite nun hierbei das Maximum der Lustsumme herauskommt, – dies Rechenexempel wird schwerlich ein Mensch lösen, auch kann niemand großes Interesse daran haben. Zoologen haben behauptet, die Vögel seien die glücklichsten Wesen unter der Sonne – doch man kann sich denken, daß sie sich dabei nicht gerade auf sehr vorsichtige Schlüsse stützen. Wenn es aber Gründe dafür gibt, daß der Mensch das glücklichste Wesen der Erde sei, so sind es wohl die, daß er das einzige Tier ist, welches lachen und

lächeln kann, und das einzige, welches sein Leben lang von der
261 Freude, der Lust der Hoffnung be|seligt wird. Der Mensch freut
sich auf die Zukunft, auch auf das Weite, Entfernteste noch, und
so wird ihm die Lust des Augenblicks noch vermehrt um die zu-
sammengefaßte Lust ganzer Lebensperioden; das Tier aber kennt 5
nur den Genuß des Augenblicks und höchstens die Freude auf den
nächsten Augenblick. Und deshalb scheint mir: hätte das Tier
nicht seine instinktive Tugend, sondern müßte es jede Tat noch
mit dem Verstande abwägen, so würde es gar zu unglücklich sein!

Je mehr sich die Triebe des menschlichen Charakters zur will- 10
kommensten Stärke entwickeln, je größer der Herrschaftsbereich
der instinktiven Tugend damit wird, desto seltener bleiben Triebe
unbefriedigt, desto mehr wird überhaupt das Leid aus der Welt
geschafft. Ich weiß nicht, ob es möglich ist, daß jemand nach al-
lem Gesagten hierin ein Übel erblicken könnte und die instinktive 15
Tugend verdammen wollte, weil sie dem Menschen jene Nöte des
Daseins erspare, ohne die er gar nicht imstande sei, das höchste
Glück zu schätzen und zu empfinden. Dies ist die alte Lehre von
der *Heiligkeit des Leids*²⁹, die den Schmerz als ein in letzter Linie
segensreiches Agens im Leben, als die notwendige Vorbedingung 20
des höchsten Glückes zu preisen nicht müde wird.

Nun sind ja freilich Lust und Unlust relative Begriffe; wo das
eine Gefühl längere Zeit herrscht, ohne von dem andern unterbro-
chen zu werden, wird es verflacht, abgestumpft, oder vielmehr –
um es nicht bildlich, sondern psychologisch korrekt auszudrücken 25
– es verschwindet überhaupt. Lust wird also wirklich nur nach
262 vorhergehender Unlust empfunden. | Aber was heißt dies weiter?
Jede Lust ist ja Befriedigung eines Triebes, und damit sie voll und
ganz gefühlt werde, braucht ihr selbstverständlich keine andere
Unlust voranzugehen als eben das Drängen des unbefriedigten 30
Triebes. Nach der Sättigung tritt ein neutraler Zustand ein, der
so lange dauert, bis der Trieb von neuem erwacht und erregt
wird. Solange nicht die Funktionen des Lebens überhaupt stok-

29 Vgl. dazu den Abschnitt „Gibt es wertlose Freuden und wertvolle Leiden?“
in *Fragen der Ethik*, im vorl. Band S. 461 ff.

ken, geht dieser Prozeß unaufhörlich vor sich; der Untergrund der Unlust, von dem die Lust sich beglückend abhebt, erzeugt sich fortwährend von selbst, er ist mit der Triebbefriedigung so untrennbar verbunden wie die beiden Pole eines Magneten untereinander, und widersinnig ist die Furcht, daß er je auf irgend
5 eine Weise verloren gehen könnte. Jede Unlust, die etwas anderes ist als das Drängen eines ungestillten aber stillbaren Triebes, hilft bloß das Unglück im Leben vermehren – sofern sie nicht (wie etwa eine Strafe) *erziehend* oder, wie man sich gern ausdrückt,
10 *läuternd* wirkt. Erziehung aber, Umbildung des Charakters, tut nicht mehr not, sobald die günstigste Stärke der Triebe und damit die instinktive Tugend erreicht ist.

Der Gegensatz der entsagenden und der instinktiven Tugend scheint mir der wahre Kern zu sein, der in der Lehre von der
15 Sklaven- und Herrenmoral steckt.³⁰ Die große Nietzschesche Sehnsucht, was war sie anders als Sehnsucht nach einer solchen Tugend, die nicht besteht in der Unterwerfung der starken Triebe unter die stärkeren, in stetem Aufopfern schöner Ziele um
schönerer willen, sondern in dem | freien Sichausleben der Triebe!
20 Wenn man als Tugend ewig nur das Entsagen, das Sichunterwerfen, das Sichselbstbesiegen preisen hört – wem sollte eine solche Predigt nicht endlich verhaßt werden! Wer sollte sich nicht danach sehnen, die Instinkte einmal von der immerwährenden Unterdrückung, dem Zwange, der Sorge befreit zu sehen! Daß der
25 Dichterphilosoph dann den Willen zur Macht als besten Instinkt verherrlichte, war nur natürlich, denn dieser Trieb ist es eben, der am heftigsten gegen alle Sklaverei sich richtet, der am meisten Platz zu schaffen scheint für die übrigen großen Triebe. Aber es bedarf seiner dazu nicht. Denn die Knechtschaft, unter der die
30 Triebe schmachten, sie üben sie im Grunde selbst gegenseitig aufeinander aus. Sie müssen sich nur entwickeln und sich gegenseitig anpassen, bis sie zuletzt nicht mehr in Streit miteinander kom-

30 Der Gegensatz zwischen Herren- und Sklavenmoral ist von Nietzsche bereits in der *Geburt der Tragödie* thematisiert worden (vgl. KSA, Bd. 1, S. 75 ff.); s. dazu außerdem *Menschliches, Allzumenschliches* (ebd., Bd. 2, S. 66 ff.) und *Morgenröthe* (ebd., Bd. 3, S. 102-104 und 318 f.).

men und sich nicht mehr bedrängen und knechten können. Dann schweift jeder von ihnen auf dem eigenen Gebiete ungehindert umher und ist unbeschränkter Herrscher über alle Mittel, die sich ihm zu seiner Befriedigung darbieten. Daß er nur das will, was den ganzen Menschen wahrhaft beglückt, dafür sorgt dann eben seine eigene Natur, die er durch die Entwicklung erhalten hat und die mit den Naturen der übrigen Triebe zusammen die instinktive Tugend ausmacht – die Fähigkeit des Charakters, den Menschen vollkommen glücklich zu machen.

5

II. Die Menschen als Objekte der Triebe 264

Der Haß

Auf dem gewundenen Wege, den wir bis hierher miteinander zurückgelegt haben, sind wir schon mehrmals Trieben begegnet, die zu ihrer Befriedigung der Mitmenschen schlechthin bedurften (so der Ehrgeiz, der Sexualtrieb). Aber in diesen Fällen waren die Menschen dennoch bloße Werkzeuge der Instinkte. Wenn sie ihre Aufgabe als Werkzeuge nur gut erfüllten, so mochten sie im übrigen sein und tun was sie wollten; ihre sonstigen Eigenschaften und ihr sonstiges Schicksal kümmerten den nicht im geringsten, dem sie als Mittel zum Glücke dienen mußten. Jetzt aber wenden wir uns jenen^a Trieben zu, die den Menschen nicht *bloß benutzen*, sondern ihn zum *Objekt* haben. Für sie ist sein Zustand, sein Wohl und Wehe, nicht etwas Nebensächliches, sondern gerade das allein Interessante. Sie wollen einen bestimmten Zustand bestimmter Menschen; ist dieser da, so sind sie befriedigt und tragen zum Glücke ihres Trägers bei.

Daß es solche Triebe gibt, die ihre Sättigung in nichts anderem finden als darin, daß irgend ein Mensch sich in einem bestimmten Zustande befinde oder ein bestimmtes Schicksal erleide, hat bei vielen Denkern Verwunderung und Zweifel erregt. Es ist an ihnen aber gar nichts besonders Wunderbares oder Geheimnisvolles; sie sind vielmehr durch ganz dieselben Entwicklungsprozesse entstanden, denen wir die meisten unserer Triebe verdanken. Die größte Rolle spielt dabei der nun schon so oft erwähnte Vorgang der Umbildung der Mittel zu Zwecken. Als gute Werkzeuge unseres Glückes | konnten die Mitgeschöpfe nur dienen, wenn sie 265

a Ts. LW, S. 199: ⟨den⟩

selbst sich in bestimmten Zuständen befanden. Man mußte danach streben, sie in solche Zustände zu versetzen, und schließlich bildeten sich Triebe aus, die dies Geschäft übernahmen und die ihre Objekte nun in den Mitgeschöpfen selber fanden. Diese Entwicklung setzte selbstverständlich nicht erst beim Menschen, sondern schon bei ganz niederen Lebewesen ein. – Wir betrachten zunächst einen Instinkt, dem im Kampfe ums Dasein eine negative, aber sehr wichtige Rolle zufällt.

Es gibt in der Natur eine Menge von Dingen, die dem Menschen nicht als Werkzeuge des Glückes dienen können, sondern ihn nur hindern und ihm schaden. Diese Objekte drohen ihm Unglück, und es gibt nur zwei Wege, es abzuwenden: entweder, er hält sie ganz von sich ferne, oder er vernichtet sie. Aus dem Streben, die widrigen Einflüsse der Dinge unschädlich zu machen, entwickelte sich nun der *Haß*. Überall, wo Haß entsteht, geschieht es durch denselben Prozeß: die Unlust, die ein Gegenstand auf irgendeine Weise erzeugt, assoziiert sich so mit der Vorstellung dieses Gegenstandes, daß beide immer zusammen auftreten, und der Abscheu vor der Unlust zum Haß des Objektes wird, welches sie hervorrief. Nicht jeder Schmerz erzeugt Haß; dieser Trieb entsteht nur, wenn die Vorstellung des Leides und die seiner Ursache sich wirklich fest miteinander verketten.

Wie man sieht, fällt dem Hasse die Aufgabe zu, den Menschen vor Schädigungen zu behüten. Da dies ein sehr nützliches, lobenswertes Geschäft ist, so kann man den Trieb durchaus nicht von vornherein als allzumenschlich und verwerflich brandmarken, sondern man wird einen gebührenden Platz für ihn unter den übrigen Instinkten des Charakters des heutigen Menschen suchen müssen.

Vielleicht möchte jemand einwerfen, der Mensch verstehe schon von selbst, dem Schmerze auszuweichen, und es bedürfe des Hasses nicht, um alles was ihn versehren könnte, zu meiden oder zu zerstören. Aber das wäre ein Irrtum. Wir haben ja schon öfters bemerkt, daß ein Zweck sehr viel besser erreicht wird, wenn das Individuum nicht erst selbst die Mittel dazu suchen muß, sondern Triebe besitzt, deren Endziel gerade schon je-

ne Mittel sind. Am vollkommensten, so sahen wir, wird ein Zweck erreicht, wenn die Handlungen, die am sichersten zu ihm führen, selbst bereits die Objekte von Instinkten sind. Solche Handlungen nannten wir dann *Spiel*. Das bloßes Aus-dem-Weg-schaffen, Vernichten und Zertrümmern von Gegenständen wirklich zum Spiele werden kann, ist ja eine allbekannte Tatsache. Die Natur tat also sehr recht daran, dem Menschen einen Instinkt zu geben, der sich unmittelbar gegen das Unlustdrohende richtet, und es nicht dem Menschen selbst zu überlassen, im einzelnen Falle dem Leide dadurch zu begegnen, daß er den Urheber des Leides meidet oder bekämpft.

Insofern der Haß das menschliche Unglück wirklich mindert durch seine Feindschaft gegen die Bringer der Unlust, ist er ein löblicher, zukunftsreicher Trieb; aber jeder weiß ja, daß er diese Aufgabe durchaus nicht überall erfüllt, wo er auftritt, daß er vielmehr oft genug selbst da, wo es ihm glückt, die Ursachen eines Leides aus dem Wege zu räumen, doch durch die Verkettung der Umstände das furchtbarste Unglück über den Menschen heraufbeschwört. In solchen Fällen | werden wir sagen, er sei in einer allzumenschlichen oder gar unmenschlichen Form aufgetreten. Wie nun der Haß beschaffen sein müsse, um wirklich nur als ein Minderer des Unglücks zu wirken, diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Denn es ist äußerst schwierig, das große Gebiet zu überschauen, in welchem er^b herrscht, und die Wirkungen zu ermessen, die aus seinem Walten entspringen. Wir werden uns daher im allgemeinen mit dem Hinweis auf einige Gesichtspunkte begnügen müssen, von denen aus man ein verständiges Urteil über den Wert des Hasses in seinen verschiedenen Formen abgeben kann.

Die Entwicklungsgeschichte des Triebes im Tierreiche wollen wir hier nicht verfolgen, sondern uns sogleich zum menschlichen Hasse wenden. Wohl aber scheint es angebracht, erst auf einige andere Formen des menschlichen Hasses hinzuweisen, bevor wir zu denen übergehen, die sich gegen die Mitmenschen richten.

b Ts. LW, S. 201: ⟨der Hass⟩

Hassen kann man auch leblose Dinge. Gewiß gibt es kaum einen, der nicht schon ernstlich böse geworden wäre auf Dinge wie eine laut tickende Uhr, eine spritzende Feder, ein Musikinstrument, einen drückenden Schuh oder dergleichen. Nun, es ist offenbar, daß der Trieb, wo er sich gegen solche Gegenstände richtet, 5 ohne weiteres als allzumenschlicher angesehen werden muß. Denn in diesen Fällen bedarf es seiner fürwahr nicht, um den Menschen zur Beseitigung der lästigen Übel anzutreiben. Bei einem toten Gegenstande weiß der Mensch immer, auf welche Weise und durch welche Ursachen er zu einem Erreger von Unlust wurde und werden 10 könnte; | die Vorstellungen des Gegenstandes und des aus ihm fließenden Leides sollten also bereits auf eine ganz bestimmte Weise miteinander verknüpft sein, und jede engere, unzertrennliche Assoziation der beiden kann nur falsche Vorstellungen und unzweckmäßiges Handeln zur Folge haben. Statt die Ursachen 15 der Unlust auf die passendste Weise aus der Welt zu schaffen, verleitet der Haß eines toten Objektes nur zu törichtem Tun, zu sinnlosem Wüten, Zertrümmern oder andern ungereimten Handlungen, die so offensichtlich zu schädlichen Folgen führen, daß jedermann den Trieb in dieser Form mit Recht ohne weiteres für 20 krankhaft erklärt und auf einen anormalen Zustand des Nervensystems zurückführt. Nur der Nervöse kann ernstlich gegen die „Tücke des Objekts“ kämpfen.¹

1 Die Redewendung, die bekanntermaßen häufig ein Mißgeschick bei der Handhabung eines Gegenstandes kommentiert, ist dem autobiographisch fundierten Roman *Auch einer. Eine Reisebekanntschaft* (1878) von Friedrich Theodor Vischer entlehnt. Der Ich-Erzähler des Romans begegnet auf einer Reise durch die Schweiz einer skurrilen Person, die, da sie sich nicht vorstellt, im Verlauf der Erzählung einfach nur „A. E.“ (für „Auch einer“ oder für – des Autors – „Alter Ego“) genannt wird. Diese Person befindet sich in einem andauernden Kleinkrieg mit allen möglichen Alltagsgegenständen und dem eigenen, vom Katarrh befallenen Körper. Aus der Vorstellung heraus, daß sich die ganze Welt gegen ihn verschworen hätte, entwickelt A. E. seine groteske Theorie von der „Tücke des Objekts“. Das Buch gehörte nach dem ersten Weltkrieg zur Lieblingslektüre des deutschen bürgerlich-akademischen Lesepublikums. Schlick selbst zählte es zu seinen „allerliebsten“ und nahm es anfangs zum Vorbild für die äußere Form seiner *Philosophie der Jugend* (vgl. Moritz Schlick an Gerda Tardel, [21. Dezember 1917] sowie Abt. II der *MSGÄ*).

Viele Arten des Hasses gibt es, die sich gegen *Tiere* richten. Meist wendet sich dabei der Trieb nicht sowohl gegen das einzelne Individuum als vielmehr gegen die ganze Gattung. Zwischen den individuellen Repräsentanten eines Tiergeschlechtes bestehen ja für das menschliche Auge meist so geringe Unterschiede, daß man das einzelne Tier nicht verabscheuen kann, ohne zugleich die ganze Gattung zu hassen. Vor allem erzeugen natürlich solche Tiere lebhaften Widerwillen, die ihrer Natur nach dem Menschen feindlich sind, sein Leben oder Eigentum bedrohen oder ihn auf irgend eine Weise angreifen. In erster Linie handelt es sich hier also um reißende Raubtiere, dann aber auch um giftige Reptilien und alle Art Ungeziefer, die dem Menschen gefährlich und^c lästig werden. Über die Nützlichkeit des Triebes in dieser Form kann kein Zweifel sein; er treibt die Starken zur Vernichtung und die Schwachen zur Vermeidung der Erzfeinde des Menschengeschlechtes an und ist das treibende | Agens in jener Form des Daseinskampfes des Höheren gegen das Niedere, welche wohl die primitivste, aber auch die deutlichste und wirksamste ist. Es ist also kein Grund einzusehen, warum man dem Kampfe gegen das Getier, wo er wirklich solchem Hasse – nicht etwa bloß reiner Jagdlust – entspringt, nicht gänzlich freien Lauf lassen sollte.

Unschädliche Tiere erregen im allgemeinen im normalen Menschen keine Antipathie. Wo sie sich dennoch harmlosen Tieren gegenüber findet, hat sie ihre Ursache oft einfach in deren Ähnlichkeit mit gefährlichen Verwandten; gewiß ist dies der Grund, weswegen auch ungiftige Schlangen z. B. so vielen Menschen verhaßt sind. Es gibt aber auch viele Fälle von Abneigungen, die keineswegs so einfach zu erklären sind. Dahin gehört der Widerwille, der vielen Personen gegenüber gewissen unschuldigen Lebewesen wie Spinnen, Würmern oder Katzen eigentümlich ist und dessen physiologische Ursachen vorläufig noch als unerklärt angesehen werden müssen. Der Trieb tritt hier immer mit großer Heftigkeit auf, und es wird schwer halten, ihm irgend welche Hemmungen entgegenzusetzen – ebenso schwer aber auch, gute Gründe vorzubringen, *weshalb* er gehemmt werden sollte. Diese Instinkte sind

c Ts. LW, S. 202: ⟨oder⟩

auf künstliche Weise kaum zu beeinflussen; da sie außerdem auch nicht auf künstliche Weise entstanden sind, so tun wir gut, der Natur zu vertrauen, die durch solche Triebe zu zeigen scheint, daß eine freundliche Anpassung an die gehaßten Tiere nicht nützlich und wünschenswert ist, und es bleibt uns nichts übrig, als jenen freien Lauf zu lassen, ihre Folgen und ihre weitere Entwicklung abzuwarten.

270 | Von den zuletzt erwähnten Arten des Hasses sind prinzipiell nicht verschieden diejenigen, welche sich gegen menschliche *Rassen* richten. Auch hier ist das einzelne Individuum nur als Re-
präsentant des Typus Gegenstand der Abneigung, auch hier tritt sie meist mit elementarer Gewalt auf, der man auf künstliche Weise nicht begegnen kann. Die Ursachen des Widerwillens sind uns hier meist deutlich bewußt. Sie sind erstens in den Charaktereigenschaften der Gehaßten zu suchen. Eine rohe, wilde Menschenart, der unsere sittlichen Begriffe fremd sind, deren Triebe solche Stärkeverhältnisse haben, daß an eine beglückende Harmonie mit den unseren nicht gedacht werden kann, erzeugt notwendig Haß. Beim Zusammentreffen mit menschlichen Wesen solcher Art drohen Konflikte, und dem Haß fällt die nützliche Aufgabe zu, uns am Verkehr mit ihnen zu hindern. Die zweite Ursache der Rassenantipathie beruht auf gewissen äußeren ethnischen Eigentümlichkeiten und Unterschieden zwischen den Vertretern des Menschengeschlechts auf der Erde; sie bewirken, daß Angehörige gewisser Völker unmittelbar einen lästigen, unangenehmen Eindruck auf unsere Sinne machen, der dann unüberwindliche Abneigung zur Folge hat. Dunkle Hautfarbe, geschlitzte Augen, wolliges Haar, übler Geruch und viele andere körperliche Eigenschaften können solche Antipathien erzeugen.

Diese Ursachen des Rassenhasses sind – das sieht man so gleich – von solcher Natur, daß nur jene großen Kräfte ihn wirklich ändern und formen können, die im Dienste der Entwicklung an der Umwandlung der Arten und Rassen arbeiten; die Einflüsse, die wir in den vorhergehenden Kapiteln als bei der Bildung unseres Charakters tätig betrachtet haben, müßten erst durch ungeheuer lange Zeiträume wirksam sein, ehe sie an den

Rassenverhältnissen und dem in ihnen wurzelnden Haß etwas Wesentliches zu ändern vermöchten.

Wenn aber auch dieser Trieb auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe unvermeidlich ist, so folgt doch keineswegs, daß alle aus ihm fließenden Handlungen ebenfalls unvermeidlich oder gar glückbringend wären; er hat vielmehr, wie jeder weiß, oft sehr verderbliche Folgen, und es gibt genug Triebe, welche sie verhindern könnten.

Was jeder Haß eigentlich will, ist ja: Befreiung von dem verhaßten Objekt. Sie wird erreicht entweder durch Aufhebung aller Beziehungen zu dem Objekt, mittels deren es in dem Hassenden Unlust erzeugen könnte, oder durch die Vernichtung des Objektes. Man kann nun im allgemeinen die Regel aufstellen, daß der erstere Weg überall dort, wo er beschreitbar, auch der bessere ist. Wo der Mensch mit den Tieren in Konflikt kommt, gibt es kaum ein anderes Mittel als deren Vernichtung, den Mitmenschen gegenüber aber steht fast immer auch die zweite Möglichkeit offen. Wo der Haß durch gegenseitigen Vernichtungskampf der Rassen Befriedigung sucht, erwachsen mit der größten Wahrscheinlichkeit daraus für den einzelnen Beteiligten die schlimmsten Folgen. Es ist nicht nötig, hier die grausigen Wirkungen des Krieges auseinanderzusetzen, besonders seine verrohenden, abstumpfenden Einflüsse auf den Charakter; es genüge, darauf hinzuweisen, daß die Triebe, welche seine Greuel zu verhindern streben, im allgemeinen mindestens so stark sind wie der Rassenhaß selbst und ihn wohl zu überwinden vermögen. Und der Haß verlangt durchaus nicht erbarmungslose Ver|nichtung, denn es ist nur nötig, die sich hassenden Menschenarten voneinander zu isolieren, um ihn zum Einschlafen zu bringen. Wenn sie nie miteinander in Berührung kommen und sich nicht stören und belästigen können, dann findet die Antipathie ja gar keine Nahrung und bleibt latent, dann ist wohl die Anlage zum Haß da, aber er kann niemals wirklich in Erscheinung treten, da es ja an Motiven mangelt, die ihn erregen könnten. Eine sehr weite räumliche Trennung wäre dazu gar nicht einmal nötig, am wenigsten dort, wo nicht unersättliche Kulturgelüste die „niederer“ Rassen zum fortwährenden Wettstreit mit den „höheren“ treiben.

Der Krieg der Rassen wird neuerdings oft sehr gepriesen als der wirksamste Faktor in der Entwicklung des Menschengeschlechtes. Er trage am meisten dazu bei, die Herrschaft über den Erdball möglichst schnell in die Hände der höchstentwickelten Rasse zu bringen. Aber es ist doch sehr wohl möglich, daß die kriegstüchtigste Rasse nicht auch zugleich die höchste ist, denn Tüchtigkeit im Kriege und Vollkommenheit oder höchste Glücksfähigkeit sind doch nicht einerlei – und wenn beide nicht zusammenfallen, kann der erste Erfolg des Rassenkampfes offenbar nur eine Verzögerung des Evolutionsprozesses sein, denn er bereitet ja den zur schließlichen Herrschaft Berufenen eine vorläufige Niederlage. Und noch eins: Seien wir nur vorsichtig mit unserm Wunsche einer schnellen Entwicklung der Rassenverhältnisse! Wir bilden uns nämlich immer ein, daß unsere eigene Rasse die herrschende der Zukunft sein werde. Aber ist denn das ganz sicher? Könnten es nicht vielleicht ebenso gut die Mongolen sein? Wer weiß, ob nicht etwa z. B. die Japaner glücklicher sind als wir? Wer würde in der Blütezeit Griechenlands | die in den blonden Barbaren schlummernde Größe habe voraussehen können? Und umgekehrt, wer könnte, ohne ein fanatischer Schulfuchs zu sein, die alten Griechen im Ernst für vollkommener halten als die blauäugigen Herrenvölker von heute? Auf diesem Gebiete werden unsere Wünsche immer wieder die Väter unserer Gedanken; höchstens vermögen wir vielleicht Vorurteile abzustreifen, aber sie durch gute Urteile ersetzen können wir noch nicht. Wie aber die Entscheidung im Rassenproblem auch fallen möge, – es liegt im Interesse aller, daß sie möglichst *schmerzlos* sich einstelle. Und deshalb ist blutiger Völkerzwist immer verwerflich.

Für das Verhältnis der Völker untereinander hat der *Haß der Nationen* beinahe dieselbe Bedeutung wie der Rassenhaß, aber seine Ursachen und sein Wert sind – sofern er nicht etwa aus dem letzteren entspringt, weil die Gegensätze der Rasse und Nation sich zufällig decken – völlig andere. Da er nämlich nicht auf Besonderheiten des Körpers oder des Charakters der gehaßten Nation beruht (sonst wäre er ja Rassenhaß), so muß seine Ursache in *Handlungen* liegen. Handlungen müssen es gewesen sein, die

dem Hassenden Unlust brachten, ihn verletzten und dadurch die Nation, von der sie ausgingen, zum Gegenstande seines Abscheus machten. Eine Nation als solche kann nun aber selbstverständlich überhaupt nicht handeln, sondern nur ein Individuum, und alle
5 Bewegungen, die man als Taten eines Volkes anzusehen pflegt, sind stets dem Wirken Einzelner entsprungen – auch dann, wenn sie etwa durch Mehrheitsbeschlüsse zustande kamen. Dennoch richtet sich der Haß nicht gegen jene einzelnen, sondern infolge eines zu freien, bereitwilligen Spieles der | Assoziationen ge- 274
10 gen *alle*, und das ist sehr beklagenswert, denn nur der Haß kann möglichen Nutzen haben, der sich auf Menschen bezieht, welche uns wirklich auf irgend eine Weise Leid zufügen. Aber dies ist noch lange nicht der einzige Grund, weswegen der Nationalhaß zu den allzumenschlichen Trieben, und zwar zu den ärgerlichsten unter ihnen gezählt werden muß. Sehr oft geschieht es nur durch die
15 Schuld einer andern allzumenschlichen Leidenschaft, daß das Verhalten einer andern Nation zur Quelle von Unlust wird: nämlich durch den Korpsgeist. Der tritt gar zu häufig als ein äußerst arroganter, anspruchsvoller Trieb auf und trägt am meisten zu der merkwürdigen Erscheinung bei, daß Menschen sich gegenseitig
20 hassen, ohne sich je ein Leid zugefügt zu haben, ohne sich zu kennen, ja, ohne voneinander einen deutlichen, geschweige denn richtigen Begriff zu haben. Leider haben viele Leute ein Interesse daran, den Nationalhaß zu schüren, und sie bemühen sich mit
25 Eifer und Erfolg, dem Volke falsche (im günstigsten Falle von ihnen selbst für richtig gehaltene) Begriffe von fremden Nationen beizubringen; sie machen die Sitten fremder Völker lächerlich, sie dichten ihnen schlechte Charaktereigenschaften an, um dem Nationalhaß den Anschein des Rassenhasses zu geben, und in den
30 Zeitungen drucken sie die niederträchtigsten Verleumdungen. In Frankreich hat man tatsächlich in wissenschaftlichen Arbeiten die Schlechtigkeit der „preußischen Rasse“ darzutun versucht, und in einem deutschen Blatte konnte man ein Zeitlang stets, wenn zufällig ein Engländer irgendwo etwas Übles begangen hatte, da-
35 zu den Kommentar lesen: „Echt englisch!“

Wenn ein Mensch wirklich in engeren Kontakt mit einer fremden Nation kommt – die Abwesenheit von Rassen|antipathie vor- 275

ausgesetzt – findet er stets heraus, daß es dort gerade so viele charmante Leute gibt wie im Heimatlande und daß er für den Nationalhaß vergeblich Nahrung suchen würde. Er findet, daß nur ein Unterschied der Sitte ist, was ihm als schlimmer Unterschied des Charakters ausgemalt wurde, und daß die eigenen Sitten für ihn nur deshalb den Vorzug vor den fremden verdienen, weil sie ihm durch lange Gewohnheit längst lieb und unentbehrlich geworden sind.

So sind die Gründe des Hasses der Nationen samt und sonders eitel und nichtsnutzig. Und wie steht es mit seinen Wirkungen? Sie sind gerade das Gegenteil von denen, die Haß eigentlich haben sollte. Denn statt Unlust zu verhindern, schafft er nur eine neue grauenvolle Quelle des Schmerzes: den Krieg. Keiner der Zwecke, die durch den Krieg erreicht werden, kann nicht auf anderm Wege besser und sicherer erreicht werden. Manche Philosophen haben zwar gemeint, der Krieg sei das einzige Mittel, das Blut der Menschen frisch zu erhalten, ihre vorwärtsstrebenden Kräfte vor dem Einschlafen zu bewahren und echten Mut und höchste Tatkraft in unserem Geschlechte zu pflegen, – aber das ist ein ganz nichtsnutziges Argument, denn wer da glaubt, der Natur ständen zur Entwicklung von Kühnheit und Energie keine andern Mittel zu Gebote als der Mord, der hat fürwahr einen schlechten Begriff von den Wegen, auf welchen Evolution und Anpassung ihren Zielen am liebsten zustreben. Die gegenseitige Vernichtung von Lebewesen, die der gleichen Spezies angehören, ist sicherlich das allgrößte und unvollkommenste Mittel der Anpassung. Manche haben gar gemeint, der Krieg sei notwendig, um | die Überbevölkerung zu steuern; aber wenn dies wirklich sein Zweck ist, dann wäre es doch besser, Feldzüge zu führen gegen die Verbrecher, die Kranken und Minderwertigen, anstatt gegen eine fremde Nation. Im Kriege kommen ja gerade die um, welche ein Volk am wenigsten entbehren kann, nämlich die Jungen und Gesunden, die noch viel Glück schaffen könnten. Nein, der Krieg ist eine übelriechende Blüte des Hasses; es gibt keinen guten Grund und keine Entschuldigung für ihn. Knaben mögen sich im Spiel für Kampf und Streit begeistern; der Erwachsene, der Tragweiten ermessen kann, muß den Krieg immer verachten. Einem kleinen

Kadetten steht die Soldatenuniform recht hübsch, für dies Alter paßt sie; ein bärtiger Mann im bunten Rock aber muß einem philosophischen Auge stets ein wenig ausgewachsen erscheinen, ihm fehlt die Unschuld des Knaben, die dessen übermütige Kriegslust liebenswürdig erscheinen läßt. Man glaube auch nicht, daß man Krieg führen müsse zur Verteidigung „heiliger Güter“; der Glaube ist so heilig wie das Vaterland, und doch billigt niemand mehr die Religionskriege des Mittelalters. Heilig ist in Wahrheit doch nur das Glück.

10 Viel wichtiger als die verschiedenen Formen des Massen Hasses ist für das Leben des einzelnen der Haß, der zwischen Individuum und Individuum besteht. Auch er hat seine Ursache oft allein in der äußeren Erscheinung des Gehaßten; die Sinne werden einfach durch seine Anwesenheit belästigt. Die Frage nach dem Warum interessiert uns hier nicht, sie gehört in das Gebiet des Physiologen. Die größte Rolle | spielen diese Phänomene der Antipathie 277 wohl bei der geschlechtlichen Auslese unter den Menschen; wir müssen sie als sehr segensreiche Resultate der Anpassung ansehen und schätzen, ohne doch ihren intimen Mechanismus zu verstehen. Die häufigste Ursache des persönlichen Hasses aber ist in *Handlungen* zu suchen. Wenn die Taten eines Menschen uns Leid und Ärger bringen und unsere Pläne durchkreuzen, so hassen wir ihn. Die Disharmonie unserer Handlungen ist ein sicheres Zeichen dafür, daß unsere Charaktere nicht zu einander passen, nicht zum gegenseitigen Verkehr geeignet sind. Wahrscheinlich sind die eben erwähnten sinnlichen Antipathien ebenfalls Zeichen für denselben Sachverhalt, aber auf eine uns unbekannt und unbewußte Weise sind sie zu solchen geworden.

Von diesem persönlichen Hasse gilt nun auch ganz allgemein die Regel, daß er höchst nützlich wirkt, wenn er die von ihm Ergriffenen voneinander fern hält und sie dadurch hindert, sich zu schaden und einander im Wege zu sein, daß er aber zu einem der gefährlichsten Triebe wird, wenn er den Urheber der Unlust zu vernichten trachtet. Wie zwischen Völkern zum Kriege, so führt er hier zum Meuchelmord und zum Duell. Leider geschieht es nicht selten, daß die Vorstellung eines angetanen Leides sich auf

eine krankhafte Weise völlig unlösbar mit der Vorstellung des Urhebers assoziiert; dann wird der Haß nur durch den Untergang seines Objektes gesättigt – ja, er kann ihn überdauern, denn auch nach dem Tode des Gehaßten lebt sein Bild noch in der Seele des Gegners. Dieser allzumenschliche Haß, der die Schranken der Gerechtigkeit so ungestüm durchbricht, muß von allen andern Trieben aufs äußerste bekämpft werden. | Der Druck der Sitte und der Gesetze kann hier leicht ein wenig nachhelfen; das lehrt z. B. die Tatsache, daß es in einigen Ländern kein Duellunwesen gibt.

Der Typus des unheilbringenden Menschen ist der *Verbrecher*. Er wird deshalb auch am meisten gehaßt, und ihm gegenüber ist der Haß ein sehr nützlicher und nötiger Trieb. Er bewirkt, daß jeder den Übeltäter flieht und dringt auch auf seine Bestrafung, nicht eher ruhend als bis er unschädlich gemacht oder vielleicht gebessert ist. Wenn alle nur diesen Haß kennten, so stände es wahrlich gut um die Menschheit; sie wäre nur in zwei Lager geteilt: in Freunde und Feinde des Guten und der Gerechtigkeit, und dieser Gegensatz würde uns schnell auf der beglückenden Bahn der Entwicklung vorwärts treiben, während der Haß jetzt oft genug ziellos hin und her und auf sumpfigen Boden reißt. Nicht nur der ausgesprochene, vom Gesetze verfolgte Verbrecher, sondern jeder, der in seinen Handlungen die Gebote der Gerechtigkeit mißachtet, wird in der Regel ein Gegenstand des Hasses, und zwar keineswegs bloß der Gerechten und Gütigen; vielmehr trifft ihn die Feindschaft der Bösen im allgemeinen in nicht geringerem Grade. Während nämlich der Edle mit dem Edlen stets im besten Einvernehmen ist, kann es nur durch einen außerordentlichen Zufall geschehen, daß die Charaktere zweier Bösewichter genügend vollkommen miteinander harmonieren, um sich gegenseitig nicht viel Leid zuzufügen, das einen guten Nährboden für kräftige Antipathien abgäbe. Verbrecher sind nie wahrhaft gute Kameraden. Und das ist recht gut.

| Soll man über den Haß und seinen Wert ein allgemeines Urteil abgeben, so wird man sagen müssen, daß er ein notwendiges Übel sei, ein Aushilfsmittel, welches die Natur anwendet, um die Übel

möglichst abzuwenden, die sonst aus der Unvollkommenheit der gegenseitigen Anpassung der Lebewesen und Objekte entspringen würden. Damit er diese Aufgabe gut erfülle, muß er in maßvoller Form auftreten; im allgemeinen nämlich, so sahen wir, wird er nur ersprießlich wirken, wenn er nicht auf Vernichtung des gehaßten Objektes hinzielt, sondern bloß jede Berührung und jeden Verkehr mit ihm aufzuheben sucht – ausgenommen da, wo er sich gegen ganz allgemein unnütze und schädliche Objekte richtet, also gegen Unholde, gefährliche Tiere, Unkraut, Bakterien und dergleichen. Solche unheimlichen Dinge können nimmermehr als gute Werkzeuge des Glückes dienen, und es bedarf des Hasses, um sie abzuwehren.

Besser freilich wäre es, wenn alle Objekte in der Welt und namentlich alle unsere Mitmenschen auf ihre Weise nur zu unserer Glückseligkeit beitragen; aber so weit hat es die Anpassung noch nicht gebracht, und so hilft sie sich einstweilen durch den Trieb des Hasses. Mit fortschreitender Entwicklung jedoch wird er immer unnötiger werden, weil die Bewohner der Erde sich untereinander und an ihre Umgebung immer vollkommener akkomodieren, sodaß es immer weniger Objekte geben wird, die in der Vorstellung des Menschen als Quellen des Schmerzes und der Unlust leben. Schon in historischen Zeiträumen sind ja die Dinge der Welt aus Feinden immer mehr zu Dienern des Menschenglücks geworden.

25 | Aus dem Haß im Verein mit dem Willen zur Macht hat sich 280
als ein Zerrbild der beiden ein höchst allzumenschlicher Trieb entwickelt: die *Grausamkeit*, oder, um einen umfassenderen Namen zu gebrauchen, die *Bosheit*. Einerseits nämlich geht aus dem Willen zur Macht auf leicht übersehbarem Wege der Trieb hervor, Macht ohne weiteren Zweck auszuüben, sie zur Schau zu tragen und andere fühlen zu lassen und dieser Trieb wird durch *grausame* Handlungen befriedigt. Sie sind ein Beweis von Macht, denn grausam kann nur der Stärkere gegen den Schwächeren sein. Andererseits entsteht Grausamkeit auch aus Haß; der will ja sein
35 Objekt unschädlich machen, und das geht häufig – besonders wenn es durch *Vernichtung* des Objektes geschieht – nicht oh-

ne Schmerzen für das letztere ab; diese Schmerzbereitung, dies Quälen und Peinigen, ursprünglich nur ein Mittel zur Vertilgung oder Bestrafung oder Entfernung des Gehaßten, wird nun zum Zweck, und der Trieb der Bosheit ist fertig.

Selbstverständlich haben wir es hier mit einem äußerst gefährlichen, glücksfeindlichen Instinkte zu tun. Er führt zu Handlungen, deren äußere Folgen und deren Rückwirkung auf den Charakter des Täters gleich verderblich sind. Wer Wohlgefallen am Leide seiner Mitmenschen hat, wird von allen geflohen und bekämpft, niemand mag als Mittel zu seiner Seligkeit dienen. Der Grausame wütet auch gegen sich selber, denn er macht sich durch sein boshaftes Tun roh, wild und gemein; ein roher Mensch aber kann nur unglücklich sein, da er nicht die Fähigkeit besitzt, die feinen, am meisten beglückenden Gefühle überhaupt zu empfinden. Grausamkeit hat immer diese selbe Rückwirkung, ob sie sich nun gegen | Menschen oder Tiere richte. Wer an der Qual irgend eines lebenden Wesens Vergnügen findet, wird im gegebenen Falle auch den Menschen zum Objekt seiner Bosheit machen, und mit Recht wendet sich jeder von ihm ab.

Bosheit ist die abscheulichste der menschlichen Leidenschaften, weil sie stets nur Böses will und stets nur Böses schafft.² Deshalb sind aber auch alle Kräfte der Entwicklung um so eifriger am Werke, sie zu unterdrücken und sie aus den Herzen der Menschen auszurotten. Durch nichts unterscheidet sich unsere Zeit mehr von den früheren als durch die Verfeinerung des Empfindens, durch den allgemeinen Abscheu vor gemeiner Rohheit, an dem sich das vielgepriesene klassische Altertum ein Beispiel nehmen könnte. Und in unserm Glauben wollen wir uns nicht durch Schopenhauer stören lassen, der die Bosheit für so menschlich hält, daß er sie für eine der „drei Grund-Triebfedern“ erklärt,

2 Schlick verweist mit dem indirekten Zitat auf Goethe, der Mephistopheles auf Fausts Frage: „Nun gut, wer bist du denn?“ antworten läßt: „Ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft.“ (Goethe, *Faust. Eine Tragödie, Erster Teil*, in: WA I/14, S. 67, V. 1335/1336).

durch deren Erregung nach seiner Meinung *alle* Handlungen zustande kommen.³

Das Mitleid

Haß gegen einen Menschen entsteht in uns dadurch, daß seine Eigenschaften oder seine Handlungen uns schaden oder widerwärtig sind. Es kann aber auch der *Zustand* eines lebenden Wesens Unlust in uns erzeugen, und der Trieb, der hierdurch geweckt wird, ist durchaus nicht Haß, sondern hat so ziemlich die entgegengesetzten Wirkungen wie dieser; er wird *Mitleid* genannt. Die Pein, die uns der | Anblick eines Elenden oder der Gedanke an ihn bereitet, erweckt zwar auch Abscheu, aber nicht gegen seine Person, sondern gegen die Ursachen, die an seinem Jammer schuld sind. Wir streben, sie zu beseitigen, und darin eben besteht das mitleidige Handeln. Freilich kann es geschehen, daß der Zustand des Leidenden auf seine Handlungen und Eigenschaften einen solchen Einfluß hat, daß er selber zum Gegenstand der Abneigung wird, und so haben Menschen nicht selten das tragische Unglück, durch Schicksalsschläge ihrer Liebenswürdigkeit beraubt zu werden und deshalb noch obenein Haß auf sich zu laden – ja, es gibt starke Naturen, denen von vornherein alle Leidenden und Unglücklichen verhaßt sind. Doch nicht diese ungewöhnlichen Fälle des Hasses, sondern das Mitleid soll uns ja hier beschäftigen.

Um sich über die Entstehung dieses Instinktes klar zu werden, muß man hauptsächlich die Frage beantworten: wie kommt es, daß der bloße *Zustand* eines fremden Individuums überhaupt zu einer Quelle der Unlust für mich werden kann?

Zunächst geschieht dies ohne Zweifel sehr häufig mittels ganz derselben Prozesse, durch welche irgend ein Wesen vermöge seiner körperlichen Beschaffenheit zum Objekte meiner Antipathie wird, und die wir im vorigen Kapitel schon erwähnt haben. Wie Haß aus dem unmittelbaren Eindruck entsteht, den etwa gewisse

³ Vgl. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 741 f. (§ 16: „Aufstellung und Beweis der allein echten moralischen Triebfeder“).

Gesichtszüge oder Rassen-Eigentümlichkeiten auf mich machen, so ist Mitleid oft die Folge eines Unbehagens, welches der physische Anblick des Leidens in mir weckt. Gerade das stärkste Mitleid wird sicherlich auf diese Weise erzeugt, denn wenn jemand von Zuständen des tiefsten Elendes liest oder erzählen hört, 5
283 und mag er sich | das Unglück auch mit der ganzen Kraft seiner Phantasie ausmalen, so wird er doch nicht so bis ins Innerste seines Herzens gerührt, als wenn er selbst Zeuge des Leidens ist. Mancher, den keine Klagen erschüttern, die aus der Ferne kommen, wird leicht zur Hilfeleistung bewogen, wenn das Unglück 10
in Person flehend vor ihm in die Kniee sinkt. Im Orient tragen die Bettler ihre Gebrethen möglichst sichtbar zur Schau; sie entblößen ihre verstümmelten Glieder, strecken dem Fremden die Stümpfe ihrer Arme entgegen, von denen ihnen die Hände abgehackt wurden, und suchen einen starken Eindruck auf die Nerven 15
zu machen, weil sie wissen, daß das intensivste Mitleid durch solche grob-physischen Wirkungen erregt wird. Warum der Anblick leiblichen Unglücks, warum fließendes Blut und bleiche Wangen so heftig auf Nerven und Gemüt wirken, das ist eigentlich eine physiologische Frage, ähnlich der, warum der Affekt der Scham 20
einen Blutandrang nach dem Gesicht zur Folge habe. Irgend welche rätselhaften Einflüsse sind dabei nicht im Spiele; das Leid wirkt vielmehr genau so wie das Häßliche – ja, oft wirkt es nur durch seine Häßlichkeit –, und der Trieb, ihm auf irgend eine Weise auszuweichen, es fort zu schaffen oder zu lindern, ist das 25
notwendige Ergebnis der Wirkung.

Der unmittelbare peinliche Einfluß auf die Sinne ist nun nicht der einzige Weg, auf welchem fremdes Leid zur Quelle von Unlust für uns wird; es geschieht auch noch auf gewundeneren, feineren Wegen. Der eine von diesen, dem rationalistische Philosophen mit 30
Vorliebe nachspürten, führt über verschiedene Assoziationsreihen, welche die Vorstellung von Schmerzen anderer mit der Vorstellung eigener Schmerzen verknüpfen, Erinnerung an frühere 284
Leiden wecken, Furcht vor | künftigen erregen und auf solche Art Gefühle des Unbehagens erzeugen. Die auf irgend eine Weise hervorgebrachte *Vorstellung* des Leidens reicht meist schon allein zur 35
Erweckung des Mitleids hin, denn sie wirkt, obwohl schwächer,

doch ebenso wie die unmittelbare Wahrnehmung des Elends; es macht nämlich nur einen Gradunterschied aus, ob die Vorstellung des Leides auf mehr oder weniger direkte Weise zustande kommt. – Endlich aber kann eigener Schmerz aus fremdem Schmerze auch
5 entstehen durch Vermittlung jener gewaltigen Triebe, von denen wir im nächsten Kapitel zu reden haben. Ihr leidenschaftliches Interesse ist es, ihre Objekte vor Leiden und Schaden zu bewahren, und deren Bedrängnisse rufen deshalb ihr heftiges Drängen hervor, welches dann eben als Unlust ins Bewußtsein tritt.

10 So wird also das Leid des einen auf mancherlei Weise zum Leide des anderen; immer entsteht dann sogleich der Trieb zur Beseitigung der Ursache des Schmerzes, d. h. zum mitleidigen Handeln. Der Ursprung des Mitleids – das sehen wir hier gewiß – kann nicht als ganz rätselhaft gelten oder als einzig in seiner Art, vielmehr
15 haben andere Triebe (Antipathie und ästhetische Instinkte) einen ganz analogen; und wenn Schopenhauer im Mitleid „das große Mysterium der Ethik“ und in ihm „das Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich geworden“ sieht,⁴ so zeigt er damit nur das Gebaren des leichtsinnigen und skrupellosen Metyphysikers. An dieser Stelle
20 tritt die Oberflächlichkeit des Schopenhauerschen Denkens einmal ganz besonders handgreiflich zu Tage; er stellt Bosheit und Mitleid nebeneinander und erklärt das eine für die natürlichste Sache in der Welt, das andere für erstaunenswert und mysteriös, nur der metaphysischen Spekulation | allenfalls erreichbar – 285
25 während es doch selbstverständlich durchaus nicht wunderbarer ist, daß der Mensch das Wohl seines Nächsten erstrebe, als daß er nach seinem Wehe trachte.

Mehr aber als der Ursprung interessieren uns die Wirkungen des Mitleids, denn aus ihnen erst ergibt sich, was wir von dem Werte
30 dieses Triebes zu halten haben, d. h. in welchem Maße er die Glückseligkeit vermehren hilft.

4 Vgl. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 810 f.

Bekanntlich hat Nietzsche – freilich wohl mehr figurlich als ernstlich mehr dem Verstande gehorchend als dem Zuge des Herzens folgend – das Mitleid einen gefährlichen allzumenschlichen Instinkt gescholten und damit einen Gedanken geltend gemacht, zu welchem die Lehre von der Entwicklung und vom Kampf ums Dasein eigentlich mit Notwendigkeit führen mußte.⁵ Denn es sind offenbar die Schwachen und Untüchtigen, die am häufigsten zu Objekten des Mitleidstriebes werden, da sie ja vom Unglück am leichtesten erreichbar sind, dem Untergehenden und Haltlosen sucht das Mitleid aufzuhelfen, und damit scheint es sich oft auf die Seite des lebensfeindlichen Prinzips zu stellen. Für die Lebenskräftigen und Glücksfähigen nämlich wird es im allgemeinen besser sein, wenn das Kranke und Unvollkommene möglichst ungehindert oder sogar beschleunigt dem Verderben verfällt, nicht aber im Untergange aufgehalten wird auf Kosten der Kräfte der Starken.

286 Gegen diese Argumentation jedoch läßt sich mancherlei anführen. Man muß sich davor hüten, die biologische Lehre | vom Kampf ums Dasein ohne weiteres auf beliebige Gebiete des Lebens zu übertragen. Der Satz, daß die segensreiche Entwicklung auf verderbliche Weise durch alles aufgehalten werde, das den Schwachen, dem Untergange Geweihten zugute komme, gilt mit voller Strenge nirgends, und mit einiger Strenge nur bei den ganz niederen Tieren, die keine Triebe kennen außer den unmittelbar auf die Erhaltung des Lebens und der Art gerichteten. Auf dieser Stufe nützt das Individuum der Art nur durch Fortpflanzung und physische Machtentfaltung und Platzbehauptung, der Mensch dagegen kann das Glück der Menschheit auf ungezählte Weisen mehren, weil er Werkzeug und Objekt so vieler menschlicher Triebe ist. Die undurchdringlich komplizierten Daseinsverhältnisse, die Mannigfaltigkeit der bildenden und formenden Einflüsse im Menschengeschlecht bringen es mit sich, daß auch das Kranke und Schwache auf seine Weise sehr wohl den aufsteigenden Entwicklungsprozeß beschleunigen kann und nicht notwendig hindern muß. Deshalb ist die zu Schutz und Hil-

5 Vgl. bei Nietzsche *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA, Bd. 2, S. 70/71).

fe der Elenden ausgegebene Kraft keineswegs von vornherein als nutzlos verschwendet zu betrachten – selbst abgesehen von der Möglichkeit, daß der Schwache durch die mitleidige Hilfe in ein *starkes* Werkzeug des Glücks verwandelt werde. Das biologische
 5 Argument für die Verwerflichkeit des Mitleidstriebes steht also auf sehr schwachen Füßen.

Nun gibt es freilich genug Fälle, in denen das Mitleid sich auf schlechthin und unzweifelhaft unnütze und hinderliche Objekte richtet, so daß durch deren Unterstützung und Aufrichtung
 10 wirklich gar kein Nutzen hervorgebracht wird außer eben der Lust, welche dem Helfenden aus der Befriedigung seines Mitleidstriebes entspringt. Aber selbst unter | solchen Umständen
 liegt noch immer kein hinreichender Grund zur Bekämpfung des
 15 Triebes vor; man wird sich vielmehr ernstlich fragen müssen, ob in diesen Fällen nicht vielleicht das Mitleid am besten auf eine der gewöhnlichen entgegengesetzten Weise Befriedigung finden müsse: dadurch nämlich, daß man den leidenden Gegenstand durch einen Gnadenstoß von seinen Qualen befreit. Bei
 20 Tieren wendet man dies Verfahren ja stets an; beim Menschen verabscheut man es und das Gesetz verbietet es. Ob das Gesetz hier weise ist, bleibe dahingestellt; es gibt aber auch starke Gründe gegen diese radikale Art der Vernichtung des Leidens, die wiederum auf der Macht der *Gewöhnung* beruhen. Wenn man nämlich ein Menschenleben nicht auch da noch ein wenig achtet,
 25 wo es in Wahrheit nichts mehr wert ist, gerät man gar zu leicht in die Gefahr, es auch am unrechten Orte nicht hoch genug zu schätzen und über das Schwache und Elende oft ein leichtfertiges Todesurteil auszusprechen, wodurch das Mitleid sogar schließlich in sein Gegenteil, ⟨⟩^d Grausamkeit, verkehrt werden könnte. Ja,
 30 diese Gefahr ist so groß, daß ich glaube, wir dürfen von Herzen froh sein, daß unsere Gefühle sich gegen solche Praktiken sträuben wie jene^e der Spartaner, welche die Kinder, die ihnen unbrauchbar schienen, gleich nach der Geburt dem Verderben überlieferten. Daß diese unvollkommenen Wesen aus der Welt
 35 geschafft wurden, schadete freilich wohl dem Volke nichts, aber

d Ts. LW, S. 214: ⟨in⟩ e Ts. LW, S. 215: ⟨die⟩

daß die spartanischen Gemüter so beschaffen waren, daß sie die Schrecken jener Felskluft am Taygetos ertragen konnten, wo die Knochen der Neugeborenen bleichen, – das schadete sicherlich ihrer Glückseligkeit.⁶

288 | Vergeblich also suchten wir nach tadelnswerten, mit Sicherheit 5
als allzumenschlich erkennbaren Eigenschaften des Mitleidstriebes; jetzt ist nur noch nötig, seine positiven, beglückenden Wirkungen ein wenig zu betrachten.

Wenn wir früher vorausweisend von besonderen Trieben sprachen, aus denen die Handlungen der *Gerechtigkeit* und der *Güte* 10
unmittelbar entspringen, so war damit nicht in letzter Linie das Mitleid gemeint. Die Erregung dieses Triebes ist ein überaus starkes Mittel zur Besänftigung der Leidenschaften, zu ihrer Eindämmung auf ein heilsames Maß. Denn sobald ein ungebührlich starker Instinkt mich zu Taten führt, die meinen Mitmenschen 15
Schmerz bereiten müssen, tritt das Mitleid dämpfend und hemmend ein. Es sucht ja allgemein die Leiden meines Nächsten möglichst zu lindern und zu beseitigen; und wenn ich nun selbst der Urheber dieser Leiden bin oder zu werden im Begriff stehe, so hat es doch das denkbar beste Feld zu seiner Betätigung, nämlich 20
in meinem eigenen Gemüt, und die Wege zu seiner Befriedigung sind mir hier aufs genaueste bekannt. Selbstverständlich ist zur Erregung meines Mitleids nicht etwa nötig, daß mein Handeln jemandem wirklich weh getan habe, sondern die Vorstellung des Zustandes, in welchen mein ungerechtes oder ungütiges Handeln 25

6 In Sparta war es lange Zeit üblich, daß Eltern ihr neugeborenes Kind einem staatlichen „Gutachter“ vorlegen mußten. Wurde von diesem entschieden, daß das Kind mit „Mängeln“ behaftet sei, so galt dieser Spruch dem Vater als Verpflichtung, das Kind von den Höhen des Taygetos (schmaler Gebirgszug im südl. Peloponnes) hinabzustürzen. Diese Art von Auswahl ging auf Lykurg (9./6. Jh. v. Chr. ?), den sagenhaften Gesetzgeber Spartas, zurück, der die Ansicht vertrat, die Menschen müßten – wie sonst nur in der Tierzucht üblich – auf gesunden und kräftigen Nachwuchs achten (vgl. in Plutarchs *Lebensbeschreibungen*. München: Goldmann 1964, Bd. 1, den Abschnitt XVI über Lykurg; dazu auch Döbler, *Kultur- und Sittengeschichte der Welt. Eros – Sexus – Sitte*. Gütersloh: Bertelsmann 1971, S. 78).

ihn versetzen würde, erweckt schon den Trieb und hält mich vor verletzendem Tun zurück.

Gerecht sein und gütig sein heißt, auf die Triebe der Mitmenschen bis zu einem gewissen Grade Rücksicht nehmen, ihr Drängen vermindern, ihre Befriedigung fördern helfen. Wo aber
5 einer an Schmerzen und unbefriedigten Trieben leidet, da sucht das Mitleid^f diesem widerwärtigen Zustande abzuhelfen, und so wird der Mitleidige von seinem Instinkt | unmittelbar zur Gerechtig-
10 er dadurch auf dem guten Wege zur Glückseligkeit gehalten wird. Diese Führung ist so sicher, daß das Wort „mitleidig“ schon von selbst die Vorstellung des Gütigen und Gerechten weckt.

289

Die Liebe

15 „... wahre Liebe ist das summum bonum, um dessen Ausmittlung sich Philosophen so lange gestritten haben“.
Weber, Demokritos⁷

Wesen und Ursprung

Der Mensch bedarf zur Glückseligkeit des Menschen.

20 Hobbes mit seiner Lehre vom bellum omnium contra omnes behauptete bekanntlich, daß das nicht immer so gewesen sei, daß vielmehr in einem frühen Anfangsstadium die Existenz der Mitmenschen für den Einzelnen nur ein unvermeidliches Übel war, mit dem er sich abzufinden hatte, so gut es ging.⁸ Doch das ist

f Im Ts. LW durch Unterstreichung hervorgehoben.

⁷ Weber, *Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen*. Stuttgart: Rieger'sche Verlagsbuchhandlung 1862, 5. Bd., S. 106/107. Das Zitat findet sich bereits in VG. 2, S. 46.

⁸ Vgl. Hobbes, *Philosophical Elements of a true Citizen*, in: *The English Works of Thomas Hobbes*, Bd. 2, I, 12 (S. 11) sowie *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, ebd., Bd. 3, I, 13 (S. 113).

gewiß ein Irrtum. Solange es Menschen gibt, hat der eine dem andern stets schon mehr bedeutet als einen bloßen Rivalen und Feind, ja, mehr auch als ein bloßes Werkzeug der Triebe. Denn fast jedes Wesen, möge es auch auf niederer Entwicklungsstufe stehen, hat schon seinesgleichen zum Glücke nötig. Wir haben die Triebe, die den Menschen zum Objekte haben, bereits von unsern vormenschlichen Ahnen geerbt. Ohne Zweifel hat es freilich in der Entwicklung der Lebewesen einen Zeitpunkt gegeben, vor welchem das ganze Interesse des Individuums an seinesgleichen gar kein anders geartetes war als das an der ganzen übrigen Außenwelt – nämlich ein Interesse, welches | alle Objekte klassifiziert in solche, die zur Stillung des Hungers geeignet sind, in solche, die Gefahr bringen, und in indifferente. Aber sehr bald schon müssen sich Instinkte ausgebildet haben, die das Individuum mit seinesgleichen verknüpfen – und unter diesen sind Haß und Mitleid, die wir hier zuerst behandelt haben, in der Natur gewiß nicht die ersten gewesen.

Jenen einfachsten Lebewesen, die sich durch Teilung vermehren, bedeuteten die gleichartigen Genossen entweder überhaupt nichts Interessantes oder höchstens Rivalen, die den Nährstoff aus dem gemeinsamen umgebenden Elemente wegrafften. Die Rivalen waren aber nun einmal da, und ein *modus vivendi* mußte gefunden werden; die Anpassung begann. Indem wir die Entwicklungsreihe der Lebewesen emporsteigen, sehen wir, wie allmählich aus der Not eine Tugend wird, wie die Gattungsgenossen *benutzt werden* und mit zum Glücke dienen müssen, wie sie schließlich zu unentbehrlichen Mitteln, und zu allerletzt zu *Objekten* mächtiger Triebe werden. Nach dem Durchlaufen dieser Entwicklung sind die Tiere so organisiert, daß ihnen der Verkehr mit ihresgleichen zur *Notwendigkeit* wird, daß es ohne ihn für sie keine Glückseligkeit gibt. Man pflegt dies auszudrücken, indem man sagt: es entwickeln sich in ihnen *soziale Triebe*. Wir ziehen es vor, dieselbe Wahrheit einfacher durch den Satz wiederzugeben: es entstand *die Liebe*.

Haß und Mitleid sind beides Instinkte von deutlich negativer Wirkungsweise. Sie dringen beide auf *Beseitigung*, der eine seines Objektes selbst, der andere eines Zustandes dessel-

ben. Liebe dagegen hat einen durchaus positiven Charakter, denn sie will bestimmte Zustände herbeiführen, | und zwar unter allen Umständen; natürlich muß sie dazu auch bestehende andere Zustände beseitigen, aber was dies für welche sind, gilt ihr ganz gleich, von ihnen hängt ihr Sein und Wirken gar nicht ab. Bei Mitleid und Haß ist es umgekehrt. Sie treiben auch den Menschen nicht, Verkehr mit Genossen aufzusuchen, sondern sind in jedem Falle immer erst eine Folge dieses Verkehrs. Was menschliche Wesen überhaupt zusammenführt und zusammenhält, ist freilich nicht immer der Trieb der Liebe, aber wo nur menschliche Gesellschaft an sich innig und leidenschaftlich herbeigewünscht wird, da steht sie immer im Hintergrund. Das Volk nennt allerdings verschiedene Instinkte mit dem schönen Namen der Liebe; der Philosoph hat gute Gründe, in dieser Hinsicht vom Gebrauch der Menge abzuweichen. Er bewahrt den Namen allein für den Trieb, welcher als der einzige den Menschen unmittelbar an den Menschen kettet ohne alle Nebenrücksichten. Durch den Einfluß der Biologie besonders ist neuerdings der Gebrauch eingerissen, die Liebe von vornherein mit dem Instinkte zu identifizieren, welcher die beiden Geschlechter als solche zueinander treibt – auch dies ist eine verwerfliche, irreführende Gepflogenheit, vor der wir uns sorglich hüten wollen. Wie sich dieser Instinkt zum allgemeinen Begriff der Liebe verhält, werden wir ja alsbald noch zu betrachten haben.

Was will denn nun die Liebe?

Sie will die Lust des Menschen, auf den sie sich richtet. Wahre Liebe findet ihre höchste Befriedigung darin, das geliebte Wesen glücklich zu sehen, – etwas anderes bedarf sie nicht.

Warum ein solcher Trieb sich bilden mußte, der gerade | einen möglichst glücklichen und keinen andern Zustand seines Objektes will, ist nicht schwer einzusehen. Ein Werkzeug, das mir dienen soll, muß ich in möglichst guten Zustand bringen und darin erhalten; und wenn das Werkzeug ein lebendes Wesen ist, so ist sein bester Zustand, sein Zustand der höchsten Bereitwilligkeit, eben der des vollkommenen Wohles, des größten Glücks. Im allgemeinen nützt uns zwar ein Individuum nichts als Ganzes, sondern nur durch einzelne bestimmte Eigenschaften, und es kann schei-

nen, als hätten wir zwar ein Interesse daran, diese Eigenschaften in ihm zu pflegen, aber keinen Grund, das ganze Individuum zu beglücken. In der Tat sieht man oft Menschen eifrig umeinander bemüht, die sich gar nicht lieben, sondern gewissermaßen nur in einzelne ihrer Eigenschaften und Fähigkeiten verliebt sind und diese ineinander mit der größten Zärtlichkeit gegenseitig kultivieren: aber solche werden sich schließlich doch nicht als gute Werkzeuge ihrer Glückseligkeiten bewähren, denn erstens kann man für einen bestimmten Teil, eine bestimmte Funktion eines Organismus nur dadurch wahrhaft sorgen, daß man für den *ganzen* 5 *sorgt*, und zweitens ist ein Werkzeug, das uns nur durch wenige seiner vielen Eigenschaften, nur durch eine Seite seines Wesens dienen kann, ein äußerst unvollkommenes Instrument, dessen großer für uns unbrauchbarer Teil seines Wesens als totes Gewicht mitgeschleppt wird und lästig fällt. Nein, eine partielle Anpassung, die nur zwischen einzelnen Fähigkeiten, einzelnen Charakterseiten zweier Menschen besteht, kann das höchste Glück nicht herbeiführen; deshalb ist es erforderlich, daß nur solche Menschen, die zur vollkommenen^s gegenseitigen Harmonie 10 des ganzen Wesens veranlagt sind, durch den | heftigsten aller 20 Triebe aneinander gekettet werden, und daß dieser Trieb das Gesamtwohl, die Glückseligkeit des ganzen Wesens, des andern zum Gegenstande habe.

Der Wichtigkeit, die es für mich hat, daß der Mitmensch sich in einem möglichst glücklichen Zustande befinde, entspricht die Stärke des Triebes, welcher ihn herbeizuführen strebt. Irgend welche Erwägungen und Nützlichkeitskalkulationen des armen menschlichen Verstandes würden nimmermehr imstande sein, uns die Wichtigkeit des Glücks der Nebenmenschen für unser eigenes recht fühlen zu machen und uns mit hinlänglichem Nachdruck zu seiner Erstrebung zu treiben. Hier greift der Instinkt helfend ein und überhebt uns solcher Reflexionen. Das Mittel der Lebensschlauheit wird zum Zweck der Liebe, die Glückseligkeit des andern wird unmittelbarer Gegenstand des Strebens, der Mensch braucht nicht mehr selbst erst nach den Mitteln zur besten An- 25 30 35

g Ts. LW, S. 218: (vollkommensten)

passung zu suchen, sondern dem neuen Instinkte der Liebe wurden diese Mittel von der Natur als Zweck hingestellt, so daß er nicht mehr so leicht verfehlen konnte, das Beste zu tun. Und der Trieb wuchs und wuchs; glückliche Menschen um sich zu sehen, ward zu einer der höchsten Seligkeiten; nicht nur wurde der
5 notgedrungene Verkehr mit dem Menschen in beglückende Bahnen geleitet – die Individuen suchten auch freiwillig Gesellschaft und Verkehr mit den Genossen auf, um der Lust teilhaftig zu werden, die in der Sättigung dieses stärksten Instinktes beruht.
10 Indem der Mensch seinem Drängen folgt, sättigt er keineswegs ihn allein, sondern er wird zugleich durch ihn zu einer Harmonie mit den Mitmenschen geführt, welche die beste Vorbedingung und Gewähr zur Befriedigung auch aller übrigen Triebe bildet; je mehr jene | zu Objekten dieses einen Triebes werden, desto mehr
15 werden sie zugleich zu Werkzeugen der übrigen.

Schon längst haben wir uns ja klar gemacht, daß Glückseligkeit überhaupt nichts andres ist als Harmonie mit der umgebenden Welt, und daß unsere Umgebung in erster Linie und in ihren wichtigsten Stücken aus *Menschen* besteht. Die Harmonie
20 mit ihnen also macht den allergrößten Teil aller Glückseligkeit aus, und Aufgabe der Liebe ist es, wiederum das allermeiste davon zu verwirklichen. Deshalb ist sie der beglückendste von allen Trieben. Ihre Aufgabe ist eine wahrhaft gewaltige, und damit sie erfüllt werde, muß die Liebe das ganze Leben durchdringen, in
25 seinen verborgensten Winkeln und auf seinen offensten Schauplätzen wirksam sein.

Wenn man der Liebe auf ihren Spuren folgt, begreift man erst recht, welche unermeßlichen Glücksmöglichkeiten in den menschlichen Daseinsverhältnissen noch schlummern, welche namenlosen Seligkeiten entspringen können aus der bloßen vollkommenen
30 Übereinstimmung, dem restlosen Ineinandergreifen des Menschen mit seiner innigsten Umgebung . . . ja, es scheint, als täte sich hier ein ganz neues, anders geartetes, unerhörtes Glück auf, als ruhten in diesem Triebe ganz besondere, wundersame Kräfte zu
35 einer Seligkeit, von der wir bisher keinen Schatten spürten, weil alle übrigen Triebe von ihr keine Ahnung haben.

Das Glück, von dem wir bisher geredet haben, gleicht der Wärme des Kaminfeuers, das ausreicht, unsere kleine einsame Stube behaglich zu machen, – jetzt aber werden wir von einem Glücke zu reden haben, welches wie die strahlende, ewige Sonne ist, deren Licht dem rollenden Erdball und | allen Planeten unablässig die immer neuen Entzückungen ungezählter Frühlinge und Sommer spendet! Sahen wir bisher, wenn wir unsere Augen freundlich auftraten, einen sanften Schein über alle Dinge gebreitet, daß sie uns klar und sichtbar würden, so steigt jetzt an unserem Himmel eine Seligkeit herauf, die die ganze Welt mit blendendem Glanze übergießt; tausendfältig wird er von allen Dingen zurückgeworfen, und ringsum flimmert und leuchtet es, als sei nicht nur in unsere Seele eine neue Lust eingezo- gen, nein, als ergriffen Millionen von Glückseligkeiten Besitz von der ganzen verwandelten Welt ...

Wenn man die Liebe definiert als den Trieb, der das Glück eines andern will, so möchte es scheinen, als sei damit das Wesentliche gar nicht getroffen, denn die Liebe hat ja unzählige Wünsche, und gewiß gehen nicht alle von diesen auf das Wohl des Geliebten. Liebe, so wird man im allgemeinen geneigt sein zu sagen, will vor allem *besitzen*, d. h. sie will fortwährend alle Lust ausschöpfen, die sich aus dem beglückenden Verkehr mit dem geliebten Wesen gewinnen läßt. Aber dieses bewußt auf Schaffung und Nutzung der Harmonie gerichtete Streben wollen wir nicht Liebe, sondern kurz *Verlangen* nennen; wie das Verlangen dabei mit jener höchsten Form des Triebes zusammenhängt, welche wirklich nur die Glückseligkeit des Nächsten zum Gegenstande hat, ist leicht einzusehen.

Durch die natürliche Entwicklung wurde ja das Wohl des Mitmenschen nur deshalb zum Selbstzweck eines besonderen Triebes, damit ein anderer Zweck, nämlich die vollkommene gegenseitige Harmonie, mit der größten Sicherheit erreicht werde. Die Verwirklichung dieses höchsten Ineinandergreifens aller Handlungen und Wünsche der Liebenden drückt man ebenso schön wie richtig aus, indem man sagt: sie *besitzen* sich, und solcher Besitz ist es, wonach das *Verlangen* strebt – die Mittel und Wege dazu aber

blieben gänzlich dem Verstande überlassen, wenn nicht die Liebe wäre $\langle \rangle^h$. Liebe ist also gewissermaßen der aus dem Verlangen entsprossene höhere Trieb: was bei jenem noch Mittel war, ist ihr zum Zweck geworden. Beide Strebungen sollten sich hiernach
 5 immer aufs beste miteinander vertragen, und gemeinhin tun sie das ja auch – gehen sie doch meist so eng vereint, daß man im Leben kaum zwischen ihnen unterscheidet und sie mit demselben Namen nennt. In der Tat, wenn Neigung immer gegenseitig wäre, wenn jede Liebe erwidert würde, so fielen beider Ziele –
 10 das Glück des Geliebten und der Besitz des Geliebten – stets von selbst völlig zusammen, das eine könnte nur mit dem anderen zugleich erreicht werden. Denn die Seligkeit des geliebten Gegenstandes wäre dann eben nur möglich durch jene harmonische Verbindung beider Persönlichkeiten und jenen innigen Verkehr,
 15 welche das „Besitzen“ ausmachen; das Wohl des Liebenden wäre zum Glück des Geliebten erforderlich, und beide müßten entweder zusammen glücklich oder zusammen unglücklich sein.

Beide Triebe, die Liebe wie das Verlangen, dienen dem Individuum ja nur dazu, möglichst vollkommene Anpassung an einen
 20 Mitmenschen zu schaffen; es kommt der Natur nur darauf an, die zu diesem Zweck nötigen *Handlungen* zu erzeugen, und dazu sind ja unter normalen Umständen beide Instinkte gleich gut geeignet, denn unerwiderte Liebe ist als | Ausnahme, als Mangel 297
 und Fehltritt der Natur anzusehen. Deshalb sind beide Triebe
 25 für gewöhnlich wenig differenziert, und der Liebende weiß nicht, ob er mehr das eigene Glück oder das des geliebten Objektes im Sinne hat; ja, auf der höchsten Stufe ist er sich keines dieser Ziele bewußt, und jene Liebeshandlungen werden ihm zum Selbstzweck. Doch davon reden wir alsbald noch.

30 Aber vorläufig ist mancherlei am Menschen unvollkommen, weil die Anpassung ihre Arbeit nur erst unvollständig getan hat; und deshalb geschieht es manchmal, daß Liebe ohne Gegenliebe bleibt. Dann tritt sofort ein Konflikt zwischen Verlangen und Liebe ein. Jenes will seinen Gegenstand besitzen, in fortwährendem
 35 engen Zusammensein mit ihm an allen Äußerungen seines We-

h Ts. LW, S. 220, gestrichen: $\langle \langle$ (und auch Mitleid und Hass) $\rangle \rangle$

sens sich erfreuen – damit jedoch wird dem geliebten Wesen, das die Neigung nicht erwidert, gar keine Lust bereitet: ihm ist es unmöglich, zu einer erfreulichen Harmonie mit dem unwillkommenen Anbeter zu gelangen, und wahre Liebe könnte ihm nur wünschen, daß es von ihm befreit würde; ihr Ziel wäre also gerade das Gegenteil von dem des Verlangens. 5

In solchem Falle nun offenbart sich deutlich die Natur und das Verhältnis der beiden Triebe. Das *Verlangen* kann ohne Gegenliebe niemals ganz befriedigt werden, denn ohne sie ist vollkommener Besitz, reine Freude an allen Handlungen und Eigenschaften des verehrten Gegenstandes nicht möglich. Echte Liebe dagegen kann sehr wohl auch dann noch befriedigt werden – denn sie istⁱ zufrieden, sobald sie ihr Objekt glücklich weiß. Wessen Liebe wahr und groß ist, der opfert ihr die Befriedigung des Verlangens auf; höhere Seligkeit schafft ihm das Glück des Geliebten 10
298 als dessen un|vollkommener Besitz, weher tut es ihm, das Geliebte in seinem Glücke zu stören, als seinen Besitz zu verlieren. Auch das mag freilich immer noch ein so großes Unglück sein, daß er danach nicht mehr leben mag. Doch die Gewalt und Größe des Unglücks, das in solchen Fällen den Sterblichen erfaßt und vernichtet, beweist nur von neuem, wie unermesslich gewaltiges und großes Glück aus Verlangen und Liebe entspringen muß, wenn sie wirklich befriedigt werden. 15
20

Sinnliche Liebe

Ohne Zweifel ist der erste Instinkt, welcher lebendige Wesen zu friedlichen Zwecken zueinander führte, die Geschlechtsbegierde gewesen. Die Natur dieses Triebes verlangt notwendig in erster Linie eine Betrachtung vom biologischen Standpunkte aus. 25

Auf den ersten Blick erscheint der Prozeß der geschlechtlichen Zeugung als eine der genialsten Erfindungen der Natur, als eine erstaunlich wunderbare Einrichtung, kaum erklärlich ohne eine tiefe, rätselhafte Teleologie. Bei näherem Zusehen aber findet man alsbald, daß die Sache auf einfache Weise als eine von 30

i Im Ts. LW durch Unterstreichung hervorgehoben.

nur zwei Möglichkeiten zustande kommen mußte. Die Natur hatte das Problem der Neubildung eines organischen Wesens zu lösen. Nun kann ein neues Individuum irgend welcher Art in der Welt überhaupt nur auf zwei verschiedenen Wegen gebildet werden: 5 entweder durch Abtrennung oder durch Zusammenfügung. Auch für die Entstehung lebender Organismen gab es keine anderen Wege, und beide wurden in der Tat von der Natur eingeschlagen, erstere in der vegetativen, letztere in der | sexuellen Fortpflanzung. Daß Teilung und Knospung sich nur bei einfacheren, 10 niederen Organismen finden, während geschlechtliche Zeugung bei den höheren Tieren die allein herrschende Methode ist, hat natürlich darin seinen Grund, daß bei der letzteren allein die Vorteile der Variabilität erreicht werden, die auf der Vermischung, auf der Kombination beruhen. Zusammenfügung eröffnet mehr 15 Möglichkeiten zu zweckmäßigen Neubildungen als Teilung. Die weitere Entwicklung der sexuellen Zeugungsmethode war dann nur noch ein Komplizierterwerden des Mischungsprozesses und der dazu dienenden Organe.

Für die bei der Befruchtung wirklich zur Verschmelzung gelangenden Zellen bedeutet der Akt die höchste, innigste, vollkommene^j, unübertreffliche Anpassung und Verbindung – für die Individuen aber, denen jene Zellen angehörten, bedeutet er nur eine partielle Harmonie, nicht mehr eine Verschmelzung, eine Umwandlung des ganzen Wesens, sondern nur eine innige Berührung, 25 eine Funktion einzelner Organe. Diese partielle Anpassung ist freilich noch immer eine in hohem Grade vollkommene, denn beide Individuen finden ineinander die höchste Zufriedenheit, sie empfangen Lust dadurch, daß sie selbst Lust gewähren.

Um diese Lust zu genießen, gatten sich nun Männchen und 30 Weibchen niederer Tiere zunächst wahllos, in blinder Gier; aber bei höheren Wesen war damit der Fortentwicklung der Art schlecht gedient, denn es kam ja darauf an, nicht beliebige Individuen zusammenzubringen, sondern solche, durch deren Vereinigung mit größter Wahrscheinlichkeit möglichst vollkommene 35 Nachkommen gezeugt würden. Um diese *Auslese* zu bewirken,

j Ts. LW, S. 223: <vollkommenste>

300 mußte zu der reinen Geschlechtslust | noch etwas hinzukommen,
damit gerade die zur Zeugung guter Nachkommenschaft geeig-
neten Eltern zueinanderstreben. Was hinzukam, war dies, daß
gewisse Individuen nicht mehr bloß vermöge ihres verschiedenen
Geschlechtes, sondern auch noch durch andere Eigenschaften sich
gegenseitig Lust brachten. Die sinnliche Lust wurde nun nicht
mehr bloß durch *einen* ₁⟨Sinn⟩, sondern auch durch die übrigen
₁⟨⟩^k vermittelt; möglichst *alle* nahmen an ihr teil. Die größte
Rolle spielt dabei natürlich das *Auge*: der Partner lockt vor al-
lem durch Schönheit an; doch sind bekanntlich auch die übrigen
Sinneswerkzeuge bei der Auslese durchaus nicht müßig. Je inten-
sivere Lust allen Sinnen durch die gegenseitige Einwirkung der
Zeugenden aufeinander zu teil wird, um so vollkommener ist die
Harmonie zwischen ihnen, gewissermaßen ähnlicher der wirkli-
chen Verschmelzung, wie sie zwischen einzelnen Zellen statt hat. 5
10
15

Wie freilich der Mechanismus beschaffen ist, durch welchen
das gegenseitige Gefallen mit der Fähigkeit zur Hervorbringung
edeler, tüchtiger, glücksfähiger Sprossen zusammenhängt, das
wissen wir nicht ... daß er aber da ist und wirkt, lehren uns
die Erfahrungen der Biologie ganz unzweideutig. 20

Doch das bloße sinnliche Wohlgefallen aneinander genügte
noch nicht, eine möglichst zweckmäßige Auslese hervorzubringen,
und die Entwicklung machte noch einen Schritt weiter. Wesen
von höchster Vollkommenheit nämlich können sicherlich nur er-
zeugt werden von Eltern, zwischen denen nicht nur eine Harmonie
der Sinne, sondern auch eine Harmonie des Charakters besteht, –
die gegenseitiges Wohlgefallen finden nicht bloß an ihrer äußeren
Erscheinung, sondern auch an allen ihren Trieben, Wünschen und
Handlungen. 25

301 | Da nun der Mensch am Ende der ganzen Entwickelungs- 30
reihe steht, so folgt sogleich, daß bei ihm die geschlechtliche
Umarmung nur stattfinden sollte, wo vollkommene^l Harmonie
der Sinne *und* der Charaktere herrscht. Wenn der Instinkt ein
menschliches Wesen gleichsam blind zur Sinnenlust treibt, wenn

k Im Ts. LW steht an dieser Stelle entsprechend ⟨Sinne⟩. I Ts. LW, S. 224:
⟨vollkommenste⟩

nur sinnliches Wohlgefallen an der Körperschönheit – oder vielleicht nicht einmal dieses, sondern die bloße Gier nach dem anderen Geschlechte – Mann und Weib zusammenführt, da sehen wir eine atavistische, allzumenschliche Erscheinung, menschlicher
5 Entwicklungshöhe unwürdig. Eine solche Erscheinung ist die Prostitution.

Solange nur die reine Geschlechtsbegier und die sinnliche Freude an der Körperbildung des Partners ins Spiel kommt, ist das eigentliche Objekt des Triebes in Wahrheit gar nicht der
10 andere Mensch oder sein Freud und Leid, sondern die sinnliche Reizung, der Genuß; und der Mensch ist nur das unentbehrliche Mittel zu seiner Erlangung. Der Instinkt hat also seinem Wesen nach mit der Liebe in unserm Sinne nichts gemein, ja, er gehört überhaupt in eine andere Klasse der Instinkte, und in der Tat
15 haben wir seiner bereits im zweiten Teile dieses Buches gedenken müssen, er ist jedoch durch die Natur der Dinge so eng mit der Liebe verknüpft, daß man weder in Wirklichkeit noch in der Betrachtung beide gänzlich voneinander isolieren kann.

Menschliche Wesen, die nur der Sexualtrieb zusammenführt, beglücken sich freilich auch, aber nur mit kurzem Sinnenglücke, nicht mit jener höchsten Seligkeit, welche nur möglich ist durch
20 eine viel vollkommenere Harmonie und | Anpassung der ganzen Persönlichkeiten, und welche aus der innigsten Vereinigung von Mensch und Mensch stets entspringen sollte. Nun mag man freilich einwenden, daß dieses höchste Glück nicht immer, vielleicht
25 sogar nur sehr selten, erreichbar sei und man deshalb mit einem niederen vorlieb nehmen müsse, und ferner, daß auch das biologische Argument, welches den rein sinnlichen Sexualverkehr als für die Gattung nicht förderlich verurteilt, nicht stichhaltig sei,
30 da ja bei der Prostitution nur selten Nachkommenschaft erzielt werde.

Das ist nun freilich wahr. Die Vereinigung mit einem zum eigenen Charakter und zu den eigenen Sinnen vollkommen harmonischen Wesen ist dem Sterblichen selten und meist zu spät
35 vergönnt. Aber dies ist wiederum nur eine Folge unserer modernen Lebensverhältnisse, denen, im Vergleich zu den biologischen

Entwicklungsperioden, gewißlich nur eine kurze Dauer beschieden ist, sodaß man ohne allzugroße Kühnheit hoffen darf, die verderblichen, ungesunden Institutionen, welche jene unvermeidlich mit sich bringen, durch die unserer Kultur selbst zu Gebote stehenden Mittel wenigstens strichweise und in einzelnen Fällen mit Erfolg zu bekämpfen und unschädlich zu machen. Solange jedoch die Formen der Kultur nicht durchgehend und allgemein sich ändern, müssen ihre Übel – und unter ihnen die Prostitution – mit in den Kauf genommen werden. In ihr haben wir jedenfalls ein krasses Beispiel eines „unnatürlichen“ Zustandes. Denn gerade bei diesem sinnlichen Triebe, wo die Natur die Anpassung so großartig weit getrieben hat, wo die Harmonie so erstaunlich weit gediehen ist, daß seine volle Befriedigung gar nicht möglich ist ohne die Beglückung eines anderen Wesens, sollte man doch fürwahr meinen, der Instinkt könne in keiner Weise Anlaß zu heftigen Konflikten geben. Aber, wie wir alle wissen, das Gegenteil ist der Fall.

Im Liebesaustausch sollte Nehmen und Geben in eins zusammenfließen, das gewährte Glück und die Dankbarkeit auf beiden Seiten gleich sein, die vollkommene Übereinstimmung durch nichts getrübt werden. Statt dessen – was sehen wir? Es wird nicht Seligkeit um Seligkeit, Liebe um Liebe getauscht, wie die Natur es will, sondern Genuß um Geld! ja, vielleicht Lust durch schauderhafte Krankheit erkauft! Dies ist etwas wahrhaft Schändliches. Es schlägt den heiligsten Errungenschaften der Entwicklung ins Gesicht, es zerstört die Harmonie gerade da, wo sie auf dem besten Wege zur letzten Vollkommenheit ist, es bringt ein fremdes, entsetzliches, verheerendes Moment in das Leben der Menschen untereinander. Die Natur wendet ihr Antlitz schaudernd von einem solchen Handel ab.

Aber der Mensch sieht dergleichen leichten Herzens mit an. Was kümmern ihn auch die Sünden gegen die Natur? Die lassen sich ja verhüllen und vertuschen. Wenn nur seine Konvenienzen und die kleinlichen Formen des äußeren Lebens nicht verletzt werden!

Es sind dieselben Formen, die den Sexualinstinkt oft genug in ungesunde Bahnen lenken. Beim Tiere, wo der Trieb auch durch

besondere Brunstzeiten geregelt ist, genügt im allgemeinen allein die Verschiedenheit der Geschlechter, um ihn zu wecken. Beim Menschen jedoch sollte der Trieb nicht durch irgend ein beliebiges Wesen des andern Geschlechtes, sondern nur durch einige wenige
 5 gereizt werden können, die von Natur ganz besonders mit seiner Individualität harmonieren; alle andern mögen ihre Reize noch so sehr darbieten – es sollte ihn kalt lassen. Daß dies nicht so ist, 304
 daß auch Unwürdige anziehend zu wirken vermögen, daran sind eben außer der allgemeinen Unvollkommenheit des Menschen auf
 10 seiner gegenwärtigen Entwicklungsstufe die Formen schuld, welche die Lebensverhältnisse unter den Bedingungen der modernen Kultur angenommen haben. Den Schaden, den sie auf diesem Gebiete anrichten, kann man treffend bezeichnen, indem man sagt: sie schaffen eine falsche *Schamhaftigkeit*, die nichts bewirkt als
 15 eine unnatürliche Anstachelung des Instinktes.

Merkwürdigerweise ist man bis vor kurzem nicht müde geworden, die Zivilisation zu preisen wegen des mildernden, veredelnden Einflusses, den sie auf den rohen Instinkt des Menschen ausübe, obwohl doch bereits Lukretius (de rer. nat. V, 1003)⁹
 20 einsah, daß das Gegenteil wahr ist; die moderne wissenschaftliche Anschauung stimmt ihm völlig bei.

Was man dennoch heute immer wieder als Schamhaftigkeit lobt und was Wundt fälschlich für eine allgemeinemenschliche, allen Völkern zukommende Tugend hielt,¹⁰ das ist in Wahrheit
 25 meist gar nicht jene echte Scham, die wirklich eine Tugend ist und die man bei unbedeckten Naturvölkern manchmal am reinsten findet, sondern ein durch die Zivilisation erzeugter allzumenschlicher Trieb. Diese „Wohlbewachte“ ist in Wahrheit

„Die *jüngste* der Charitinnen“. ¹¹

9 Vgl. Lukrez, *Vom Wesen des Weltalls* (*De rerum natura*), V. 925-1010.

10 Schlick nimmt in VG. 1 mehrmals auf Wundt Bezug, erwähnt ihn aber im endgültigen Text nur an dieser Stelle. Der hier angesprochene Sachverhalt wurde von Wundt in verschiedenen Zusammenhängen dargestellt, am deutlichsten vielleicht in seiner *Ethik* (Bd. 1, S. 151).

11 In Karl Wilhelm Ramlers Ode „An Lycidas“ heißt es: „Ihm wird die jüngste der Charitinnen, / Die wohlbewachte Scham, sich zur Führerin / Entbieten.“

Noch Herder konnte naiv meinen, vielleicht sei der sinnliche Trieb im Menschen zu schwach, „daß er also durch den Reiz eines Triumphes, durch kleine zu übersteigende Schwierigkeiten durch die begleitende Scham verstärkt werden mußte“.¹² Wir wissen heute, daß diese Verstärkung nur zu gut gelungen ist, | so daß der Instinkt nicht selten zu einem Bringer des Unglücks wird. 5

Jede künstliche Verhüllung ist in Wirklichkeit nur ein Hervorheben, eine Anlockung, ein Anziehen der Aufmerksamkeit – also gerade das Gegenteil von dem, was echte Scham will, die nämlich nichts anderes ist als feinfühlende Bescheidenheit in der Manifestation der eigenen Triebe und Gefühle. 10

Freundschaft

Ein Glück ganz anderer Art entsteht aus dem Wechselverhältnis zweier Menschen, die nicht durch sinnliche Neigung, sondern durch die Harmonie der *Charaktere* zusammengeführt werden. 15
Wenn zwei Individuen so beschaffen sind, daß alle Handlungen des einen dem andern Wohlgefallen bereiten und umgekehrt, so wird der Verkehr zwischen beiden zu einer Quelle zahlloser Lustgefühle. Wo nun zwei solche sich begegnen, streben sie alsbald diesen engeren Verkehr unter sich anzubahnen; sie üben eine Art 20
von Anziehung aufeinander aus vermöge eines Triebes, der durch die gegenseitige Einwirkung sogleich in den Seelen beider entsteht. Dieser Instinkt hat mit dem Geschlechte der beiden unmittelbar nicht das geringste zu tun, sein Objekt ist das Wohl des andern; er ist also wirkliche Liebe, gewöhnlich heißt er jedoch *Freundschaft*, und es ist gut, daß man diesen Namen dafür 25

(Ramler, *Oden*. Berlin: Christian Friedrich Voß 1768, S. 45/46).

12 Als Zitat nicht nachgewiesen. Weder der Grundgedanke eines zu schwachen Sexualtriebes findet sich bei Herder, noch weniger das Motiv einer „raffinierten“ Stimulierung, wie das Zitat andeutet. Für Herder hatte der natürliche, unschuldige Mensch (im Paradies) keine Scham; das Schamgefühl ist als Schuldgefühl, als Bewußtsein des Bösen, erst beim Sündenfall entstanden. Scham hatte für ihn keine stimulierende Funktion, sondern eine hemmende, zivilisierende, da der Mensch sich seiner Gottähnlichkeit wegen über das Tierreich erheben sollte.

hat, der nicht das Schicksal des Wortes Liebe teilt, oft in gar zu weitem Sinne verstanden zu werden. Natürlich ist auch der Freundschaft meist ein geringerer oder größerer Teil *Verlangen* beigemischt, welches unmittelbar auf das eigene Wohl zielt, das aus dem harmonischen Verhältnis zum Freunde entspringt.

5 | Über das Wesen der Herzensneigung begegnet man zwei entgegengesetzten Anschauungen. Die einen glauben, daß der Trieb in der Seele des Menschen durch eine wundersame, unbewußte und unerforschte Einwirkung entbrenne, die von irgend einem beliebigen andern – gleichen oder entgegengesetzten Geschlechts – ausgeht und nun die schöne Harmonie aller ihrer Taten und Gefühle hervorzubringen strebt. Die andern meinen, gerade das Umgekehrte finde statt, die Harmonie der Charaktere sei also nicht die Wirkung, sondern die Ursache des Triebes. Beide haben wohl in gewissem Sinne recht, denn die Wahrheit liegt gewiß in der Mitte.

10 Ganz falsch wäre es natürlich einerseits, anzunehmen, Liebe entspringe aus der bewußten Wahrnehmung und Erkenntnis, daß die Handlungen eines Menschen und der Charakter, auf den sie deuten, einen beglückenden Verkehr mit ihm versprechen; und andererseits wäre es ebenso falsch zu glauben, daß Freundschaftsneigung zu irgend einem beliebigen Menschen uns ergreifen könnte, ganz ohne direkte Rücksicht auf seine Charaktereigenschaften – bloß weil das Schicksal den auf ihn als Objekt gerichteten Trieb aus verborgenen Ursachen eingepflanzt habe. Eine zwischen beiden Extremen liegende Auffassung trifft offenbar das Richtige, und man wird also annehmen müssen, daß Liebe im allgemeinen wirklich nur zwischen gut zueinander passenden Charakteren erwacht und sie verbindet, daß sie aber schon entsteht, ehe noch die Harmonie tatsächlich praktisch in Handlungen in Erscheinung trat und sich bewährte.

25 Wenn es aber demnach nicht die wohltätige Wirkung des Gebarens und der Handlungsweise des Freundes ist, die Freundschaft erzeugt, welche Einflüsse sind es dann? | Nun, wir sind weit davon entfernt, sie mit Sicherheit angeben zu können und ihr Wirken zu begreifen; es müssen sehr feine, schwer verfolgbare Prozesse sein, die die Ursache des süßen Wunders bilden, welches

das Erwachen der Neigung ist. Mit Verwunderung und Andacht nimmt der Mensch wahr, wie sich im Innersten seiner Seele ohne sein Zutun, ohne seine Hilfe, eine elementare Macht entfaltet und ihn überwältigt, deren Wirkungsweise er nicht überschaut und nicht erkennt. Aber die rein äußerlichen Anlässe des Liebeserwachens können ihm natürlich nicht gänzlich verborgen bleiben. Die größte Rolle spielt dabei ohne Zweifel schon der bloße Anblick des Antlitzes und seines Ausdrucks, welcher nämlich ein Ausdruck der Seele ist. Weil er dies ist, vermag er in bestimmten andern Seelen unmittelbare Sympathie wachzurufen. Also ist es auch hier in letzter Linie eine sinnliche Einwirkung, die den Bund der Menschen vermittelt, aber von ganz anderer Art als bei der Sinnenliebe; bei ihr nämlich weckt die äußere Erscheinung *an sich* Wohlgefallen, hier jedoch erst durch das, was sie *bedeutet*, d. h. durch die Charaktereigenschaften, die sich in ihr abbilden.

Es ist ja gewiß, daß im äußeren Habitus, in den Gebärden, vor allem in der Physiognomie und ihrem Mienenspiel, der ganze Charakter eines Menschen, das Verhältnis seiner Triebe zueinander sich widerspiegelt. Durch welche Mittel dies geschieht, davon mag der bildende Künstler eine eingehende Kenntnis haben; *wieso* es aber geschieht, warum gerade ein bestimmtes Fältchen am Mundwinkel mit der Vorstellung großer Güte assoziativ sich verbinden muß, warum undefinierbare Feinheiten in der Bildung von Wimpern und Augenlidern eines Mädchens uns mit so namenloser Rührung | erfüllen können, das wissen wir nicht, und nicht leicht wird der Mensch eine Antwort auf solche Fragen finden, obwohl sie einer wissenschaftlichen Untersuchung gewiß nicht ganz unzugänglich sind.

Wir müssen in dem Phänomen eine Anpassungserscheinung erblicken, der die große Rolle zufällt, die für das höchste Glück so unendlich wichtige Tatsache uns instinktiv fühlbar zu machen: Hier ist ein Mensch, der völlig mit dir harmonieren wird! Nichts kann ja im Leben von höherer Bedeutung sein, als daß eine solche Tatsache uns so intensiv und schnell wie möglich zu Gemüte geführt und nicht erst als Resultat aus einer langen Reihe von Erfahrungen gewonnen werde. So brauchen wir den Charakter der Mitmenschen nicht erst mühsam zu erschließen und abzulesen,

sondern das Wichtigste an ihm, ob er nämlich zur höchsten Harmonie mit dem unsrigen geeignet ist, macht sich unserm Gefühl von selbst und instinktiv kund, sobald sein Wesen nur ganz kurze Zeit auf uns eingewirkt hat. Daß es überall so sei, darauf wenigstens zielen die Prozesse hin, die das Entstehen und Vergehen
5 der Herzensneigungen unter den Menschen regeln; in Wirklichkeit finden natürlich infolge der unvollkommenen Zweckmäßigkeit der meisten menschlichen Eigenschaften nicht selten mancherlei Irrungen und Mißverhältnisse statt, die den idealen Verlauf
10 der Freundschaft trüben. So mag oft zwischen Menschen, die wie füreinander geschaffen erscheinen, dennoch die Liebe zum Schaden beider ausbleiben, und oft geschieht es ja auch, daß sie erst erwacht, nachdem jeder durch längeren Verkehr einen tiefen Einblick in das Wesen des andern gewonnen hat. Ferner kann
15 der erste sympathische Eindruck trügerisch sein und Neigung | 309 zwischen Charakteren hervorbringen, die in Wahrheit sich gar nicht miteinander zu vertragen vermögen; endlich kann der Prozeß manchmal auch nur einseitig normal verlaufen, wie in den unnatürliche Fällen der nicht erwiderten Liebe.

20 Die Ursachen, aus denen die Neigung entsprang, müssen unaufhörlich weiter wirken, wenn die Glut der Liebe nicht erlöschen soll. Nun sind aber menschliche Charaktere und ihr Verhältnis zueinander nichts Konstantes, und so sind denn die Sympathien und die Aversionen im menschlichen Leben fortwährend in
25 einem eigentümlichen Schwanken begriffen, das natürlich um so deutlicher und heftiger ist, je weniger vollkommen die Harmonien waren, aus denen die Freundschaften entsproßen. Da für gewöhnlich die seelische Konstitution, der Charakter eines Menschen, doch nur in engen Grenzen variabel ist, so muß die Haupt-
30 ursache des Zu- und Abnehmens der Neigungen in der Änderung des Verhältnisses der Freunde zueinander liegen. Selten wird ja eine Seelenübereinstimmung so vollkommen sein, daß es in den Charakteren nicht auch Triebe gäbe, die wenigstens zeitweise miteinander disharmonierten. Im gegenseitigen Verkehr der Freunde
35 treten diese Triebe eben nicht in Tätigkeit, beide wenden sich vielmehr nur den gut zusammenstimmenden Seiten ihrer Charaktere zu, sehen und zeigen nur Erfreuliches in ihren Persönlich-

keiten. Darin liegt keine Heuchelei, denn kein Trieb wird ge-
net oder verhüllt, sondern die disharmonischen kommen einfach
nicht ins Spiel, sie werden stetig durch die Liebe gehemmt. Aber
nicht immer ertragen sie diese Hemmung auf die Dauer; der ein-
seitige fortwährende Verkehr vermittelt derselben Charakterei- 5
genschaften führt zu einer gewissen Ermüdung, in Augenblicken
310 der Erschlaffung wenden | sich die Liebenden auch einmal den
unbenutzten, disharmonischen Seiten ihres Wesens zu, und die
gute Übereinstimmung ist dahin.

Es ist sehr lehrreich, zu beobachten, unter welchen subjektiven 10
Gefühlen eine solche Änderung in der gegenseitigen Orientie-
rung zweier Charaktere gewöhnlich vor sich geht. Da denkt dann
das eine vom andern: wie hat sich mein Freund oder meine Freun-
din geändert! oder: jetzt erst habe ich sein oder ihr wahres Wesen
erkannt! In Wirklichkeit jedoch ging weder eine Veränderung mit 15
dem Charakter des Freundes vor sich, noch ist die spätere Ansicht
davon wahrer als die frühere, sondern beide sind eben einseitig.

Das Ersterben der Neigung – nicht selten geht sie sogar in
Antipathie über – ist nun entweder vorübergehend oder dau-
ernd, je nachdem in dem Gleichgewichtszustande, den die Cha- 20
raktere im Verkehr miteinander stets einzunehmen streben, die
harmonischen oder die disharmonischen Teile sich gegenseitig zu-
gewendet sind. Und dies wiederum wird von dem allgemeinen
Stärkeverhältnis der Triebe beider abhängen. Dieses Stärkever-
hältnis wird durch die Freundschaft selbst, die ja auf die dishar- 25
monischen Instinkte hemmend wirkt, beeinflusst, und am glück-
lichsten wird der sein, bei dem die Macht der Liebe es zuwege
bringt, die allzumenschlichen Triebe – diese liefern natürlich den
größten Beitrag zu den disharmonischen – überhaupt schließlich
ganz zu unterdrücken. 30

Für das Leben ergeben sich aus dem Schwanken der Nei-
gungen wohl viele Ungewißheiten, Enttäuschungen und sonstige
Schmerzen und Freuden, aber, solange die Verbindung der Freun-
de nicht unlösbar wurde, keine unerträglichen, seelenzerreißenden
311 Probleme. Wo die Liebe erwacht, | nähert man sich und sucht mit 35
allen Kräften die gegenseitige Anpassung vollkommen zu machen
und genießt das Glück der heiligen Freundschaft bis zur Neige; wo

sie hoffnungslos erlischt, geht man eben auseinander; neue Bande können sich knüpfen, wenn alte morsch geworden sind. Die großen Fragen des Lebens, die scharfen, harten Grenzscheiden zwischen höchstem Glück und höchstem Unglück erheben sich erst da, wo
5 Natur und Sitte die von der Herzensneigung zwischen den Seelen geschlagene Brücke sanktioniert und zu einer untrennbaren organischen Verbindung befestigt haben. Das geschieht in der *Ehe*.

Gattenliebe

Die vollkommene Übereinstimmung zwischen Mensch und
10 Mensch, die höchste Seligkeit, die aus dem Verhältnis der Menschen untereinander entspringen kann, findet sich dort, wo sinnliche Liebe und Freundschaft zugleich und gemeinsam herrschen. Da bleibt bei beiden schlechthin keine Sehnsucht unerfüllt, die durch Menschen überhaupt erfüllbar ist; jede Einwirkung, die sie
15 aufeinander ausüben, bringt ihnen Lust; sie erscheinen einander vollkommen, denn alle Seiten ihres Wesens, die äußere Gestalt und ihre Bewegungen, der Charakter und seine Handlungen, stehen durchaus in Harmonie; unwahr wird das bittere Wort des Dichters:

20 „Zwischen Sinnenlust und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl.“¹³

Hier hat der Mensch nicht mehr nötig, – wie er es sonst | un- 312
aufhörlich muß – zwischen mehreren Glückseligkeiten zu wählen, sondern hier fließen ihm alle von selbst in eine einzige, unendlich
25 große zusammen, die für ihn in der ganzen Welt nicht ihresgleichen hat.

Es ist gewiß eine undankbare Aufgabe, mit dem kalten Blick des Verstandes die Bedingungen zu betrachten, unter denen dies letzte Glück der Menschen auf Erden verwirklicht wird; aber in

13 Bei Schiller heißt es korrekt: „Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden [. . .]“ („Das Ideal und das Leben“, in: SW, Bd. 21, S. 396, Z. 7/8).

diesem Buche werden wir doch^m nicht davor zurückschrecken, denn wenn auch nüchterne Erörterungen die Dinge nicht zu verschönern pflegen, so können sie doch auch dem Erhabenen nicht das Geringste von seiner Erhabenheit, dem Wertvollen nicht das Geringste von seinem Werte nehmen . . .

5

Auf der Entwicklungsstufe, welche Welt und Menschheit gegenwärtig erreicht haben, ist das Herrlichste immer noch zugleich das Seltenste. Deshalb ist absolut vollkommene Harmonie mit einem Menschen so selten, daß der Glaube sich gebildet hat, als gäbe es für jeden unter allen Bewohnern der Erde überhaupt nur einen einzigen, mit dem eine solche restlose Übereinstimmung möglich sei. Die beiden seien gleichsam von Anbeginn füreinander bestimmt, und jeder von ihnen könne nur für den andern, den Erwählten, wahre, echte Liebe empfinden; durch eine besondere gütige Einrichtung des Schicksals würden diese beiden dann im allgemeinen zusammengeführt, um sich als Gatten zu vereinen."

10

15

Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeit jedoch zerstören mit mathematischer Gewißheit diesen romantischen Traum. Sie lehren allerdings, daß zu jedem unter allen Menschen nur *einer* am besten paßt (denn daß mehrere Charaktere völlig gleich gut zur Harmonie mit jenem geeignet sein sollten, ist | unendlich unwahrscheinlich), zugleich aber lehren sie, daß fast nie ein Mensch, kaum einer unter Millionen, einen Ehegemahl finden würde, wenn er sich wirklich nur mit der ihm „Bestimmten“, mit ihm am allerbesten Harmonisierenden, vereinigen sollte. Denn die Wahrscheinlichkeit, daß er unter allen Frauen der Erde gerade diese Eine überhaupt kennen lerne, ist außerordentlich gering; um sie ziffernmäßig festzustellen, brauchte man nur die Zahl der Frauen, die ein Mann durchschnittlich kennen lernt, zu dividieren durch die Zahl *aller* Frauen, wobei man immer nur die nach Rasse, Alter und Bildungsstufe als mögliche Gattinnen in Betracht kommenden zu zählen hätte. Das Resultat wäre natürlich eine verschwindend kleine Zahl.

20

25

30

^m Ts. LW, S. 231: <gewiss> ⁿ Im Ts. LW an dieser Stelle kein Absatz.

Es ist also ein Märchen, daß jeder Mensch nur zu einem einzigen der Welt in echter Liebe entbrennen könnte, denn wäre es wahr, so würde echte Liebe so gut wie überhaupt nicht vorkommen. Sie ist vielmehr auch möglich und entsteht wirklich zwischen
 5 solchen, bei denen die Harmonie der Charaktere noch vieles zu wünschen übrig läßt. Doch es bedarf kaum solcher statistischen Erwägungen, denn ohnehin zweifelt niemand daran, daß jemand in seinem Leben mehrmals wahrhaft verliebt sein könne, daß auch
 10 echte Liebe, die wirklich nur das Glück des andern wollte, nicht unsterblich, sondern vergänglich ist und einer neuen Platz machen kann. Es gibt also nicht eines, sondern viele menschliche Wesen, zu denen ein und derselbe Mensch nacheinander von Liebe ergriffen werden kann, und bei jedem wird die Harmonie der
 15 Charaktere natürlich verschieden gut sein. Je besser diese Harmonie, desto länger die *Dauer* der Liebesneigung. Daß man sich über die Gründe der längeren oder kürzeren Dauer | der Leidenschaft
 314 klar werde, ist von höchster Wichtigkeit für jede theoretische Betrachtung des menschlichen Liebeslebens, denn die Dauer ist der Ausdruck der *Treue*, und Treue bildet mit der Liebe zusammen
 20 das Fundament der Ehe.

Über das Ersterben der sinnlichen Liebe ist nicht viel zu sagen; für sie kommt eine Zeit, wo sie von selbst völlig einschläft, und dann ist sie unrettbar dahin – um so mehr kommt daher alles auf die Liebe der Herzen an, von der wir im vorigen Abschnitt
 25 sprachen.

Wir sahen dort, wie das Nachlassen der Neigung im allgemeinen dadurch verursacht wird, daß die Liebenden sich infolge von Ermüdung oder irgendwelchen andern Einflüssen plötzlich
 30 bisher unwillkürlich abgewendet gewesenen Charakterseiten zuwenden, daß neue Triebe zwischen ihnen ins Spiel treten, die schlecht miteinander übereinstimmen. Wo solche unverträglichen Wesensseiten fehlen, erlischt die Freundschaft nicht, und sie wird
 ewig dauern°, wenn sie aus der vollkommenen^p Harmonie der Seelen entspringt. Wo diese besteht, mögen die Liebenden ihre
 35 Triebe spielen lassen, wie sie immer wollen, – stets schafft ih-

o Ts. LW, S. 233: ⟨bestehen⟩ p Ebd.: ⟨vollkommensten⟩

nen der gegenseitige Verkehr Glückseligkeit; und selbst wenn ihre Wesensart sich mit der Zeit langsam ändert, wird dies auf eine harmonische Weise geschehen; sollten die Änderungen aber auch eine ungünstige Richtung einschlagen, so könnten sie der guten Übereinstimmung doch nur wenig schaden, denn sie sind stets selber klein, weil der menschliche Charakter eben von Natur eine sehr wenig veränderliche Größe ist. 5

Wenn also Liebe nur zwischen Menschen sich einfände, die zu einer so äußerst vollkommenen gegenseitigen Anpassung fähig sind, so wäre alles gut; nie brauchte man ein Er|schaffen der 315 Neigung zu befürchten. Aber, wie gesagt, schon zwischen mangelhaft harmonisierenden Charakteren erwacht der wundersame Instinkt gar oft, und mit nicht geringer Heftigkeit. In uns wohnt eben eine so elementare, gewaltige Sehnsucht nach Harmonie mit menschlichen Wesen, daß schon die kleinste Verwirklichung davon uns in innige Entzückungen versetzt und den heftigsten der Triebe in uns erzeugt. So reicht denn oft genug schon eine kleine Harmonie irgendwelcher Teile des Wesens zweier Menschen hin, beide verliebt und glücklich zu machen . . . und die Frage ist nur: auf wie lange? 15 20

Nun ist aber beinahe zwischen *allen* Menschen eine kleine Harmonie möglich. Die der Leiber z. B. kann sogar leicht sehr vollkommen sein. Zu ihr ist nicht viel mehr nötig als verschiedenes Geschlecht und einige Schönheit, die ja glücklicherweise nicht allzu selten angetroffen wird. Doch auch eine scheinbar vollkommene^q Harmonie der Seelen wird oft schon hervorgebracht durch etwas Freundlichkeit, Sanftmut und guten Willen. Die Liebe zu Eltern und Geschwistern und andern Personen, mit denen man in engem, doch nicht freiwillig erwähltem Verkehr steht, ruht in sehr vielen Fällen allein auf solcher Basis. Fast immer lernen miteinander lebende Wesen sich mit der Zeit mindestens ein wenig lieb gewinnen, weil sie beinahe stets gut harmonisierende Charakterseiten aneinander entdecken und schätzen. Kommt dann noch Verschiedenheit des Geschlechts hinzu, so findet die Liebe einen wohl vorbereiteten Boden. Bedenkt man ferner, daß in 25 30 35

q Ts. LW, S. 233: (recht schöne)

den meisten modernen Kulturländern – in Deutschland leider nicht in letzter Linie – ganz überflüssige strenge Scheidewände zwischen den Geschlechtern aufgerichtet sind, so | begreift man leicht, daß die unendliche Sehnsucht nach der Liebe, die Sehnsucht nach absoluter Harmonie mit einem menschlichen Wesen, sozusagen bescheiden wird und [man] ihre Erfüllung gar zu leicht und bereitwillig gekommen wähnt. In der Tat, wo nicht gerade aus irgend welchen Gründen eine Aversion besteht, genügt sehr oft eine bloße zufällige Durchbrechung jener Konventionsscheidewände, um einen Jüngling und ein Mädchen eine mächtigere und schönere Harmonie fühlen zu lassen, als sie sonst je erfahren haben, – sie stehen einem neuen Wunder gegenüber, Seligkeit ergreift sie und wird vollendet durch die Liebe. In Biographien und Memoiren findet man Beispiele genug für ein so überleichtes oder leichtsinniges Aufkeimen der Leidenschaft.

Oft gelingt es ihr lange Zeit, ein halbes Jahr oder mehr, die Charaktere so zu beleuchten, daß beiden nur die harmonischen Seiten sichtbar werden, – dann aber tritt im grauen Lichte des Alltags allmählich die Gesamtheit der Triebe des ganzen Wesens hervor, der Zauber ist dahin, das hohe Glück der vollkommenen Anpassung vorüber, beide erwachen zu der Erkenntnis, daß es nicht die harmonische Wechselwirkung der ganzen Persönlichkeit war, aus der die Liebe entsprang, sondern nur ein partielles Ineinandergreifen gewisser Eigenschaften der Charaktere, wenn nicht gar nur der äußeren Erscheinung, kurz, eine vorübergehende *Faszination*.

So die tatsächlichen Verhältnisse. Wie findet sich nun das Leben im praktischen Zusammensein der Menschen mit ihnen ab?

| Zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Himmelsstrichen hat der Mensch selbstverständlich auf ganz verschiedene Weise das hier liegende Problem zu lösen unternommen: das Eheproblem. Es besteht offenbar darin, die beglückendste Art und Form der Vereinigung liebender Menschen zu finden.

Zu Anfang der Entwicklung des menschlichen Liebeslebens geschah die Vereinigung fast ohne jede Rücksicht auf die Übereinstimmung der Seelen, nur sinnliches Gefallen sprach bei der Gat-

tenwahl das entscheidende Wort, es herrschte Promiskuität, und die Dauer der Ehen mochte nach Stunden oder höchstens nach Tagen bemessen sein. Hier waren die Menschen noch in erster Linie *Werkzeuge* füreinander, und zwar meist die Frau vor allem dasjenige des Mannes, wegen ihrer physischen Schwäche. Aber auch auf späteren Stufen blieb dies zunächst noch so. In der Polygamie, die dann die nächste Form der Ehe war und noch heute ein sehr großes Gebiet der Erde beherrscht, finden wir das ungeheure Übergewicht des Mannes über die Frau, welches bewirkt, daß auf gute Harmonie des weiblichen Charakters mit dem männlichen wenig Gewicht gelegt wird, weil die Frau eben doch nur einen ganz geringen Einfluß auf die Gestaltung des gegenseitigen Verkehrs hat. Unter solchen Umständen kann von Liebe und Treue in unserem Sinne wenig die Rede sein; der Mensch ist auf dieser Stufe zu echter Liebe, zu vollkommener Anpassung an seinesgleichen noch gar nicht fähig, von der höchsten der Glückseligkeiten dämmert ihm nur erst eine Ahnung, *Faszination* allein bindet die Geschlechter aneinander, und so ist denn für ihn Polygamie ohne Zweifel die einzig natürliche, ja, die einzig | mögliche Form des Zusammenlebens. Dies gilt nicht bloß von den Assyrern, Babyloniern, den sogenannten Naturvölkern und den Mohammedanern; sondern auch bei den vielgepriesenen Griechen des klassischen Zeitalters, denen das höchste Glück tatsächlich unbekannt gewesen zu sein scheint, war das Weib fast nichts als Werkzeug, nur in geringem Maße Objekt der Triebe des Mannes. Höheres Glück schon wurde den Römern zuteil.

Wir nun, die wir auf der letzten von der Entwicklung erreichten Stufe stehen, der vollkommenen Harmonie mit menschlichen Wesen fähig sind, den Trieb der Liebe kennen und die Seligkeiten seiner Befriedigung: wir wissen, daß sie sich nicht anders verwirklichen lassen als in der monogamischen Ehe.

Polygamie und Polyandrie sind für uns durch die einfache Erfahrungstatsache abgetan, daß man echte, große Liebe nicht für mehrere Wesen zu gleicher Zeit empfinden kann, sondern nur für ein einziges. Und das kann auch gar nicht anders sein, denn gleichzeitige und vollkommene Anpassung an verschiedene Menschen ist unmöglich; sie würde von dem Manne oder dem Weibe sich

gegenseitig widersprechende und sich schlechthin ausschließende Handlungen und Gefühle verlangen. Es müßten sich mehrere in das Glück teilen, das bei absoluter Harmonie nur *einem* zukäme. Dies ist ja alles ganz selbstverständlich und niemand wird daran zweifeln – überflüssig also wäre es, noch von irgend welchen besonderen glücksraubenden Mißständen der mehrfachen Ehe zu erzählen, die zweifellos in großer Zahl vorhanden sind und z. B. allein schon bewirken, daß die meisten Mohammedaner sich mit einer einzigen Frau begnügen.

| Daß der Mensch, um ganz glücklich zu sein, zu *zweien* vereinigt leben müsse, ist eine unverlierbare Wahrheit, die sich unser Geschlecht nun schon seit langem auf ewig zu eigen gemacht hat. Eine Frage aber, die manche für noch nicht entschieden halten, ist diese: sollen dieselben Menschen *ihr ganzes Leben* lang vereinigt bleiben, oder erblühte uns, wie einige Verkünder der „freien Liebe“ behaupten, größeres Glück aus kürzer dauernden Vereinigungen?

Die Antwort kann nach unsern Erwägungen gar nicht zweifelhaft sein. Kürzere, öfters im Leben wechselnde Ehegemeinschaften könnten nur dann die beglückendste Form des Zusammenlebens darstellen, wenn alle Liebe nichts wäre als das, was wir *Faszination* genannt haben: eine temporäre Harmonie der physischen und moralischen Naturen, die den Keim eines früheren oder späteren Todes in sich trägt. Wem jedoch „der große Wurf gelungen“¹⁴, ein Wesen zu finden und zu lieben, dessen sämtliche Eigenschaften und Triebe, von den heftigsten bis zu den kleinsten Ausläufern der sanften, sich den seinigen harmonisch anpassen und jene wundersame Übereinstimmung der Seelen hervorbringen, die allein als Begleiterin der wahrhaft großen Liebe auftritt, der kann nicht anders glücklich sein als indem er sein *ganzes* Dasein in inniger, unzerstörbarer Gemeinschaft mit diesem einen Gegenstande seiner Sehnsucht verbringt ... Die höchste Liebe birgt notwendig ewige Treue in sich, schlechthin untrennbar mit ihr verbunden; sie kann nicht nach einem Jahre verlöschen wie die

¹⁴ Wiederholte Anspielung auf Schillers 1785 entstandene Ode *An die Freude* (vgl. die Anm. auf S. 169).

Faszination, denn ihre einzige Grundlage, die wundervolle Harmonie der Charaktere, kann nie ins Schwanken geraten, weil es in ihnen gar keine disharmonischen Seiten gibt, die einen Konflikt, 320 eine Unzufriedenheit der Triebe erzeugen könnten. Nun war es aber gerade das wesentlichste Ergebnis unserer voraufgehenden Überlegungen, daß nur diese vollkommenste Übereinstimmung, 5 nur diese höchste Liebe die Menschen zur geschlechtlichen Vereinigung zusammenführen dürfe, wenn anders die bestmögliche Zufriedenheit aller Triebe daraus entspringen soll, und ganz dasselbe gilt daher von der Eheverbindung, denn diese ist nichts 10 anderes als die Summe der Sinnes- und Seelengemeinschaft.

Leider sind nun in Wirklichkeit viele, [oder sogar beinahe alle] Ehen die Folge einer Faszination, nicht einer treuen, unvergänglichen Liebe. Und daraus geht dann Unglück hervor, geringer oder größer, je nachdem eine erträgliche oder eine schlimme 15 Disharmonie der Charaktere sich herausstellt. Es bedarf keines Beweises, daß in solchen Fällen die völlige Trennung oft das beste Heilmittel ist. Das Wort der Kirche: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden“¹⁵ könnte man ergänzen durch das Wort: „Was nicht die höchste Liebe zusammengefügt hat, das *soll* der Mensch scheiden!“ Alle Institutionen, 20 Lebensordnungen und Vorurteile, welche die Trennung erschweren, wo die Faszination ganz zu Ende ist oder sich gar in Haß verwandelt hat, sind sehr verwerflich. Auch das Wohl der Kinder kann kein Grund gegen die Scheidung sein, denn für sie ist nichts 25 gefährlicher und übler, als mit Eltern zu leben, zwischen denen nicht vollkommene Übereinstimmung herrscht.

Es ist wohl keine Auseinandersetzung darüber nötig, daß die Sanktionierung der Ehe durch den Staat und die Regelung des gegenseitigen Verhältnisses der Gatten durch Gesetz und Recht 30 nur anzusehen ist als ein Versuch, als ein | vielleicht notwendiges Mittel, für die Liebesgemeinschaft das zu leisten, was in einer besseren Gesellschaftsordnung vollkommenerer Menschen 321

r Ts. LW, S. 237: <wenn nicht gar die meisten>

15 Matthäus 19, 6.

ganz allein Sache der Liebe wäre; nur ihrem Wirken könnte man frei von jeder Unglücksfurcht mit absoluter Zuversicht vertrauen. Die Treue, d. h. die Unsterblichkeit der Liebe, ist leider noch nicht heimisch genug geworden unter den Menschen, um stets ein
5 unzerstörbares Band zu bilden, das allein Mann und Weib auf immer bindet. Solange Institutionen und Gesetze als künstliche Bindungen wirksam und nötig sind, solange werden auch hier Quellen von Leid und Trübsal entspringen, wie überall, wo das Künstliche im Leben herrscht.

Glücklicherweise jedoch wirkt eine Reihe von Faktoren darauf
10 hin, daß Unheil zu mildern, das aus einer durch Faszination geschaffenen Ehe entspringt. Es wäre auch gar zu schlimm um die menschliche Gesellschaft bestellt, wenn das nicht so wäre. Vielen unter uns nämlich fehlt noch die Fähigkeit, vielen kommt nie die
15 Gelegenheit zu der höchsten Liebe, die jede Ehe heiligen sollte; tiefe Faszination ist die stärkste Kette, welche sie fesseln kann. Die größte Seligkeit, deren sie fähig sind, finden sie schon in einer nicht ganz vollkommenen Liebesgemeinschaft; eine Trennung kann ihnen nur zum Heile gereichen, wenn die Disharmonie der
20 Charaktere wirklich unerträglich ist. Vieles trägt aber, wie gesagt, dazu bei, sie weniger fühlbar zu machen und die Mängel der Übereinstimmung zu überwinden.

Vor allem nämlich – wir deuteten es schon an – bewirkt Seelenfreundschaft nicht bloß, daß die Liebenden sich die harmonischen
25 Seiten ihres Wesens zuwenden, sondern sie dämpft auch die unverträglichen, unterdrückt ihre Tätigkeit | und mildert die Konflikte zwischen ihnen. Der Prozeß der Übung und Gewöhnung ist es, der auch hier seine segensreiche Wirkung entfaltet. Die disharmonischen Triebe der Gatten – mögen sie auch
30 zuweilen hervorbrechen – werden im ganzen durch die Liebe doch fortwährend gehemmt, und die Hemmung trägt nach dem Gesetz des Verkümmerns ungebrauchter Fähigkeiten zur Abschwächung jener Instinkte bei, denn der innige Verkehr, den das ununterbrochene nahe Zusammenleben in der Ehe mit sich bringt, duldet kei-
35 nen Augenblick ein Nachlassen der den Trieben auferlegten Bremsung. So wird eine immer vollkommenere Anpassung geschaffen, und jetzt kann die Harmonie nicht mehr gänzlich zerstört, ja,

322

kaum empfindlich gestört werden, wenn das Liebesfeuer mit der Zeit an Glanz und Wärme einbüßt. Auch bieten sich in dem engen Miteinander und Füreinander der Gatten, bei dem tiefen Eindringen in die Feinheiten der Charaktere, tausend Mittel und Gelegenheiten, das erlöschende Feuer wieder ein wenig anzufachen, ihm frische Nahrung zu geben, gleichsam immer neue Faszinationen zu erzeugen. Auf solche Weise wird die Übereinstimmung so groß, daß es ganz unmöglich scheint, daß einer der Ehegatten sich etwa einem andern menschlichen Wesen noch vollkommener anpassen könnte. Ferner – dies ist eine unleugbare Erfahrungstat-
sache – beeinflußt die stete Anpassungs- und Beglückungsarbeit gegenüber einem innig verbundenen Wesen den Organismus derart, daß er lange nicht so leicht der Liebe zu einem andern anheimfällt, als da er noch frei war; nicht allzuleicht wird daher das Eheglück durch das Erwachen neuer Passionen gestört.

323 So kann also der Mensch ein leidenloses und recht | zufriedenes Leben führen selbst in einer Ehe, die nur durch eine kleine Liebe, eine Faszination, zusammengefügt wurde. Aber sie bleibt doch ein Notbehelf, ein Vorliebnehmen mit einer bescheideneren Seligkeit. Überzahlreich sind in unserer Gesellschaft die legitimen Verbindungen, in denen eine Trennung das Heilsamste wäre, und die Ehe macht die meisten nicht so glücklich wie sie es sollte und könnte. Noch sind wir weit von dem Ziele der Entwicklung entfernt, daß nur der höchste, das *ganze* Wesen beider Liebenden restlos umschließende Trieb zwei Menschen auf immer vereine;
20 noch gründen sich die engsten lebenslangen Vereinigungen kaum je auf mehr als teilweise Harmonie, Faszination – gar nicht zu reden von den noch niedrigeren Beweggründen der „Vernunft-ehen“, die das Heiligste profanieren und ein glänzendes negatives^s Beispiel dafür bilden, daß die Instinkte unendlich viel mehr zur
25 menschlichen Seligkeit vermögen als aller Verstand. Freilich fehlt es selbst in diesem Falle nicht an Verleumdern der Instinkte; hat doch Montaigne behauptet, wenige hätten aus Liebe geheiratet,

s Fehlt im Ts. LW.

ohne es zu bereuen,¹⁶ und Samuel Johnson meinte allen Ernstes, Ehen würden im allgemeinen glücklicher sein, wenn sie durch den Großkanzler gestiftet würden.¹⁷

5 Nur große Liebe verleiht großes Glück. Und alles, was man tun könnte, die Pein unseliger Ehen zu mindern, müßte darauf hinauslaufen, daß man keiner bloßen Faszination und keiner beliebigen andern Begierde erlaubte, sich die Rolle der großen Liebe anzumaßen und Mann und Weib durch die Ehe auf Lebenszeit zusammenzuketten. Dazu müßte der Mensch die große Liebe vor
10 allem an untrügliche Merkmalen zu unterscheiden verstehen. Platon empfiehlt die | *Zeit* als besten Prüfstein der Leidenschaft,¹⁸ aber sie verrichtet ihre Arbeit gar langsam, und hier tut gewiß ein schnell wirkendes Mittel not. Es ist von vornherein klar, daß ohne eine teilweise Neuordnung der modernen Lebensformen hier
15 kein wesentlicher Fortschritt erreicht werden kann, und aus den angestellten Betrachtungen ergibt sich einigermaßen, in welcher Richtung eine Umbildung der Gesellschaftsordnung sich wenden müßte.

20 Daß Faszinationen gar so leicht entstehen, bei nur geringer Harmonie der Seelen und der Sinne, das erschien uns oben fast als ein Mangel; in einer besseren Gesellschaftsordnung wird es ein großer Vorteil sein. Es scheint mir nämlich sich damit so zu verhalten:

16 Dieser Gedanke, mit dem Montaigne indirekt auf Sokrates zurückgeht (vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen* II, 33), findet sich in dem Essay „Betrachtungen über einige Verse des Virgils“ (*Essais II*. Zürich: Diogenes 1996, S. 841-958, spez. S. 864/865).

17 In einem seiner 1791 veröffentlichten Gespräche mit Johnson stellte Boswell ihm die Frage: „Then, Sir, you are not of opinion with some who imagine that certain men and certain women are made for each other; and that they cannot be happy if they miss their counterparts?“, worauf Johnson antwortete: „To be sure not, Sir. I believe marriages would in general be as happy, and often more so, if they were all made by the Lord Chancellor, upon a due consideration of characters and circumstances, without the parties having any choice in the matter.“ (Boswell, *Life of Samuel Johnson*, LL.D. Chicago a. o.: Encyclopædia Britannica 1994, S. 291).

18 Vgl. Platon, *Nomoi* 840 a 1 ff.

Unsere Sitten und gewohnten Lebensmeinungen bedingen eine gewisse kühle, formelle Fremdheit der Menschen untereinander, man spricht zueinander wie durch ein Gitter oder durch einen Schleier, und am undurchdringlichsten werden, wie ich schon sagte, diese Scheidewände zwischen den beiden Geschlechtern. So kommt es denn, daß der Mensch selbst eine bescheidene Harmonie viel seltener findet, als er unter weniger gezwungenen, natürlicheren Verhältnissen finden würde, daß folglich beseligende Freundschaften und Faszinationen doch nicht allzu reichlich in sein Herz einziehen – und wenn die Liebe in irgend einer Gestalt einmal kommt, dann ist sein ganzes Wesen berauscht und erschüttert von dem erhabenen Glücke, das ihm plötzlich zuteil wird, die Stärke seiner Leidenschaft erscheint ihm unüberwindlich, ihre Dauer ewig. – Und nun denke man sich die törichte Scheidewände einmal beseitigt, die Menschen einander näher gebracht, den Verkehr zwischen ihnen viel inniger und unbeschränkter und mannigfaltiger: dann werden sich viel zahlreichere, dichtere Liebesbände weben, viel mehr gegenseitige Harmonien werden sich herausstellen, das ganze Leben wird ununterbrochen von Freundschaften und Faszinationen erfüllt sein. Wenn dann die *große* Liebe kommt, die Liebe zu dem Wesen, das die *vollkommene*^t Harmonie gewähren wird, dann hebt sich dieser mächtigste Trieb so gewaltig von dem Untergrund seiner zahlreichen schwächeren Vorläufer ab, daß es dem Menschen mit strahlender Klarheit plötzlich vor der Seele stehen muß: Hier ist treue, ewige Liebe, hier entscheidet sich dein Geschick, dies ist die feierlichste Stunde deines Lebens, dies das Wesen, zu dem du sprechen muß: „Ich liebe dich!“

Der Kontrast mit den kleineren Leidenschaften seines Lebens, die unvergleichliche, überragende Macht des Triebes und die unerhörte Vollkommenheit der Harmonie allein kann den Menschen lehren, wann es Zeit ist, die Hand zum ewigen Bunde auszustrecken.

Von jenen sanfteren Liebesleidenschaften, die den kontrastierenden Hintergrund für die große Liebe abgeben müssen, sollte

^t Ts. LW, S. 239: ⟨vollkommenste⟩

das menschliche Herz eigentlich zu jeder Stunde überfließen, und daran wird es gewiß nicht fehlen, sobald mancherlei unnütz trennende Wände gefallen sind und Alle durch die allgemeine Anpassung noch bessere Fähigkeit zu gegenseitiger Harmonie erlangt haben. Es steht in der Macht der menschlichen Gesellschaft, den 5 Verkehr der Seelen zu erleichtern und die Gelegenheiten zur Anpassung und Freundschaft zu vervielfältigen, – aber nicht alle Völker sind weise genug, diese Macht recht zu gebrauchen. Ich zögere keinen Augenblick, zu behaupten, daß z. B. in Ländern, 10 die die Koedukation ein|geführt haben, ein glücklicheres Menschengeschlecht lebt als in andern. 326

Freilich, wenn auch Freundschaften und Neigungen in allen Herzen unaufhörlich wohnten und herrschten, würden vielleicht doch die meisten ihr Leben lang vergeblich auf die große, alle 15 Faszinationen überstrahlende Liebe warten, weil eben wahrhaft vollkommene Harmonie in Wirklichkeit so selten ist. Sie können nur auf Grund einer tiefen Faszination [sich vermählen]^u und müssen sich mit einer geringeren Seligkeit begnügen – das ist nur natürlich und nicht mehr zu beklagen als andere Unvollkommenheiten des Daseins auch, welche die anpassende Entwicklung 20 noch zu überwinden hat.

Nächstenliebe

Zwischen *allen* Menschen ist eine kleine Harmonie möglich, und folglich auch eine kleine Liebe. Die meisten kreuzen unsern Pfad 25 nur für ein paar kurze Sekunden, mit vielen wechseln wir nur einen Blick, mit vielen nur einige Worte, mit andern nur einige Handlungen; manche wandeln eine Zeitlang mit uns denselben Weg, und einige wenige halten vielleicht ein ganzes Leben hindurch mit uns gute Kameradschaft. Aber nicht nur mit diesen 30 letzteren verknüpft uns freundliche Übereinstimmung, sondern selbst bei der flüchtigsten Begegnung kann bereits eine deutliche Harmonie oder Disharmonie der Seelen oder der Sinne stattfinden, denn im kürzesten Augenblicke schon übt der eine auf den

^u Ts. LW, S. 240: (heiraten)

327 andern eine Wirkung aus, welche die Lust beider mindert oder mehrt. | Je ferner uns ein Mensch steht, desto leichter wird Dis-
harmonie mit ihm vermieden, denn ein um so kleinerer Teil seines
Wesens kommt mit uns in Berührung – und dieser Teil wird noch
dazu seinem allgemein-menschlichen Charakterkerne angehören,
zu welchem der unsrige von vornherein harmonisch gestimmt ist. 5

So ist denn die *Möglichkeit* zur allgemeinen Nächstenliebe
gegeben; kein Wunder, daß die *Fähigkeit* dazu den Menschen
bereits unausrottbar eingepflanzt ist, obwohl nicht allen gleich
fest und tief. 10

Nächstenliebe ist also der Trieb in uns, der allein schon da-
durch befriedigt wird, daß wir einen Mitmenschen Lust genießen
sehen. Täglich und stündlich, beinahe in jedem von uns, und bei-
nahe jedem gegenüber, offenbart es sich, daß wir die Fähigkeit
besitzen, in der bloßen Wahrnehmung des Glückes eines anderen
selber Befriedigung zu finden. Wo immer wir ein reines Wohlge-
fallen haben an Worten, Mienen oder Handlungen, die der Aus-
druck von Genuß oder Freude sind, da ist es das Werk dieses
göttlichen Triebes. Wem er in reichem Maße zu teil geworden ist,
der darf sich wahrhaft glücklich preisen; nie wird es ihm an Nah-
rung für seine Liebe fehlen, denn so weit hat uns die Entwicklung
schon gebracht, daß man nach Freude und Lustigkeit in irgend ei-
ner Gestalt nirgends vergeblich zu suchen braucht, wo Menschen
wohnen. 15

Nicht leicht gibt es lieblichere Empfindungen als die, welche
der Anblick eines Glücklichen in uns erzeugt, und wäre es auch
ein fremder, den wir nie zuvor gesehen. Warum ist das Spiel mit
Kindern oder das Zuschauen dabei stets eine reiche, frische Quel-
328 le des Vergnügens? Weil es so | leicht ist, ihnen für kurze Zeit
ein Glück zu schaffen, dessen Anblick unsere Liebe aufs höchste
sättigt, da es so ganz ungetrübt ist. Warum erfüllt uns ein so won-
niges Gefühl, wenn wir in freudestrahlende Augen blicken, freu-
degerötete Wangen glühen sehen? Warum macht ein Lächeln des
Glücks jeden Mund so schön? Weil der Anblick jeder Äußerung
von Seligkeit den Trieb der Nächstenliebe in uns sättigt! 30

Und die Größe dieser Lust beweist, wie mächtig der Instinkt
in uns schon ist. Daß die anpassende Entwicklung gute Gründe
35

hatte, ihn vor allen kräftig zu machen, wurde uns weiter oben ja wohl ganz deutlich. Am besten vielleicht wird die Stärke des Triebes gefühlt, wo er ungesättigt schmachten muß und keinen Gegenstand findet, auf den er sich richten kann; am qualvollsten und heftigsten muß daher sein Drängen offenbar sein, wenn
 5 überhaupt keine Mitmenschen nahe sind, an deren Glück die Liebe sich erfreuen könnte. Dann ergreift den Einsamen ein großes Heimweh, eine glühende Sehnsucht nach fühlenden Genossen, die in Wahrheit nichts ist als eine Sehnsucht nach Liebe.

Hier nun erkennen wir auch, daß wir recht hatten, als wir kurzerhand *Liebe* nannten, was man gewöhnlich als „sozialen Trieb“ bezeichnet. Ganz falsch nämlich wäre es, zu denken, es gäbe im Menschen einen sozialen Trieb, der unter allen Umständen schlechthin nichts anderes wolle als menschliche Gesellschaft als
 15 solche; Gesellschaft Unglücklicher, Verzweifelter oder gleichgültig Teilnahmsloser ist auch Gesellschaft, und doch flieht sie der Mensch und zieht ihr die Einsamkeit vor (falls er nicht etwa um des Mitleidstriebes willen das Leid aufsucht), es sind also nicht menschliche Wesen schlechtweg, denen er sich gesellen will, sondern er will sie in | einem bestimmten *Zustande* sehen, in einem
 20 möglichst lustvollen nämlich. Nur die Gemeinschaft mit Zufriedenen, mit irgendwie Genießenden, sich Freuenden, schafft ihm Behagen. So aber will gerade die Liebe ihre Objekte; sie also ist es, die die Sehnsucht nach Menschen im Menschen erweckt – wo nicht etwa noch geringere Instinkte im Spiele sind, für welche der
 25 Nächste nur Mittel ist, nicht Objekt. Nicht Genossen schlechtweg, sondern heitere, glückliche Genossen ersehnt der Mensch: der Geselligkeitstrieb ist *Liebe*. Natürlich gewinnen oft auch andere Instinkte die Oberhand über die Liebe, und es kann wohl
 30 geschehen, daß uns in manchen Augenblicken der Anblick der Frohen verhaßt wird; ja die Gesellschaft der Bedrückten kann uns erwünscht sein, gemäß dem Spruche: „solamen est miseris . . . “¹⁹

329

19 „Solamen miseris socios habuisse malorum.“ („Es ist ein Trost für die Unglücklichen, Leidensgefährten zu haben.“) Der Gedanke findet sich schon bei Cicero bzw. Seneca in ähnlicher Form ausgesprochen, von Spinoza wurde er in seine *Ethik* aufgenommen (IV, Lehrs. 57, Anm.). Die im deutschen Sprachraum sprichwörtlich gewordene Maxime „Geteiltes Leid ist halbes Leid“ geht

⟨⟩^v – aber so oft wir ohne Nebenzweck uns nur nach menschlicher Gesellschaft sehnen, ist Nächstenliebe die Ursache davon.

Es kann keinem Moralisten verborgen bleiben, daß niemand alle Menschen liebt; jeder kennt wohl aus Erfahrung genug Fälle, in denen sogar richtiger Haß die Folge einer kurzen Begegnung war. In der Wirklichkeit berühren uns die Menschen eben oft durchaus nicht mit denjenigen Seiten ihres Wesens, die mit den unsrigen gut harmonieren würden, sondern vielleicht gerade mit den entgegengesetzten. Es wäre nun eine wahrhaft ideale Lebens- und Gesellschaftsordnung, wenn alle ihre gegenseitigen Beziehungen und Verhältnisse so einzurichten vermöchten, daß immer nur harmonisierende Charakterseiten sich zugewendet wären und in Verbindung träten. Dann könnte jeder an jedem Wohlgefallen finden, *soweit er mit ihm zu tun hat*. Mehr ist nicht zu verlangen, mehr auch nicht nötig; niemand | könnte ja dem andern unter solchen Umständen Ärger und Schmerz bereiten, rings herrschte Übereinstimmung aller Wünsche, nirgends fände sich ein Anlaß, die Liebe der Menschen zu stören und zu trüben. Freilich, die Anormalen, die Verbrecher, deren Triebe weit vom Allgemeinen abweichen, würden nie in einer solchen umfassenden Gemeinschaft von Freunden Platz finden können, denn es gibt keine Umstände, in denen sie nicht Disharmonie erzeugen würden.

Es ist weder unsinnig noch unnützlich, sich den beschriebenen Zustand allgemeiner Harmonie wenigstens als Endziel der sozialen Entwicklung vorzustellen; vielmehr streben in der Tat die natürlichen Sympathien und Antipathien der Menschen deutlich auf die Annäherung an ihn hin. Sie ziehen alle in die Nähe, die zu guter Harmonie veranlagt sind, die andern aber halten sie fern, damit sie nicht zu nahe in den Bereich des Handelns geraten und nicht zu viele unlustbringende Einflüsse von ihnen ausgehen.

v Ts. LW, S. 242: (etc.)

auf Christoph August Tiedges Lehrgedicht „Urania“ zurück (*Urania; über Gott, Unsterblichkeit und Freiheit*. Halle: Rengersche Buchhandlung 1800, 4. Gesang: „Unsterblichkeit“).

Wir wissen, daß der Mensch die wahre, große Liebe nur zu *einem* Wesen fühlen kann, weil zwei völlig ineinandergreifende Wesensformen eben nur zueinander, und nicht auch noch zu einer dritten und mehreren vollkommen passen können. Aber versuchen wir für einen Augenblick den kühnen Gedanken auszudenken: wie, wenn der Mensch mehr als ein Wesen mit jener selben flammenden, unendlichen Liebe lieben könnte und wiedergeliebt würde? Wie, wenn er fähig wäre, *alle* Menschen so zu lieben? Welch ein Abgrund des Glücks täte sich hier auf! Welche unergründliche Tiefe der Seligkeit! Denn Welch unerschöpfliches Glück gewährt nicht schon *eine* Liebe! Und diese noch hundertfältig vervielfacht!

Und doch: alles, was an diesem unmöglichen Zustand | möglich ist, das wäre schon erreicht, wenn nur das eben entworfene Bild Wirklichkeit wäre, das heißt, wenn alle Menschen nur insofern untereinander verkehrten, redeten und handelten, als sie einander wohlgefällig sein können. Denn mehr ist eben nicht möglich, als daß alles Reden und Handeln der Welt miteinander harmoniert. Dann würden wir an jedem Menschen alles lieben, was wir überhaupt an ihm kennen, alles von ihm, was zu *unserer* Welt gehört, alles, was von ihm in unsere Umgebung hineinragt. Wo immer uns ein menschliches Wesen begegnete, würden wir eine Freude empfinden ähnlich der, die der plötzliche Anblick der Geliebten in uns weckt; das bloße Wort „ein Mensch“ wäre von den freundlichsten Assoziationen begleitet, es würde etwas an und für sich Liebenswertes bedeuten, ein stets willkommenes Objekt eines immer sehnsüchtigen Triebes. Wir hatten vorhin gewünscht, ein jeder möge mit recht, recht vielen seiner Lebensgefährten durch Faszinationen verbunden sein, – jetzt werden wir den Wunsch ausdehnen und hoffen, daß einst *alle* zusammenlebenden Menschen sich gegenseitig durch die zugewandten Seiten ihres Wesens faszinieren und entzücken. Von dem Sternenmeere dieser zahllosen Freundschaftsneigungen wird sich dann die Sonne der einen großen Liebe um so strahlender und sieghafter abheben.

So phantastisch und traumhaft ein solcher elysischer Zustand auch scheinen mag, – manch einer von uns ist nicht so unermeß-

lich weit von ihm entfernt. Denn es gibt seltene Seelen unter uns, die von ihren Instinkten auf so sicheren Pfaden durchs Leben geleitet werden, daß sie überall nur guten Freunden zu begegnen scheinen; sie sehen alle | „von der besten Seite“, ihre Wesensart lockt unbewußt aus allen die harmonischen Triebe ans Tageslicht, die allzumenschlichen verstecken sich und schwinden und schweigen in ihrer Gegenwart ... und von den Menschen – nicht viele sind es – mit denen ihnen gar keine Harmonie möglich ist, hält ein glücklicher Instinkt sie zur rechten Zeit weit entfernt, so daß jene ihnen wie in einer andern, fremden Welt zu leben scheinen, die nichts mit der eigenen gemein hat.

Solche Menschen, wie Seidels „Leberecht Hühnchen“, haben glänzende freundliche Augen, welche die Welt ansehen als ein helles Haus, bewohnt von einer großen Familie. Wenn sie aus der Tür treten, begegnen sie nur Brüdern und Schwestern, und selbst in die einfachsten Lebensumstände gestellt, dürfen sie jeden Abend freudig rufen, was ich glückliche Menschen zuweilen rufen hörte: „Wieder habe ich viel erlebt, und nichts als Gutes!“²⁰

Nicht nur menschliche Wesen werden zum Gegenstande einer allgemeinen, umfassenden Liebe, sondern ebensogut die Tiere. Der Mensch benützt sie als Werkzeuge, sie sind ihm zu Genossen geworden, und es ist nur natürlich, daß ihr Wohl ebenso wie das seiner gleichartigen Mitgeschöpfe ihm schließlich unmittelbar ans Herz wachsen muß, daß er sich über ihre Lust und über ihr Glück als solches zu freuen vermag. Schon im Mahābhārata der Inder

20 Heinrich Seidels *Prosa-Idyllen* haben ihm bis heute eine gewisse Popularität bewahrt (*Leberecht Hühnchen*, 1882; *Neues von Leberecht Hühnchen*, 1888; *Leberecht Hühnchen als Großvater*, 1890; zahlreiche Nachauflagen und – meist aber nur als Auswahl – Neuausgaben). Auch Schlicks Bruder sprach mit heller Begeisterung über seine Seidel-Lektüre (Hans Schlick an Moritz Schlick, 5. Februar 1909). Der Titelheld, auf den Schlick hier anspielt, wird von Seidel als Lebenskünstler mit sonnigem Gemüt dargestellt, der, obwohl in bescheidenen materiellen Verhältnissen lebend, nie seinen Humor verliert und immer zu geistreichen Späßen aufgelegt ist. Literaturhistorisch bzw. -soziologisch ist anzumerken, daß die lebensweltlichen Verhältnisse der Entstehungszeit vom Autor vollkommen ausgeblendet wurden und so nur die „Feierabendidylle“ des während der Gründerjahre in Deutschland zu materieller Sicherheit gelangten Kleinbürgertums in den Mittelpunkt rückte.

finden wir eine rührende Erzählung, wie die gestorbenen Helden am Tor des Himmels sich zur Umkehr anschicken, weil ihrem treuen Hunde der Einlaß verwehrt werden soll; durch den Anblick | von so viel Liebe erweicht, nimmt der Wächter auch ihn
5 ins Reich der Seligen auf.²¹ 333

Leblose und fühllose Dinge können im allgemeinen nicht zu Objekten einer Liebe werden, eben weil wir nicht gewöhnt sind, ihnen Lustgefühle und damit die Möglichkeit des Glücks zuzuschreiben. Wenn wir es aber tun, wie etwa zuweilen den Blumen
10 gegenüber, oder das Kind mit seiner Puppe, so bemerken wir alsbald, daß sich auch hier sogleich eine kleine Liebe ins Gemüt einschleicht.

Wirkungen der Liebe

Aus der Entstehungsgeschichte der Liebe geht am deutlichsten
15 hervor, welche Aufgabe ihr im Leben aller Wesen zufällt; denn die Bedürfnisse, die sie stillen soll, haben sie erzeugt. Ihr Zweck aber war, die Mitgeschöpfe zu Dienern unseres Glücks zu machen. Immer von neuem muß unser Nachdenken darüber staunen, mit welcher Vollkommenheit der Trieb seinen Zweck erfüllen kann,
20 wieviel neue erhabene Lustmöglichkeiten sein Wirken uns aufschließt.

Zufriedenheit der Triebe, Glückseligkeit, heißt Harmonie mit der Welt. Mit der leblosen Natur kann sie nie so vollkommen sein wie mit der lebendigen, menschlichen Umgebung, denn jene
25 verhält sich nur passiv zu unseren Wünschen und kommt uns

21 Das indische Epos *Mahābhārata*, einer der heiligen Texte des Hinduismus, wird dem (mythischen) Vyāsa zugeschrieben. In den aus verschiedenen Zeiten stammenden 107.000 Doppelversen wird ursprünglich der Kampf der Kurus oder Bharatas mit den Pandavas und der Untergang der ersteren geschildert. Die heutige Form, die zahlreiche Einschübe enthält (z. B. die Geschichte von Nala und Damajantī oder die *Bhagavadgītā*, das „Lied des Herrn“), erhielt es in den nachchristlichen Jahrhunderten. Bei der hier angesprochenen Episode handelt es sich um einen Teil der Geschichte von König Yudhistira (vgl. *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*. New Delhi: Munshiram Manoharlal 1991-1998, 12. Bd., 17. Parva: „Mahaprasthānika“).

nicht entgegen, diese aber dient uns freudig, indem sie uns liebt und gern und eifrig am Fortschritt der Anpassung arbeitet.

334 Alles organische Leben ist auf Anpassung gerichtet. Hier, im Verkehr der Menschen, wo sie am vollkommensten, | muß auch das größte Glück zu finden sein. Deshalb ist die Liebe, als Schöpferin der höchsten Anpassung, die einzige Vermittlerin der obersten Glückseligkeit. 5

In der Entwicklung, welche die Anpassung vom Kampf aller gegen alle bis zur gegenseitigen Freundschaft durchläuft, sind die Tugenden der Gerechtigkeit und Güte – das ist wohl aus unseren Betrachtungen klar geworden – mittlere Stufen. Als wir jedoch von ihnen redeten, sprachen wir noch nicht von der großen Triebfeder, durch die sie hauptsächlich erzeugt werden: das ist natürlich die Liebe. Sie will ja die Menschen glücklich sehen; und es ist nicht etwa die Art der Liebe, daß sie, um Befriedigung zu finden, suchend umherginge, bis sie irgendwo einen Frohen und Freudigen findet, an dessen Seligkeit sie sich sättigen kann, sondern sie treibt uns, selber Glück zu schaffen, damit sie *überall* sich gütlich tun könne; ihre köstlichste Speise bereitet sie sich selbst. 10 15 20

Die Tugenden der Güte und Gerechtigkeit hatten wir erkannt als die Grenz- und Richtlinien, die wir unsern Handlungen ziehen müssen in der Rücksicht auf das Wohl des Nächsten, unseres wichtigsten Glückswerkzeuges . . . nun, welcher Trieb könnte besser Gerechtigkeit und Güte in unser Handeln tragen als die Liebe, die doch dieses Wohl des Nächsten selbst zum Gegenstande hat? Wir wissen ja längst, daß die erwünschten Ziele des Handelns durchaus nicht am besten erreicht werden durch das Wirken derjenigen Instinkte, welche unmittelbar auf sie losstreben, sondern viel sicherer durch jene, die statt der Zwecke selbst die zu ihnen führenden Mittel zu Objekten haben. Deshalb treibt Liebe viel unwiderstehlicher und vollkommener zu rechtem und gütigem Handeln als alle übrigen Instinkte, denen das Wohl der Mitmenschen nur | Mittel ist, wie beispielsweise der Ehrtrieb, welcher auf die *Achtung* ausgeht, die durch Gerechtigkeit und Güte in der Seele unserer Nächsten geweckt wird. Liebe ist erhaben über das kalte, ehrfürchtige Gefühl der Achtung. In dem Maße 25 30 35

nämlich, wie der Mitmensch und sein Glück aus einem Mittel zu einem Objekt der Triebe wird, geht die Achtung in *Liebesgefühl* über; Verehrung wandelt sich in Liebe, das strengere Gefühl in das innigere. Achtung ist der Liebe am nächsten verwandt; wohl dem, der überall wenigstens achten kann, wo er nicht zu lieben vermag!

Liebe ist die vornehmste und wirksamste Ursache alles sittlichen Handelns. Alle andern Triebe sind auf die Dauer nicht stark genug, alles Tun gerecht und gütig zu machen. Wer durch den Fluch der Vererbung gänzlich der Liebe bar wäre, müßte unrettbar dem Unglück und dem Verbrechen anheimfallen. Sie gehört schon so sehr zum eisernen Bestande der Triebe, die den menschlichen Charakter ausmachen, in ihrer Mischung ist sie so sehr eine notwendige Ingredienz, daß einer, dem sie fehlte, eine wahrhafte Mißgeburt wäre, und eine viel schlimmere als ein Buckliger und Lahmer, denn diesem ist nur der Leib verkrüppelt, jenem aber die Seele. Ein geringerer Schaden ist es für einen, wenn ihm im Kriege die Gliedmaßen weggeschossen werden, als wenn er im Kampfe des Lebens die Liebe verlernt. Besser wäre es, nicht zu leben, als der Liebe Wirkungen nicht im Herzen zu spüren.²²

Der größte Segen der Liebe für das Menschengeschlecht aber ruht darin, daß sie unter allen Trieben die mächtigste Rückwirkung auf die übrigen hat; sie strebt sie in beglückende Formen überzuführen, die allzumenschlichen einzuschüchtern und zu unterdrücken, die menschlichen in übermenschliche zu entwickeln. Wir haben schon erwähnt, durch welchen Prozeß dies geschieht. Indem die Liebe nämlich alles vermeidet, was dem Wohl des Nächsten schädlich sein könnte, setzt sie alle Triebe außer Tätigkeit, welche mit den Genossen disharmonieren; so oft nur ein solcher allzumenschlicher Instinkt sein begehrt, erhebt, wird er sogleich unterdrückt, immer von neuem, solan-

336

22 VG.1 (gesonderter Zettel): „Wem die Liebe fehlt von Geburt an, der ist eine Missgeburt. Wem sie genommen wird durch die Lebensverhältnisse, der ist ein Verstümmelter. In beiden Fällen aber, sobald er jene Liebe nicht mehr hat, hat er die *Anlage* zum Verbrecher. Fehlt ihm ausserdem noch der natürliche Instinkt oder auch die Klugheit, sich der Gesellschaft anzupassen, so *ist* er ein Verbrecher.“

ge die Liebe wirkt und stark genug ist, – bis er schließlich aus Mangel an Spielraum und Übung ganz erstirbt. Die nützlichen, gesunden Triebe dagegen werden bei den Handlungen der Liebe fortwährend in Atem gehalten, daß sie stetig zunehmen müssen an Beweglichkeit und Kraft. Deutlich, wie wohl jeder erfahren hat, beweist und bewährt die Liebe ihre läuternde Kraft im einzelnen Individuum; sie führt die ganze Gattung mit unaufhaltsamer Sicherheit der Vollendung der Anpassung entgegen.

So beglückt Liebe den Menschen durch alle ihre unmittelbaren Wirkungen und auf verschiedenen Wegen. Wenn sie keinen Genuß brächte als den, welcher in ihrer Befriedigung durch den Anblick fremden Glücks besteht, müßten wir sie doch schon als Spenderin der höchsten Seligkeit preisen, weil sie uns eben schon so viele neue, reiche Möglichkeiten zu sonst unbekannter Lust erschlosse – und zu gewaltiger Lust, weil der Liebestrieb selber so gewaltig ist. Aber sie ist zugleich die große Schöpferin jener Harmonie der Menschen, in der allein *alle* Wünsche der Seele und des Leibes Erfüllung finden können. Und endlich ist sie die große Bildnerin der Charaktere, die uns *besser* macht, indem sie alle guten Triebe anreizt und spielen läßt, die allzumenschlichen aber durch Mißachtung und Vernachlässigung dem Verkümmern preisgibt.

337 | Und noch eins. Jede Liebe in unserm Herzen – die geringere nicht weniger als die tiefere – weckt in unserm Gemüte, indem sie uns die Seligkeiten der Übereinstimmung mit einem menschlichen Wesen kennen lehrt, Sehnsucht nach immer größerer, herrlicherer Freundschaft, macht uns fähig und bereitet uns vor zu immer vollkommenerer Harmonie, richtet unser ganzes Wesen zu und führt uns endlich in die Arme jener einzigen, unvergleichlichen Liebe, in der allein alle Hoffnungen des sehrenden Menschenherzens sich erfüllen.

Überblicken wir zurückschauend einmal alle Regungen und Richtungen des Gemütes, die im Leben der Menschen untereinander zum Glücke nottun, alle Tugenden, alle wünschenswerten Stärkegrade und Mischungsverhältnisse der Instinkte, so finden wir, daß sie alle enthalten sind in dem Gesetzbuch der Liebe.

Sie besänftigt die Leidenschaften durch Gerechtigkeit und Güte, sie hat dieselben Wünsche wie das Mitleid, sie ist dem Unglückbringer Haß entgegengesetzt. Wo Liebe den Verkehr der Menschen leitet, da bedarf es überhaupt keiner Gebote daneben, keiner Hemmungen der Triebe, keiner ängstlichen Reflexionen über Erfolg und Nutzen unserer Absichten, da braucht es keine Gewissenskonflikte, um uns zum richtigen Entschlusse zu bringen. „Ama et fac quod vis“, sagte der heilige Augustinus; das heißt: Wenn Liebe dich beseelt, so magst du tun, was du willst, es wird immer recht sein, immer dich beglücken!²³

Freilich, bei den lieblichsten Wahrheiten und Sprüchen gibt es auf dieser unvollkommenen Erde leider immer noch kleine Einschränkungen und Beigeschmäcke, die uns das Herz | schwer machen. So auch hier. Liebe sorgt, daß wir instinktiv dasjenige erstreben, was zum Leben unter Menschen das notwendigste Mittel ist, nämlich deren eigene Glückseligkeit. Die Mittel aber zu diesem Zwecke wiederum auszufinden, bleibt zum Teil Sache der Erfahrung und des Verstandes, denn ich muß ja wissen, was meinem Nächsten in jedem Falle zum Glücke wirklich nottut, was in jedem Falle gerecht und gütig ist; um also meinen Mitgeschöpfen die lustreichen Zustände zu schaffen, die meine Liebe zur Befriedigung braucht, sind noch mannigfache, oft verwickelte Handlungen nötig, und so geschieht es in tragischen Fällen, daß

338

23 Augustinus faßte seine im *Liebesgebot* kulminierende Ethik mit dem Satz „Liebe und tue, was du willst!“ zusammen. Er selbst kommentierte diese Aussage wie folgt: „Schweigst du, so schweige aus Liebe; schreiest du, so schreie aus Liebe; weisest du zurecht, so weise aus Liebe zurecht; übst du Nachsicht, so übe sie aus Liebe. Die Wurzel deines Handelns bleibe innerhalb der Liebe. Aus dieser Wurzel kann nichts anderes als Gutes wachsen.“ (*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem* VII, 8) In seinen Schriften findet sich die Formulierung in zwei Varianten: „dilige, et quicquid vis fac“ (*Sermo Frangipane* V, 3, in: *Miscellanea Agostiniana*, Bd. 1: *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperi*. Romae: Typis polyglottis Vaticanis 1930, S. 214) und „dilige, et quod vis fac“ (*In epistulam Iohannis ad Parthos* . . . VII, 8, in: *Patrologia latina*. Paris: Migne 1841-1849, Bd. 35, Sp. 2033). Das Zitat findet sich (ohne weiteren Kontext) bereits in VG. 2, S. 30, außerdem wird es in VG. 3, S. 36, von Schlick als „Motto der Ethik“ bezeichnet.

eine aus Liebe geborene Tat dem Freunde wehe tut, statt ihn zu beglücken.

So bleibt denn der Entwicklung hier noch ein letzter Schritt zu tun übrig, um der Anpassung der Menschen untereinander die letzte Vollendung zu geben: nicht nur das Wohl des Nächsten, sondern die Handlungen, die es im einzelnen Falle herbeiführen, müssen selber zu unmittelbaren Objekten unserer Triebe werden. Alles Handeln im Verkehr mit Menschen geschähe dann allein schon um seiner selbst willen – das heißt, es wäre *Spiel*.

Als wir von dem Verhältnis des Menschen zu sich selber redeten, machten wir uns klar, wie alle seine notwendigen Tätigkeiten die Tendenz haben, den Charakter des Spieles anzunehmen, indem sie als an sich lustvoll empfunden werden; und wie sie um so sicherer und besser beglücken, je mehr ihnen dies gelingt. Eine höhere Entwicklungsstufe ist ja vor der niederern immer dadurch gekennzeichnet, daß in ihr zum Objekt der Triebe geworden ist, was in der andern nur Mittel war; Mittel zu allen Zwecken ist aber in letzter Linie stets irgend eine Betätigung, ein Handeln; auf der
339 | höchsten Stufe würde folglich alles Handeln Selbstzweck und damit Spiel sein. Im Verkehr mit sich selber hat es der Mensch schon recht weit gebracht; wir sprachen ja früher ausführlich von der Rolle, welche den Spielen des Leibes und der Seele in seinem Leben bereits zukommt, – wie aber steht es nun mit den Handlungen der Menschen untereinander? $\langle \rangle^w$

Nun, auch in dem Verhalten gegenüber unserm Nächsten wird diese letzte Stufe der Vollkommenheit zu Zeiten von unsern Trieben wirklich erklimmt. Denn in der Tat tauschen die Menschen rein spielende Handlungen aus – wozu natürlich auch Reden und Blicke zählen – und genießen darin ihre heitersten Stunden und innigsten geselligen Freuden. Und am meisten zu Spielen entwickelt haben sich gerade die Handlungen der Liebe. Aus ihnen fließen uns die lieblichsten Seligkeiten, reine Wonnen kindlichen Glücks, in denen unsere Seele sich dem unschuldigen Gemüte der Kinder am nächsten verwandt fühlt. Unendlich mannigfach sind

w Ts. LW, S. 249, gestrichen: \langle Auch sie müssen doch am meisten beglücken, insofern sie Spiel sind. \rangle

die Spiele der Liebe; sie gehen von der leichten Tändelei bis zu den erhabensten Bewegungen der Seele, von dem freundlichen Streicheln, mit dem wir einen Hund liebkosn bis zum Küssen der Geliebten und bis zum Wechselspiel innig sich berührender Seelen, dem schönsten aller Spiele, das vielleicht einst die einzige Form sein wird, in welcher seelische Regungen von Mensch zu Mensch überhaupt sich äußern.

Eine verborgene Ahnung davon, daß die Taten der Liebe am höchsten beglücken, wenn sie als Spiel um ihrer selbst willen getan werden, findet sich bei manchem Denker, wo man sie vielleicht nicht erwarten sollte: sie steckt in Kants Lehre vom kategorischen Imperativ, der das sittliche | Handeln zum Selbstzweck macht²⁴; sie steckt in der „Liebe zum Guten“ des Platon, die auch das gute Handeln als solches will²⁵. Aber beide verdarben den Kern der Wahrheit ihrer Gedanken, indem sie das gepriesene Tun durchaus nicht als Spiel auffaßten, sondern als ernste, schwere Arbeit, dienend zur Verwirklichung eines *Begriffs*, der aus dem sittlichen Handeln abstrahiert wurde, eben der Begriff des *Guten*.

Allerdings, noch erreichen wir die hohen Absichten unserer Liebe nur durch sorgendes, weitausschauendes Arbeiten; der Verkehr der Menschen untereinander ist eigentlich nur erst in Kleinigkeiten zu einem Spielplatz der Liebe geworden; in den großen Aufgaben des Lebens muß sie hart kämpfen und sich mühen, und alle ihre Anstrengung schafft gar oft noch Leid und Weh statt Seligkeit.

Alles Leben mit Menschen ein Liebesspiel – das ist das letzte noch sichtbare Ziel aller menschlichen Anpassung und Vollendung . . . Doch schweigen wir davon still! Von dem Glücke künftiger Übermenschen können wir uns doch keine Vorstellung machen, und im Grunde kümmert es uns nicht. Was reden wir so viel von den höchsten Entwicklungsformen der Liebe, ehe nicht einmal ihre niederen den größten Teil unserer Lebens durchdrungen ha-

24 Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: AA, Bd. 4, S. 421.

25 Vgl. dazu bei Platon u. a. *Gorgias* 468 c 2-7 sowie *Philebos* 20 d 4-6.

ben? Wenn wir sehen, welch ein Anfänger ⟨⟩^x in der Liebe der Mensch noch ist, so wird uns das Herz schon schwer genug.

Mehr Liebe tut uns not.

Dichter, Künstler und Philosophen predigen dem modernen Menschen über die Richtungen, die sein Leben einschlagen soll. 5
341 Nur aus den Prinzipien der Entwicklungslehre | der Triebe können wir entscheiden, inwieweit er ihnen Glauben schenken darf. Und sie zeigte uns, daß dem Menschen nichts Besseres geschehen kann als eine Vermehrung seiner Fähigkeit, zu lieben. Alles, was nur irgendwie an ihr mithilft, ist gut, und alles, was sie stört und vernachlässigt, ist vom Übel, weil es den besten Teil des menschlichen Glückes stört und vernachlässigt. 10

Ama et fac quod vis! so lautet der Spruch der großen Weisheit, die alle andern Lebensweisheiten überflüssig macht. Um alle andern Lebensziele braucht ihr euch wenig zu kümmern; sie fallen euch dann von selbst und spielend in den Schoß. Nur liebt, liebt, liebt die Menschen, und ihr braucht um eure Seligkeit nicht zu sorgen! 15

Nicht als ob damit etwas zur Mehrung der Liebe getan wäre, daß man uns predigt: Liebt euch! Das würde ebensoviel zu unserem Glücke beitragen, als wenn man uns predigte: Seid glücklich! Sondern Liebe zu den Menschen kann in uns nur entstehen, wenn sie uns lebenswürdig erscheinen, wenn wir Triebe in ihnen finden, die mit den unsern harmonieren. Und^y selten werden wir solche ganz^z vergeblich suchen ⟨⟩^a. Sie sollen wir aufdecken und zu uns sprechen: So sieht dein Nächster aus! An ihnen kann sich unsere Liebe anklammern und dann selber für die Vervollkommnung der Harmonie sorgen, aus der sie dann wiederum Nahrung für eigenes neues Wachstum zieht. 20 25

Je mehr von unserer menschlichen Umgebung sie dergestalt für die Harmonie erobert, in der unser Glück ruht, desto leichter wird uns das Herz, auf dem das Unglück der Welt oft so schwer lastet. 30

x Ts. LW, S. 250: ⟨und Abc-Schütz⟩ y Fehlt im Ts. LW. z Dto. a Ts. LW, S. 251: ⟨, sei es in einem Einzelnen, sei es in einer Klasse unserer Mitmenschen⟩

Fragen der Ethik

Editorischer Bericht

Zur Entstehung

Betrachtet man die für die Dokumentation der Entstehungsgeschichte vorhandenen und hier vorgelegten Materialien zur *Lebensweisheit* auf der einen und der rund zwanzig Jahre später entstandenen *Fragen der Ethik* auf der anderen Seite, wird deutlich, daß die Quellenlage für die *Fragen* durchaus unbefriedigend ist.

Schlick hat – das läßt sich mit Bestimmtheit sagen – das Buch in relativ kurzer Zeit geschrieben. An Vorarbeiten oder Belegen in seiner Korrespondenz ist kaum etwas dokumentiert. Wo konkret der äußere Anlaß lag, ist – beim gegenwärtigen Forschungsstand – nur zu vermuten.

Wirft man einen Blick auf die Liste von Schlicks Publikationen, dann fällt auf, daß zwischen 1927 und 1930, also zwischen der Veröffentlichung seines Aufsatzes zum „Sinn des Lebens“¹ und dem Erscheinen von *Fragen der Ethik*, neben einer Übersetzung² und vier Rezensionen, nur ein einziger – nicht sehr umfangreicher und bereits 1925 abgeschlossener – Artikel³ erschienen ist. In seinen, in diesem Zeitraum abgehaltenen Lehrveranstaltungen, beschäftigte er sich mit der Ethik der Gegenwart⁴, behandelte Brentanos 1889

1 Vgl. *MSG A I/6*.

2 Dabei handelte es sich um die französische Übersetzung der 1922 erschienenen, vierten Auflage von *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik* (*Espace et le temps dans la physique contemporaine. Introduction à la théorie de la relativité et de la gravitation*. Paris: Gauthiers-Villars 1929).

3 „Erkenntnistheorie und moderne Physik“, in: *Scientia* 45 (1929), S. 307-316.

4 Sommersemester 1927.

veröffentlichtes Werk *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* und Moores 1903 erschienene *Principia Ethica*⁵, bot im Sommersemester 1929 eine Veranstaltung zur Ethik im Allgemeinen an und begann im Mai 1930 mit einem Seminar zum Thema „Wert“⁶ – insgesamt also alles Themen, die, einmal in der *Lebensweisheit* problematisiert, nun auch Eingang in die *Fragen der Ethik* fanden.

Die ersten Überlegungen zu dem Buch reichen offensichtlich bis in das Jahr 1927 zurück. Anfang November – Schlick hat gesundheitliche Probleme und soll auf Anraten des Arztes „vorsichtig leben“ – heißt es in einem Brief: „An unangenehmen Semesterarbeiten fehlt es nicht; infolgedessen wird meine kleine Ethik nur langsam fortschreiten.“⁷ Bei dieser „kleinen Ethik“ dürfte es sich allem Anschein nach um die *Fragen der Ethik* gehandelt haben.

Erst mit seinem im Januar 1928 gehaltenen Vortrag unter dem Titel „Ethik der Pflicht und Ethik der Güte“, dessen Gedanken Eingang in die *Fragen* finden werden,⁸ haben wir einen weiteren Beleg dafür, daß Schlick schon längere Zeit daran dachte, seine Überlegungen öffentlich zu machen. Und vielleicht ist es auch die Reihe der *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, die in dieser Zeit konkrete Gestalt annimmt,⁹ die Schlick „bewußt“ an die Niederschrift seiner Gedanken gehen läßt. Es vergehen jedoch noch einmal anderthalb Jahre.

Im Sommer 1929 hat Schlick eine Gastprofessur an der *Stanford University* inne. Es kann vermutet werden, daß er, trotz der für ihn einerseits übermäßigen Arbeitsbelastung durch die abzuhaltenden Lehrveranstaltungen und der andererseits aber erholsam wirkenden Umgebung¹⁰, während dieser Zeit mit der endgültigen

5 Wintersemester 1927/28 und Sommersemester 1928 (vgl. Inv.-Nr. 54, B. 34).

6 Vgl. Inv.-Nr. 57, B. 37-1.

7 Moritz Schlick an Rudolf Carnap, 4. November 1927.

8 Vgl. im vorl. Bd. S. 533 ff. sowie die Vorbemerkung S. 6.

9 Vgl. Anm. 24, S. 339.

10 „Mir ist es durchaus ferienmaessig zumute, obwohl ich ja ziemlich beschaeftigt bin (acht Vorlesungen woechentlich, die allerdings den Samstag, Sonntag und Montag frei lassen).“ (Moritz Schlick an Rudolf Carnap, 26. Juli 1929, vgl. auch

Niederschrift der *Fragen* beginnt, daß er jedoch spätestens die Zeit des anschließenden Urlaubs in Italien intensiv für die Ausarbeitung nutzt.¹¹ Schließlich spricht er – von Amerika her kommend und in Wien Halt einlegend – bei einem Gespräch im *Springer-Verlag* am 19. September 1929 die Hoffnung aus, mit dem Buch „im Frühjahr [1930] fertig zu werden“.¹²

Die in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre durch die Lektüre von Wittgensteins *Tractatus* und die spätere persönliche Bekanntschaft mit ihm einsetzende Neuorientierung im Schlickschen Denken hatte möglicherweise auch – thematisch-inhaltlich – Auswirkungen auf den Entstehungsprozeß von *Fragen der Ethik*.¹³ Bekannt ist, daß sich Schlick, Waismann und Wittgenstein u. a. Ende Dezember 1929, Anfang Januar 1930 zu mehreren Gesprächen in Wien trafen.¹⁴ In den Diskussionen am 2. und 5. Januar ging es dabei auch um Wittgensteins im November 1929 gehaltenen „Vortrag über Ethik“.¹⁵ Ob direkt „am Text“ diskutiert wurde, Schlick also eine Abschrift zur Verfügung stand¹⁶, oder ob Wittgenstein die in dem Vortrag geäußerten Gedanken lediglich zusammenfassend darstellte,

Moritz Schlick an Ludwig Wittgenstein, 24. Oktober 1929).

11 Darauf deutet auch eine Bemerkung Schlicks im Text selbst hin (s. im vorl. Bd. S. 445).

12 *Verlag Julius Springer* an Moritz Schlick, 19. März 1930.

13 Der Prozeß der Neu- und Umorientierung bzw. des Lernens hatte, wie eingangs angedeutet, auch eine verminderte Publikationstätigkeit Schlicks zur Folge. So erschienen (abgesehen von Neuauflagen und Übersetzungen) in den Jahren 1920 bis 1925 zwanzig, im anschließenden Zeitraum bis 1930 dagegen nur neun Arbeiten.

14 Bereits im Sommer 1927 trafen sich Wittgenstein, Waismann, Carnap und Schlick zu mehreren Gesprächen. Für den 11. Juli findet sich in Carnaps Tagebuch die Eintragung: „W, Schlick und Waismann bei mir. Ws Standpunkt (Religion, Ethik) gegen Schlick“ (*Archives of Scientific Philosophy, University of Pittsburgh*, Nachlaß Carnap, RC 102-78-07).

15 Wittgenstein, „Vortrag über Ethik“, in: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, S. 9-19; vgl. *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, S. 92/93.

16 Diese Annahme liegt im Bereich des Möglichen, auch wenn sich in Schlicks Nachlaß kein Exemplar fand. Wittgenstein hat zumindest für seine Schwester Margaret eine Abschrift herstellen lassen (vgl. *Wittgenstein – Familienbriefe*, S. 123).

ist unklar und sicherlich auch nicht von großem Belang. Denn ganz unabhängig davon verzögert sich der Abschluß der Arbeit an den *Fragen*. Dabei sollte allerdings – was nicht unwesentlich ist – auch beachtet werden, daß Schlick parallel zu den *Fragen* an seinem, von den philosophischen Auffassungen Wittgensteins dominierten, Aufsatz „Die Wende der Philosophie“ arbeitet.¹⁷ Im Juni 1930 sendet er diesen mühevoll „herausgepressten“ Aufsatz an Reichenbach.¹⁸ Zeitgleich übergibt er das fertige Manuskript der *Fragen* an den Verlag.¹⁹

Im Vertrag wurde für das Buch eine Auflage von 1500 Exemplaren²⁰ (bei 12 Autorenexemplaren) und ein Honorar von RM 150,-

17 Vgl. MSGA I/6.

18 Moritz Schlick an Hans Reichenbach, 8. Juni 1930 (*Archives of Scientific Philosophy, University of Pittsburgh*, Nachlaß Reichenbach, HR 013-30-28). In diesem Brief fällt auch die Bemerkung: „außerdem waren meine Gedanken bei wieder ganz anderen Dingen“ – was sich auf die Arbeit an *Fragen der Ethik* beziehen dürfte. Als inhaltlich interessant gilt anzumerken, daß sich in Schlicks Aufsatz ein unmittelbar mit den *Fragen* korrespondierender Satz findet. Schlick schreibt dort (S. 9): „Wenn ferner auch gegenwärtig noch z. B. Ethik und Ästhetik, ja manchmal sogar Psychologie als Zweige der Philosophie gelten, so zeigen diese Disziplinen damit, daß sie noch nicht über ausreichend klare Grundbegriffe verfügen, daß vielmehr ihre Bemühungen noch hauptsächlich auf den Sinn ihrer Sätze gerichtet sind.“ Der Gedanke, daß die Methode der Ethik eine wesentlich „psychologische“, das Handeln also erst auf Grund psychischer Prozesse verstehbar sei, wurde von Schlick bereits in der *Lebensweisheit* formuliert (vgl. im vorl. Bd. S. 70 ff.) und findet sich bspw. auch in seinen Ethik-Vorlesungen vom Wintersemester 1912/13 (vgl. Inv.-Nr. 4, A. 4 a, Bl. 2) bzw. Wintersemester 1914/15 (vgl. Inv.-Nr. 12, A. 29 a, Bl. 2).

19 Vgl. Verlag *Julius Springer* an Moritz Schlick, 17. Juni 1930.

20 Ebd. Im Herbst 1931 waren davon rund 350 Expl. verkauft (vgl. Verlag *Julius Springer* an Moritz Schlick, 17. November 1931), und Anfang 1935 muß Schlick im Zusammenhang mit einer Anfrage von Störing, der ihm seine Arbeit *Moderne ethische Wertphilosophie in kritischer Betrachtung* für die Reihe der *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* anbietet (Gustav Störing an Moritz Schlick, 25. Januar 1935), darauf verweisen, daß der Verleger „mit den beiden moralphilosophischen Schriften [mit der anderen ist Otto Kants 1932 als 7. Bd. der *Schriften* erschienenen Buch *Zur Biologie der Ethik. Psychopathologische Untersuchungen über Schuldgefühl und moralische Idealbildung, zugleich ein Beitrag zum Wesen der neurotischen Menschen* gemeint], die bisher in der Sammlung erschienen, kein Glück gehabt“ hat und von den *Fragen* „kaum 500 Exemplare abgesetzt“ sind (Moritz Schlick an Gustav Störing, 12. Februar 1935).

vereinbart.²¹

Schon im August²² erhielt Schlick, der sich zu diesem Zeitpunkt in den Ferien in Millstatt (Kärnten) befand, die Korrekturfahnen – allerdings fehlte zu diesem Zeitpunkt noch das Vorwort.²³ Er muß sich bei der Korrektur und der Abfassung der Einleitung sehr beeilt haben, denn nur etwa vier Wochen später erschien bereits das Buch als vierter Band der von ihm gemeinsam mit Philipp Frank herausgegebenen *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*.²⁴

Nach dem Erscheinen übersandte Schlick auch Wittgenstein ein Exemplar seines Buches. Dieser äußerte sich nach einem ersten, flüchtigen Blick in das Buch: „Ich glaube, ich werde in vielem nicht

21 Das Buch wurde im Zeitraum bis 1934 in 18 Zeitschriften, dv. 6 englisch-, französisch- und italienischsprachigen, besprochen bzw. angezeigt (der *Springer-Verlag* hatte – dokumentiert anhand der im Schlick-Nachlaß befindlichen Besprechungsliste – bei 28 Redaktionen um Besprechungen angesucht).

22 Vgl. Rudolf Carnap an Moritz Schlick, [28. Juli 1930].

23 Vgl. *Verlag Julius Springer* an Moritz Schlick, 26. August 1930.

24 Vgl. Moritz Schlick an Rudolf Carnap, 3. Oktober 1930, sowie *Verlag Julius Springer* an Moritz Schlick, 6. Oktober 1930. Bereits in diesem Brief wurde erstmals von einer geplanten, aber nicht näher bezeichneten Übersetzung des Buches gesprochen. Zu den *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* heißt es in einem Brief (Moritz Schlick an Gerda Tardel, 7. Januar 1929; vgl. dazu bspw. auch Moritz Schlick an Hans Reichenbach, 6. Oktober 1924, oder Moritz Schlick an Rudolf Carnap, 21. Oktober 1924): „Ein lange geplantes Unternehmen, die Herausgabe einer Bücherreihe, von der ich mir nichts geringeres als eine umstürzende Reform der Philosophie verspreche, ist inzwischen in Fluss gekommen; ein Band ist bereits erschienen [R. v. Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit* (1928)], zwei weitere folgen in einigen Wochen [R. Carnap, *Abriß der Logistik. Mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen* (1929); bei dem hier angesprochenen zweiten Band dürfte es sich um Waismanns immer wieder angekündigtes, aber erst 1965 erschienenes Buch *Logik, Sprache, Philosophie* handeln]; zwei Bändchen, die ich selbst dafür schreibe, sind schon ziemlich weit gediehen.“ Schlick hat nur die *Fragen der Ethik* als eigenständige Publikation innerhalb der Reihe veröffentlicht, daneben erschien zu seinen Lebzeiten nur das Geleitwort zu Bd. 10 (J. Schächter, *Prolegomena zu einer kritischen Grammatik*, 1935). Das von ihm verfaßte Vorwort zu Waismanns o. g. Buch, ursprünglich geplant als erster Band der *Schriften*, erschien erst 1976. Bei dem von Schlick hier angesprochenen zweiten „Bändchen“ handelt es sich um das von ihm geplante Buch *Der neue Empirismus* (vgl. Moritz Schlick an Hans Reichenbach, 5. August [1925] sowie ders. an Bertrand Russell, 6. Oktober 1925).

mit Ihnen übereinstimmen. Aber vielleicht ließen sich diese Gegensätze auch leichter lösen, als es mir vorkommt.“²⁵ Schlick reagierte darauf mit der Bemerkung, „dass die Übersendung weniger eine Aufforderung zum Lesen darstellen sollte (denn ich weiss, dass Sie Besseres zu tun haben), als vielmehr eine Bekundung meiner Absicht, die Schrift nicht vor Ihnen zu verheimlichen. Für den Fall, dass Sie doch hineinsehen sollten, glaubte ich, würde Ihr Urteil sein, dass das Ganze mit Ethik nichts zu tun habe – und das würde ich gar nicht als negative Kritik auffassen.“²⁶

Im Herbst 1931 trat die Redaktion der 1923 von José Ortega y Gasset in Madrid gegründeten Zeitschrift *Revista de Occidente* mit dem Interesse „für die Veranstaltung einer spanischen Ausgabe“ von *Fragen der Ethik* an den *Springer-Verlag* heran. Die Verhandlungen darüber führten offensichtlich zu keinem Ergebnis.²⁷

Bereits im Sommer des gleichen Jahres gab es – diesen Schluß läßt die erhaltene Korrespondenz zu²⁸ – erste Gespräche über eine englische Ausgabe. Schlick weilte zu dieser Zeit als Gastprofessor in Berkeley.²⁹ Er lernte dort David Rynin kennen, der später auch andere Arbeiten Schlicks ins Englische übersetzte. In einem Brief vom

25 Ludwig Wittgenstein an Moritz Schlick, [27. November 1930].

26 Moritz Schlick an Ludwig Wittgenstein, 6. Dezember 1930. Schließlich trafen sich Wittgenstein und Waismann am 17. Dezember 1930 in Neuwaldegg und diskutierten einige Grundgedanken des Buches – warum Schlick nicht dabei war, ist nicht eindeutig belegt, sprach er doch in dem Brief vom 6. Dezember seine Freude darüber aus, daß Wittgenstein „in einigen Tagen“ in Wien eintreffen würde. Nach den Aufzeichnungen Waismanns wurde u. a. über die Frage des Guten (vgl. im vorl. Bd. S. 365) und des Wertes diskutiert (ebd., S. 373); dazu *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, S. 115 ff.

27 *Verlag Julius Springer* an Moritz Schlick, 27. Oktober und 18. Dezember 1931. Nach der Ende der dreißiger Jahre veröffentlichten, englischen Fassung erschien 1960 eine polnische Übersetzung (*Zagadnienia etyki*. Warszawa: Panst. Wydaw. Naukowe), dem folgte 1970 eine italienische Ausgabe (*Problemi di etica e Aforismi*. Bologna: R. Pàtron) und schließlich im Jahre 2000 die französische Edition (*Questions d'éthique*. Paris: Presses universitaires de France).

28 Inv.-Nr. 114, s. auch Rynins Briefe an Blanche Schlick, Inv.-Nr. 127.

29 Im Mittelpunkt der Lehrveranstaltungen stand u. a. Wittgensteins *Tractatus* (vgl. William Dennes an Moritz Schlick, 12. Dezember 1933).

August 1932 berichtete Rynin vom Fortschritt der Übersetzung bzw. von den Möglichkeiten, diese schneller voranzutreiben.³⁰ Die wenigen vorhandenen Briefe verweisen darauf, daß die jeweilig übersetzten Kapitel Schlick vorgelegt wurden, daß also eine „autorisierte“, mit einem neuen Vorwort³¹ ausgestattete Übersetzung entstehen sollte.³² Die Arbeit nahm schließlich doch mehr Zeit als geplant in Anspruch, möglicherweise kam es auch zu Mißverständnissen zwischen den Korrespondenzpartnern. Jedenfalls fragte Rynin – nachdem der letzte Briefkontakt bereits ein Jahr zurücklag – bei Schlick im Frühjahr 1935 an, ob er die letzten Kapitel der Übersetzung nicht erhalten habe.³³

Woran es lag, daß die Veröffentlichung der englischen Ausgabe nicht mehr zu Lebzeiten Schlicks erfolgte, ist nicht nachzuvollziehen. Es könnte einfach damit zusammengehangen haben, daß sich nicht sogleich ein Verleger für das Buch fand. Erst 1937 wandte sich Rynin an den *Springer-Verlag*, um die Rechte für die Veröffentlichung zu klären und nun doch endlich seine Übersetzung zu veröffentlichen.³⁴ Es vergingen aber noch weitere zwei Jahre – inzwischen scheint auch eine andere englischsprachige Übersetzung vorgelegen zu haben³⁵ – bis das Buch schließlich in Amerika erschien.³⁶

30 David Rynin an Moritz Schlick, 24. August 1932.

31 „The preface of the book on Ethics will have to be replaced by a new one for the English edition.“ (Moritz Schlick an David Rynin, 4. November 1933) Die von Schlick geäußerte Absicht erfüllte sich nicht mehr. Rynin übernahm, bis auf den ersten, auf Waismanns Buch bezogenen Absatz, das Vorwort der Erstausgabe.

32 Vgl. dazu Herbert Feigl an Blanche Schlick, 23. September 1937.

33 David Rynin an Moritz Schlick, 26. März 1935. Dieser Teil der Übersetzung (Kap. IV bis VIII) findet sich im Nachlaß und enthält einige wenige Eingriffe von Schlick (Inv.-Nr. 428, A. 271).

34 Vgl. David Rynin an *Verlag Julius Springer*, 21. Januar 1937 und die Antwort von Springer, 23. Februar 1937.

35 David Rynin an Blanche Schlick, 25. Mai 1937.

36 *Problems of Ethics*. New York: Prentice-Hall 1939. 1961 wurde diese Ausgabe, versehen mit einer neuen Einleitung, noch einmal veröffentlicht.

Zur Überlieferung und Edition

Für die vorliegende Edition diente die im *Verlag von Julius Springer*, Wien 1930, als Bd. 4 der *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* veröffentlichte Erstausgabe als Textgrundlage.

Das Buch erschien in einer gebundenen Leinwandausstattung, Oktavformat mit 13,5 x 21 cm, Holzschliffpapier ($\sim 80 \text{ g/m}^2$), Auflage 1500 Exemplare, zu einem Ladenpreis von RM 9,60.

Auf das Titelblatt folgen: ein unpaginiertes Blatt mit dem Vermerk (alles in Großbuchstaben) „Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung / in fremde Sprachen, vorbehalten / Copyright 1930 by Julius Springer in Vienna / Printed in Austria“, S. III (unpaginiert) und IV des Vorwortes, S. V (unpaginiert) und VI mit dem Inhaltsverzeichnis, S. 1-152 mit dem Text der acht Hauptabschnitte, deren Gliederung in der vorliegenden Edition übernommen wurde. Der Band umfaßt insgesamt VI + 152 Seiten. Auf Titelei, Vorwort und Inhaltsverzeichnis, die keinerlei Bogenmarkierung aufweisen, folgen, markiert, 9 Bogen sowie 8 Seiten, markiert, von Bogen 10. Es schließen sich zwei unpaginierte Seiten mit Verlagsanzeigen an. Diese letzten zwei Seiten sowie Titelei, Vorwort und Inhaltsverzeichnis bilden zusammen Bogen 10. Die Bogenanfänge sind links unten mit „Schlick, Ethik“ und rechts auf derselben Zeile mit der Bogenziffer versehen, auf der dritten Seite eines jeden Bogens steht nochmals unten rechts die Bogenziffer versehen mit einem Sternchen.

Sowohl das Vorwort („Vorwort“), das Inhaltsverzeichnis („Inhaltsverzeichnis“) als auch der gesamte Text sind mit Kolummentiteln versehen. Die erste Seite eines jeden der acht Hauptabschnitte hat keinen Kolummentitel, der daran anschließende Text hat als Kolummentitel linksseitig den Titel des jeweiligen Hauptabschnitts, rechtsseitig den entsprechenden Titel des Unterabschnitts. Die Paginierung findet sich auf Höhe des Kolummentitels am linken bzw. rechten Außenrand der Seite.

Das Buch ist in einer Antiqua gedruckt. Hervorhebungen – auch die der Namen – sind durch Sperrung kenntlich gemacht. Auf ei-

ner Seite befinden sich 39 Zeilen (mit ca. 60 Zeichen) und der Kolummentitel. Absätze sind durch Einrückungen voneinander getrennt, größere Absätze sind durch eine Leerzeile kenntlich gemacht.

Auf S. 152 findet sich am unteren Rand der Vermerk „Buchdruckerei Otto Regel G. m. b. H., Leipzig“.

Editorische Entscheidungen

Bei der Texterstellung konnte neben dem Text der Erstauflage zum Textvergleich das – bis auf das erst kurz vor der Drucklegung geschriebene Vorwort – vollständig erhaltene Manuskript herangezogen werden, das im Nachlaß in einer Durchschrift existiert.³⁷ Vor allem wurde Schlicks Rechtschreibung vom Verlag für die Druckfassung den damals üblichen Regeln angepaßt³⁸, größere Eingriffe in die Textgestalt haben nur an wenigen Stellen stattgefunden. Außerdem konnte die Druckfahne zum Vergleich herangezogen werden, die aber keine größeren Änderungen aufweist.³⁹

Auf Veränderungen gegenüber dem Typoskript wird in der vorliegenden Ausgabe mittels textkritischer Fußnoten verwiesen, Sofortkorrekturen werden dabei nicht berücksichtigt, die Schreibweise folgt dem jeweils zitierten Originaltext. An einigen Stellen wurden aus inhaltlichen Gründen bereits im Typoskript getilgte Worte bzw. Textteile in die Kommentierung einbezogen, sie sind als „gestrichen“ ausgewiesen.

Gegenüber der Erstausgabe ergeben sich einige technische Veränderungen. Neben Drucktype, Paginierung und Fußnotenzählung

37 Das Manuskript, das – auch wenn zu erkennen ist, daß noch am Text gearbeitet wurde und bspw. die späteren Zwischenüberschriften in den acht Hauptabschnitten fehlen – weitgehend mit der Endfassung übereinstimmt, wird im Nachlaß in zwei Teilen aufbewahrt: Inv.-Nr. 182, A. 208 umfaßt die Seiten 1 bis 274, unter Inv.-Nr. 155, A. 109 finden sich die Seiten 275 bis 298. Anzumerken ist, daß es sich um keine durchgängige Zählung handelt, so daß das Manuskript – durch Änderungen und zusätzlich eingelegte Blätter bedingt – insgesamt 315 Seiten enthält.

38 Damit ist u. a. Schlicks (fast) durchgängige Schreibweise von „ss“ für „ß“ gemeint.

39 Inv.-Nr. 423, A. 256.

betrifft das die Art der Hervorhebungen, die hier einheitlich *kursiv* gesetzt werden. Die Kapitelüberschriften sind im Original alle mit einem Punkt versehen, dieser wird nicht wiedergegeben. Offensichtliche Druck- bzw. Interpunktionsfehler wurden stillschweigend berichtigt und nicht weiter nachgewiesen.

Die in der Erstausgabe existente Eigenart Schlicks, Literaturangaben, die sonst als Fußnoten stehen würden, in den Text zu integrieren, wurde beibehalten. Sie wurden überprüft und erscheinen, um die Einheitlichkeit des Gesamttextes zu wahren, zusätzlich als Herausgeberfußnoten. Sämtliche anderen Zitate sind – soweit als möglich – überprüft worden. Da Schlick teilweise aus dem Gedächtnis zitiert hat oder Passagen bzw. grundlegende Gedanken zusammenfaßte – diese aber in Anführungsstriche als „vermeintliche“ Zitate stellte –, mußte an manchen Stellen ein Nachweis entfallen. Fanden sich in „Originalzitate“ Abweichungen vom Text, wurden diese – bei unwesentlichen Abweichungen – entweder stillschweigend geändert oder es wird, bei größeren Differenzen, innerhalb der Fußnoten darauf verwiesen.

Bei der Erstellung des Personenregisters wurden biblische und mythologische Namen, die Autoren der im Kommentar angeführten Literatur sowie die in den Anmerkungen erwähnten Korrespondenzpartner (soweit nicht näher auf sie eingegangen wird) nicht berücksichtigt.

**SCHRIFTEN ZUR
WISSENSCHAFTLICHEN WELTAUFFASSUNG**

HERAUSGEGEBEN VON

PHILIPP FRANK
o. ö. PROFESSOR AN DER
UNIVERSITÄT PRAG

UND

MORITZ SCHLICK
o. ö. PROFESSOR AN DER
UNIVERSITÄT WIEN

BAND 4

FRAGEN DER ETHIK

VON

MORITZ SCHLICK



WIEN · VERLAG VON JULIUS SPRINGER · 1930

Schriften zur
Wissenschaftlichen Weltauffassung

Herausgegeben von

Philipp Frank und Moritz Schlick
o. ö. Professor an der o. ö. Professor an der
Universität Prag Band 4 Universität Wien

Fragen der Ethik

von
Moritz Schlick

Wien. Verlag von Julius Springer. 1930

Vorwort^a

III

Da der erste Band dieser Sammlung noch nicht erschienen ist (er wird jetzt aber nicht mehr lange auf sich warten lassen), so kann ich mich hier nicht auf die Vorrede zu jenem Bande berufen, in der ich die Grundstimmung der „Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung“ auszudrücken suchte.¹ Es ist daher notwendig, diesem kleinen Buche einige Worte zur Erläuterung seines Standpunktes vorzuschicken.

Die Ethik wird gewöhnlich als Teil der Philosophie betrachtet. Philosophie aber ist nach der hier vertretenen Ansicht nicht eine Wissenschaft, d. h. nicht ein System von Aussagen, sondern ihre Aufgabe besteht darin, den Inhalt der wissenschaftlichen (und schließlich auch aller andern) Aussagen zu klären, d. h. ihren eigentlichen Sinn aufzufinden oder festzusetzen. Die endgültige Festlegung des Sinnes von Sätzen kann aber nicht selbst wieder durch Aussagen erfolgen, mithin nicht eine Wissenschaft bilden, weil man sonst immer von neuem nach dem Sinn der erklärenden Aussagen fragen müßte und so in einen unendlichen Regreß geriete. Jede Angabe einer Bedeutung (genannt „Definition“) muß, meist durch eine Reihe von Subdefinitionen hindurch, schließlich zu einer unmittelbaren Aufweisung des Gemeinten führen, die

a Im Ms. FE fehlt das Vorwort (vgl. dazu den editorischen Bericht, S. 339).

1 Schlick bezieht sich mit dieser Bemerkung auf sein Vorwort zu Friedrich Waismanns Buch *Logik, Sprache, Philosophie*. Stuttgart: Reclam 1976, S. 11-23 (zuerst engl.: *The Principles of Linguistic Philosophy*. London/New York: Macmillan and St Martin's Press 1965). Zur Entstehungsgeschichte des Buches s. in der dt. Ausgabe S. 647-662; vgl. außerdem den Briefwechsel zwischen dem *Verlag Julius Springer* und Schlick (Inv.-Nr. 119).

nur durch eine wirkliche Handlung, ein körperliches oder geistiges *Tun* geschehen kann. Die Feststellung des endgültigen Sinnes geschieht also stets durch eine *Tätigkeit*; diese macht das Wesen der Philosophie aus; es gibt keine philosophischen Sätze, sondern nur philosophische Akte.²

5

Aber Tätigkeiten kann man nicht in die Blätter eines Buches einsperren – wie ist da ein philosophisches Buch überhaupt möglich? Was kann eine Schrift über Ethik überhaupt enthalten? Denn wenn Ethik wirklich Philosophie wäre, so könnte sie nur aus denjenigen Akten bestehen, durch die der Sinn der moralischen Urteile aufgedeckt und geklärt wird.

10

iv | Hierzu ist zweierlei zu sagen.

Erstens: insofern diese Schrift „philosophisch“ ist (und sie möchte in der Tat den Anspruch erheben, es zu sein), fungieren ihre Sätze nicht als wirkliche Aussagen, die bestimmte Tatbestände oder Gesetze mitteilen, sondern als Anregungen für den Leser, diejenigen geistigen Akte zu vollziehen, durch die gewisse Aussagen für ihn einen klaren Sinn erhalten. (Daß solche Anregungen viel wichtiger sein können als irgendwelche richtigen Urteile, darf niemand bestreiten, der an die Größe und Macht der Philosophie glaubt.) Jene Aussagen selbst sind solche, wie sie im Leben täglich vorkommen (z. B. „Dieser Mensch hat eine gute Gesinnung“, „jener Mann war für seine Tat voll verantwortlich“); sie werden in der Schrift nicht aufgestellt, sondern bilden den Gegenstand der Betrachtung.

15

20

25

Zweitens aber möchte das Buch nun von einer Reihe seiner Sätze doch auch den Anspruch erheben, daß sie echte Aussagen sind. Ich glaube also auf den folgenden Seiten gewisse – nach meiner Meinung sogar nicht unwichtige – Wahrheiten mitzuteilen. Ist dies keine Täuschung, so darf die Schrift sich auch eine wissenschaftliche nennen, denn nach dem vorhin Gesagten müssen

30

² In seinem zeitgleich entstandenen Aufsatz „Die Wende der Philosophie“ heißt es (in: *Erkenntnis* 1 [1930/31], S. 9; vgl. *MSGA* I/6): „Wenn ferner auch gegenwärtig noch z. B. Ethik und Ästhetik, ja manchmal sogar Psychologie als Zweige der Philosophie gelten, so zeigen diese Disziplinen damit, daß sie noch nicht über ausreichend klare Grundbegriffe verfügen, daß vielmehr ihre Bemühungen noch hauptsächlich auf den Sinn ihrer Sätze gerichtet sind.“

wahre Urteile sich in ein System, in die Wissenschaft einreihen lassen. Da jene Aussagen das Verhalten der Menschen betreffen, so ist das wissenschaftliche Gebiet, dem sie angehören, das der *Psychologie*.

5 Ich hoffe also durch die Antworten, welche das Buch auf die ethischen Grundfragen erteilt, und durch die zu diesen Antworten führenden Betrachtungen einen Beitrag erstens zur philosophischen Tätigkeit und zweitens zur psychologischen Erkenntnis gegeben zu haben. Dieser Beitrag weist in eine ganz andere Richtung als die, welche in der deutschen moralphilosophischen Literatur gegenwärtig vorherrscht: um so notwendiger scheint er mir
10 zu sein.

Wien, im September 1930.

Moritz Schlick.

Inhaltsverzeichnis

v

I. Was will die Ethik?	357
1. Die Ethik sucht nur Erkenntnis	357
2. Der Gegenstand der Ethik	358
3. Über die Definition des Guten	361
4. Ist das Gute undefinierbar?	363
5. Formale Kennzeichen des Guten	365
6. Materiale Kennzeichen des Guten	366
7. Sittliche Normen und Moralprinzipien	368
8. Ethik als „Normwissenschaft“	370
9. Die Ethik als Tatsachenwissenschaft	373
10. Die Ethik sucht Kausalerklärung	375
11. Formulierung der Hauptfrage	378
12. Die Methode der Ethik ist psychologisch	380
II. Warum handelt der Mensch?	382
1. Tätigkeit und Handlung	382
2. Das Wesen des Willensaktes	384
3. Der Begriff des Willens	385
4. Das Motivationsgesetz	387
5. Zum Beweis des Motivationsgesetzes	390
6. Das Motivationsgesetz im Falle eines Opfers	392
7. Das Motivationsgesetz im Falle des Heroismus	394
8. Zurückweisung falscher Erklärungen und Einwände	396
9. Das Motivationsgesetz ist nicht leer	399
10. Das Gesetz enthält eine bedeutsame Erkenntnis	401

III. Was heißt Egoismus?	404
1. Egoismus ist „unmoralisch“	404
2. Egoismus und „eignes Wohl“	405
3. Das Wesen der Triebe	407
4. Ist der Egoismus ein Trieb?	409
5. Die Vorstellbarkeit „eigner Zustände“	412
6. Egoismus ist nicht Wille zur Lust	416
7. Egoismus und Selbsterhaltungstrieb	418
8. Egoismus als Rücksichtslosigkeit	419
9. Die moralische Mißbilligung des Egoismus	422
IV. Was heißt moralisch?	425
1. Forderungsmoral und Wunschemoral	425
2. Die sittlichen Forderungen als Ausdruck der Wünsche der Gesellschaft	430
3. Kritik des Utilitarismus	432
vi 4. Das Gute erscheint der Gesellschaft als das Nützliche	435
5. Die Formulierung der Moralgesetze geschieht nach utilitaristischem Prinzip	438
6. Ergebnisse	440
V. Gibt es absolute Werte?	444
1. Die Lehre von den objektiven Werten	444
2. Lust als Kriterium des objektiven Wertes	445
3. Objektive Wertkriterien?	447
4. Subjektive Wertkriterien	448
5. Gelten Werturteile wie logisch-mathematische Sätze?	450
6. Das „absolute Sollen,“	452
7. Leerheit der Hypothese absoluter Werte	457
VI. Gibt es wertlose Freuden und wertvolle Leiden?	461
1. Die Relativität der Werte	461
2. Das Vorurteil gegen die Lust	463
3. Glück und Leid als gemischte Zustände	468
4. Assoziative Lust im Leid	472
5. Ist Leid notwendig Vorbedingung der Lust?	474
6. Die Wonne des Leidens	476

VII. Wann ist der Mensch verantwortlich?	482
1. Das Scheinproblem der Willensfreiheit	482
2. Zwei Bedeutungen des Wortes „Gesetz“	485
3. Zwang und Notwendigkeit	487
4. Freiheit und Gesetzmäßigkeit	488
5. Das Wesen der Verantwortlichkeit	489
6. Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit	491
7. Kausalität als Voraussetzung der Verantwortlichkeit	493
VIII. Welche Wege führen zum Wertvollen?	496
1. Welche Triebe sind „natürlich“?	498
2. Neue Fragestellung	501
3. Suggestion des Sittlichen	504
4. Motivgefühle und Erfolgsgefühle	507
5. Die Angleichung der Motivgefühle an die Erfolgsgefühle	510
6. Begründung des Hedonismus	512
7. Glück und Glücksfähigkeit	515
8. Glückswert der sozialen Triebe	517
9. Tugend und Glück	522
10. Das Moralprinzip der Glücksbereitschaft	524
11. Sittlichkeit ohne Entsagung	528
12. Güte und Persönlichkeit	530
13. Ethik der Pflicht und Ethik der Güte	533

I.

1

Was will die Ethik?

1. Die Ethik sucht nur Erkenntnis^a

5 Wenn es Fragen der Ethik gibt, die einen Sinn haben und daher beantwortbar sind, so ist die Ethik eine Wissenschaft. Denn die richtigen Antworten auf ihre Fragen werden ein System wahrer Sätze bilden, und ein System von wahren Aussagen über einen Gegenstand heißt eben die „Wissenschaft“ von dem Gegenstande. Sie gibt *Erkenntnis* und nichts anderes, ihr Ziel ist
10 allein die Wahrheit, das heißt: jede Wissenschaft ist als solche rein theoretisch. So sind auch die Fragen der Ethik rein theoretische Probleme – als Ethiker streben wir nur danach, die richtigen Lösungen dafür zu finden; ihre praktische Anwendung, falls eine solche möglich ist, fällt nicht mehr in den Bereich der Ethik.
15 Wenn jemand jene Fragen studiert, um die Ergebnisse auf Leben und Handeln anzuwenden, so hat zwar seine *Beschäftigung* mit der Ethik ein praktisches Ziel, sie selbst aber hat nie ein andres Ziel als Wahrheit.

Solange der Ethiker mit seinen theoretischen Fragen beschäftigt ist, muß er vergessen, daß er an dem Gegenstand seines Forschens außer dem rein erkenntnismäßigen Interesse auch noch ein rein menschliches Interesse hat. Denn für ihn gibt es keine größere Gefahr, als aus einem Ethiker zu einem Moralisten zu werden, aus einem Forscher zu einem Prediger. Dem Denker
25 ziemt, während er philosophiert, keine andere Begeisterung als

a Im Ms. FE finden sich nur die Kapitel-, jedoch keine Zwischenüberschriften.

die für die Wahrheit, sonst laufen seine Gedanken Gefahr, durch seine Gefühle irregeleitet zu werden, seine Wünsche, Hoffnungen, Befürchtungen drohen jene Objektivität zu beeinträchtigen, welche die erste Voraussetzung alles ehrlichen Fragens ist. Natürlich können Forscher und Prophet ein und dieselbe Person sein; man kann aber nicht im gleichen Augenblick beiden Zielen dienen, denn wer beide Aufgaben vermischt, wird keine lösen.

2 Wie notwendig diese Bemerkungen sind, lehrt ein Blick | auf die ethischen Systeme aller Zeiten: es gibt kaum eines, in dem wir nicht zuweilen einen Appell an das Gefühl oder die Moralität des Lesers finden, wo eine wissenschaftliche Begründung am Platze gewesen wäre.

Ich weise aber auf den rein theoretischen Charakter der Ethik nicht nur deshalb hin, um für meine Leser und für mich selbst gleich zu Anfang eine Warnung aufzurichten, sondern es ist auch deswegen zweckmäßig, an diesem Punkte einzusetzen, weil wir so am besten zu einer deutlichen Umschreibung der Aufgabe gelangen, welche die Ethik lösen will und kann.

2. Der Gegenstand der Ethik

Auf welchen Gegenstand, auf welches Gebiet beziehen sich die Fragen der Ethik? Viele Namen hat dieser Gegenstand, und wir gebrauchen sie im täglichen Leben so oft, daß man glauben sollte, wir wüßten ganz genau, was wir mit ihnen meinen: die ethischen Fragen richten sich auf die „Moral“, auf das „Sittliche“, auf das, was moralisch „wertvoll“ ist, was als „Richtschnur“ oder „Norm“ des menschlichen Handelns gilt, das, was von uns „gefordert“ wird, oder endlich, um es mit dem ältesten, schlichtesten Worte zu nennen, das „Gute“.

Was tut die Ethik mit diesem Gegenstand? Auf diese Frage haben wir bereits geantwortet: sie *erkennt* ihn, und sie will und kann unter keinen Umständen irgend etwas anderes mit ihm tun. Weil sie ihrem Wesen nach Theorie und Erkenntnis ist, kann es vor allem nicht ihre Sache sein, das Moralische zu schaffen, zu setzen, ins Leben zu rufen, sei es das Leben im Begriff oder in

der Realität. Sie hat nicht die Aufgabe, das Gute zu *machen*, weder in dem Sinne, daß es ihre Sorge wäre, ihm im menschlichen Handeln Wirklichkeit zu verleihen, noch in dem Sinne, daß sie zu stipulieren oder zu dekretieren hätte, was „gut“ ist. Sie schafft weder den Begriff, noch die Gegenstände, die unter ihn fallen, noch die Gelegenheit, ihn auf jene Gegenstände anzuwenden. Alles dies findet sie vor, wie jede Wissenschaft den Stoff, den sie bearbeitet, in der Erfahrung des Lebens vorfindet. Es versteht sich von selbst, daß keine Wissenschaft einen andern Anfang haben kann. Die irreführende (von den „Neukantianern“ aufgebrauchte) Formel, daß der Gegenstand einer Wissenschaft ihr nicht „gegeben“, sondern stets nur „aufgegeben“ sei, wird niemanden darüber hinwegtäuschen, daß jeder, der etwas erkennen möchte, zunächst einmal wissen muß, *was* er denn erkennen will.¹

Wo und wie ist denn nun „das Gute“ der Ethik gegeben?

Man muß sich von vornherein darüber klar sein, daß es hier nur *eine* Möglichkeit gibt, dieselbe, die auch bei allen übrigen Wissenschaften vorliegt: wo immer ein Fall des zu erkennenden Gegenstandes uns entgegentritt, muß sich ein bestimmtes Merkmal (oder eine Gruppe von Merkmalen) aufweisen lassen, welches den Gegenstand als Ding oder Vorgang einer ganz bestimmten Art charakterisiert, ihn von allen andern auf besondere Weise unterscheidet. Wäre es nicht so, so würden wir gar keine Gelegenheit und keinen Anlaß gehabt haben, ihn auch nur mit einem eigenen Namen zu nennen. Jeder Name, der in der Sprache zur Mitteilung verwendet wird, muß ja eine angebbare Bedeutung haben. Das ist wohl selbstverständlich, und es wurde auch vom

1 Zur Kritik am „Gegebenen“ vgl. v. a. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, in: *Werke*, Bd. 6. Hrsg. H. Holzhey, Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1997, S. 81 f. Der Begriff der „Aufgabe“ bezeichnet in seiner grundsätzlichen Bestimmung den Charakter erkennenden Denkens aus dem Bezug auf die Zukunft. Die zentralen Ausführungen hierzu (am Problem einer gegenseitigen Durchdringung von „Vereinigung“, „Sonderung“ und „Erhaltung“) finden sich in *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 63-65. Ähnliches und in viele Richtungen Aufgefächertes findet sich nicht nur in den Werken Cohens sondern auch bei anderen Neukantianern (vgl. z. B. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig: Teubner 1910, S. 18 u. ö.).

Gegenstand keiner andern Wissenschaft bezweifelt – nur in der Ethik hat man es manchmal vergessen.

Betrachten wir fernerliegende Beispiele. Die Biologie, die Lehre vom Leben, findet ihr Gebiet umgrenzt durch eine Gruppe von Merkmalen (besondere Bewegung, Regeneration, Wachstum usw.), die allem Lebendigen zukommen und schon für die alltägliche Beobachtung sich so deutlich abheben, daß – von kritischen Fällen abgesehen – Lebendiges von Totem ohne jede wissenschaftliche Analyse sehr scharf unterschieden wird. Nur aus diesem Grunde konnte ja der Begriff Leben auf frühester Stufe gebildet werden und seinen besonderen Namen erhalten. Wenn der Biologe mit fortschreitender Erkenntnis dazu gelangt, neue schärfere Definitionen des Lebens aufzustellen, um die Vorgänge am Lebendigen besser unter allgemeine Gesetze zu bringen, so bedeutet das nur eine Präzisierung, vielleicht Erweiterung des Begriffes, die ihm aber auch seine ursprüngliche Bedeutung läßt.

Ähnlich hatte das Wort „Licht“ eine bestimmte Bedeutung, ehe es eine Lehre vom Licht, eine Optik gab, und diese Bedeutung legte den Gegenstand der Optik fest. Das entscheidende Merkmal war in diesem Falle jenes unmittelbare Erlebnis, das wir dann „Lichtempfindung“ nennen, d. h. ein nicht weiter definierbares, nur dem Sehenden bekanntes Bewußtseinsdatum, dessen Auftreten – wiederum von kritischen Fällen abgesehen – das Vorhandensein derjenigen Vorgänge anzeigt, die den Gegenstand der Optik bilden. Daß die Optik dann in ihrer entwickelten modernen Form zugleich die Lehre von den Röntgenstrahlen und der radiotelegraphischen Wellen ist, weil deren Gesetze mit denen der Lichtstrahlen identisch sind, ändert an dem ursprünglichen Tatbestande nichts.²

So gewiß der Ausdruck „sittlich gut“ einen guten Sinn hat, so gewiß muß man zu ihm auf analoge Weise gelangen können wie zum Sinne der Worte „Leben“ oder „Licht“. Aber manche Philosophen sehen an diesem Punkte eine große Schwierigkeit

2 Schlick hat sich in seiner 1904 vorgelegten Dissertation mit diesen Fragen beschäftigt (vgl. *Über die Reflexion des Lichtes in einer inhomogenen Schicht*, in: *MSGa* I/2).

der Ethik, ja *die* Schwierigkeit, und sie sind der Meinung, daß das einzige Problem der Ethik darin bestehe, die Definition des „Guten“ aufzufinden.

3. Über die Definition des Guten

5 Diese Ansicht kann auf zweierlei Art interpretiert werden. Erstens könnte sie bedeuten, die Aufgabe des Ethikers erschöpfe sich darin, den Sinn genau zu umschreiben, in welchem das Wort „gut“ in seiner moralischen – oder „bon“ oder „good“ oder „buono“ oder „ἀγαθόν“ – tatsächlich gebraucht wird. Es würde sich
10 also nur darum handeln, die ohnehin wohlbekannte Bedeutung (wäre sie nicht bekannt, so wüßte man ja nicht einmal, daß „gut“ z. B. die Übersetzung des Wortes „bonum“ ist) durch eine strenge Formulierung in Worten zu deutlichem Bewußtsein zu bringen. Sollte dies wirklich der Zweck der Ethik sein? Die Angabe
15 von Wortbedeutungen durch Definitionen ist (wie G. E. Moore in seinen „Principia Ethica“ in ähnlichem Zusammenhange richtig bemerkt) Sache der Sprachwissenschaft³ – sollen wir wirklich glauben, die Ethik sei ein Zweig der Linguistik? Etwa ein Zweig,
20 der sich von ihr abgespalten habe, weil die Definition von „gut“ besondere Schwierigkeiten birgt, die sonst bei *keinem* anderen Worte uns begegnen? Ein einzigartiger Fall, daß eine ganze Wissenschaft nötig wäre, um nur die Definition eines Begriffes zu finden! Und wer hat überhaupt an bloßen Definitionen Interesse?
25 Sie sind doch nur Mittel zum Zweck, sie stehen am *Anfang* der eigentlichen Erkenntnisarbeit; endigte die Ethik mit einer Definition, so wäre sie höchstens Vorstufe zu einer Wissenschaft, und der Philosoph würde sich nur für das interessieren, was *nach* ihr kommt. – Nein, die wirklichen Probleme der Ethik sind sicherlich ganz anderer Natur. | Selbst wenn sich die Aufgabe der
30 Ethik so formulieren ließe, daß sie uns zu sagen habe, was das Gute „eigentlich sei“, so dürfte dies doch niemals als Forderung einer bloßen Begriffsbestimmung gedeutet werden (wie auch in

3 Vgl. Moore, *Principia Ethica*. Cambridge: University Press 1903, Kap. I, § 2.

unserm Beispiel die Optik nicht auf eine bloße Definition des „Lichtes“ zielt), sondern es wäre zu verstehen als die Aufgabe einer Erklärung, einer Erkenntnis des Guten, die den Sinn des Begriffes als bekannt voraussetzt und ihn dann auf etwas anderes zurückführt, in allgemeinere Zusammenhänge einordnet (genau wie es die Optik mit dem Licht tat, die uns sagt, was das Licht „eigentlich sei“, indem sie dem allbekanntesten Phänomen seinen genauen Platz im Reiche der Naturvorgänge anweist, seine Gesetzmäßigkeit bis ins kleinste beschreibt und als identisch mit der Gesetzmäßigkeit gewisser elektrischer Vorgänge erkennt).

Zweitens könnte die Ansicht, nach welcher das Ziel der Ethik in einer richtigen Begriffsbestimmung des Guten bestände, so interpretiert werden, daß es sich nicht darum handle, den Inhalt des Begriffes zu formulieren, sondern vielmehr darum, ihm erst einen Inhalt zu geben. Dies wäre aber gerade jene Meinung, die wir von Anfang an als völlig unsinnig erkannt hatten. Es würde ja bedeuten, daß der Ethiker den Begriff des Guten erst machte, erst erschüfe, während vorher nur das Wort „gut“ dagewesen wäre; er müßte ihn völlig willkürlich erfinden, festsetzen. (Sowie er nämlich bei seiner Definition nicht vollkommen willkürlich verfahren dürfte, sondern dabei an irgendwelche Normen gebunden wäre, so wäre durch diese Normen bereits der Begriff des Guten bestimmt und gegeben, der Philosoph hätte nur die Formulierung dafür zu finden, wir hätten also den vorher betrachteten Fall vor uns.) Es wäre aber völlig absurd, von der Ethik nichts als die willkürliche Aufstellung einer Wortbedeutung zu verlangen. Das wäre überhaupt keine Leistung. Auch der Prophet, der Schöpfer einer neuen Moral, schafft niemals einen neuen Begriff von Sittlichkeit, sondern setzt ihn voraus und behauptet nur, daß andere Verhaltensweisen unter ihn fallen, als das Volk bis dahin glaubte. Logisch gesprochen verfißt er die Meinung, daß zu dem anerkannten Inhalt des Begriffes ein anderer Umfang gehöre, als man glaube. Nur dies kann der Sinn sein, wenn ein Prophet lehrt: „Nicht das ist ‚gut‘, was ihr dafür gehalten habt, sondern etwas ganz anderes!“

6 | So sehen wir bestätigt, daß es in keiner Weise angeht, die Formulierung des Begriffes des sittlich Guten für die endgültige

Aufgabe der Ethik zu halten; sie hat vielmehr darin nur eine Vorbereitung zu sehen.

Diese Vorbereitung sollte sie freilich nicht versäumen, sie sollte sich eine Begriffsbestimmung nicht ersparen, obwohl, wie gesagt, der Sinn des Wortes „gut“ in gewissem Sinne als bekannt angenommen werden darf.

4. Ist das Gute undefinierbar?

Sehr gefährlich ist es, sich dieser Mühe zu entziehen unter dem Vorwande, daß der Sinn des Wortes „gut“ zu denen gehöre, die schlechthin einfach, unzerlegbar sind, und von denen daher eine Definition, eine Angabe von Merkmalen, überhaupt unmöglich ist. Was nämlich hier gefordert wird, braucht nicht eine Definition im engsten Sinne des Wortes zu sein, sondern es genügt irgendeine Angabe, wie wir zum Inhalte des Begriffes gelangen, eine Angabe dessen, was wir tun müssen, um zur Anschauung seines Inhaltes zu gelangen: eine „Kennzeichnung“. So ist es streng genommen unmöglich zu definieren, was das Wort „grün“ bedeutet – aber wir können seinen Sinn dennoch eindeutig festlegen, indem wir etwa sagen, es sei die Farbe einer Sommerwiese, oder indem wir auf das Laub eines Baumes hinweisen. Wir erwähnten schon oben, daß eine „Lichtempfindung“, die uns doch den Grundbegriff der Optik liefert, nicht definierbar sei; wir wissen aber natürlich genau, was damit gemeint ist, weil wir die Umstände genau angeben können, unter denen wir eine Lichtempfindung haben. Gerade so müssen wir für die Ethik, selbst wenn ihr Grundbegriff „undefinierbar“ wäre, die Umstände genau angeben können, unter denen das Wort „gut“ angewendet wird. Auf diese Weise muß sich eben die Bedeutung *jedes* Wortes angeben lassen, weil es sonst überhaupt keinen Sinn hätte. Und sie muß sich sogar *leicht* angeben lassen, es können unmöglich tiefgehende philosophische Analysen dazu erforderlich sein, denn es handelt sich um eine bloße Tatsachenfrage, einfach um eine Beschreibung der Umstände, unter denen das Wort „gut“ (oder

sein Äquivalent in andern Sprachen oder auch die Bezeichnung seines konträren Gegensatzes „böse“) tatsächlich gebraucht wird.

7 Es ist für manche Philosophen allerdings schwer, auch nur |
vorläufig im Reiche der Tatsachen zu verharren und nicht sofort
eine Theorie zur Beschreibung des Tatbestandes zu verwenden. 5
So wurde von einer Reihe von Denkern die Theorie zugrunde
gelegt, daß der Grundbegriff der Ethik eigentlich auf dieselbe
Weise gegeben sei, wie wir es S. 3 vom Grundbegriff der Op-
tik geschildert haben. Wie wir ein besonderes Organ, nämlich
den Gesichtssinn, für die Wahrnehmung des „Lichtes“ besitzen, 10
so soll uns auch ein besonderer sittlicher Sinn, ein „moral sense“,
das Vorhandensein des Guten oder Bösen anzeigen. Danach
wären also Gut und Böse objektiv vorhandene Eigenschaften, in
ähnlicher Weise festzustellen und zu erforschen wie die physika-
lischen Vorgänge, welche die Optik untersucht und als Ursachen 15
der Lichtempfindung betrachtet.

Diese Lehre ist natürlich ganz hypothetisch, der moralische
Sinn wird bloß angenommen, behauptet, sein Organ kann nicht
aufgezeigt werden wie das menschliche Auge. Die Hypothese ist
auch falsch; es gelingt ihr nicht, von der Verschiedenheit der 20
moralischen Beurteilungen unter den Menschen Rechenschaft zu
geben, denn die weitere Annahme, daß der moralische Sinn bei
manchen schlecht entwickelt sei oder ganz fehle, ist dazu nicht
ausreichend.

Nein, nicht dies ist das kennzeichnende Merkmal des Gegen- 25
standes der Ethik, daß er zugleich Gegenstand einer besonderen
Art von Wahrnehmung wäre, seine Eigenart muß sich ohne je-
den besonderen Kunstgriff durch schlichten Hinweis auf bekann-
te Tatsachen angeben lassen. Das kann auf verschiedene Weise
geschehen. Es seien schon hier, ohne Späterem vorzugreifen, zwei 30
solche Wege unterschieden. Man kann nämlich erstens nach ei-
nem mehr äußerlichen, formalen, und zweitens nach inhaltlichen,
materialen Kennzeichen des Guten und Bösen fragen.

5. Formale Kennzeichen des Guten

Was erstens das Formale betrifft, so ist das formale Merkmal, in welches Kant das ganze Gewicht seiner Moralphilosophie verlegt, und das er mit seiner höchsten Beredsamkeit hervorgehoben hat, dieses, daß das Gute stets als das Gebotene, das Böse als das Verbotene erscheint. Gute Handlungen sind solche, die von uns gefordert, verlangt werden. Oder, wie seit Kant meist gesagt wird: Gut sind die Handlungen, die wir tun *sollen*. Zu einem | Gebot, 8
einem Verlangen, einer Forderung gehört jemand, der da gebietet, verlangt oder fordert. Dieser Urheber des sittlichen Gesetzes muß noch angegeben werden, damit die Kennzeichnung durch das formale Merkmal des Gebotscharakters eindeutig werde.

Hier gehen die Meinungen bereits auseinander. In der theologischen Ethik ist jener Urheber Gott; und zwar ist nach der flacheren Deutung das Gute deshalb gut, weil Gott es will – in diesem Falle würde das formale Merkmal (Gebot Gottes zu sein) bereits das eigentliche *Wesen* des Guten ausdrücken; nach der tieferen Deutung will Gott das Gute deshalb, weil es gut ist – in diesem Falle müßte sein eigentliches Wesen ganz unabhängig von jener formalen Bestimmung durch bestimmte materiale Eigenschaften vorher gegeben^b sein. In der philosophischen Ethik wird im Gegensatz dazu z. B. die Meinung vertreten, jener Urheber sei die menschliche Gesellschaft (Utilitarismus) oder auch der Handelnde selbst (Eudämonismus) oder gar – Niemand (kategorischer Imperativ). Auf dies letztere nämlich läuft Kants Lehre vom „absoluten Sollen“ hinaus, d. h. einer Forderung ohne Fordernden. Einer der schlimmsten Irrtümer ethischen Denkens liegt in seinem Glauben, der Begriff des moralisch Guten sei durch die Angabe des bloß formalen Merkmals bereits völlig erschöpft, er habe keinen Inhalt außer dem, das Geforderte, das „Gesollte“ zu sein.

^b Ms. FE, S. 17: ⟨bestimmt⟩

6. Materiale Kennzeichen

Demgegenüber ist klar, daß die Auffindung formaler Kennzeichen des Sittlichen nur eine Vorstufe bedeutet für die inhaltliche Festlegung des Guten, die Angabe der *materialen* Kennzeichen. Wenn wir wissen, daß das Gute das Geforderte ist, fragen wir erst recht: Ja, was wird denn nun eigentlich gefordert? Und um auf diese Frage zu antworten, müssen wir uns an den Urheber der Forderung, an den Gesetzgeber wenden und seinen Willen und Wunsch ergründen, denn den Inhalt seiner Forderung bildet ja das, wovon er wünscht, daß es geschehe. Wenn ich jemandem eine Handlungsweise als „gut“ empfehle, so drücke ich eben dadurch aus, daß ich sie *wünsche*.

Solange der Gesetzgeber selbst nicht mit Sicherheit erkannt ist, müssen wir uns an die tatsächlich vorliegenden Gesetze halten, also an die Formulierungen moralischer Regeln, wie wir sie unter den Menschen vorfinden. Wir müssen feststellen, welche Hand|lungsweisen (oder Gesinnungen, oder was es sonst sein mag) bei verschiedenen Völkern, zu verschiedenen Zeiten, von verschiedenen Weisen oder Religionsstiftern als „gut“ bezeichnet werden; nur auf diese Weise lernen wir den *materialen* Inhalt dieses Begriffes kennen. Aus dem Inhalt läßt sich dann vielleicht auch auf die gesetzgebende Autorität schließen, falls sie auf andre Weise nicht zu ermitteln sein sollte.

Während der Sammlung der einzelnen Fälle, in denen etwas als sittlich gut bezeichnet wird, müssen die Gemeinsamkeiten, die inhaltlich übereinstimmenden Züge aller dieser Beispiele aufgesucht werden. Diese Übereinstimmungen sind die Merkmale des Begriffes „gut“, sie bilden seinen Inhalt, und in ihnen muß der Grund dafür liegen, daß ein und dasselbe Wort „gut“ für sie gebraucht wird.

Freilich wird man bald auf Fälle stoßen, in denen nichts Gemeinsames sich finden lassen will, sondern völlige Unverträglichkeit vorzuliegen scheint: eine und dieselbe Sache – z.B. Poly-

gamie – wird in einem Kulturkreise moralisch gebilligt, in einem andern als Verbrechen betrachtet. In einem solchen Falle bestehen zwei Möglichkeiten: erstens könnte es tatsächlich mehrere verschiedene, aufeinander in keiner Weise zurückführbare Begriffe von „gut“ geben (die nur in dem formalen Merkmal übereinstimmen, irgendwie „gefordert“ zu sein) – dann bestünde eben nicht *eine* Moral, sondern viele. Oder zweitens könnte es sein, daß die Abweichung der moralischen Wertungen nur scheinbar und nicht endgültig ist, daß nämlich letzten Endes immer nur ein und dasselbe Ziel sittlich gebilligt wird, daß aber Meinungsverschiedenheiten darüber herrschen, welche Wege zu ihm führen, welche Verhaltensweisen also gefordert werden sollen. (Am Beispiel der Polygamie erläutert: Polygamie und Monogamie werden gar nicht um ihrer selbst willen sittlich gewertet, sondern der eigentliche Gegenstand der Billigung ist vielleicht der Friede des Familienlebens oder die reibungsfreieste Ordnung sexueller Verhältnisse; der eine glaubt, daß dieser Zweck sich nur durch monogame Ehe erreichen lasse und hält sie daher für sittlich gut, der andere glaubt dasselbe von der polygamen. Der eine mag recht haben, der andre sich täuschen, aber beide unterscheiden sich nicht durch ihre letzten Wertungen, sondern nur durch ihre Einsicht oder Urteilsfähigkeit oder Erfahrung.)

| Ob es nun wirklich in der Menschheit eine Vielheit von Moralien gibt, $\langle \rangle^c$ miteinander unversöhnlich $\langle \rangle^d$, oder ob die Verschiedenheiten in der moralischen Welt im Grunde nur scheinbar sind, so daß der Philosoph unter den mannigfaltigen Verkleidungen und Masken der Sittlichkeit schließlich doch überall dasselbe Antlitz des *einen* Guten entdecken würde: – auf jeden Fall gibt es weite Bezirke, in denen Einhelligkeit und Sicherheit der moralischen Wertungen konstatiert wird. Die Verhaltensweisen etwa, die wir unter den Namen Zuverlässigkeit, Hilfsbereitschaft, Verträglichkeit zusammenfassen, erfahren in jedem bekannten Kulturkreise so übereinstimmend die Wertung „gut“, während z. B. Diebstahl, Raubmord, Zanksucht so übereinstimmend als „böse“ gelten, daß hier die Frage nach gemeinsamen Merkmalen gewiß

c Ms. FE, S. 21: \langle die \rangle d Ebd.: \langle sind \rangle

[praktisch allgemeingültig]^e beantwortet werden kann. Sind solche Merkmale für einen großen Umkreis von Verhaltensweisen gefunden, so kann man sich den „Ausnahmen“ und Unregelmäßigkeiten zuwenden, d. h. denjenigen Fällen, in denen ein und dasselbe Verhalten zu verschiedenen Zeiten oder bei verschiedenen Völkern eine ganz abweichende sittliche Beurteilung erfährt. Da findet man nun entweder, daß auch hier schließlich kein anderer Grund für die Wertschätzung vorliegt als in den zweifelsfreien Beispielen, nur entfernter, verhüllter, auf veränderte Verhältnisse angewandt – oder man muß die neue Tatsache einfach registrieren als einen neuen oder mehrdeutigen Sinn des Wortes „gut“. Endlich kommt es bekanntlich vor, daß einzelne Individuen über gut und böse ganz anderer Meinung sind als ihre Umgebung und ihr Zeitalter. In diesen Fällen ist es genau so wichtig, Inhalt und Grund ihrer Meinung festzustellen, [wenn es sich um bedeutende Persönlichkeiten handelt]^f, die als Propheten, als Moralstifter, als sittlich schöpferische Menschen verborgene Strömungen^g sichtbar machen oder ihre Wertungen schließlich der Menschheit und der Zukunft aufprägen.

7. Sittliche Normen und Moralprinzipien

Die gemeinsamen Merkmale, die eine Gruppe von „guten“ Handlungen oder Gesinnungen aufweist, kann man in eine *Regel* zusammenfassen von der Form: Eine Verhaltensweise muß soundso beschaffen sein, um „gut“ (bzw. „böse“) heißen zu können. Eine solche Regel kann man auch „*Norm*“ nennen. Ich mache | aber schon jetzt darauf aufmerksam, daß eine solche „Norm“ durchaus nichts anderes ist als die bloße Wiedergabe einer *Tatsache* der Wirklichkeit, sie gibt nämlich nur die Umstände an, unter denen eine Handlung oder eine Gesinnung oder ein Charakter tatsächlich als „gut“ bezeichnet, d. h. sittlich gewertet werden.

e Ms. FE, S. 21 a, gestrichen: (ohne grosse Schwierigkeit) f Ms. FE, S. 21 b: (denn es handelt sich um bedeutende Persönlichkeiten (sonst wüssten wir nichts von ihnen)) g Ebd., gestrichen: (Gefühle)

Die Aufstellung von Normen ist gar nichts anderes als die Festlegung des Begriffes des Guten, welches die Ethik zu erkennen unternimmt.

5 Diese Festlegung würde nun in der Weise fortschreiten, daß man immer neue Gruppen von Handlungen aufsucht, die als gut anerkannt werden, und für jede von ihnen die Regel oder Norm aufweist, der alle ihre einzelnen Glieder genügen. Die verschiedenen so gewonnenen Normen wären untereinander zu vergleichen, und man würde sie wieder in Klassen derart ordnen können, daß
10 die einzelnen Normen jeder Klasse etwas Gemeinsames haben, also alle einer höheren, d. h. allgemeineren Norm unterstehen. Mit diesen höheren Normen wiederholt sich dasselbe Spiel und so fort, im besten Falle so weit, daß man zuletzt bei einer obersten, allgemeinsten Regel anlangt, die alle übrigen als Spezialfälle umfaßt
15 und auf jeden einzelnen Fall menschlichen Verhaltens unmittelbar anwendbar wäre. Diese oberste Norm würde die Definition „des Guten“ schlechthin sein und sein allgemeines Wesen ausdrücken, sie wäre das, was der Ethiker ein „Moralprinzip“ nennt.

Natürlich kann man von vornherein nicht wissen, ob man
20 wirklich zu einem einzigen Moralprinzip gelangt. Es könnte vielmehr ganz wohl sein, daß die oberste Reihe der Regeln, zu denen der beschriebene Weg führt, einfach keine Gemeinsamkeiten mehr aufwiese, daß man also bei mehreren Normen als schlechthin obersten Regeln halt machen müßte, weil sich trotz aller
25 Bemühungen keine noch höhere finden läßt, auf die jene noch reduziert werden könnte. Es gäbe dann also mehrere voneinander unabhängige Bedeutungen des Wortes „sittlich gut“, mehrere voneinander unabhängige Moralprinzipien, die erst in ihrer Gesamtheit den Begriff des Sittlichen bestimmen würden – oder vielleicht sogar mehrere nach Volk und Zeit verschiedene Begriffe des
30 Sittlichen. Es ist bezeichnend, wie wenig diese Möglichkeiten im allgemeinen von den Moralphilosophen in Betracht gezogen werden; fast alle steuerten von vornherein auf | *ein* einziges Moralprinzip los. Anders die Moralsysteme der Praxis, die gewöhnlich 12

die Aufstellung eines allumfassenden Prinzips nicht versuchen. So macht der Katechismus bei den *zehn* Geboten halt.^h

Für diejenigen, welche glauben, daß die einzige Aufgabe der Ethik in der Festlegung des Begriffes des Guten, also in der Aufstellung eines (oder mehrerer) Moralprinzipien bestehe, wäre mit dem Durchlaufen des geschilderten Weges das Thema der Ethik erschöpft. Sie wäre eine reine „Normwissenschaft“, denn ihr Ziel läge in der Auffindung einer Hierarchie von Normen oder Regeln, die in einer oder mehreren Spitzen – den Moralprinzipien – ausliefe, und in welcher jeweils die niederen Stufen durch die höheren erklärt oder „gerechtfertigt“ würden. Auf die Frage: „Warum ist diese Handlung hier sittlich?“ kann die erklärende Antwort gegeben werden: „Weil sie unter diese bestimmte Regel fällt“; und wenn man weiter fragt: „Warum sind denn alle dieser Regel gehorchenden Handlungen moralisch?“ so wird dies gerechtfertigt: „Weil sie alle unter jene nächsthöhere Regel fallen.“ Und nur bei der allerobersten Norm – bei dem Moralprinzip oder den Moralprinzipien – ist eine Erkenntnis des Geltungsgrundes, eine Rechtfertigung, auf diesem Wege nicht mehr möglich. Dort ist also die Ethik für den, der sie als bloße Normwissenschaft ansieht, zu Ende.

8. Ethik als „Normwissenschaft“

Wir erkennen jetzt wohl deutlich, welche Bedeutung das Wort „Normwissenschaft“ allein haben kann, und in welchem Sinne allein die Ethik eine Handlung oder deren Beurteilung zu „rechtfertigen“ vermag. In der neueren Philosophie seit Kant kehrt die Behauptung immer wieder, die Ethik sei als Normwissenschaft etwas von den „Tatsachenwissenschaften“ toto genere Verschiedenes. Sie frage nicht etwa: „Wann wird ein Charakter als gut beurteilt?“ und auch nicht „Warum wird er als ‚gut‘ beurteilt?“ – diese Fragen richten sich auf bloße Tatsachen und deren Erklärung –, sondern sie frage: „*Mit welchem Rechte* wird jener

^h Die letzten beiden Sätze finden sich nicht im Ms. FE.

Charakter als gut beurteilt?“ Sie kümmere sich prinzipiell nicht darum, was tatsächlich gebilligt wird, sondern frage: „Was ist schlechthin billigenswert?“ⁱ Und hier ist offensichtlich schon die Richtung der Fragestellung eine völlig andere.

5 | Aber *diese* Art der Gegenüberstellung von Norm- und Tatsachenwissenschaft ist grundfalsch. Denn wenn die Ethik eine Rechtfertigung leistet, so tut sie das nur in dem soeben erläuterten Sinne, nämlich nur relativ-hypothetisch, nicht absolut. Sie „rechtfertigt“ eine bestimmte Beurteilung nur insofern, als sie
10 zeigt, daß sie einer gewissen Norm entspricht; daß diese Norm selbst „recht“ oder gerechtfertigt sei, kann sie weder zeigen noch von sich aus festsetzen, sondern sie findet ihre Anerkennung als eine *Tatsache* der menschlichen Natur vor. Auch eine Normwissenschaft kann als Wissenschaft nichts anderes tun als *erkennen*,
15 niemals kann sie eine Norm selbst setzen und schaffen (was allein einer absoluten „Rechtfertigung“ gleichkommen würde), sondern sie vermag die Regeln der Beurteilung stets nur aufzufinden, zu entdecken, aus den vorliegenden Tatsachen abzulesen und herauszuschälen; der Ursprung der Normen liegt immer außerhalb und vor der Wissenschaft und der Erkenntnis. Das heißt, ihr Ursprung kann von der Wissenschaft nur erkannt werden, nicht selbst in ihr liegen. Mit andern Worten: Wenn oder insofern der Ethiker auf die Frage: „Was ist gut?“ durch Aufzeigung von Normen antwortet, so ist der Sinn immer nur der, daß er uns sagt, was „gut“
25 *tatsächlich* bedeutet, niemals aber kann er uns sagen, was gut heißen *muß* oder *soll*. Die Frage nach dem *Rechte* einer Wertung hat nur den Sinn, daß nach einer höheren anerkannten Norm gefragt wird, unter die der Wert fällt, und das ist eine *Tatsachenfrage*. Die Frage nach der Rechtfertigung der höchsten Normen oder der obersten Werte aber ist sinnlos, da ja nichts Höheres vorhanden ist, worauf sie zurückgeführt werden könnten. Da die neuere Ethik oft, wie schon bemerkt, gerade diese absolute Rechtfertigung zum Grundproblem erhebt, so muß leider gesagt werden, daß schon die Fragestellung, von der sie ausgeht, schlechthin un-
30 sinnig ist.
35

i Dieser Satz bzw. die Frage fehlt im Ms. FE.

^j An einem Beispiel sei die Verkehrtheit der Fragestellung erläutert. John Stuart Mill ist oft mit Recht getadelt worden, weil er daraus, daß eine Sache gewünscht wird, ableiten zu können glaubte, daß sie an sich wünschenswert sei – wobei noch der mögliche Doppelsinn des Wortes *desirable* (wünschbar neben wünschenswert) ihn täuschte.⁴ Aber auch seine Tadler hatten unrecht, denn sie gingen von derselben falschen (von beiden Seiten nicht ausdrücklich formulierten) Voraussetzung | aus wie er: daß nämlich die Worte „an sich wünschenswert“ überhaupt schon eine bestimmte Bedeutung hätten (unter „an sich“ meine ich hier „um seiner selbst willen“, also nicht bloß als Mittel zum Zweck); aber in Wahrheit konnten sie eine solche Bedeutung nicht angeben. Wenn ich von einem Dinge sage, es sei wünschenswert, und damit nur meine, daß man es als Mittel wünschen müsse, wenn man einen bestimmten Zweck wünsche, so ist alles vollkommen klar. Wenn ich aber behaupte, ein Ding sei schlechthin, für sich selbst, wünschenswert, so stellt sich heraus, daß ich nicht sagen kann, was ich mit dieser Behauptung *meine*; sie ist nicht verifizierbar und daher sinnlos. Ein Ding kann daher wünschenswert sein nur in bezug auf ein anderes, nicht an sich. Mill glaubte das an sich Wünschenswerte aus dem tatsächlich Gewünschten ableiten zu können; seine Gegner behaupteten, beide hätten nichts miteinander zu tun. Aber im Grunde wußten beide nicht, was sie sagten, denn sie versäumten, dem Worte „wünschenswert“ eine absolute Bedeutung zu geben. Die Frage, ob etwas um seiner selbst willen wünschenswert sei, ist also überhaupt keine Frage, sondern leerer Wortschall. Die Frage dagegen, was denn tatsächlich um seiner selbst willen gewünscht wird, ist natürlich durchaus sinnvoll, und wirklich kommt es für die Ethik nur auf ihre Bewertung an. Mill gelangte ja an der getadelten Stelle zu dieser echten Frage und kam so von der sinnlosen Fragestellung los – freilich weniger durch sein falsches Argument als durch seinen gesunden

^j Dieser ganze nachfolg. Abschnitt fehlt im Ms. FE.

⁴ Vgl. dazu Anm. 51, S. 79.

Instinkt –, während seine Gegner an ihr haften blieben und weiter nach einer absoluten Rechtfertigung des Wünschens suchten.

9. Die Ethik als Tatsachenwissenschaft

[Was als]^k die letzten Normen oder die höchsten Werte gilt^l, muß
5 der menschlichen Natur und dem Leben als Tatsache entnommen
werden. Daher kann ein Resultat der Ethik nie mit dem Leben
im Widerspruch stehen, kann nicht die im Leben zugrunde lie-
genden Werte für schlecht oder falsch erklären, seine Normen
können nicht zu den vom Leben letztlich anerkannten fordernd
10 oder befehlend in einen wirklichen Gegensatz treten. Wo derglei-
chen vorkommt, ist es ein sicheres Zeichen, daß der Ethiker seine
Aufgabe mißverstanden und daher nicht gelöst hat, daß er un-
versehens zum Moralisten wurde, daß er sich in der | Rolle des
15 Erkennenden nicht wohl fühlt und lieber Schöpfer moralischer
Werte sein möchte. Die Gebote und Forderungen einer sittlich
schöpferischen Persönlichkeit sind nur Untersuchungsobjekt für
den Ethiker, nur Gegenstand einer^m erkennenden Betrachtung;
und das gilt auch dann, wenn er zufällig selbst – in andern Stun-
den – dieser schöpferische Mensch sein sollte.

20 Wir sagten soeben, zwischen dem von Philosophen gefun-
denen und dem im Leben wahrhaft geltenden Sinn des Wortes
„gut“ könne kein wirklicher Gegensatz bestehen. Eine *scheinbare*
Spannung kann selbstverständlich auftreten, denn Sprache und
Gedanke sind im täglichen Leben sehr unvollkommen. Oft ist der
25 Sprechende und Wertende sich selbst nicht ganz klar darüber, was
er eigentlich ausdrückt, und nicht selten beruhen seine Wertungen
auf einer falschen Interpretation des Tatbestandes und würden
sich mit der Richtigstellung des Irrtums sofort ändern. Solche
Irrtümer und fehlerhaften Ausdrucksweisen würde der Ethiker
30 aufzudecken haben und dadurch die wahre Norm, die den mor-
alischen Urteilen zugrunde liegt, erkennen und der scheinbaren
gegenüberstellen, welcher der Handelnde oder Wertende selbst zu

k Ms. FE, S. 24: ⟨Welches⟩ l Ebd.: ⟨sind⟩ m Ms. FE, S. 25: ⟨seiner⟩

folgen glaubt. Und er würde dabei vielleicht in nicht geringe Tiefen der menschlichen Seele vordringen müssen. Immer aber wäre es eine tatsächliche, bereits zugrunde liegende Norm, was er dort vorfindet.

Die letzten Wertungen sind also in der Wirklichkeit des menschlichen Bewußtseins bestehende Tatsachen, und selbst wenn die Ethik eine Normwissenschaft wäre, hörte sie daher nicht auf, eine Wissenschaft von *Tatsachen* zu sein. Sie hat es durchaus mit *Wirklichem* zu tun: dies scheint mir der allerwichtigste unter den Sätzen zu sein, die ihre Aufgabe bestimmen. Fremd ist uns der Stolz jener Philosophen, welche die Fragen der Ethik gerade deshalb für die vornehmsten und erhabensten halten, weil sie sich nicht auf die gemeine Wirklichkeit, sondern auf das reine „Seinsollende“ bezögen.

Freilich – nachdem man einmal im Besitze eines solchen Normensystems ist, also eines Systems von Anwendungsfällen der Begriffe gut und böse, kann man nunmehr die Zusammenhänge der einzelnen Glieder der Hierarchie, die Über- und Unterordnung der einzelnen Regeln, ganz unabhängig von jeder Beziehung zur Wirklichkeit betrachten, also bloß die innere Struktur | des Systems untersuchen. Und das gilt natürlich erst recht, wenn die Normen gar nicht die wirklich geltenden sind, sondern etwa fälschlich dafür gehalten werden oder gar gänzlich frei erdacht und willkürlich aufgestellt sind. Die letztgedachten Fälle würden allerdings nur ein spielerisches Interesse besitzen und jedenfalls auf den Namen „Ethik“ keinen Anspruch haben. Die Ethik als Normwissenschaft würde aber eine hierarchische Ordnung von Regeln darbieten, in welcher allen Handlungen oder Gesinnungen oder Charakteren ein ganz bestimmter Platz in bezug auf ihren moralischen Wert zukäme, und zwar nicht nur allen wirklichen, sondern natürlich auch allen möglichen, denn wenn das System etwas taugen soll, muß ja in ihm für jede Möglichkeit menschlichen Verhaltens vorgesorgt sein. *Nachdem* man die obersten Normen einmal kennt, kann man das ganze System ohne jeden Bezug auf wirkliches Verhalten betrachten, bloß im Hinblick auf mögliches. So betonte Kant, daß es für seine Moralphilosophie ganz gleichgültig sei, ob es überhaupt irgendein moralisches

Wollen tatsächlich gebe.⁵ Die Ethik als Normenlehre angesehen würde also den Charakter einer „Idealwissenschaft“ tragen: sie hätte es mit einem System idealer Regeln zu tun, die sich zwar auf Wirkliches anwenden lassen und nur dadurch Interesse gewinnen, die aber doch gänzlich unabhängig von dieser Anwendung Sinn haben und in ihrem Verhältnis zueinander erforscht werden können. So hätte jemand die Regeln des Schachspiels auch dann erfinden und in ihrer Anwendung auf einzelne Partien betrachten können, wenn das Spiel in Wirklichkeit nie gespielt worden wäre, außer in seinem Kopfe zwischen imaginären Gegnern.ⁿ

10. Die Ethik sucht Kausalerklärung

Blicken wir zurück! Wir gingen davon aus, daß es die Aufgabe der Ethik sei, „das moralisch Gute zu erkennen“, und fragten uns zunächst, was denn dies „Gute“, das wir erkennen sollen, für ein Ding sei. Wir fanden, daß uns dieser Gegenstand der Ethik nicht auf so einfache Weise gegeben ist wie etwa der Gegenstand der Optik, das Licht, durch eine bloße Sinnesempfindung, sondern daß es zu seiner Festlegung der Aufdeckung eines „Moralprinzips“ oder eines ganzen Systems von Prinzipien oder Regeln bedürfe. [Nennen wir]^o eine Disziplin, die sich damit be|schäftigt, eine „Normwissenschaft“, [so sehen wir]^p, daß diese Normenlehre nichts weiter leistet als die Aufdeckung der Bedeutung des Begriffes „gut“. Darin erschöpft sie sich. Von einer echten^q *Erkenntnis* des Guten ist in ihr nicht die Rede. Sie bietet der Ethik nur den Gegenstand dar, den es nun zu erkennen gilt. Deshalb haben wir von vornherein die Ansicht derjenigen Philosophen verworfen, welche die Ethik für eine bloße Normwissenschaft halten. Nein, wo die Normenlehre fertig ist, fängt die ethische Erkenntnis erst an. Jene sieht die großen aufregenden Fragen der Ethik

n An dieser Stelle ist im Ms. FE, S. 29, ein Absatz eingefügt. **o** Ms. FE, S. 29: (Wir nannten) **p** Ebd.: (und sehen also) **q** Fehlt im Ms. FE.

5 Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: AA, Bd. 4, S. 390.

überhaupt nicht oder – schlimmer – lehnt sie als wesensfremd ab; in Wahrheit kommt sie – außer durch Irrtümer – über das sprachliche Resultat der Festlegung der Wortbedeutung von „gut“ und „böse“ im Grunde nicht hinaus.

Allerdings gibt sie auch noch eine Art von Pseudo-Erkenntnis^r, nämlich diejenige, die wir Rechtfertigung nannten. Erkenntnis besteht ja immer in der Zurückführung des zu Erkennenden auf etwas anderes, allgemeineres, und in der Tat werden die Normen so aufeinander zurückgeführt bis zu den höchsten letzten. Diese, die Moralprinzipien (oder *das* Moralprinzip), lassen sich definitionsgemäß nicht mehr auf andere ethische^s Normen zurückführen, sich nicht mehr moralisch^t rechtfertigen. 5

[Damit ist aber nicht gesagt, daß jede weitere Zurückführung unmöglich sein müßte. Es könnte nämlich sein, daß das *sittlich* Gute sich als Spezialfall einer allgemeinen Art des Guten herausstellte. Tatsächlich wird ja das Wort „gut“ auch in außermoralischem Sinne gebraucht (man spricht nicht nur von guten Menschen, sondern auch von guten Reitern, guten Mathematikern, von einem guten Fang, einer guten Maschine usw.), und so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß die ethische und die außerethische Bedeutung des Wortes irgendwie miteinander zusammenhängen. Ließe sich das Moralische dergestalt unter einen weiteren Begriff des Guten subsumieren, so erhielte die Frage „Warum ist sittliches Verhalten überhaupt gut?“ die Antwort: „Weil es noch in einem allgemeineren Sinne des Wortes gut ist!“ Die höchste sittliche Norm wäre mit Hilfe einer außersittlichen Norm gerechtfertigt, das Moralprinzip wäre auf ein höheres Lebensprinzip zurückgeführt. 10 15 20 25

Möglicherweise könnte die Zurückführung noch einige Stufen 18 | weiter gehen, aber die letzte Norm, das höchste Prinzip, ist auf gar keine Weise mehr zu rechtfertigen, weil es eben das letzte ist. Es wäre sinnlos, nach einer weiteren Rechtfertigung, einer 30

r Ms. FE, S. 30: (Erkenntnis) s Fehlt im Ms. FE. t Dto.

weiteren Erklärung zu fragen.]^u Was allein erklärungsbedürftig und erklärungsfähig ist, sind nicht die Normen, Prinzipien, Werte selbst, sondern vielmehr die wirklichen Tatsachen, aus denen sie abstrahiert wurden. Diese Tatsachen sind die Akte des Regelgebens, des Billigens, des Wertens im menschlichen Bewußtsein, es sind also reale Vorgänge des seelischen Lebens. „Der Wert“, „das Gute“ sind bloße Abstrakta, aber das Wertens, das Gutfinden sind wirkliche psychische Vorkommnisse, und die einzelnen Akte dieser Art sind ⟨⟩^v sehr wohl erkennbar, d. h. aufeinander^w zurückführbar.^x

Und hier liegt eben die eigentliche Aufgabe der Ethik. Hier liegen die merkwürdigen Tatsachen, die das philosophische Stauen erregen, und deren Aufklärung von jeher der letzte Sinn ethischer Forschung gewesen ist. Daß der Mensch gerade bestimmte Handlungen billigt, gerade bestimmte Gesinnungen für „gut“ erklärt, erscheint dem Philosophen durchaus nicht selbstverständlich, sondern oft sehr wunderbar, und so fragt er sein „Warum?“ In jeder Realwissenschaft kann – was hier nicht näher zu begründen ist – jede Erklärung als *Kausalerklärung* aufgefaßt werden; jenes Warum hat daher hier den Sinn einer Frage nach der *Ursache* jener psychischen Prozesse, in denen der Mensch eine sittliche Wertung vollzieht, eine sittliche Forderung stellt (wobei nur wieder zu beachten ist, daß die Sprechweise vom Auffinden der „Ursache“ nur eine populäre Abkürzung für die Aufstellung der vollständigen Gesetzmäßigkeit des zu erkennenden Vorgangs ist).

u Ms. FE, S. 31: ⟨Daraus folgt aber nichts für ihre *Erklärbarkeit* im wissenschaftlichen Sinne, ihre Zurückführbarkeit auf etwas anderes, ihre Einordnung in einen ganz neuen Zusammenhang ist durchaus möglich und zwar in einen Zusammenhang von *Wirklichkeiten*, wie es der Charakter der Ethik als einer Wirklichkeitwissenschaft erfordert. [Absatz] Man wird sofort einwenden, es sei unsinnig, eine Norm auf etwas zurückzuführen, das nicht selbst wieder Norm sei; das Allgemeinere zu einer abstrakten Regel könne selbst nur wieder ein blosses Abstractum sein. Aber in der Tat hat es die erklärende Ethik mit diesen Abstractis gar nicht zu tun.) **v** Ms. FE, S. 31: ⟨möglicherweise⟩ **w** Ms. FE, S. 32: ⟨auf andere psychische Erscheinungen⟩ **x** In der Druckfahne (Inv.-Nr. 423, A. 256, S. 18) stand ursprünglich nur ⟨zurückführbar⟩, Schlick ergänzte ⟨aufeinander⟩.

Mit andern Worten: Die *Feststellung* des Inhaltes der Begriffe gut und böse geschieht durch Moralprinzip und Normensystem und liefert eine relative Rechtfertigung der jeweils niederen moralischen Regeln durch die höheren; die *Erkenntnis* des Guten dagegen geht nicht auf die Norm, sondern auf die Ursache, nicht auf Rechtfertigung, sondern auf Erklärung des sittlichen Wertens. Die Normenlehre fragt: „*Was* gilt tatsächlich als Richtschnur des Handelns?“ die erkennende Ethik aber: „*Warum* gilt es als Richtschnur des Handelns?“

5

19

11. Formulierung der Hauptfrage

10

Es ist klar, daß die erste Frage für sich im Grunde eine trockene, formale Angelegenheit darstellt, der man kaum Interesse abgewinnen könnte, wenn sie nicht so große Bedeutung für die Praxis hätte, und wenn der Weg zu ihrer Beantwortung nicht Gelegenheit böte, manchen Blick in die Tiefe des menschlichen Herzens zu tun. Die zweite Frage aber führt unmittelbar in diese Tiefe. Sie geht auf den Realgrund, auf die wirklichen Ursachen und Motive, welche die Seele zur Unterscheidung des Guten und Bösen treiben und die besonderen Wertungen veranlassen. Nicht nur die Wertungen, sondern auch die *Handlungen*. Diese folgen ja aus jenen. Die Erklärung des Wertens läßt sich nicht trennen von der Erklärung des Handelns. Zwar darf man nicht ohne weiteres glauben, daß jeder seine Handlungen gemäß seiner eignen moralischen Wertung einrichte – das wäre bekanntlich eine falsche Annahme –, sondern der Zusammenhang ist komplizierter, aber er ist unauflöslich. Nur aus dem Tun eines Menschen kann man letzten Endes erschließen, was er wertet und billigt und will – besser als aus seinen Aussagen, obwohl diese natürlich auch eine Art^y des Tuns sind. Was für Forderungen jemand an sich und andre stellt, kann nur aus seinen Handlungen erkannt werden. Unter den Motiven seines Tuns müssen seine Wertungen irgendwie vorkommen, und sie^z können jedenfalls nur an dieser Stelle

15

20

25

30

y Ms. FE, S. 34: (Form) z Fehlt im Ms. FE.

aufgedeckt werden. Wer die Ursachen des Handelns weit genug verfolgt, muß dabei auf die Ursachen aller Billigungen stoßen. Die Frage nach den Ursachen des Handelns ist daher allgemeiner als die nach den Gründen des Wertens, ihre Beantwortung gäbe daher die umfassendere Erkenntnis, und es wäre also selbst dann methodisch vorteilhaft, sie zu stellen, wenn man nicht ohnehin vom Handeln als dem einzig Beobachtbaren ausgehen müßte.

Aus diesen Gründen dürfen und müssen wir an die Stelle der oben aufgeworfenen Hauptfrage: „Welche Motive veranlassen uns zur Aufstellung moralischer Normen?“ sogleich die andere setzen: „Aus welchen Motiven handeln wir überhaupt?“ (So allgemein stellen wir die Frage und beschränken sie nicht etwa von vornherein auf das *moralische* Handeln, denn nach dem Gesagten wäre es möglich, daß sich die Wertungen und ihre Motive ebenso gut – vielleicht noch besser – aus unmoralischem oder | neutralem^a Tun erschließen lassen.) Wir sind um so mehr berechtigt, unsere Frage sofort auf das *Handeln* zu beziehen, als der Mensch sich ja für die Wertungen ganz allein deshalb interessiert, weil das Handeln von ihnen abhängt. Wäre moralische Billigung etwas, was innen tief im Busen verschlossen bliebe, niemals irgendwie in Erscheinung treten und niemals den geringsten Einfluß auf das Leben und Glück und Unglück der Menschen ausüben könnte, so würde sich niemand darum kümmern, und der Philosoph würde nur durch einen beschaulichen Akt der Selbstversenkung um dieses bedeutungslose Phänomen wissen. Jenes Staunen über die moralischen Wertungen des Menschen, das wir vorhin als den ersten Anstoß zur ethischen Fragestellung bezeichneten, ist natürlich zunächst auch nur ein Staunen über sein wirkliches moralisches Handeln.

Wir fragen also nach den Ursachen, d. h. nach der Gesetzmäßigkeit *alles* menschlichen Tuns in der Absicht, daraus dann durch Spezialisierung die Motive des *moralischen* Tuns zu gewinnen. Wir genießen dabei den Vorteil, daß wir die Frage nach dem Wesen des Sittlichen, also nach dem Moralprinzip, solange zurückstellen können, bis das Problem der Gesetzmäßigkeit des Handelns überhaupt gelöst ist. Wenn wir aber über das Handeln

a Ms. FE, S. 35, gestrichen: (gleichgültigem)

im allgemeinen Bescheid wissen, werden wir sicher viel leichter auf das Besondere des moralischen Handelns aufmerksam werden und den Inhalt des Begriffes „gut“ ohne Schwierigkeiten umgrenzen können. Vielleicht wird sich auch herausstellen, daß wir ein Bedürfnis nach einer scharfen Umgrenzung gar nicht mehr fühlen (ähnlich wie etwa nach der physikalischen Erklärung des Lichtes die Frage jedes Interesse verliert, wie und ob der Begriff des „Lichtes“ gegen den der Wärmestrahlung oder der ultravioletten Strahlung abzugrenzen sei).

5

12. Die Methode der Ethik ist psychologisch

10

Das zentrale Problem der Ethik ist also allein die Frage nach der Kausalerklärung des moralischen Verhaltens; ihr gegenüber sinken alle andern zu bloßen Vorfragen oder Nebenfragen herab. Am deutlichsten ist das Moralproblem in dieser Form von Schopenhauer gestellt worden, dessen gesunder Wirklichkeitssinn ihn hier (wenn auch nicht bei der Lösung) auf den richtigen | Weg führte und vor der Kantschen Fragestellung und der nachkantischen Wertphilosophie bewahrte.

15

21

Das Problem, das wir in den Mittelpunkt der Ethik stellen müssen, ist eine rein psychologische Frage. Denn zweifellos ist die Aufdeckung der Motive oder der Gesetzmäßigkeit irgendwelchen Verhaltens, also auch des moralischen, eine rein psychologische Angelegenheit. Nur die empirische Wissenschaft von den Gesetzen des Seelenlebens, und keine andre, kann die Aufgabe lösen. Hieraus hat man einen Einwand gegen unsere Problemstellung herleiten wollen, den man für tief und vernichtend hielt. Dann gäbe es ja, sagt man nämlich, überhaupt keine Ethik, sondern was so heißt, wäre nichts als ein Teil der Psychologie! Ich antworte: Warum soll die Ethik *nicht* ein Teil der Psychologie sein? Etwa, damit der Ethiker seine eigene Wissenschaft für sich habe und auf ihrem Gebiete autonom schalte^b? Freilich würde er dadurch vielleicht manchen lästigen Einspruch der Psychologie los.

20

25

30

^b Ms. FE, S. 38: (sei)

Wenn er eine Forderung aufstellt „So soll der Mensch handeln!“ würde er keine Rücksicht zu nehmen brauchen auf den Psychologen, der ihm etwa sagte: „Aber der Mensch *kann* ja gar nicht so handeln, weil es den Gesetzen des Seelenlebens widerspricht!“ Ich fürchte sehr, daß dies Motiv wirklich hier und da im Verborgenen wirksam ist. [Wenn man aber aufrichtig nur deswegen sagen will: „Es gibt keine Ethik“, weil es nicht nötig sei, einen Teil der Psychologie mit einem besonderen Namen zu belegen, so ist die Frage nur terminologisch.]^c

Es stellt dem philosophischen Geist unserer Zeit kein gutes Zeugnis aus, daß man so oft versucht, strenge Trennungslinien zwischen den Wissenschaften zu ziehen, immer neue Disziplinen abzusondern und deren Autonomie zu beweisen. [Der wahre Philosoph]^d geht gerade in der entgegengesetzten Richtung: er^e will die einzelnen Wissenschaften nicht selbständig und unabhängig voneinander machen, sondern umgekehrt vereinigen und verschmelzen, er^f will gerade das ihnen allen Gemeinsame als ihr Wesentlichstes aufzeigen und das Unterscheidende als etwas Zufälliges, nur der praktischen Methodik Angehöriges ansehen. Sub specie aeterni gibt es für ihn^g nur *eine* Wirklichkeit und nur *eine* Wissenschaft.

Wenn wir daher feststellen, daß die Grundfrage der Ethik „Warum handelt der Mensch moralisch?“ nur auf psychologischem | Wege beantwortet werden kann, so erblicken wir in dieser Unterordnung der Ethik unter die Psychologie keine Herabsetzung und Schädigung der Wissenschaft^h, sondern eine erfreuliche Vereinfachung der Weltauffassung. Der Ethik ist es nicht um Selbständigkeit zu tun, sondern allein um Wahrheit.

c Ms. FE, S. 39: (Wenn übrigens ein Philosoph bei der, wie er meint „spezifisch ethischen“ Fragestellung „wie soll der Mensch handeln?“ oder „was ist gut?“ stehen bleibt, so verfällt er damit auch der empirischen Tatsachenforschung, denn wir zeigten ja oben, dass der Weg zur Aufdeckung der Richtschnur des Handelns, der beim Moralprinzip und Normensystem endigt, z. B. über Völkerkunde und Linguistik führt; und dass seine Wissenschaft sich in derartige Disziplinen auflöst, müsste dem Ethiker doch noch viel peinlicher sein.) **d** Ms. FE, S. 40: (Die wahre Philosophie) **e** Ebd.: (sie) **f** Ebd.: (sie) **g** Ebd.: (sie) **h** (der Wissenschaft) fehlt im Ms. FE.

II.

Warum handelt der Mensch?

1. Tätigkeit und Handlung

Wie die Erfahrung lehrt, gibt nicht jedes beliebige menschliche Tun Anlaß zu sittlicher Beurteilung; vielmehr ist der allergrößte Teil unseres Lebens mit Tätigkeiten ausgefüllt, die, für sich betrachtet, ganz jenseits von gut und böse sind. Jede unserer täglichen Verrichtungen – der Arbeit_[.]^a der Erholung, des Notwendigen wie der Belustigung – setzt sich aus einer Unmenge verwickelter Bewegungen zusammen, die wohl gut oder schlecht ausgeführt werden mögen, aber nicht als „gut“ oder „böse“ beurteilt werden können. Wie wir beim Gehen die Füße setzen, wie wir beim Schreiben die Feder halten oder beim Klavierspielen die Finger bewegen – das ist vom ethischen Gesichtspunkt vollkommen gleichgültig. Ausnahmen, in denen Tätigkeiten dieser Art doch eine sittliche Wertung erfahren, lassen sich leicht als scheinbar aufdecken. Wenn z. B. ein schlechter Klavierspieler durch die Mangelhaftigkeit seiner Fingerbewegungen seine Hörer peinigt, so wird diese Missetat unter Umständen wirklich moralisch mißbilligt^b, aber bei näherem Zusehen erkennt man, daß die Wertung sich doch keineswegs auf die Tätigkeit der Hände selbst bezieht, sondern ganz allein auf den vorher liegenden Entschluß, trotz unzureichender Technik vor das Publikum zu treten.

Dies gilt nun allgemein. Nur auf die ausdrücklichen „Entschlüsse“ kommt es für die Ethik an. Aus dem gleichmäßigen

a Ms. FE, S. 41: ⟨wie⟩ **b** Ms. FE, S. 42: ⟨gemissbilligt⟩

Strom des Tuns, der unser Dasein erfüllt und moralisch irrelevant ist, ragen einzelne Akte ^c heraus, an denen sich der Strom der Tätigkeiten bricht. Durch sie fallen alle Entscheidungen des Lebens, sie sind das Wichtige, sie allein verdienen den Namen der „Handlung“, während alles andere bloße „Tätigkeit“ ist.

Wodurch zeichnen sich die echten Handlungen vor den bloßen Betätigungen aus? Vage gesprochen zunächst dadurch, daß bei ihnen offenbar die Persönlichkeit viel mehr beteiligt ist, daß sie aus größerer Tiefe entspringen, während die Tätigkeiten als etwas | Äußerliches^d mehr an der Oberfläche des menschlichen Wesens bleiben, ja manchmal gar nicht in das helle Licht des Bewußtseins gelangen. Aber der Unterschied muß schärfer beschrieben werden. Die Psychologie liefert eine Handhabe dazu, indem sie für die eigentlichen Handlungen den prägnanten Namen „Willenshandlung“ verwendet. In der Tat kann man von den bloßen Tätigkeiten sagen, daß bei ihnen ein besonderer „Willensakt“, ein Entschluß, nicht auftritt. Sie erfolgen, ohne doch unbewußt sein zu müssen, unmittelbar als Reaktionen auf bestimmte Reize. Beim Klavierspielen ruft die Wahrnehmung der Notenzeichen direkt die entsprechenden Fingerbewegungen hervor, ohne daß irgend etwas wie ein Willensakt sich dazwischen schöbe; der Spieler faßt nicht fortwährend Entschlüsse: „Jetzt will ich mal diesen Finger bewegen, jetzt diesen, jetzt den Arm“ usw. Das Tun verläuft „ideomotorisch“, d. h. eine Vorstellung (Idee), oder auch eine Wahrnehmung, eine Empfindung, wirkt direkt als Reiz; oder, physiologisch ausgedrückt, eine Erregung der sensorischen Zentren des Nervensystems fließt ohne jede Hemmung in die motorischen Zentren über und bringt unverzüglich die entsprechende Bewegung hervor.

c Ebd., gestrichen: (als Felsen) d Im Ms. FE, S. 43, Fußnote Schlicks dazu: (äusserlich vom Standpunkte des Bewusstseins, biologisch sind sie vielleicht etwas tief innerliches)

2. Das Wesen des Willensaktes

Dies ist der normale Verlauf aller unserer Verrichtungen. Er würde nie gestört werden, unser ganzes Leben würde in bloßen Tätigkeiten farblos verlaufen, und es gäbe gar keine Willenshandlungen, wenn immer nur *ein* Reiz jeweils wirksam wäre. Wir würden den Begriff des „Willens“ niemals gebildet haben, wir hätten keinen Anlaß und keine Möglichkeit dazu gehabt. Was wir einen Willensakt nennen, tritt vielmehr nur dort auf, wo mehrere Reize auf einmal wirksam sind, denen der Mensch aber nicht zugleich folgen kann, weil sie zu Tätigkeiten treiben, die miteinander unvereinbar sind. Was geschieht in einem solchen Falle des „Widerstreits der Motive“¹? Im allgemeinen etwa folgendes: es tritt ein eigentümliches Hin- und Herschwanken der Bewußtseinsvorgänge ein, nämlich ein mehr oder weniger rascher Wechsel von Vorstellungen, indem sie abwechselnd schwächer und stärker, deutlicher und verschwommener werden, verschwinden und hervortreten. Es sind die Vorstellungsbilder der Erfolge der durch die Reize angeregten verschiedenen Tätigkeiten, die in dieser Weise sich, wie man zu sagen pflegt, gegenseitig zu verdrängen suchen, sich den Platz im Aufmerksamkeitsfelde des Bewußtseins streitig machen. Sie *hemmen* sich gegenseitig.

Betrachten wir einen Fall von größter Einfachheit. Ich bin im Begriffe, das Zimmer zu verlassen, gehe auf die Tür zu, drücke die Klinke nieder. Dabei geschieht alles automatisch, das Schreiten meiner Beine, die Bewegung meines Armes und meiner Hand gehen vor sich, ohne daß ein besonderer Willensentschluß dazu nötig wäre. Jetzt habe ich die Klinke herabgedrückt und ziehe an der Tür . . . aber sie geht nicht auf! Dadurch wird der natürliche Ablauf des Geschehens gehemmt, unterbrochen. Während ich vorher vielleicht an ganz andere Dinge gedacht habe, richtet sich nun

¹ Mit dieser Bemerkung bezieht sich Schlick auf einen Gedanken Schopenhauers in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (vgl. *Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 283).

meine ganze Aufmerksamkeit auf die Tür, ich rüttle heftig, die Spannung meiner Muskeln kommt mir zum Bewußtsein, ich erlebe eine Anstrengung, die auf Überwindung eines Widerstandes gerichtet ist, die Vorstellung des Aufgehens der Tür steht deutlich und stark als Zielvorstellung da. Ich „will“ die Tür öffnen.

Ich glaube, daß das spezifische „Willens“erlebnis bei dem ganzen Vorgange nichts anderes ist als das „Gefühl der Anstrengung“, mag dieses nun selbst einfach in der Empfindung der Muskelspannungen bestehen oder etwa in besonderen „Innervationsempfindungen“² – aber darauf kommt es für uns hier überhaupt nicht an. Wenn die Tür längere Zeit Widerstand leistet, so wird in mir die Frage auftauchen, ob ich nicht absteigen soll und etwa warten, bis die vielleicht versehentlich verschlossene Tür geöffnet wird, oder auch einen andern Ausweg aus dem Zimmer suchen soll. Hierdurch wird die äußere Hemmung zu einer inneren, der Widerstreit zwischen der Zielvorstellung und der wahrgenommenen Wirklichkeit wird zu einem Konflikt zweier Vorstellungen, nämlich der des gewaltsamen Hinausgehens und der des Bleibens oder der des Aus-dem-Fenster-Steigens. Diese kämpfen nun miteinander, eine wird siegen, und dieser Sieg ist offenbar wiederum ein „Entschluß“, ein „Willensakt“.

Analog finden wir bei jeder beliebigen Willenshandlung einen Kampf gegen ein inneres oder äußeres Hemmnis, der mit Sieg oder Niederlage endet. Für die Ethik ist nur der Fall der inneren Hemmung von Belang; wir beschränken uns daher auf die Betrachtung solcher Willensakte, bei denen eine bestimmte Vorstellung (Zielvorstellung, Motiv) mit einer andern Vorstellung – oder auch mehreren – in Widerstreit ist und schließlich über sie dominiert, d. h. die äußere Handlung tatsächlich auslöst.

3. Der Begriff des Willens

Man pflegt unter den geschilderten Umständen auch von einer „Wahlhandlung“ zu sprechen und zu sagen, der Mensch habe zwischen verschiedenen Möglichkeiten *gewählt*, er habe sich in einer

² Vgl. dazu Anm. 7, S. 51.

bestimmten Richtung *entschieden*; und eine primitive, von dem Denkschema der *Substanz* beherrschte Psychologie stellte die Sache so dar, als geschehe die Wahl oder Entscheidung dadurch, daß in den Streit der Motive ein über ihnen stehendes besonderes Vermögen, nämlich „der Wille“, eingreife und einem von ihnen den Siegerpreis zuerteile. Mit so unkritischen Denkweisen haben wir nichts zu schaffen. Die Erfahrung zeigt uns kein derartiges Substrat, das hinter den Vorstellungen stünde, und seine hypothetische Annahme trüge nicht das geringste dazu bei, das Handeln verständlich zu machen, sie führte vielmehr unter anderem in den unlöslichen Zirkel, daß man einerseits „den Willen“ zwischen den Motiven entscheiden läßt, andererseits aber auf die Frage: „Was bestimmt denn den Willen bei seiner Entscheidung?“ $\langle \rangle^e$ nichts anderes antworten kann als: nun eben die Motive.

Nein, zu dem Schwanken der Zielvorstellungen und dem schließlichen Überwiegen der einen tritt nicht noch ein besonderer „Willensakt“ als das Entscheidende hinzu, sondern der ganze geschilderte Vorgang *ist* der Willensakt. Wobei noch einmal die Vermutung ausgesprochen sei, daß das Spezifische, das Auffällige an dem ganzen Erlebnis in besonderen Innervationen oder Empfindungen von Muskelspannung liegen mag.¹⁾ Daß die letzteren | auch dort nicht fehlen, wo es sich um die Überwindung rein innerer Hemmungen, also das Zurückschieben gewisser Zielvorstellungen handelt, ist bekannt: die Körpermuskulatur straft sich (die

¹⁾ Für diese Annahme spricht sehr deutlich folgendes überraschendes Experiment. Man stelle sich seitlich mit der Schulter gegen eine Wand und drücke mit dem senkrecht nach unten am Leibe gehaltenen Arm sehr stark gegen die Wand, als wolle man den Arm im Schultergelenk in eine waagerechte Lage heben, was aber durch die Wand verhindert wird. Tut man dies längere Zeit und tritt dann plötzlich von der Wand zurück, so hebt sich der Arm sofort, scheinbar „von selbst“ in die waagerechte Lage, also ohne Willensentschluß. Der Grund liegt darin, daß die Anstrengung des Hebens im Vergleich zu der unmittelbar vorhergehenden Anstrengung desselben Muskels so gering ist, daß sie nicht als solche ins Bewußtsein tritt.^f

e Ms. FE, S. 49: \langle wieder \rangle f Die Fußnote wurde erst im Nachhinein in das Ms. FE eingefügt und findet sich dort auf einem gesonderten Blatt zu S. 49.

Hände ballen sich, das Gesicht nimmt einen „entschlossenen Ausdruck“ an), und das charakteristische Gefühl der Anstrengung, der Überwindung, stellt sich ein.

4. Das Motivationsgesetz

5 Doch das^g mag sich verhalten wie es will – die Frage, die uns als Ethiker allein interessiert, ist die: „Wovon hängt es denn ab, ob eine bestimmte Vorstellung im Streit der Motive siegt oder unterliegt? Welche Eigenschaften zeichnen das siegende Motiv aus?“ Oder besser formuliert: „Unter welchen Bedingungen gewinnt eine bestimmte Vorstellung die Oberhand über die andern?“ Die
10 Antwort auf diese Frage sagt uns, warum der Mensch lieber dieses tut als jenes, warum er überhaupt etwas vorzieht, überhaupt etwas „will“. Es ist die Antwort auf die Frage: „Warum handelt der Mensch?“

15 In vielen, ja in bei weitem den meisten Situationen des Lebens ist die Antwort leicht zu finden, sie liegt so deutlich auf der Hand, daß sie von jedem unvoreingenommenen, d. h. nicht durch Philosophieren und Moralisieren irreführten Beurteiler ohne weiteres richtig gegeben wird. Ein solcher Beurteiler wird
20 uns nämlich sagen, zum mindesten in der überwiegenden Zahl der Fälle sei es klar, daß der Mensch bei einem Widerstreit mehrerer Zielvorstellungen in der Richtung der *angenehmsten* handle.

Was bedeutet diese Behauptung?

Jede Vorstellung, ja jeder Inhalt unseres Bewußtseins überhaupt, trägt erfahrungsgemäß eine gewisse *Tönung* an sich, welche da macht, daß der fragliche Bewußtseinsinhalt nicht etwas
25 völlig Neutrales, Gleichgültiges ist, sondern irgendwie als angenehm oder unangenehm, gefallend oder mißfallend, lockend oder abstoßend, freudig oder schmerzlich, lustvoll oder unlustvoll
30 bezeichnet wird. Wir halten die zuletzt angeführte^h Terminologie fest und sagen also, daß jedes Erlebnis eine Gefühlstönung be|sitzt, die lustvoll oder unlustvoll ist – oder, in der substantivischen Sprechweise der Psychologie: in jedem Erlebnis findet
28

g Ms. FE, S. 50: <dies> h Ms. FE, S. 51: <aufgeführte>

sich ein Gefühl der Lust oder Unlust. Das Wesen dieser Gefühle ist natürlich unbeschreibbar – jedes einfache Erlebnis ist jenseits aller Beschreibung – man kann nur durch passende Hinweise verdeutlichen, was gemeint ist. Auf jeden Fall ist zu bemerken, daß wir die Worte Lust und Unlust im denkbar weitesten Sinne gebrauchen wollen. Alle näheren Fragen darüber – wie etwa die, ob es auch verschiedene Arten oder nur verschiedene Grade von Lust und Unlust gebe – lehnen wir ab; die meisten scheinen mir, wie die eben angeführte, falsch gestellt. Freilich habe ich himmelweit verschiedene Erlebnisse, wenn ich über weichen Samt streiche, wenn ich einer Aufführung des „Sommernachtstraums“ beiwohne, wenn ich eine heroische Tat bewundere, wenn die Nähe eines geliebten Wesens mich beglückt – aber in irgendeiner Beziehung verhalten sich [die Gemütszustände]ⁱ dabei doch gleich, und das drücken wir eben dadurch aus, daß wir von allen sagen, sie seien *lustbetont*, in ihnen allen ist *Freude*. Und auf der andern Seite: so abgrundverschieden meine Gefühle auch sein mögen, wenn ich mich^j in den Finger schneide, wenn ich einen Violinspieler falsche Töne greifen höre, wenn ich über die Ungerechtigkeit der Welt nachdenke, wenn ich an der Bahre eines Freundes stehe – irgend etwas berechtigt uns doch, sie alle als zu einer Klasse gehörig zu betrachten und zu sagen, es seien Gefühle der *Unlust*.

Die Aufzählung dieser Beispiele möge nicht mißverstanden werden. In Ausnahmefällen kann es sehr wohl sein, daß die zuletzt erwähnten Situationen lustvoll, die der zuerst aufgeführten Reihe unlustvoll sind. Körperliche Schmerzempfindung kann auch lustreich sein (Perversität), falsche Geigentöne können mich (etwa im Fall gewollter Komik) ergötzen, ja ein pessimistischer Philosoph könnte sich sogar über die Ungerechtigkeit der Welt freuen, indem er sie triumphierend als Bestätigung seiner Lebensanschauung betrachtet: „Hab ich’s nicht gesagt?“ – Es haftet eben nicht einem bestimmten Erlebnis als solchem ein bestimmter Gefühlston an, sondern er hängt von den gesamten Umständen ab, so wie ein

i Ms. FE, S. 52, gestrichen: <diese Gefühle> j Ms. FE, S. 53: <mir>

weißer Gegenstand je nach der Beleuchtung in jeder beliebigen Farbe erscheinen kann.

Nach diesen Erläuterungen können wir den oben hingestellten | Satz, daß die Willensentscheidung in der Richtung der ange- 29
nehmsten Zielvorstellung erfolge, nunmehr so aussprechen: von
5 den als Motive wirkenden Vorstellungen setzt sich die schließlich am meisten lustbetonte oder die am wenigsten unlustbetonte durch und verdrängt die übrigen, und damit ist die Handlung eindeutig bestimmt.

10 ^k Zwei Bemerkungen müssen hier eingeschaltet werden. Die erste ist die, daß die Entscheidung erst eintritt, nachdem der Unterschied der Gefühlsbetonungen einen bestimmten Schwellenwert überschritten hat, denn ohne diese Annahme könnte offensichtlich ein Hin- und Herschwanken der „Wahl“ überhaupt
15 nicht stattfinden. – Die zweite Bemerkung ist die, daß es nur eine unverbindliche Sprechweise sein soll, wenn ich den Kampf der Motive als einen Widerstreit von *Vorstellungen* beschreibe. Vielleicht handelt es sich dabei um andere psychische Akte; aber die Frage kann für unseren Zweck unentschieden bleiben.

20 Bevor wir die Frage nach dem Gültigkeitsbereich [des obigen]^l Satzes stellen, müssen wir einen Augenblick bei der Schwierigkeit verweilen, die in den Worten „*am meisten lustbetont*“ (bzw. „*am wenigsten unlustbetont*“) verborgen liegt. Die Verwendung dieser
25 Worte setzt offenbar voraus, daß man verschiedene Lust- und Unlustzustände miteinander vergleichen und von einem Mehr und Weniger der Gefühle sprechen könne. Das scheint aber unmöglich zu sein, da die Intensität von Gefühlen (oder beliebiger anderer seelischer Zustände) gewiß nicht eigentlich gemessen, nicht quantitativ bestimmt werden kann. Dies letzte ist zweifellos richtig,
30 ein Lust-Unlustkalkül mit Summen und Differenzen von Gefühlen wäre sinnlos; dennoch läßt sich der zum Verständnis der Willenshandlung nötige Vergleich von Vorstellungen nach ihrem „Lustwert“ oder ihrer „Motivationskraft“ durchführen, wie eigentlich schon daraus hervorgeht, daß wir im täglichen Leben unaufhörlich vollkommen verständlich und sinnvoll sagen: Ich habe dies
35

k Dieser Absatz fehlt im Ms. FE. I Ms. FE, S. 54: (dieses)

lieber als das, aber nicht so gern wie jenes usf. Mir scheint, daß die Sache folgendermaßen sich verhält: Wenn zwei Zielvorstellungen *a* und *b* in uns abwechseln, so werden sie nicht direkt gegeneinander abgewogen, wohl aber finden wir, daß z. B. der Übergang von *a* zu *b* ein unlustbetontes Erlebnis, dagegen der von *b* zu *a* ein lustbetontes ist. Wie werden dann offenbar sagen können, sozusagen
30 definitionsweise, daß *a* gegenüber dem *b* | die stärker lustreiche Vorstellung war, oder auch die weniger unlustvolle. Überhaupt müssen wir uns die Entstehung der Willenshandlung weniger als ein statisches Abwägen denn als einen dynamischen Prozeß denken, als ein Fließen, $\langle \rangle^m$ in dem das Aufsteigen, Verlöschen und Wechseln der Bilder mindestens so gefühlsbetont ist wie der Inhalt der Bilder selbst. – So sehen wir, wie sich bei Lust und Unlust sinnvoll von Mehr oder Weniger reden läßt, ohne daß man eigentlich quantitative Unterschiede voraussetzt. Wir brauchen weiter nichts als den Gegensatz von Lust und Unlust bei den Übergängen von einer Vorstellung zur andern. Unter einer Anzahl von gleichzeitigen Motiven ist die angenehmste bzw. am wenigsten unangenehme Zielvorstellung offenbar dadurch ausgezeichnet, daß jedes Abgleiten von ihr zu einer der übrigen sich
20 mit hemmender Unlust verknüpft. Sie stellt also einen Gipfel dar, tritt als solcher in das Zentrum des Bewußtseins und zieht die Handlung nach sich.

5. Zum Beweis des Motivationsgesetzes

Nachdem wir uns so über den *Sinn* des Satzes klar geworden sind, daß im Streite der Motive die Entscheidung zugunsten des lustreichsten oder unlustärmsten falle, haben wir jetzt nach der *Richtigkeit* dieses Satzes zu fragen. 25

Ich bemerkte schon, daß seine Geltung für die meisten Fälle alltäglicher Willensakte ganz unbestreitbar auf der Hand liegt. Wenn ein Kind nach dem größten von mehreren dargebotenen 30

m Ms. FE, S. 56, gestrichen: (aus dem die einzelnen Vorstellungen sich nicht als ganz feste starre Gebilde herauslösen lassen)

Kuchen greift; wenn ich einen Spaziergang [ins Freie]ⁿ mache, statt in eine Fakultätssitzung zu gehen; wenn ich überlege, ob das Ziel der Sommerreise das Meer oder das Gebirge sein soll; wenn man zwischen dem Besuch einer Oper oder eines Konzerts
5 schwankt, zwischen dem Ankauf schwarzer oder brauner Schuhe – so gibt es normalerweise in all diesen Fällen und tausend ähnlichen auch nicht den Schatten eines Zweifels daran, daß die Entscheidung durch die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, also durch die Lustqualität der Zielvorstellungen bestimmt wird
10 und in dem behaupteten Sinne erfolgt.

Aber um Ethik treiben zu können, ja, um überhaupt das Getriebe des Handelns zu verstehen, ist uns mit einer in den meisten Fällen gültigen Regel wenig gedient; wir brauchen durchaus ein *Gesetz*, d. h. eine Beschreibung des Verhaltens, die ausnahmslos
15 | für *alle* Fälle zutrifft. Nun ist es eine naheliegende, von der Wissenschaft stets geübte Methode, daß man sich fragt, ob eine 31 Regel, die in zahlreichen Fällen als gültig erprobt wurde, nicht vielleicht schon ein allgemeines Gesetz ist, d. h. tatsächlich für sämtliche Fälle gilt. Man versucht jedenfalls zunächst, mit dieser
20 Annahme durchzukommen, und manchmal findet man sie auch bestätigt, indem sich herausstellt, daß alle die Fälle, die der Regel sich auf den ersten Blick nicht fügen wollten, nur scheinbare Ausnahmen sind, daß also in ihnen die zugrunde liegende Ge-
25 setzmäßigkeit durch irgendwelche komplizierten Nebenumstände verhüllt ist.

Wenden wir dies auf unser Problem an, so werden wir zunächst versuchsweise die Vermutung aussprechen, die für die Motivation in vielen Fällen gefundene Regelmäßigkeit möchte ein allgemeines Gesetz sein, d. h. wir sehen zu, ob nicht bei *jeder* Willenshandlung schlechthin die Entscheidung in der Richtung des
30 am meisten lustbetonten (am wenigsten unlustbetonten) Motives erfolgt.

ⁿ Ms. FE, S. 57: (mit einer Freundin)

6. Das Motivationsgesetz im Falle eines Opfers

Beim ersten Zusehen scheint das durchaus nicht der Fall zu sein. Es kommt ja vor, daß ein wohlherzogenes Kind den kleinsten Kuchen wählt, obwohl es sicherlich den größten „lieber hätte“; und kommen wir alle im Leben nicht äußerst oft in die Situation dieses Kindes ⟨⟩^o und folgen^p dem Zuge einer leidvollen, unlustreichen Zielvorstellung? Tritt das nicht überall da ein, wo wir „ein Opfer bringen“? In der Tat glauben viele, [wenn nicht]^q die meisten Ethiker, daß in allen solchen Lagen das siegende Motiv ganz gewiß nicht das maximal lustbetonte, oft sogar ein besonders stark unlustbetontes sei. Sie halten also jenen Satz für [nicht allgemeingültig]^r, sie leugnen ganz und gar, daß er das wahre Gesetz der Willensmotivation darstelle und behaupten, der Mensch könne keineswegs bloß das wollen, wovon er eine relativ lustreiche Vorstellung habe, sondern er könne schlechterdings Beliebiges^s wollen. Und nicht wenige von ihnen sind der Meinung (zu ihnen gehört ⟨⟩^t auch Kant), daß zwar sonst immer das menschliche Handeln durch Gefühle der Lust oder Unlust in der beschriebenen Weise bestimmt werde, daß dies aber gerade nicht zutrefte bei den *moralischen Handlungen*. Diese seien hierdurch geradezu ausgezeichnet und definiert. Wir sehen schon hieraus, welche | große^u Tragweite unserm Problem zukommt, und wir dürfen nicht ruhen, ehe wir wissen, ob unsere Motivationsregel wirklich nur die beschränkte Bedeutung hat, für die trivialen Fälle alltäglichen Handelns zu gelten, oder ob sie ein wahres Gesetz ist, das jeden Willensakt ohne Ausnahme beherrscht.

Scheuen wir uns nicht, den simplen Fall des Kindes näher zu zergliedern, das zwischen mehreren Kuchen zu wählen hat! Wenn es etwa den kleinsten nimmt in der Absicht, die größeren für die

o Ms. FE, S. 59: (– nur dass es sich um viel wichtigere Dinge als Kuchen handelt –) p Ebd., gestrichen: ⟨gehören⟩ q Ebd.: ⟨ja⟩ r Ebd., gestrichen: ⟨falsch⟩ s Im Ms. FE, S. 59, hervorgehoben. t Ms. FE, S. 60: ⟨wohl⟩ u Ebd.: ⟨gewaltige⟩

Geschwister übrig zu lassen, so wird man sein Tun wohl als eine „moralische“ Handlung ansehen können. Läßt sich sein Verhalten wirklich nicht aus der Regel verstehen, daß die „angenehmste“ Zielvorstellung den Willen nach sich zieht? Ich glaube, man muß
5 zugeben, daß dies sogar sehr leicht möglich ist. Denn wie unterscheidet sich die Gemütslage des Kindes von der eines andern, das unbedenklich zum größten Stücke greift? Wir sagten vorhin, daß auch das Kind, welches sich hier zu einem „Opfer“ entschließt, gewiß ein größeres Stück Kuchen „lieber“ habe als ein kleines.
10 Aber was bedeutet das? Offenbar dies, daß unter sonst gleichen Umständen für beide Kinder die Vorstellung des größeren Kuchens stärker lustbetont (im früher definierten Sinne) ist als die des kleineren. Aber die Umstände sind hier eben nicht die gleichen! Denn im Gemüte des verzichtenden Kindes spielen sich
15 vermöge seiner Erziehung oder auch vermöge seiner natürlichen Anlage Vorgänge ab, die dem andern fehlen und die bewirken, daß die ursprüngliche Gefühlsbetonung der kämpfenden Zielvorstellungen ganz und gar geändert wird. Es sind Assoziationsvorgänge, durch welche etwa die Vorstellungen der zufriedenen
20 oder unzufriedenen Eltern, ihrer lobenden oder tadelnden Worte, oder die Vorstellungen der erfreuten oder enttäuschten Geschwister mehr oder weniger deutlich ins Bewußtsein treten. Die starken Gefühlstöne, die all diesen Vorstellungen anhaften, übertragen sich auf die assoziativ mit ihnen zusammenhängenden Motive und modifizieren durchaus deren anfänglichen Lustwert. Das
25 Bild des größeren Kuchens ist wohl lustreicher als das des kleineren, wenn beide allein nebeneinander stehen, aber hier hängt ja nun an jedem ein ganzer Komplex von andern Vorstellungen mit ihren Gefühlen, und diese Gefühle übertragen sich erfahrungsgemäß sogar dann auf jene Bilder, wenn die Vorstellungen, an
30 denen sie haften, gar nicht mehr ins Bewußtsein | treten. Durch diesen Prozeß wird die Vorstellung des kleineren Gutes sehr leicht lustvoller als die des größeren, und der scheinbar paradoxe Willensentschluß erfolgt durchaus im Sinne unserer Motivationsregel.
35 Daß der Willensakt nur infolge von Nebeneinflüssen so verlaufen konnte, wie er tatsächlich verlief, gibt im Grunde jeder zu, denn niemand glaubt, daß ein Kind den kleineren Kuchen *ganz*

allein deshalb wählen könnte, weil es ihn nicht so gern hat wie den großen: daß aber Nebeneinflüsse gerade von der geschilderten Art wirksam sind, lehrt die pädagogische Erfahrung, und da sie zur Erklärung des Tatbestandes vollkommen hinreichen, bedarf es keiner weiteren Hypothesen. Hier hat sich also unser Motivationsgesetz durchaus bewährt. 5

Und es bewährt sich auch in allen übrigen Fällen – welche wir auch in Betracht ziehen mögen. Nachdem wir uns bisher mit einem sehr schlichten Beispiel beschäftigt haben, wird es gut sein, den Blick auch einmal auf solche Willensakte zu lenken, bei denen das allerhöchste auf dem Spiele steht, und die von altersher mit Vorliebe in den Vordergrund ethischer Untersuchungen gerückt werden. Es sind die Fälle des anscheinend größtmöglichen Verzichtes, der Selbstopferung. 10

7. Das Motivationsgesetz im Falle des Heroismus 15

Die Vorstellung der eigenen Vernichtung ist in der Regel eine der schreckendsten, die es gibt. Nicht *die* schreckendste, denn es gibt genug Qualen, denen gegenüber der Tod als linde Befreiung empfunden wird. Dennoch beobachten wir in Leben und Geschichte Willenshandlungen, bei denen beides, Qualen und Tod, nicht nur die unausweichliche Folge für den Täter bilden, sondern auch von ihm in der Zielsetzung deutlich mit vorgestellt werden. Der Märtyrer nimmt um einer Idee willen Pein und Vernichtung auf sich, der Freund gibt für den Freund sein Leben oder sein „Glück“ hin – kann man von beiden im Ernst behaupten, daß ihre Willensentscheidung dem am wenigsten unlustbetonten oder dem lustreichsten der vorhandenen Motive folgt? 20

Nach meiner festen Überzeugung kann man gar nichts anderes behaupten, wenn man die Wahrheit sagen will; denn es verhält sich tatsächlich so. Versuchen wir doch, die Motive des Heroismus auseinanderzulegen und zu verstehen! Der Held handelt „um einer Sache willen“, er will eine Idee durchsetzen oder ein ganz bestimmtes Ziel verwirklichen. Es ist klar, daß die Vorstellung 34

dieses Zieles oder jene Idee in seinem Bewußtsein mit so ungeheurer Gewalt vorherrscht, daß daneben kaum noch für andre Gedanken Raum ist; jedenfalls gilt das für den Zustand der Begeisterung, aus dem allein eine heldenhafte Handlung entspringen kann. Gewiß taucht auch die Vorstellung des eigenen schmerzvollen Untergangs auf, aber so unlustbeladen sie für sich allein wäre, sie wird gehemmt und verdrängt durch die überragende Zielvorstellung, die nun den Sieg davonträgt in einem „Willensakt“, in einer Anstrengung, die um so stärker und schärfer ist, je länger und deutlicher der Gedanke an die für den Täter unvermeidliche Katastrophe vorhanden war. Und woher die wunderbare Wucht der entscheidenden Zielvorstellung? Woher die Gewalt des Affektes? Kein Zweifel, sie ist allein dem *Gefühl* zu verdanken. Begeisterung ist die höchste Lust, die dem Menschen zuteil werden kann. Sich für eine Sache begeistern heißt, bei ihrer Vorstellung von der höchsten Freude ergriffen werden. Wer sich mit Begeisterung entschließt, einem Freunde zu helfen, oder auch ein fremdes Wesen vor Leid und Vernichtung zu bewahren, was es auch koste, für den ist der Gedanke der Rettung des Unglücklichen oder Gefährdeten so tief freudig, so unüberwindlich lustvoll, daß sich im Augenblick die Vorstellung der Erhaltung des eignen Lebens und der Abwehr eigener Schmerzen damit nicht messen kann. Und wer mit so hoher Begeisterung für eine Sache kämpft, daß er jede Verfolgung und Schmähung auf sich nimmt, den erfüllt eben seine Idee mit so hoher, reiner Freude, daß weder der Gedanke an seine Qualen, noch die Unlust der Qualen selbst etwas dagegen vermögen. Die Vorstellung, um irgendwelcher Schmerzen willen von seiner Idee abzustehen, ist ihm viel unlustvoller als die Schmerzen selbst.

So zeigt sich die Richtigkeit unseres Willensgesetzes auch in den extremsten Fällen, es erklärt sie ungezwungen ohne Hilfshypothesen. Es ist tatsächlich allgemein wahr, daß der „Wille“ dem am meisten lustbetonten Motive folgt.

8. Zurückweisung falscher Erklärungen und Einwände

Es war natürlich ein grober Irrtum, wenn man früher auf Grund einer naiven Psychologie versuchte, die Lage des Märtyrers scheinbar demselben Willensgesetz unterzuordnen, indem man
5
35 | behauptete, sein Verhalten werde durch die Hoffnung auf einen Lohn im Jenseits bestimmt. Diese Erklärung mag auch manchmal zutreffen, aber gewiß nicht immer (denn es hat auch ungläubige, rein diesseitigen Zwecken dienende Märtyrer gegeben), ja sie ist sicher nicht einmal in den meisten Fällen richtig, obwohl sogar
10 Schiller die Jungfrau von Orleans mit den Worten sterben läßt: „Kurz ist der Schmerz und ewig ist die Freude!“³

Nein, es ist durchaus nicht nötig, daß die siegende lustreiche Vorstellung eine solche des eignen Zustandes sein müßte. Warum sollte man das wohl annehmen? Etwa weil man glaubt,
15 daß überhaupt nur Vorstellungen eignen Zustände lustvoll oder wenigstens intensiv lustvoll sein können? Das wäre eine arge Verken- nung des psychologischen Tatbestandes, denn die alltägliche Erfahrung zeigt uns das Gegenteil. Sie lehrt uns auch, daß der Mensch keineswegs soviel über sein eignes künftiges Wohl und
20 Wehe nachdenkt, wie manche älteren ethischen Systeme glauben machen wollten. Man erkennt es leicht daran, wie sehr er etwa durch Unmäßigkeit gegen sich selbst wütet. Wenn er um eines Linsengerichts willen sein künftiges Glück verscherzt, wie sollte er es nicht um der Befriedigung willen aufs Spiel setzen können,
25 die ihm die Rettung eines Unglücklichen gewährt?

Wenn wir uns über diese Zusammenhänge nicht klar sind, so laufen wir Gefahr, unser Motivationsgesetz auf falsche Weise zu begründen und daher seine Wahrheit nicht einzusehen. Tatsächlich sind Unklarheiten an dieser Stelle schuld daran, daß
30 unser Satz von manchen für falsch erklärt wird. So meint man,

3 Schiller, *Die Jungfrau von Orleans*, in: SW, Bd. 9, S. 315, V. 3544.

es sei doch absurd, zu behaupten, daß der Märtyrer Leiden und Tod eigentlich aus „Lust“ erdulde, man verwische dabei entweder sachlich oder wenigstens terminologisch jeden Unterschied zwischen Lust und Unlust.

5 Was sachliche Vermischungen betrifft, so glaube ich, daß unsere Darstellung gerade solche vermieden hat, die von den Gegnern begangen werden. Es ist nicht eine Vermischung, sondern im Gegenteil eine feinere Unterscheidung, wenn wir betonen, daß ein für gewöhnlich unlustvolles Erlebnis unter besonderen Umständen
10 lustvoll werden könne und umgekehrt. Dies ist es, was von den Gegnern übersehen wird, wenn sie sagen, der Mensch könne in der Richtung jeder beliebigen Zielvorstellung handeln, nicht bloß einer lustvollen. Freilich kann jedes beliebige Ziel ge|wollt werden, das heißt aber nicht, daß es nicht auf die Lustbetonung der
15 Zielvorstellung ankomme, sondern nur, daß die Vorstellung jedes beliebigen Zieles lustvoll werden kann. Es ist so, als wenn man sagt: „Wer nicht blind ist, kann jedes sichtbare Ding sehen.“ Ja freilich, aber nur dann, wenn es beleuchtet ist! 36

Ebensowenig wie das Auge einen Gegenstand zu sehen vermag, der sich in völliger Dunkelheit befindet, kann das Wollen sich auf ein Ziel richten, das in der Vorstellung absolut nichts Lockendes, Anziehendes, Lichtes, Erhabenes hat, sondern schlechterdings nur unlustvoll ist. Wir stoßen in ethischen Betrachtungen oft auf die Behauptung, der Mensch könne auch etwas wollen, was ihm in jeder Beziehung leidvoll und unerfreulich sei, aber in allen angeblichen Beispielen eines solchen Wollens zeigt die Analyse, daß das Ziel doch in irgendeiner Weise als etwas Erhabenes, Großes, Notwendiges, Versöhnendes oder Gepriesenes vorgestellt wird, soviel Weh auch damit verbunden sein
20 mag. Sobald es gelingt (es ist gar nicht so leicht), sich irgendein Ziel vorzustellen, das wirklich restlos unlustbetont erscheint, *nur* abstoßend, ekelhaft, leidbringend und häßlich ohne jede Kompensation, ohne jede Möglichkeit der Verklärung, Erhöhung oder Bewunderung, so sieht man sofort mit voller Sicherheit: ein derartiges Ziel *kann* nicht gewollt werden; es ist ein unentrinnbares
30 Gesetz: das schlechthin nur Abstoßende, Unlustvolle ist kein mögliches Willensziel. – Märtyrer sind oft Fanatiker, ein Fana-

tiker neigt oft zur Perversität, körperliche Schmerzen können dann für ihn lustvoll sein. Dieser Fall ist gewiß sehr selten, häufig aber wird es eintreten, daß die *Vorstellung* eines für gewöhnlich schmerzvollen Zustandes für ihn eine freudevolle ist.

Damit stehen wir bei einer zweiten sachlichen Unterscheidung, die häufig von den Leugnern unseres Willensgesetzes versäumt wird. Das ist die Unterscheidung zwischen der *lustvollen Vorstellung eines Zustandes* und der *Vorstellung eines lustvollen Zustandes*. Die letztere braucht nicht lustbetont zu sein, und umgekehrt muß der Gegenstand einer lustbetonten Vorstellung nicht ein lustvoller Zustand sein. Man kann nämlich nur eine Sache, einen Zustand, ein Geschehnis sich vorstellen, nicht aber die mit den Dingen verknüpfte Lust (wir sprechen noch davon), ob aber die Vorstellung selbst eine freudige oder leidvolle ist, hängt noch von ganz andern Umständen ab als bloß davon, ob die vorgestellten Dinge, wenn sie wirklich gegenwärtig sind, Lust- oder Unlustgefühle zur Folge haben. Meinte doch bekanntlich Dante, daß es keinen größeren Schmerz gäbe als den, der sich mit der Vorstellung lustvoller Zustände verbindet – wenn diese nämlich in der Vergangenheit liegen: *Nessun maggior dolore . . .*⁴ Für unser Gesetz kommt es nur darauf an, ob eine Vorstellung lustgefärbt ist, nicht darauf, ob sie die Vorstellung von etwas Lustvollem ist.

Was ferner den manchmal erhobenen Einwurf angeht, das Motivationsgesetz ließe sich nur durch einen terminologischen Kunstgriff aufrecht erhalten, indem man den Begriff der Lust zu weit fasse und gar zu Verschiedenes mit demselben Wort bezeichne, so ist zu sagen: Der innere Grund für unseren Wortgebrauch, alles irgendwie Angenehme oder Befriedigende zusammenzufassen, war sehr sachlich und vollkommen naturgemäß und wird gerade nachträglich dadurch gerechtfertigt, daß er zu einfacher Formulierung einer fundamentalen Gesetzmäßigkeit führt. Und wie anders wollte man denn den Lustbegriff abgrenzen? Darüber ist kein ernster Vorschlag gemacht worden. Gewiß könnte man – was

4 „[. . .] che ricordarsi del tempo felice ne la miseria [. . .]“ („Kein Schmerz ist größer, als sich der Zeit des Glückes zu erinnern, wenn man im Elend ist [. . .]“). Dante, *Die göttliche Komödie*, „Inferno“, V. Gesang, V. 121-123.

vielleicht manche Moralisten am liebsten sähen – übereinkommen, nur die Befriedigung von Hunger, Durst und Geschlechtstrieb „Lust“ zu nennen; aber damit hätte man nichts weiter erreicht, als daß man gewissen Vorurteilen entgegengekommen wäre und auf die zweckmäßige Formulierung des Motivationsgesetzes
5 verzichten müßte.

Von diesen Seiten droht also wohl unserm Satze keine ernstliche Gefahr, und wirklich findet man im Grunde die Überzeugung von seiner Richtigkeit sehr weit verbreitet; selbst manche Ethiker,
10 die ihm ausdrücklich entgentreten, setzen ihn an andern Stellen versteckt als gültig voraus. Und die Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft zeigen alle, daß man an die allgemeine Geltung des Satzes glaubt. Denn keine Religion, kein Erziehungssystem, keine staatliche Institution kennt ein andres Mittel zur Beeinflussung menschlichen Tuns, als daß man strebt, die Vorstellung
15 der Ziele, deren Erreichung man wünscht, möglichst lustbetont zu machen, die Vorstellung der unerwünschten aber mit Unlust zu beladen. Das größte Mittel dazu ist bekanntlich das Versprechen von Lohn und die Androhung von Strafe; doch gibt es auch
20 feinere, indirekt wirkende Mittel.

9. Das Motivationsgesetz ist nicht leer

38

Unter solchen Umständen braucht die Wahrheit des Motivationsgesetzes nicht weiter verteidigt zu werden, finden wir doch, daß es oft fast als selbstverständlich gilt. Aber nun müssen wir
25 wiederum auf der Hut sein, es als gar zu selbstverständlich zu betrachten. Das geschieht nämlich auch oft. Die einen meinen, es sei überhaupt in sich nichtssagend, die andern behaupten, es sei wenigstens für die Ethik gänzlich bedeutungslos. Prüfen wir zunächst die erste Meinung.

Wenn ein Mensch – so hören wir häufig – sich für irgend etwas entschließt, so sei es ja klar, daß er dieses „lieber wolle“ als irgend etwas andres, daß er es in irgendeinem Sinne für besser halte.
30 Aber dies gelte nur deshalb, weil eben „wollen“ und „für besser halten“ nur zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache seien.

Unser „Gesetz“ habe daher gar keinen sachlichen Inhalt, es sei nur ein analytischer Satz, eine bloße Tautologie und vermittele keine Erkenntnis.

Dies Argument jedoch ist $\langle \rangle^v$ falsch. Es beruht auf einer folgenschweren Verwechslung von „Wünschen“ und „Wollen“. Die Ausdrücke „für besser halten“, „befriedigender finden“, „mit Lust vorstellen“ und ähnliche kann man als gleichbedeutend mit „Wünschen“ auffassen. Dies hat John Stuart Mill ganz richtig gesehen, als er schrieb, daß etwas angenehm finden und es wünschen nur zwei verschiedene Ausdrucksweisen für ein und dieselbe Sache wären.⁵ Aber „Wollen“ ist etwas ganz anderes, ist *mehr*. Auf das bloße Wünschen braucht keine Reaktion zu folgen, Wollen aber ist unzertrennlich mit Handeln, Tat, verknüpft, Wollen ist *identisch* mit dem ersten, rein innerlichen Stadium der Handlung, der Anstrengung, der Innervation; denn ob diese dann wirklich zu einer Körperbewegung und weiteren äußeren Wirkungen führt, hängt ja von äußeren Umständen ab und kann nicht mehr dem Wollenden, dem Ich zugerechnet werden. Daß etwas mit maximaler Lust Vorgestelltes nun auch wirklich gewollt wird, d. h. zur Innervation führt, ist alles andere als selbstverständlich, es ist einfach eine Tatsache der Erfahrung. Diese Tatsache ist uns so geläufig, daß wir geneigt sind zu glauben, es gehöre zum bloßen Begriffe des Gewollten, immer auch ein Gewünschtes zu sein. Daß es sich hier aber um ein empirisches | Faktum handelt, um ein durch Erfahrung festgestelltes Gesetz, erkennen wir daraus, daß es uns sehr wohl möglich ist, uns ein anderes Verhalten vorzustellen. Unser Kind mit dem Kuchen könnte z. B. sehr wohl den größeren Kuchen mit weitaus stärkerem Wohlgefallen betrachten und doch die Erfahrung machen, daß seine Hand jedesmal, wenn zugleich ein kleineres oder weniger wohlschmeckendes Stück dargeboten wird, mit Sicherheit nach dem letzteren greift. Und so könnte es $\langle \rangle^w$ allgemein sein: sooft mehrere Zielvorstellungen von verschiedener Lustbetonung miteinander streiten, findet die

v Ms. FE, S. 72: $\langle \text{ganz} \rangle$ w Ms. FE, S. 74: $\langle \text{ganz} \rangle$

5 Vgl. dazu Anm. 51, S. 79.

Reaktion unweigerlich in der Richtung der am meisten unlustbetonten statt. *Denkbar* ist dergleichen durchaus. Es wäre ein mögliches Willensgesetz, daß der Mensch immer das *will*, was er am wenigsten *wünscht*. Freilich, wenn die Welt dabei im übrigen
5 so bliebe, wie sie jetzt ist, würde ein diesem Willensgesetz unterworfenen Individuum in kürzester Zeit der Vernichtung anheimfallen. – Unser wirkliches Motivationsgesetz würde als Tautologie erscheinen, wenn man als die lustvollste Vorstellung diejenige *definieren* würde, die tatsächlich zum Handeln führt; das aber geht
10 gewiß nicht an, sondern wir haben mit Recht vorausgesetzt, daß unter Lust [eine undefinierbare]^x Qualität verstanden wird, die jedem unmittelbar bekannt und von der Unlust verschieden ist. Und daß immer gerade diejenige Vorstellung zum entscheidenden Motiv wird, die mit dieser Qualität am reichsten ausgestattet ist,
15 kann nur durch die Beobachtung festgestellt werden, es ist nicht selbstverständlich. –

10. Das Gesetz enthält eine bedeutsame Erkenntnis

Nun ein Wort über den zweiten der soeben^y erwähnten Versuche, unser Willensgesetz für bedeutungslos zu erklären. Zugegeben, sagt man, daß der Mensch nur das wollen kann, was ihm
20 irgendwie angenehm erscheint – was folgt daraus? Der Edle wird das Gute angenehm finden und tun, und der Bösewicht das Böse, beide nach dem gleichen Gesetz; und über den Unterschied von Gut und Böse, über das, was das moralische Handeln vor anderm
25 auszeichnet, erfahren wir nicht das geringste. Dieser Unterschied, und alles was die Ethik interessiert, könnte derselbe^z sein, wenn auch ein ganz andres Willensgesetz gälte, durch die Kenntnis des Gesetzes sind wir in ethischer Beziehung nicht klüger als zuvor.

Wir entgegnen: Allerdings erfahren wir nichts Positives über | 40
30 das Besondere des moralischen Wollens, aber wir lernen zunächst

x Ebd., gestrichen: (etwas Undefinierbares)

y Ms. FE, S. 75: (oben)

z Ebd.: (dasselbe)

einmal wenigstens negativ, daß die Eigentümlichkeit des „guten“ Handelns nicht darin besteht, daß in seiner Motivation die Lust und Unlust des Täters keine Rolle spielten. Und da dies bekanntlich behauptet wurde, und darüber hinaus sogar behauptet worden ist, moralisches Verhalten erfolge immer in der Richtung *gegen* das am stärksten lustbetonte Motiv (sittliches Handeln, sagte W. James, sei das Handeln in der Richtung des größten Widerstandes)⁶, so dürfen wir es wohl für eine wichtige Einsicht halten, wenn wir erkennen, daß unser Willensgesetz für jedes Wollen ohne Ausnahme gilt, also auch für das sittliche.

Ferner aber ist noch etwas weiteres gewonnen. Wenn man fragt, warum der Mensch A sich moralisch verhalte, der Mensch B dagegen nicht, so können wir jetzt darauf antworten: weil die Vorstellung gewisser Ziele^a für A sich mit Lust verknüpft, für B mit Unlust (beides natürlich relativ zum Lustwert entgegengesetzter Handlungsweisen genommen). Aber, wird man sagen, damit ist die Frage keineswegs endgültig beantwortet, sondern nur verschoben, denn nun muß man weiter fragen: Ja, warum ist denn eine Vorstellung für den einen lustvoll, für den andern nicht? Ganz recht, das Problem ist nur verschoben, aber vielleicht an einen Punkt, an dem man hoffen darf, es leicht zu lösen! Wir wissen jetzt, wo wir weiter zu suchen haben. Es gilt, die Gesetze der Gefühle festzustellen, die Regeln, nach denen sie wachsen und abnehmen, miteinander und gegeneinander wirken, vor allem aber die Prozesse, durch die sie sich mit Vorstellungen verknüpfen. Vielleicht kennt die Psychologie sogar schon die Gesetze. Sobald wir in ihrem Besitze wären, würden wir die Veranlagung der Menschen zu bestimmten Handlungsweisen auf ihre letzten erreichbaren Ursachen zurückführen können, wir wären imstande, ihre Verschiedenheit und ihre Entstehung zu begreifen und

a Im Ms. FE, S. 76, stand ursprünglich ⟨Vorstellungsweisen⟩. Schlick änderte das bei seiner ersten Korrektur zu ⟨Handlungsweisen⟩.

6 „*It is action in the line of the greatest resistance.*“ (James, *The Principles of Psychology*. New York: H. Holt and Company 1890, Bd. 2, S. 549).

II. Warum handelt der Mensch?

schließlich die Mittel anzugeben, durch welche ihre Entwicklung beeinflußt werden könnte. Damit hätten wir aber gerade jene Erkenntnisse gewonnen, um welche die Ethik sich bemüht.

III.

Was heißt Egoismus?

1. Egoismus ist „unmoralisch“

Manche Philosophen haben gemeint, ein Wille, dessen Motive in der beschriebenen Weise durch maximale Lustbetonung bestimmt wurde^a, müsse *egoistisch* heißen, weil es doch egoistisch, selbstsüchtig sei, „nach eigener Lust zu streben“. Und zwar gilt dies sowohl von solchen Denkern, welche die Richtigkeit unseres Willensgesetzes ahnten (wie Spinoza), wie auch von solchen, die sie leugneten (wie Kant). Die ersten wollten nur eine Tatsache formulieren, gaben aber dabei dem Wort Egoismus einen so weiten Sinn, daß es ganz unbrauchbar wird; die zweiten wollten das Willensgesetz damit diskreditieren, sie gebrauchten das Wort Egoismus in dem tadelnden Sinne, den es im täglichen Leben tatsächlich hat, sahen aber nicht, daß in *diesem* Sinne ein Handeln ganz gewiß nicht egoistisch ist, wenn es unserem Motivationsgesetz folgt. Denn kein Unbefangener wird eine Tat, die etwa^b aus der Freude an der Zufriedenheit eines andern hervorgeht, als egoistisch bezeichnen.

Es ist kein Zweifel, daß dies Wort in der Umgangssprache mit der Absicht zu tadeln angewendet wird, d. h. wenn jemand ein Handeln egoistisch nennt, so will er von diesem Handeln eine unlustbetonte Vorstellung erwecken. Kein Zweifel auch, daß jener Tadel ein *moralischer* sein soll: das Wort „egoistisch“ bezeichnet also einen Begriff, der in dem Begriff „unmoralisch“ enthalten ist. Egoismus ist mithin eine Unterart von Unsittlichkeit.

^a Ms. FE, S. 78: ⟨werde⟩ ^b Fehlt im Ms. FE.

Indem wir also zusehen, was man unter Egoismus versteht, werden wir teilweise erfahren, was mit „Unsittlichkeit“ gemeint ist, und das wird uns wieder einen Fingerzeig dafür geben, was das Gegenteil davon, nämlich das „Moralische“ eigentlich bedeutet.

5 Wenn diejenigen Ethiker recht hätten, welche überhaupt alles Unmoralische aus dem „Egoismus“ herleiten wollen, in ihm also die Quelle alles Übels sehen, so wäre mit der Aufdeckung seines Wortsinnes die Frage nach dem Wesen des Moralischen so gut | 42
10 egoistischen das Gleichgültige, Indifferente abzusondern (wenn es solches überhaupt gibt), so wäre der übrigbleibende Rest eben *das* Sittliche.

Wie dies auch sein mag – auf jeden Fall kann die Untersuchung über das Wesen des Egoismus in nichts anderm bestehen als in der Feststellung der Bedeutung, in welcher das Wort
15 tatsächlich gebraucht wird. Sie kann nicht festsetzen, daß irgend etwas „wirklich“ Egoismus sei und allein diesen Namen führen dürfe.

2. Egoismus und „eignes Wohl“

20 Das Nächstliegendste und Bequemste, was ein Philosoph über den Egoismus sagen kann, ist dies, daß er ein „Trieb“ sei. So finden wir bei Schopenhauer die Behauptung, daß alle Handlungen des Menschen sich aus dem Vorhandensein dreier „Triebfedern“ erklären, nämlich Egoismus, Bosheit und Mitleid. Dies wäre ein
25 äußerst einfacher Mechanismus, und auch die nähere Erklärung der drei Triebe erscheint zunächst sehr einfach: der Egoismus zielt nach Schopenhauer (und vielen andern) auf das „eigne Wohl“, das Mitleid auf das „Wohl der andern“ – es entspricht also dem Altruismus –, und die Bosheit strebt nach dem „Weh der andern“. ¹
30 Eignes Wohl und das Wohl oder das Leid der andern wären also die drei Zustände, an denen der Mensch nach dieser Lehre Interesse hat. Die „Befriedigung“ eines Triebes besteht darin, daß

1 Vgl. dazu Anm. 3, S. 283.

der ihm entsprechende Zustand erreicht wird. Ist es merkwürdig, daß in dieser Liste ein Trieb, der auf „eignes Weh“ ginge, von vornherein fehlt?

Es ist leicht einzusehen, daß es auf diesem Wege unmöglich ist, zu einer Definition des Egoismus zu gelangen, oder auch nur das Wesen eines Triebes überhaupt zu verstehen. Man müßte doch zuerst wissen, was denn das eigne „Wohl“ ist. Besteht es nicht darin, daß die eignen Wünsche erfüllt, also die eignen „Triebe“ befriedigt sind? Ist mithin jemand mitleidig, so bedeutet das Wohl des andern zugleich Erfüllung des eignen Wunsches; ist er boshaft, so befriedigt es ihn, den andern leiden zu wissen, und somit wird dadurch sein eignes Wohl erhöht. Mit andern Worten: Eine aus Bosheit oder Mitleid entspringende Tat wäre ebenso egoistisch wie eine Handlung aus Egoismus.

Aus diesem Widersinn ist zu entnehmen, daß man unter dem | „Wohl“ nicht den Inbegriff der Erfüllung aller eignen Wünsche, der Befriedigung aller eignen Triebe verstehen kann, ohne die Definition des Egoismus als des „auf eignes Wohl“ gerichteten Triebes aufzugeben. Es muß also mindestens eines von beiden fallen gelassen werden. In Wahrheit muß man sogar beides fallen lassen, um zu deutlichen Begriffsbestimmungen zu gelangen, die dem tatsächlichen Gebrauch der Worte gerecht werden. Denn versucht man etwa, zunächst innerhalb der Schopenhauerschen Anschauung bleibend, dessen Gedanken dadurch zu verbessern, daß man sagt, unter „Wohl“ wolle man die Erfüllung aller Wünsche *mit Ausnahme* der aus Bosheit und Mitleid erwachsenden verstehen, so muß man fragen: Mit welchem Recht werden so verschiedenartige Strebungen, wie die nach Macht, nach Erkenntnis, nach Tätigkeit, nach Geschlechtslust, nach Kunstgenuß als Äußerungen *eines* Triebes, des „Egoismus“ angesehen? Weder durch den Sprachgebrauch wäre es zu rechtfertigen, denn die auf Erkenntnis oder ästhetischen Genuß gerichteten Wünsche z. B. gelten im allgemeinen durchaus nicht als egoistisch; noch auch könnte es sachlich begründet werden, denn offenbar liegt hier eine Menge von verschiedenen „Trieben“ vor, und das Wort Egoismus wäre nur ein Sammelname für sie, er wäre den Trieben nicht koordiniert, sondern stünde gleichsam hinter oder über ih-

nen, sozusagen als Trieb höherer Ordnung. Solch ein Trieb, der auf die Befriedigung von Trieben zielt, wäre natürlich ein Unbegriff, und hier offenbart sich die ganze Flüchtigkeit der üblichen Begriffsbildung, die es unmöglich macht, klar und verständlich über diese Sache zu reden.

3. Das Wesen der Triebe

Wir fragen uns daher, bevor wir die Betrachtungen fortsetzen, was wir denn eigentlich mit dem Worte „Trieb“ bezeichnen wollen.

10 Sprachlich bedeutet das Wort offenbar etwas, das da treibt, stößt oder zieht, und so denkt man dabei häufig an das Bild einer Kraft („Triebfeder“), die ihrerseits nach Analogie einer Muskelspannung oder -arbeit vorgestellt wird. Um sich das Wesen des
15 Triebes klarzumachen, tut man aber gut, an die Stelle solcher Veranschaulichungen zunächst einmal eine ganz abstrakte Formulierung zu setzen, und diese muß offenbar lauten: Ein Trieb ist eine Disposition des Menschen, vermöge deren sein | Wünschen 44 und daher auch sein Wollen, sich auf ein ganz bestimmtes Ziel richtet. Diese Formulierung, die – wie jede Bestimmung, in der von einer „Disposition“, „Anlage“ oder „Fähigkeit“ die Rede ist
20 – nur wenig besagt, erhält sofort einen konkreten Inhalt, wenn wir uns erinnern, daß wir aus dem vorigen Kapitel bereits wissen, durch welchen psychischen Prozeß es geschieht, daß ein bestimmtes Ziel gewünscht wird. Dies Wünschen besteht nämlich
25 einfach darin, daß die Vorstellung des Zieles lustgefärbt ist¹⁾; wir dürfen somit sagen: Ein Trieb liegt überall dort vor, wo irgendeine^d Vorstellung (oder Wahrnehmung) von Lustgefühl begleitet

¹⁾ Ich glaube nicht, daß diese Definition des Wünschens zu weit ist. Sollte jemand einwenden: „Der Anblick des Mondes ist lustvoll, und doch wünschen wir nicht den Mond!“, so wäre zu erwidern: „Freilich wünschen wir den *Anblick* des Mondes“. Und wiederum ist vor einer Verwechslung des Wünschens mit dem Wollen zu warnen. Das Gewünschte wird nur dann gewollt, wenn nicht andere stärkere Wünsche entgegenstehen.^c

c Die Fußnote findet sich nicht im Ms. FE. d Ms. FE, S. 85: (eine gewisse)

wird. Jene Disposition, die das Wesen des Triebes ausmacht, ist also die (angeborene oder erworbene) Anlage, auf gewisse Einwirkungen mit Gefühlen zu reagieren. Es können natürlich auch Unlustgefühle sein, denn ein Trieb kann auch negativer Natur sein: eine unlustgefärbte Vorstellung hat die Tendenz, eine Abwehr oder Fluchtbewegung auszulösen.

Man sieht auch sofort, daß ein Trieb nicht eine dauernde starre Einrichtung einer menschlichen Seele zu sein braucht, er kann etwas Temporäres, Wandelbares sein, denn durch eine vorübergehende Disposition kann eine Vorstellung eine bestimmte Gefühlstönung bekommen, die sonst eine entgegengesetzte oder auch gar keine Gefühlstönung besaß.

Ein Trieb ist – gleich einer Kraft – charakterisiert durch eine gewisse *Richtung* und eine gewisse *Stärke*. Die erstere ist gegeben durch die besondere Vorstellung (oder Gattung von Vorstellungen), an die das Lust- oder Unlustgefühl sich heftet, die letztere durch die *Intensität* des Gefühls, worunter sein relatives Gewicht im Verhältnis zu den Gefühlstönen anderer alternierender Vorstellungen verstanden ist. (Man rufe sich gut ins Gedächtnis, was im vorigen Kapitel über die Vergleichung von Lustgefühlen gesagt wurde!)

Triebe sind also nicht eigentlich Spannkraften, aufgespeicherten Energien zu vergleichen. Die nervöse Energie, die in jeder Handlung sich entlädt, hat sozusagen immer im ganzen Menschen, nicht in einem einzelnen Triebe ihren Sitz; dieser bestimmt nur den Weg, auf welchem sie sich ergießt. Die „Stärke“ eines Triebes bedingt nur sein Übergewicht über die anderen Triebe; die Intensität der Handlung aber, die Gewalt, mit der sie sich durchsetzt, hängt von der gesamten^e Energie ab, die dem Handelnden überhaupt zur Verfügung steht. Das Wort „Neigung“, das Kant stets an Stelle des Terminus „Trieb“ gebraucht, gibt weniger Anlaß zur Verwechslung von Trieb und Spannkraft, es ist eigentlich der bessere Ausdruck. Ein Trieb „treibt“ eigentlich nicht, sondern „inkliniert“, weist die Richtung. Wenn wir jemandem eine Neigung zu bestimmten Dingen, Zuständen oder

e Ms. FE, S. 86: (gesammelten)

Tätigkeiten zuschreiben, so ist dies nichts als ein anderer Ausdruck für die Tatsache, daß die Vorstellung jener Dinge oder Tätigkeiten für ihn lustbetont ist. Und da es wohl kaum eine Vorstellung, eine Wahrnehmung oder sonst einen Seelenzustand gibt, dem nicht ein Gefühl anhaftete, so darf man behaupten, daß in jedem Augenblick unseres wachen Daseins irgendeine Neigung im Spiele ist: unser ganzes Leben ist ein Triebleben. Dies ist die ^f empirische Basis, auf der die Intuition mancher Philosophen ruht, daß das Wesen des Lebens (ja nach Schopenhauer der Welt überhaupt) „Wollen“ sei.

Halten wir das, was über die Natur der „Triebe“ zu sagen war, mit dem Willensgesetz des vorigen Kapitels zusammen, so erkennen wir die Wahrheit des wichtigen Satzes: Wie immer der Mensch auch handle, stets folgt er dabei einer Neigung. Er kann schlechterdings nur das wollen und tun, wozu ein Trieb in ihm vorhanden ist. Denn das Willensgesetz sagt, daß er nur in der Richtung der am meisten lustgefärbten Vorstellung handeln kann: das heißt aber, in der Richtung des stärksten Triebes. Kants kategorischer Imperativ, welcher fordert, daß der Mensch gänzlich unabhängig von seinen Neigungen handle, fordert daher unmögliches. Kants Konstruktion verstößt gegen die psychologischen Tatsachen und hat daher kein Interesse für uns. Moralisches Handeln ist entweder überhaupt nicht möglich, oder es entspringt aus natürlichen Neigungen.

4. Ist der Egoismus ein Trieb?

Nachdem wir uns darüber klar geworden sind, welchen Begriff wir mit dem Worte „Trieb“ verbinden wollen, hat jetzt die Frage, | ob der Egoismus ein Trieb sei, einen deutlichen Sinn bekommen und wir können sie beantworten. Wäre die Selbstsucht eine Neigung neben andern, so würde dies bedeuten, daß beim Egoisten ganz bestimmte Vorstellungen lustgefärbt sind, die sich bei andern Menschen mit Unlust- oder mit gar keinen Gefühlen verbinden. Welche Vorstellungen könnten dies sein?

f Ms. FE, S. 87, gestrichen: (schwache)

Hier wird man sogleich an den schon vorher gestreiften Begriff des „eigenen Wohls“ denken müssen. Gibt es eine „Vorstellung des eigenen Wohles“? Offenbar nicht. Denn eine Vorstellung ist immer ein anschaulicher Bewußtseinsinhalt, „das Wohl“ dagegen ist etwas höchst Abstraktes, es gibt also keine Vorstellung „des Wohles“ ganz im allgemeinen. Stellen wir jemandem die Aufgabe, sich sein eignes Wohl vorzustellen, so dürfte er nicht imstande sein, sie zu lösen; er kann sich immer nur einzelne bestimmte Zustände ausmalen, in denen er sagen würde: Ich befinde mich wohl.

Können wir schon hieraus schließen, daß nur Neigungen möglich sind, die auf ganz besondere einzeln vorstellbare Zustände oder Dinge gerichtet sind, daß es also einen auf das Abstraktum „eignes Wohl“ gerichteten Trieb nicht geben kann, daß folglich Egoismus etwas andres sein muß? Ein solcher Schluß wäre voreilig, denn es gibt z. B. unzweifelhaft solche Triebe wie den Willen zur Macht, den Willen zum Reichtum, und doch sind Macht und Reichtum etwas ganz Abstraktes und daher nicht direkt vorstellbar.

Wie verhält es sich damit? Sollen wir etwa sagen, auch [ein Allgemeinbegriff]^g wie „Macht“ könne in derselben Weise emotional gefärbt sein wie eine aktuelle Vorstellung und eben dadurch den Kern eines Triebes ausmachen? Das wäre ein psychologischer Fehler, durch den wir uns derselben Rationalisierung der Ethik schuldig machen würden, an der alle ihre Systeme in der Geschichte der Philosophie krankten: statt den wirklichen psychischen Prozeß des moralischen Fühlens im Einzelfalle zu erforschen, arbeiten sie sogleich mit Abstraktionen und Verallgemeinerungen, die durch den Umstand, daß sie dem Denken des täglichen Lebens entstammen, nicht gerechtfertigt sind, sondern deswegen doppelt vorsichtig zu prüfen wären. „Macht“ ganz im allgemeinen kann sich kein Mensch ausmalen, sondern nur die Tätigkeiten, in denen sie sich offenbart: der Machthungrige sieht sich, wie er in der | Volksversammlung durch eine feurige Rede alle fortreißt, wie er an katzbuckelnde Untergebene Befehle aus-

^g Ms. FE, S. 90, gestrichen: (das Denken eines abstrakten Begriffes)

teilt, wie er hoheitsvoll vor demütig gewordenen Gegnern steht usw. Der nach Reichtum Strebende kann sich nicht diesen selber unmittelbar vorstellen, sondern nur Einzeldinge, die ihn ausmachen, repräsentieren oder symbolisieren: ein Schloß, einen Park, 5 eine Dampfyacht, einen Dollarscheck, eine mit Köstlichkeiten beladene Tafel und dergleichen. Der Anblick und die Vorstellung solcher Dinge ist so mit Gefühlen durchtränkt, wie es eben für den Prozeß des „Wünschens“ charakteristisch ist. Wie sehr es bei heftigen Wünschen gerade auf die Lebendigkeit, Konkretheit der 10 erregenden Vorstellungen oder Wahrnehmungen ankommt, wissen alle Dichter (unbestimmte „Sehnsucht“ ist ein vom Wünschen ganz verschiedener Vorgang); auch die Ethiker sollten es lernen, damit sie nicht lebensfremde Konstruktionen an die Stelle der wirklichen Menschenseele setzen.

15 Daß wir trotz dem geschilderten psychologischen Tatbestande nun doch von „dem“ Willen zum Reichtum als einem Triebe sprechen dürfen, ja müssen (denn die Auflösung etwa in eine Neigung zu Bankschecks, eine andre zu Automobilen usw. wäre absurd), rührt offenbar daher, daß allen den gewünschten Dingen 20 tatsächlich etwas gemeinsam ist – nämlich ihr hoher Geldwert –, und daß umgekehrt alle Dinge, denen dieses Gemeinsame zukommt, von demselben Individuum wirklich gewünscht werden. Dies deutet darauf hin, daß in allen diesen Fällen irgendwie eine gemeinsame *Ursache* dafür verantwortlich gemacht werden kann, 25 warum gerade *die* Gegenstände, die zu der durch jene gemeinsame Eigenschaft definierten Klasse gehören, Wunschlust erregen, wenn sie von dem bestimmten Individuum wahrgenommen oder vorgestellt werden. Das Vorhandensein dieses Gemeinsamen oder dieser Ursache wird nun eben durch die Redeweise vom Vorhandensein „eines Triebes“ ausgedrückt, und aus diesem Grunde 30 bedeutet auch die Zurückführung des Handelns auf Triebe eine Art von Erklärung oder Erkenntnis, denn Erkenntnis besteht in der Auffindung des gemeinsamen Gleichen im Verschiedenen.

5. Die Vorstellbarkeit „eigner Zustände“

Wir sind jetzt vorbereitet, die Frage zu beantworten: Gibt es
48 einen Trieb, der auf das „eigne Wohl“ gerichtet ist, und der |
deshalb Egoismus heißen dürfte? Die Frage müßte bejaht werden,
wenn sich eine besondere Klasse von Wunschobjekten aufzeigen 5
ließe, deren gemeinsames Merkmal darin bestünde, Zustände eigen-
nen Wohles zu sein, andernfalls wäre sie zu verneinen.

Es gelingt nun tatsächlich nicht, eine Gattung erstrebter Zu-
stände auf die geforderte Weise abzugrenzen. Versuchen wir es
nur! Wollte man – dies der erste Versuch – unter einem Zustand 10
des Wohles einfach jeden lustvollen Zustand verstehen, so würde
sich folgende Situation ergeben. Wir müßten zunächst alle die-
jenigen Willenshandlungen eines Individuums herausgreifen, bei
denen die siegende (und daher relativ lustbetonte) Vorstellung
die Vorstellung eines Zustandes des Handelnden selbst war. Aus 15
diesen Handlungen müßten wir nun wieder diejenigen auswählen
(denn es wären keineswegs alle), bei denen der vorgestellte Eigen-
zustand ein Zustand der Lust war: dann würden wir behaupten
müssen, diese zuletzt ausgewählten Handlungen seien aus dem
„Egoismus“ jenes Individuums hervorgegangen. 20

Beide Auswahlen aber stoßen auf unüberwindliche Hindernisse.
Die erste, welche die Fälle herausheben soll, in denen Vorstel-
lungen eigener Zustände als Motive fungieren, begegnet der so-
zusagen erkenntnistheoretischen Schwierigkeit, das Ich gegen die
Umwelt deutlich abzugrenzen, nämlich zu entscheiden, ob der In- 25
halt einer Vorstellung wirklich nur ein Zustand des eignen Selbst
ist oder auch noch andres einschließt, z. B. die äußeren Bedin-
gungen des inneren Zustandes. – Nehmen wir etwa an, es gelüste
einen Menschen danach, die „Eroica“² zu hören und er beschließe
deshalb, ein bestimmtes Konzert zu besuchen. Der Vorgang wird 30
sich im allgemeinen so abspielen, daß er, vielleicht infolge einer

2 Gemeint ist Beethovens Sinfonie Nr. 3 Es-Dur op. 55.

Ankündigung des Konzertes in der Zeitung, sich akustisch gewisse Klänge und Beethovensche Melodien vorstellt, dazu optisch das Bild des musizierenden Orchesters, des Dirigenten, des erleuchteten Saales, wohl auch Notenbilder usw., daß alle diese Vorstellungen stark lustgefärbt sind und schließlich die Ausführung der Handlung (Lösen der Konzertkarte usw.) nach sich ziehen. – Und nun sagt man: Der Prozeß kann sich auch anders abspielen, nämlich so, daß jener Mensch sich weder den Konzertsaal vorstelle, noch das Orchester, weder den Dirigenten noch die Töne der Symphonie, sondern sich seinen eignen Zustand musikalischen Genießens ausmale! Im ersten Falle sei der Trieb, dem | die Handlung entsprang, das musikalische Bedürfnis, im zweiten sei es der Egoismus! 49

Man wird zugeben müssen, daß eine derartige Gegenüberstellung zweier Fälle ganz unhaltbar ist, und zwar aus folgenden Gründen. *Erstens* – und dies ist das Radikalste – ist es zweifelhaft, ob ein Fall der zweiten Art überhaupt möglich ist. Ich glaube es nicht. Mir ist es unerfindlich, wie jemand sich selbst im Zustande musikalischen Genusses vorstellen könnte, ohne dabei irgendwie die Umstände des Genießens und den Gegenstand (das Musikwerk) mit vorzustellen. Mir scheint, der Prozeß müsse sich immer auf die zuerst geschilderte Art abspielen – oder so ähnlich – weil sich der Zustand des Ich gar nicht isolieren läßt von den „Eindrücken“, die ihn „hervorrufen“, da vielmehr in Wahrheit diese Eindrücke mit zu dem Zustande selbst gehören. – Jede Vorstellung setzt eine Wahrnehmung voraus, zu der sie als Nachbild oder Sekundärerlebnis gehört. Nun gibt es nicht die Wahrnehmung eines eignen Zustandes (sondern nur den Zustand selbst, der z. B. auch eine Wahrnehmung sein kann), folglich auch keine Vorstellung davon.^h Man könnte höchstens versuchen, den zweiten Fall dadurch von dem ersten unterschieden und ausgezeichnet zu denken, daß im zweiten sich zwar alles im wesentlichen so ähnlich abspielt wie im ersten, daß aber außerdem noch der Gedanke hinzukommt: „Alle jene Vorgänge der Musikaufführung kommen für mich nur dadurch und nur insofern in Betracht,

^h Die letzten beiden Sätze fehlen im Ms. FE.

als sie in mir einen besonderen Zustand hervorrufen.“ Aber was dann? Dieser begleitende Gedanke würde ein merkwürdiger Neben-
umstand sein, eine Schrulle des Individuums, aber ein besonderer neuer „Trieb“ wäre damit nicht gegeben, an der Willenshandlung wäre nichts geändert. Man darf nicht etwa sagen: 5
„Ja, ohne jenen Gedanken würde jener Mensch eben gar nicht ins Konzert gehen, also liegt in ihm doch der Antrieb!“ Denn der Voraussetzung nach ist der musikalische Trieb bereits vorhanden (weil ihn ja sonst das Konzert gar nicht in einen lustvollen Zustand versetzen könnte); ist aber der Trieb da, so muß auch, falls 10
keine Hemmungen vorliegen, die Handlung sicher erfolgen, auch ohne jenen Nebengedanken, dieser spielt also keine Rolle.

Zweitens: Gesetzt selbst, eine reine Vorstellung bloß des eigenen Zustandes wäre möglich und käme manchmal als Motiv vor, 50
so würde es sich um eine ganz sonderbare Bewußtseins|einstellung handeln, es wäre jedesmal eine außergewöhnlicher Fall; es kann folglich nicht der Fall des „Egoismus“ sein, denn der ist bekanntlich nichts Seltenes, sondern etwas Alltägliches. Daß der ausdrückliche Gedanke an den eignen Zustand etwas Anormales ist und nur bei grübelnden, komplizierten Menschen vorkommen könnte, ist zweifellos, ebenso klar aber ist es, daß auch ein natürlicher, wenig denkender Mensch ein robuster Egoist sein kann; jener Gedanke kann also nicht das charakteristische Merkmal des Egoisten sein.ⁱ 15 20

i Schlick hat im Ms. FE auf einem zusätzlichen Blatt zu S. 96 ergänzt: (Von Abraham Lincoln wird erzählt, er habe einst ein Schweinchen gerettet, das in einen Graben gefallen war, und als man ihn deswegen lobte, habe er den Dank zurückgewiesen; denn, so sagte er, das Motiv seiner Tat sei gar nicht der Wunsch gewesen, dem Schweinchen etwas Gutes zu tun, sondern vielmehr, den quälenden Gedanken an das geängstete Tier loszuwerden, sein jämmerliches Schreien nicht hören zu müssen. Lincoln war aber alles andere als ein Egoist, und – dies ist hier das Wichtige – die Anekdote will ihn keineswegs als solchen hinstellen, sondern im Gegenteil.)ⁱ⁻¹

i-1 In Schlicks nachgelassenen Aufzeichnungen finden sich an mehreren Stellen Verweise auf Lincoln. Die hier angesprochene – offensichtlich mit der Militärzeit Lincolns in Verbindung stehende – Anekdote findet sich so oder in ähnlicher

Man erkennt dies alles am leichtesten durch eine unmittelbare Einfühlung in das Gemüt eines egoistischen Menschen. Nehmen wir an, ein solcher jage seinen Gefährten irgendeine Beute ab und nutze sie ganz für sich aus, ohne dabei an die andern zu denken
5 – handelt er nicht auf jeden Fall selbstsüchtig, oder etwa nur dann, wenn er sich, während er seine gewalttätigen oder listigen Maßnahmen trifft, fortwährend ausmalt, wie wohl ihm zumute sein werde, wenn er erst die Beute an sich gebracht habe?

Wir haben zwar unsere Betrachtung an bestimmte Beispiele
10 angeschlossen, aber das Ergebnis ist allgemein gültig: wie man sich auch mühen möge, man findet keinen Fall einer reinen Vorstellung eines eignen Zustandes – und wo immer dies doch einmal vorzukommen scheint, bemerkt man alsbald, daß damit keine wesentlich neue Gesamtlage gegeben, sondern nur ein sonderbarer
15 Nebengedanke hinzugefügt ist. Am ehesten noch scheint sich der Gedanke auf das eigne Ich zu richten, wenn der Handelnde sich seinen künftigen Körperzustand^j ausmalt. Natürlich wäre dies eigentlich auch nicht eine Vorstellung vom „Ich“, sondern von etwas Äußerem; aber davon abgesehen könnte man den Egoismus
20 nicht von hier aus definieren; die Begriffsbestimmung würde im Vergleich zum Sprachgebrauch einen viel zu engen Umfang ergeben. – Wer sich überhaupt für nichts andres interessierte als für seine eignen Mahlzeiten, würde sicherlich als Egoist gelten – aber er braucht nicht ein einziges Mal an „sich“ zu denken; sein Geist
25 (wenn dies Wort bei einem solchen Menschen am Platze ist) wird vielmehr nur von den Vorstellungen seiner Lieblingsspeisen und -getränke erfüllt sein. „Gewollt“ wird immer das Objekt, nicht der subjektive Zustand der Befriedigung, den sein Besitz oder Genuß erzeugt. Analoges gilt von der Ausmalung des eignen Zustandes der Seligkeit bei einem Jenseitsgläubigen und in allen
30 ähnlichen Fällen.^k

^j Ms. FE, S. 97: *〈Körperzustand〉*

^k Der Satz ist nicht im Ms. FE enthalten.

Form in mehreren Biographien (vgl. bspw. Canisius, *Lincoln*. Stuttgart: Abenheim'sche Verlagsbuchhandlung 1878, S. 199 ff.).

6. Egoismus ist nicht Wille zur Lust

Wir haben also festgestellt: es gelingt nicht, Handlungen zu finden, deren motivierende Vorstellung die Vorstellung eines Zustandes des Handelnden selbst wäre; die gedachte Eigenschaft kann mithin, da sie *keiner* Handlung zukommt, auch den „egoistischen“ Handlungen nicht zukommen. Hätte die Untersuchung nicht dieses negative Resultat ergeben, so wäre nun weiter zu fragen gewesen (siehe S. 48), ob das egoistische Verhalten mit demjenigen zusammenfällt, bei welchem die Vorstellung eines eignen *lustvollen* Zustandes zum Motiv wird. Dieser Frage sind wir jetzt überhoben, weder ein lustvoller noch ein unlustvoller Zustand des Ich wird vom Handelnden jemals wirklich für sich vorgestellt. 5 10

Dieser Versuch, den Egoismus zu analysieren und als Trieb aufzufassen, kommt also nicht mehr in Frage. Noch schlechter schneidet ein verwandter Versuch ab, der von nicht wenigen Philosophen unternommen wurde und auf die Formel hinausläuft, egoistisch sei dasjenige Handeln, welches auf die eigne *Lust* als letzten Zweck hinziele. 15

Da wir schon im vorigen Kapitel festgestellt haben, welche Rolle die Lust beim Wollen wirklich spielt, erkennen wir sofort die Verkehrtheit dieser Formulierung; wir sind aber jetzt in der Lage, uns an der Hand der eben durchgeführten Betrachtungen ein abschließendes Urteil über sie zu bilden. Während nach der bisher kritisierten Ansicht ein Wollen dann egoistisch heißen sollte, wenn in ihm die Vorstellung eines eignen lustvollen Zustandes als Motiv wirkt, würde nach der neuen Formel das Motiv eine *Vorstellung der Lust selbst* sein müssen. Diese Vorstellung der Lust müßte selbst lustvoll sein, und der Egoismus wäre der Trieb, der auf „die Lust“ als seinen Gegenstand gerichtet wäre. 20 25

Ist es wirklich dies, was wir mit dem Wort Egoismus meinen? Ja gibt es so etwas überhaupt? Ist dergleichen denkbar? Nun, wenn bereits ein beliebiger Ichzustand wahrscheinlich überhaupt 30

nicht für sich vorgestellt werden kann, so gilt dasselbe sicherlich erst recht von der Lust. Denn Lust und Unlust sind als Gefühlstöne gerade das am meisten Ichhafte, zum Zustand des Selbst Gehörende; definieren doch meist die Psychologen gerade zu die | Gefühle als die „zuständlichen“ Bewußtseinsinhalte im
 5 Gegensatz zu den „gegenständlichen“, etwa den Vorstellungen. Und sie sind auch fast alle darüber einig, daß so etwas wie die „Vorstellung eines Gefühls“ nicht existiert. Lust und Unlust kann ich eben nur *fühlen*, ich kann sie nicht denken, nicht vorstellen.
 10 Es ist unmöglich, sich die Lust, die man etwa beim Anblick eines lieben Antlitzes hat, anders zu vergegenwärtigen, als daß man sich eben dieses Antlitz selbst vorstellt. Dann fühlt¹ man dabei Lust (meist eine geringere als bei der entsprechenden wirklichen Wahrnehmung), ein Gefühl ist also selbst gegenwärtig, es wird erlebt,
 15 wirklich gehabt, nicht bloß vorgestellt. Übrigens kann man sich auch eine Vorstellung nicht vorstellen, sondern nur wirklich haben. Es erscheint mir in der Tat sicher, daß Lust und Unlust im strengen Sinne unvorstellbar sind; um zu ihrer Anschauung zu gelangen, muß man sie sich jedesmal im Original verschaffen. Auch von Zorn, Wut, Liebe und sonstigen Affekten
 20 ist nicht eigentlich eine Vorstellung möglich – als Ersatz muß die Vergegenwärtigung von Begleiterscheinungen dienen: der äußeren Reaktionsweise, der charakteristischen Spannungsempfindungen usw., kurz alles dessen, was an *Wahrnehmbarem* mit den Affekten
 25 verbunden ist, wie denn jede Vorstellung eine Wahrnehmung als ihr Vorbild voraussetzt.

Gibt es keine Vorstellung der Lust, so kann sie auch nicht als Motiv auftreten, mit andern Worten: es gibt keinen Trieb nach Lust, und der Egoismus kann nichts dergleichen sein; niemals
 30 wird Lust gewollt, sondern immer nur das [mit Lust Vorgestellte]^m. Es ist also auch die Auffassung unmöglich, Egoismus sei der auf das eigne Wohl gerichtete Trieb, und das „eigne Wohl“ sei einfach mit der Lust zu identifizieren.

1 Im Ms. FE, S. 100, hervorgehoben. m Ms. FE, S. 101, gestrichen: (Lustvolle)

7. Egoismus und Selbsterhaltungstrieb

Nur ein Versuch, von der Selbstsucht als von einem „Trieb“ zu sprechen, verdient noch Erwähnung: es ist die Identifizierung mit dem sogenannten „Selbsterhaltungstrieb“, wie man sie z. B. bei Spinoza findet.³ Dazu ist zunächst zu sagen, daß schon der Sprachgebrauch des Alltags eine solche Gleichsetzung nicht rechtfertigt, denn man pflegt zwischen Egoismus und Selbsterhaltungstreben ganz wohl zu unterscheiden. Erstens nämlich gilt durchaus nicht jede Handlung der Selbsterhaltung als „egoistisch“: z. B. | die normale Sorge für die eigene Gesundheit, die Vermeidung unnötiger Gefahren, die Verteidigung des Lebens gegen Räuber; zweitens zielt nicht jedes „egoistische“ Verhalten auf Selbsterhaltung: der Egoist denkt viel mehr an den Genuß als an das Leben und kann durch die rücksichtslose Verfolgung des ersten sehr wohl das zweite bewußt aufs Spiel setzen, ja es ist sogar Verneinung des Daseins, Selbstmord, aus Egoismus denkbar, z. B.ⁿ dort, wo ein Leben aus Überdruß freiwillig beendet wird, dessen Erhaltung für die Mitmenschen von höchster Wichtigkeit gewesen wäre.

Diese Tatsachen machen es unmöglich, den Egoismus als Trieb der Selbsterhaltung aufzufassen. Aber selbst wenn eine enge Beziehung zwischen beiden Begriffen bestünde, wäre der Egoismus damit immer noch nicht zu einem „Trieb“ geworden, denn es geht psychologisch gar nicht an, von einem Streben nach Selbsterhaltung als von einem „Trieb“ in unserem Sinne zu sprechen. Dies wäre nur dann möglich, wenn es eine anschauliche Vorstellung von „Selbsterhaltung“ gäbe, die dann vermöge ihrer Lustbetonung bestimmte Handlungen auslöste. Aber offenbar ist „Selbsterhaltung“ ein so abstrakter Begriff, daß es davon

ⁿ Ms. FE, S. 102: (nämlich)

³ Vgl. Spinoza, *Ethik* III, Lehrs. 6 sowie IV, Lehrs. 20-22.

sicherlich keine anschauliche gefühlsgefärbte Vorstellung gibt. In der Tat sind diejenigen Verhaltensweisen, die man als typische Äußerungen eines Selbsterhaltungstrebens anzusehen pflegt, viel eher als Manifestationen einer Todesfurcht oder Vernichtungsangst aufzufassen, und auch diese ist keinesfalls ein einheitlicher Trieb (weil auch „Vernichtung“ ein viel zu allgemeiner Begriff ist), sondern ein Sammelname für eine Klasse von Dispositionen, in gewissen, gefährlichen Situationen mit heftigen Unlustgefühlen zu reagieren.

8. Egoismus als Rücksichtslosigkeit

So kommen wir unausweichlich zu dem Resultat, daß der Egoismus kein Trieb ist, sondern daß jenem Worte eine kompliziertere Bedeutung zukommen muß. Diese Bedeutung ist aber für die Ethik von großer Wichtigkeit, und so dürfen wir die Mühe nicht scheuen, der Sache weiter nachzugehen.

Der Möglichkeit, daß „egoistisch“ zwar nicht irgendein einzelner Trieb sei, sondern daß es die gemeinsame Eigenschaft einer Reihe verschiedener Triebe bedeute, brauchen wir nach den bereits angestellten Betrachtungen nicht mehr nachzugehen. Denn diese zeigten uns, daß das bloße Erstreben von irgend etwas, der bloße Umstand, daß irgendeine Vorstellung Lustgefühle weckt, für sich allein niemals genügt, den Tatbestand „Selbstsucht“ zu liefern. Es geht z. B. nicht an, eine Gruppe von „sinnlichen Trieben“ auszusondern und diese als die egoistischen zu erklären. (Man hat dies wohl gelegentlich versucht, offenbar in der Meinung, in der „Sinnenlust“ noch am ehesten einen Ersatz für den schwer faßbaren Begriff des „eigenen Wohles“ zu finden. Man denkt dabei immer an Hunger, Durst und Geschlechtstrieb, und in der Tat kann man den Begriff der sinnlichen Begierde nicht viel weiter fassen, ohne sofort völlig verfließende Grenzen zu erhalten; denn die Sinne spielen auch bei andern Trieben eine große Rolle, etwa bei den ästhetischen, und die Unterscheidung zwischen „interessiertem“ und „interesselosem“ Wohlgefallen, wie sie Kant

machen wollte⁴, ist, glaube ich, nicht reinlich durchführbar.) Jeder Mensch hat ja diese sogenannten sinnlichen Neigungen und könnte ohne sie nicht existieren; sie machen ihn nicht zum Egoisten, nicht einmal in den Augenblicken, in denen sie sein Tun bestimmen. Ein Mensch, der ißt oder trinkt oder sich begattet, 5 handelt damit allein noch lange nicht egoistisch.

Sondern es muß noch etwas ganz andres hinzukommen. Selbstsucht ist weder ein Trieb, noch ein Sammelname für eine Gruppe von Trieben. Befriedigung einer Neigung ist für sich niemals egoistisch, sondern erst die Art, wie es geschieht, die 10 Umstände, unter denen es geschieht, können den Tatbestand ergeben, den man durch das tadelnde Wort „Egoismus“ treffen will.

Damit sind wir bei der wichtigen Einsicht angelangt (wir finden sie vielleicht zuerst in der englischen Ethik vom Bischof Butler ausgesprochen)⁵, daß mit dem Wort „Selbstsucht“ ein ziemlich 15 komplexer Tatbestand bezeichnet wird, nämlich das Bestehen eines gewissen Stärkeverhältnisses zwischen den Neigungen. Denn wenn wir einem Handelnden Egoismus vorwerfen, so tadeln wir an ihm nicht das Vorhandensein eines bestimmten Triebes – wie es z. B. der Fall ist, wenn wir ihn der Grausamkeit oder des Neides bezichtigen –, sondern wir mißbilligen, daß unter den gegebenen Umständen eben gerade dieser Trieb es war, der zur Tat 20 führte; wir hätten von ihm die Unterlassung dieser Tat | oder die Ausführung einer andern gefordert. Er hätte aber natürlich nur dann anders handeln können, als er tat, wenn irgendwelche 25 Neigungen da gewesen wären, die den ursprünglichen Impuls ge-

4 Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: AA, Bd. 5, S. 204 ff.

5 Schlick erwähnt diesen Umstand bereits in den Vorarbeiten zur *Lebensweisheit*. Er schreibt dort: „Der Einzige, der das Verhältnis des Egoismus zu den Trieben richtig erkannt hatte, war der englische Moralist *Butler*: Aber da er vor diesem Resultat erschrak, so ging er auf krummem Wege um seine eigne Erkenntnis herum, ebenso *Helvétius*“ (VG. 3, S. 67). Betrachtet man den Zusammenhang der Aufzeichnungen Schlicks, so wird deutlich, daß er die Aussage zu Butler von Jodl übernommen hat (vgl. *Geschichte der Ethik*. Stuttgart: Cotta 1929, Bd. 1, S. 296 f.); bezogen auf Helvétius verweist Schlick auf die vorhergehende Seite seiner Aufzeichnungen, die Notizen unter der Überschrift „Jodl über Helvétius“ enthält (vgl. ebd., S. 416 ff.).

hemmt und das Wollen in eine andere Richtung gelenkt hätten. Aber solche entgegenwirkenden Neigungen fehlten eben, oder sie waren im Verhältnis zur ersten zu schwach. Und welches sind diese Triebe, deren Abwesenheit oder zu geringe Stärke im Vergleich zu den andern Neigungen den Tatbestand der Selbstsucht ausmacht? Es sind offenbar die „sozialen Triebe“. So nämlich nennen wir diejenigen, deren Wesen darin besteht, daß die Wahrnehmung oder Vorstellung der Verhaltensweisen oder Zustände der *Mitmenschen* unmittelbar Lust- oder Unlustgefühle auslöst. Man kann sie auch getrost als *altruistische* Triebe bezeichnen, wird dann aber die Asymmetrie im Gebrauche der Worte Egoismus und Altruismus bemerken. Ein Mensch, dem die altruistischen Neigungen fehlen, hat kein unmittelbares Interesse am Wohl und Wehe anderer Wesen, ihre Freude und ihr Leid, ja ihr Vorhandensein ist ihm völlig gleichgültig, solange er nicht genötigt ist, indirekt (d. h. durch Erregung seiner andern Triebe) darauf Rücksicht zu nehmen. Und dies ist in der Tat das eigentliche Charakteristikum des Egoisten: *Rücksichtslosigkeit*. Nicht daß er seinen besonderen Trieben folgt, macht ihn häßlich und tadelnswert, sondern daß er es tut, ganz unbekümmert um die Wünsche und Bedürfnisse der andern. ⟨° Wenn er seine Zwecke mit solcher Rücksichtslosigkeit verfolgt, daß er an Freuden und Leiden seiner Nächsten völlig kalt vorübergeht (sofern er keine Beziehung zu seinen eignen Zielen sieht); wenn er taub und blind und kühl bleibt gegen Glück und Unglück der Nächsten, so halten wir ihn für einen Egoisten, und zwar manchmal^p auch dann, wenn wir seine Zwecke im übrigen gar nicht mißbilligen.

Damit ist die Natur jener Anlage, die man mit dem Namen Selbstsucht schilt, im Prinzip aufgedeckt: sie besteht in der „Rücksichtslosigkeit“, die ihrerseits darauf beruht, daß unter den vorhandenen Neigungen die altruistischen verhältnismäßig zu schwach entwickelt sind. Es würde offenbar eine vergebliche Mühe sein, wollte man das Verhältnis der Triebe im einzelnen und ge-

o Ms. FE, S. 107: ⟨Welchem Ziel er auch nachstreben mag – sei es selbst das eines frommen Lebens, einer wissenschaftlichen Erkenntnis, einer künstlerischen Aufgabe, ja, einer Beglückung der Menschheit oder eines Volkes: wenn er [...]⟩ p Fehlt im Ms. FE.

nauen festzustellen suchen, welches bestehen muß, damit man jemanden als egoistisch bezeichnen oder ihm gar bestimmte verschiedene Grade dieser Charaktereigenschaft zuschreiben | könne. Hier läßt sich nichts streng unterscheiden, nichts genau abstufen oder gar messen, sondern wir haben es durchaus mit unscharfen Begriffen zu tun. Wir kommen über relativ vage qualitative Vergleiche bei den ethischen Urteilen nicht hinaus. Es ist nützlich, sich das schon an dieser Stelle vor Augen zu halten, um nicht an verkehrten Stellen einer scheinbaren Exaktheit nachzujagen, die doch nur Blendwerk sein kann.

9. Die moralische Mißbilligung des Egoismus

Warum haben wir uns mit der Begriffsbestimmung des Egoismus, mit der Aufklärung der Bedeutung dieses Wortes soviel Mühe gegeben? Weil wir hier einen geeigneten Ausgangspunkt haben, von dem aus man den wahren Sinn moralischer Prädikate überhaupt ermitteln kann.

Egoistisches Wollen ist für uns das Beispiel eines unmoralischen Wollens, eines Wollens, das mißbilligt wird. Eine Handlung mißbilligen, heißt jedenfalls: wünschen, daß sie nicht getan werde. Wünschen, daß etwas nicht geschehe, bedeutet aber (nach unserer früheren Erklärung des Wünschens), daß die Vorstellung seines Geschehens unlustbetont sei. Wenn wir also fragen: „Warum mißbillige ich egoistisches Verhalten?“ so ist diese Frage identisch mit der: „Warum fühle ich bei der Vorstellung solches Verhaltens Unlust?“ Hierauf eine Antwort zu finden, ist sehr leicht. Sie lautet: „Weil die Selbstsucht eines andern mir tatsächlich direkt Unlust schafft.“ Denn ihr Wesen ist ja gerade die Rücksichtslosigkeit gegenüber den Interessen der Mitmenschen, die Verfolgung der eignen Ziele auf Kosten der andern. Zu diesen andern gehöre aber ich selbst, ich laufe also Gefahr, durch den Egoisten Beeinträchtigung meiner Freuden und Vermehrung meiner Leiden zu erfahren, wenigstens sofern sein Handeln in meine Lebenssphäre eingreift. Und wo dies nicht der Fall ist, berührt es doch die Gefühle und das Leben unserer gemeinsamen Mitmenschen;

an diesen nehme ich aber vermöge meiner sozialen Triebe Anteil, vermöge ihrer fühle ich die Nachteile, die der Selbstsüchtige den andern zufügt, als eigne Unlust. Sein Handeln bedeutet daher auf jeden Fall, entweder direkt oder indirekt, Vermehrung meiner
 5 Unlustgefühle: kein Wunder also, daß die Vorstellung seines Verhaltens jene Gefühlsbetonung erhält, die in der Mißbilligung, im Tadel ihren Ausdruck findet. Jedes Mitglied der menschlichen | 57
 Gesellschaft wird im Durchschnitt aus den gleichen Gründen mit den gleichen Gefühlen auf Egoismus reagieren. Der Tadel und die
 10 Mißbilligung, mit denen sie ihm dergestalt gegenübertritt, *ist* nun eben nichts andres als der *sittliche* Tadel, die *moralische* Mißbilligung. Damit erscheint die moralische Wertung, welche die Selbstsucht erfährt, als natürliche Gefühlsreaktion der Gesellschaft auf die Einwirkungen, denen sie durch egoistische Personen ausge-
 15 setzt ist.

Jedenfalls ist dies die einfachste, nächstliegende Erklärung, und wenn sie allen Tatsachen gerecht wird, so werden wir nicht nur an ihr festzuhalten haben, sondern auch versuchen müssen, dieselbe Erklärung auf alle übrigen moralischen Wertungen zu
 20 übertragen. ⟨^q

⟨^r Soeben haben wir schon die Vermutung ausgesprochen, daß die Erklärung der moralischen Schätzung des Egoismus, wie sie sich uns ergeben hat, sich in analoger Weise für *alle* sittlichen Wertungen durchführen lasse. Wenn diese Vermutung sich allge-
 25 mein als richtig erweist, so werden wir folgenden Satz als grundlegende ethische Einsicht aussprechen können: Die sittlichen Wer-

q Der im Ms. FE, S. 110, hier ursprünglich anschließende Text lautete: (Vielleicht könnte man noch andre Erklärungen ersinnen; vor *einer* ethischen Methode aber muss man sich hüten, die sich mit den Tatsachen gar zu) Er wurde gestrichen, die Fortsetzung auf den folgenden beiden Seiten entfernt. **r** Das vorhandene Ms. FE setzt auf S. 113 wieder ein. Die ersten, auf dieser Seite befindlichen, von der auf S. 110 beginnenden Streichung ebenfalls betroffenen Zeilen lauten: (Umstand! Aber wer das moralische Werten für etwas von Lust- und Unlustgefühlen völlig unabhängiges hält, muss in diesem Umstand einen kuriosen Zufall sehen, während uns ein inniger Zusammenhang sich hier zu offenbaren scheint, der uns einen wichtigen Fingerzeig zum Verständnis aller Wertungen liefert.)

tungen von Verhaltensweisen und Charakteren sind nichts anderes als die Gefühlsreaktionen, mit denen die menschliche Gesellschaft auf die Lust- und Leidfolgen antwortet, die ihr erfahrungsgemäß im Durchschnitt aus jenen Verhaltensweisen und Charakteren erwachsen.

5

Diesen Satz halte ich für richtig. Seiner Prüfung werden die nächsten Betrachtungen gewidmet sein.

IV.

58

Was heißt moralisch?^a

1. Forderungsmoral und Wunschmoral

Das einzige Beispiel eines sittlichen Werturteils, das uns bisher
5 näher beschäftigt hat, war die moralische Verurteilung des Ego-
ismus. Wir haben dieses Wort eben in dem Sinne genommen,
in welchem es eine sittliche Mißbilligung einschließt und haben
diesen Sinn dann genauer bestimmt. Mit Vorbedacht haben un-
sere Erörterungen gerade an diesem Punkte eingesetzt, denn für
10 die unseren Kulturkreis gegenwärtig beherrschende Moral bildet
gerade die Beurteilung der Selbstsucht einen typischen Fall.

Es ist nämlich für diese Moral charakteristisch, daß alle ih-
re wichtigsten Forderungen auf Unterdrückung eigener Wünsche
zugunsten der Wünsche der Mitmenschen hinauslaufen. Sie ver-
15 langen die *Rücksichtnahme*, verneinen also den Egoismus und
scheinen sich gegen das Ich zugunsten des Du zu richten. Nach
Fichte hat alle Immoralität in der „Selbstischkeit“ ihren Grund.¹
Unsere Moral ist im wesentlichen Moral der *Entsagung*. Unter
den Religionen sind es besonders das Christentum und der Bud-
20 dhismus, deren sittliche Vorschriften auf diesen Ton gestimmt
sind. Im mosaischen Dekalog ist gleichfalls Zähmung des Selbst
das Hauptpostulat, es kommt schon äußerlich in der negativen
Form der meisten Gebote zum Ausdruck: Du sollst nicht . . . du

a Im Ms. FE ist dieser Abschnitt mit 〈Was ist wertvoll?〉 überschrieben.

1 Solch ein Zitat findet sich bei Fichte – auch der Sache nach – nicht.

sollst nicht . . . Die positiven Gebote aber (das dritte und vierte) fordern Rücksicht auf die Wünsche Gottes und der Eltern: es ist eine Moral des Gehorsams. Im Christentum wird mehr das positiv altruistische Verhalten im Gegensatz zur Selbstsucht betont: Du sollst deinen Nächsten lieben.²

Überall ist Rücksicht auf die andern das Thema dieser Moral, in ihren Vorschriften kommt gleichsam immer der Mitmensch, die Gesellschaft zu Wort und meldet ihre Wünsche und Bedürfnisse an, sie sagen uns, wie man wünscht, daß wir handeln sollen. Daher der *Forderungs*charakter dieser Systeme, den dann Kant für das Wesen *der* Moral überhaupt hielt. – Die Moral des klassischen Altertums, die sokratische, stoische, epikuräische, sieht $\langle \rangle^b$ anders aus. Ihre ursprüngliche Fragestellung ist nicht: „Was wird von mir verlangt?“ sondern: „Wie muß ich leben, um glücklich zu sein?“ Sie geht von den Wünschen des Individuums, des Handelnden selbst aus, sie trägt nicht Forderungs-, sondern *Wunsch*charakter; wir könnten ihr Autonomie im Gegensatz zur Heteronomie der Forderungsmoral zuschreiben, wenn für diese Ausdrücke nicht gewöhnlich ein anderer Sinn beansprucht würde. Die klassisch-antike Ethik ist nicht eine Ethik der Selbstbeschränkung, sondern der Selbsterfüllung; nicht der Entsagung, sondern der Behauptung. Für sie ist die Bekämpfung der Selbstsucht so wenig charakteristisch, daß Spätere ihr oft egoistische Tendenz vorgeworfen haben, freilich mit Unrecht, denn die Mißbilligung des Egoismus, die Rücksicht auf das Du, auf die Gesellschaft (z. B. den Staat), findet sich in ihr mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, nur meist^c nicht als letztes, ursprüngliches Sollen, sondern als abgeleitete Forderung $\langle \rangle^d$.

Überhaupt ist zu bemerken, daß die Beurteilungen der einzelnen Handlung in verschiedenen Moralsystemen keineswegs sehr beträchtlich voneinander abweichen – Schurkerei (mindestens innerhalb der eignen Gemeinschaft) wird überall verabscheut, Edel-

b Ms. FE, S. 115: \langle ganz \rangle **c** Fehlt im Ms. FE. **d** Ms. FE, S. 116: \langle , als unentbehrliche Massnahme, die für das eigene Leben und Glück notwendig ist \rangle

2 Galater 5, 14; vgl. 3. Mose, 19, 18.

mut überall gepriesen –; eher scheint der Geist, die Stimmung, aus der die Wertung hervorgeht, anders zu sein, die Schätzung scheint anders gerechtfertigt zu werden.

^e Die Aufsuchung der Bedeutung des Wortes „moralisch“, die wir hier beginnen, würde nach den Erwägungen des I. Kapitels eine umfangreiche vorbereitende Aufgabe der Ethik bilden, und die systematische Ordnung sämtlicher Fälle seines Gebrauches in verschiedenen Zeiten, Völkern, Kreisen und Gelegenheiten würde zu einem Normsystem führen (oder auch zu mehreren), an welchem dann die ethische Kausalerklärung sich zu orientieren hätte. Wir verzichten jedoch von vornherein darauf, ein solches System zu entwickeln; wir haben uns vielmehr sofort an seine Spitze begeben, wo die allgemeinsten Bestimmungen des Begriffes „sittlich gut“ zu finden sind. Wir tun das, weil wir überhaupt nur die allgemeinsten Fragen der Ethik behandeln wollen und uns um spezielle moralische Wertungen nicht kümmern. Dies abgekürzte Verfahren ist möglich, weil das Aufsteigen von den unteren zu den obersten Stufen des Systems schon im praktischen Leben immerfort nötig ist und geübt wird, so daß wir den größten Teil der Arbeit als getan voraussetzen dürfen, wenn auch die Resultate in keiner Weise streng formuliert vorliegen. Daran zeigt sich zugleich, wie wenig die Normenlehre, welcher ja diese Formulierung zufällt, zur eigentlichen ethischen Erkenntnis beiträgt.

Ein^f Wesensunterschied zwischen der Forderungsmoral und der Wunschemoral, zwischen der Ethik der Selbstbeschränkung und der Ethik der Selbstdurchsetzung ist nicht schwer zu fassen: es liegt ein verschiedener Begriff des *Guten* zugrunde. Bei Sokrates etwa scheint das Wort „gut“ eine einheitliche Bedeutung zu haben; in den Platonischen^g Dialogen ist von guten Schuhen, einem guten Schuster, einem guten Bürger usw. die Rede, ohne daß ein Bedeutungsunterschied offenbar würde. [Im I. Kapitel gedachten wir schon des Umstandes, daß das Wort „gut“ auch im außermoralischen Sinn gebraucht wird und gaben der Vermutung Raum, daß das sittlich Gute eine Art der allgemeinen Gattung

e Dieser Absatz fehlt im Ms. FE. f Ms. FE, S. 117: ⟨Der⟩ g Fehlt im Ms. FE.

„gut“ sei, sich von dieser durch eine gewisse *differentia specifica* abhebe, aber die wichtigsten Merkmale mit ihr gemeinsam habe. Sokrates und die meisten Alten bezweifelten dies von vornherein nicht und betrachteten so ausschließlich das Gemeinsame, daß sie gar nicht nach dem artbildenden Merkmal des „moralisch“ Guten fragten. Aristoteles tat es und bestimmte die *differentia specifica* sehr schön, indem er sagte: Wenn wir jemanden einen guten Schuster oder einen guten Steuermann oder einen guten Baumeister nennen, so gebrauchen wir das Wort im außersittlichen Sinne, nennen wir ihn aber einen guten *Menschen*, so hat hier das Wort die moralische Bedeutung.³

Die aristotelische Formulierung ist freilich für uns nicht mehr als ein Fingerzeig. Wir verbessern und ergänzen sie, indem wir zur Wiedergabe der tatsächlichen Bedeutung des Wortes folgende Fassung vorschlagen:

Das Wort „gut“ hat den moralischen Sinn, wenn es 1. sich auf menschliche *Willensentschlüsse* bezieht und 2. eine Billigung durch die menschliche *Gesellschaft* ausdrückt.

Zur Erläuterung der Worte „billigen“ und „Gesellschaft“ sei hinzugefügt: Wenn wir sagen, der Entschluß eines Individuums werde „von der Gesellschaft gebilligt“, so soll dies nur heißen: er wird von der überwiegenden Mehrzahl derjenigen Menschen | *gewünscht*, mit denen das Individuum durch Tat, Wort und Schrift in Berührung kommt. Daß diese Bestimmungen nur vage sind, ist wesentlich für sie.]^h

h Ms. FE, S. 117/118: (Das mutet den modernen Leser seltsam an, denn er ist unter dem Einfluss der Forderungsmoral daran gewöhnt, einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen zwischen „gut“ im moralischen Sinne und allen übrigen Bedeutungen des Wortes (falls es deren mehrere hat). In dem Satze „dieser Kaffee ist gut“ und dem Satze „dieser Mensch ist gut“ hat es für ihn einen völlig andern Sinn. [Absatz] Wodurch ist dieser Begriff des „sittlich Guten“ von der allgemeinen Bedeutung des Wortes ausgesondert? Nun, eben dadurch, dass es alles dasjenige umfasst, was die *Gesellschaft* am Individuum und seinen Handlungen als gut bezeichnet.)

3 Zu dieser Argumentation vgl. bei Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1097 b 25 ff., auch 1096 b 14 ff., außerdem *Topik* 105 a 14-19.

Für den Griechen hieß „gut“ ursprünglich nichts anderes als das, was gewünscht wird, also, in unserer Sprache, das, was mit Lust (ἡδονή) vorgestellt wird, die antike Ethik ist daher in der Tat zu ihrem größten Teile Lustlehre, Hedonismus. Auch heute, für
 5 uns, bedeutet „gut“ im allgemeinsten Sinne durchaus noch eben dies selbe: etwas heißt gut, wenn es so ist, wie man es wünscht. Aber hiervon hat sich nun unter dem Einfluß unserer Entsagungsmoral die engere Bedeutung des *sittlich Guten* abgehoben: gut in *diesem* Sinne heißt nur das, was von der menschlichen
 10 Gesellschaft gewünscht wird, also etwas, was dem Individuum als *fremder* Wunsch gegenübertritt, mag es sich nun mit eignen Wünschen decken oder nicht. Die Wünsche der andern sind die *Forderungen*, die sie an den Einzelnen stellen. Eine Ethik, die vom Guten nur in diesem Sinne handelt, ist daher nicht mehr
 15 Lustlehre, sondern Lehre vom Geforderten, vom Gesollten, sie ist „Deontologie“.

Die *ethische Theorie* der Griechen ging von Wünschen, nicht von Forderungen aus, weil der Grieche es sich von vornherein gar nicht anders denken konnte, als daß das Individuum selbst der
 20 eigne moralische Gesetzgeber sein müsse: die Normen des Sittlichen waren natürlich auch damals, wie in jeder Gemeinschaft, als *Gebote* formuliert. Dadurch, daß die moderne Ethik ihren Hebel bei den Tatsachen der Forderung und des Verzichtes ansetzt, kommt sie zwar einerseits in die Gefahr, unsinnige Fragen
 25 zu stellen, den Hebel sozusagen ins Leere zu stoßen und gänzlich in die Irre zu gehen, andererseits aber führt ihr Weg in größere Nähe gewisser, für das Verständnis des Moralischen fundamentaler Einsichten. Denn tatsächlich liegt im Begriff der Entsagung, in der Betonung des Nicht-egoistischen ein Fingerzeig zum wesentlichen Kern der Moral.
 30

2. Die sittlichen Forderungen als Ausdruck der Wünsche der Gesellschaft

Für uns ist klar, daß zwischen einer Ethik als Lehre vom Lustvollen und einer Ethik als Lehre vom Gesollten, oder – wie wir dafür
62 auch sagen können – zwischen Güterlehre und Pflichten|lehre⁴ 5
kein unaufhebbarer Gegensatz bestehen muß, sondern daß die
zweite sich auf die erste zurückführen und durch diese begründen
lassen wird. Denn nach unserer Auffassung gehen ja die moralischen
Forderungen oder sittlichen Pflichten, da sie nichts anderes
sind als die Durchschnittswünsche der Allgemeinheit, in letzter 10
Linie auf Lust- und Unlustgefühle aller Individuen zurück. [Es ist
verständlich, daß die Moral]ⁱ der Selbsterfüllung praktisch in der
Tat auch zu Forderungen der Entsagung gelangt, die als notwendiges
Mittel zum Glückszweck erscheinen: die Ideale des Weisen
und des Heiligen nähern sich einander, Pflichterfüllung erscheint 15
als Vorbedingung der Selbsterfüllung.

Wenn dagegen die Regeln der Entsagung, wie ihre Lehrer
glauben machen wollen, etwas Absolutes und Endgültiges und
nicht von irgendwelchen Wünschen Abgeleitetes wären, so gäbe
es keine Brücke: zwischen Tugend und Glück bestünde Feindschaft 20
oder doch völlige Indifferenz; ginge es dem Tugendhaften
doch einmal wohl, so wäre dies der reinste Zufall; ginge es ihm
aber etwa *immer* wohl, so wäre dies ein unbegreifliches Wunder
der Weltordnung. Ein Zusammenhang zwischen Pflichterfüllung
und Zufriedenheit besteht nur dann, eine Versöhnung der Ent- 25
sagungsethik mit der Freudenethik ist nur dann möglich, die
Übereinstimmung ihrer ^j Wertungen im praktischen Einzelfall

i Ms. FE, S. 119: ⟨Und wir hatten schon angemerkt, dass auch die antike Moral⟩ j Ms. FE, S. 120, gestrichen: ⟨Vorschriften und⟩

4 Vgl. dazu Anm. 2, S. 533.

ist nur dann erklärlich, wenn die Moralegebote selbst aus menschlichen Bedürfnissen und Wünschen hervorgehen. Daß dies tatsächlich der Fall sei, haben wir auf S. 57 behauptet, indem wir die Hypothese aufstellten, die sittlichen Vorschriften seien nichts anderes als der Ausdruck der Wünsche der menschlichen Gesellschaft, in der moralischen Wertung bestimmter Taten oder Gesinnungen als gut oder böse spiegele sich nur das Maß der Freuden oder Leiden, das die Gesellschaft von jenen Taten oder Gesinnungen für sich erwartet. Wir sehen also, wieviel auf die Richtigkeit dieses am Schlusse des vorigen Kapitels ausgesprochenen Satzes ankommt, und lassen uns nun seine Prüfung angelegen sein.

An der These, nach deren Wahrheit und Beweis wir fragen, sind streng genommen zwei verschiedene Behauptungen zu unterscheiden: erstens, daß alles, was moralisch gebilligt wird, tatsächlich die Freuden der menschlichen Gesellschaft zu mehren verspricht; und zweitens, daß diese von der Gesellschaft erwarteten | Wirkungen wirklich der einzige Grund sind, *warum* es gebilligt wird. Es ist deutlich, daß beide Behauptungen logisch voneinander streng zu trennen sind. Es könnte ja sein, daß alles, was „sittlich gut“ heißt, de facto zum Frommen der Gesellschaft dient und umgekehrt; daß aber der Grund, warum es gut heißt und gebilligt wird, doch ganz wo anders läge. Allerdings liegt die Sache so (bei der Behandlung des Egoismus überzeugten wir uns schon davon), daß die Feststellung der völligen Umfangsgleichheit der Begriffe „moralisch gut“ und „die Lust der Gesellschaft fördernd“ jeden Unbefangenen veranlassen würde, auch an ihre Inhaltsgleichheit zu glauben – und daß es besonderer^k Gegengründe bedürfte, um diesen Glauben ungerechtfertigt erscheinen zu lassen. Ohne solche Gegengründe ist der Schluß auf die Identität beider Begriffe einfach eine Selbstverständlichkeit der Methode der empirischen Erkenntnis. Wenn es außerdem noch gelingt, aus psychologischen Gesetzen abzuleiten, daß ein Verhalten, das der Entstehung von Lust in der menschlichen Gemeinschaft günstig ist, von ihr gebilligt werden *muß*, während Leidförderndes notwendig ihre Miß-

k Ms. FE, S. 121: (sehr schwer wiegender)

billigung erfährt (wie gleichfalls schon beim Egoismus gezeigt), – [so vermöchte gewiß nichts]^l unsere Überzeugung zu zerstören, daß diese Billigung und Mißbilligung eben gar nichts andres sei als die „moralische“.

Hiernach wäre der Beweis unserer These^m in zwei Etappen zu führen: 1. wäre es als Tatsache aufzuweisen, daß das sittliche Prädikat „gut“ nur solchen Verhaltensweisen erteilt wird, von denen die Allgemeinheit sich Freudenvermehrung verspricht, und 2. wären die Gründe zu widerlegen, aus denen manche Ethiker glauben, daß trotz jener Tatsache das Prädikat „gut“ etwas ganz andres *bedeute* als das bloße Versprechen einer Freudenmehrung oder Leidminderung für die Gesellschaft. Denn wenn diese Gründe nicht Stich halten, so versteht sich die Richtigkeit des zweiten Satzes von selbst.

3. Kritik des Utilitarismus

Die erste These, die wir zu verteidigen haben, und die also behauptet, „gut“ sei das, was auf die Förderung des Glückes der Allgemeinheit zielt, trägt in der Ethik einen besonderen Namen: es ist das Moralprinzip des „Utilitarismus“. Es heißt natürlich deshalb so, weil es offenbar ungefähr sagt, gut sei das, was für die menschliche Gesellschaft nützlich (*utilis*) sei. Die Formulierung, die wir unserer These gaben, ist aber vielleicht nicht ganz unwesentlich verschieden von der, die es in den klassischen Systemen des Utilitarismus gefunden hat. Diese Systeme sagen (wenigstens dem Sinne nach): „Gut *ist* das, was der Menschheit die größtmöglichen Glücksfolgen *bringt*“; wir formulierten vorsichtiger: „In der menschlichen Gesellschaft *heißt* das gut, wovon sie *glaubt*, daß es ihr möglichst viel Glück bringt.“

Muß ich auf den Unterschied beider Formeln besonders hinweisen? Bei der ersten könnte es so scheinen (und wirklich war dies die Meinung einiger Verfechter des utilitarischen Prinzips),

l Ms. FE, S. 122: (was für erdrückende Gründe würden da erst nötig sein, um) m Ebd.: (Hypothese)

als enthalte sie die absolute Forderung, jeder müsse sich das Glück der Allgemeinheit als schlechthin letztes Ziel des Handelns setzen, während die zweite nur als Tatsache aussprechen will, welche Forderungen die Gesellschaft in Wirklichkeit an ihre Mitglieder stellt.

Wer selbst eine Forderung vertritt, muß ihren Inhalt so präzise wie möglich angeben. Daher kann der ein Moralprinzip suchende Utilitarist nicht zufrieden sein mit der vagen Bestimmung, gut sei, was dem „Glücke der menschlichen Gesellschaft“ diene, sondern er muß diesen letzten Begriff genauer zu fassen suchen. Das unabweisliche Streben nach solch einer genaueren Bestimmung hat bekanntlich Bentham zu der berühmten Formel des Utilitarismus geführt, moralisch gut sei diejenige Handlung, die unter den gegebenen Umständen das „größte Glück der größten Anzahl von Menschen“ (oder Lebewesen überhaupt?) zur Folge habe.⁵ Es bedarf nur weniger Worte, die völlige Unbrauchbarkeit dieser Bestimmung aufzuzeigen. Erstens sind die Folgen jeder Handlung schlechthin unübersehbar, denn sie erstrecken sich zeitlich in beliebig ferne Zukunft, und auch die näheren Folgen können nicht vorausgesehen werden, weil sie mehr oder minder vom „Zufall“ abhängen, d. h. nur wenig verschiedene Handlungen können ungeheuer verschiedene Wirkungen haben. Zweitens ist „das größte Glück der größten Anzahl“ zunächst eine sinnlose Wortverbindung, der man zwar durch gewisse Konventionen einen Sinn geben könnte, aber eine solche künstliche Festsetzung würde wegen ihrer Willkür nicht dem Gedanken Ausdruck geben, der durch die Formel gerade ausgedrückt werden soll, und dann hat der Utilitarismus auch gar nicht versucht, eine sinngebende | Konvention zu treffen, sondern hat geglaubt, jene Worte hätten von vornherein einen klaren Sinn, indem er voraussetzte, daß man vom Glück verschiedener Personen als von etwas der Größe nach Vergleichbarem sprechen könne. Und dies ist eben der fundamentale Fehler. Wenn schon von den einzelnen Lustgefühlen gilt (S. 29), daß sie einem quantitativen Vergleich nicht

⁵ Vgl. Bentham, *The Constitutional Code*, in: *The Works of Jeremy Bentham*, Bd. 9, S. 5.

zugänglich sind, so gilt das erst recht für den vagen Begriff des Glückes, der ja schwerlich anders konstituiert werden kann als durch irgendeine Art von Verbindung oder „Summierung“ von Lustgefühlen. Der Utilitarist würde sich vor Fragen gestellt sehen wie diese: „Wie soll ich handeln, wenn die Umstände derart sind, daß durch meine Handlung entweder vier Personen in bestimmtem Maße glücklich werden, oder nur zwei, diese aber dafür in doppeltem Maße?“ Die Absurdität solcher Fragen liegt auf der Hand; der Utilitarist hat aber keine Möglichkeit, ihnen auszuweichen, seine Formel hat nur Sinn, wenn er uns genau sagen kann, was es bedeutet, wenn etwa jemand sagt: „A ist dreieinhalb mal so glücklich wie B.“

Wir befinden uns hier in einer viel besseren Lage als die Schüler Benthams, denn wir wollen nicht wie sie eine Formel oder gar eine Forderung aufstellen, wir wollen nicht einen Begriff des „Guten“ konstruieren – den wir dann freilich mit absoluter Schärfe zu umgrenzen gezwungen wären – sondern wir wollen nur schlicht feststellen, was in der menschlichen Gesellschaft für das Gute gehalten wird. Wir sind daher nicht genötigt anzugeben, worin das höchste Wohl der Menschen besteht und welche Verhaltensweisen zu ihm führen, sondern wir stellen nur fest, daß die Menschen im Durchschnitt und mit weitgehender Übereinstimmung von gewissen Verhaltensweisen *glauben*, daß sie zum größten Gemeinwohle führen. Aus welchen Gründen sie es glauben, interessiert uns vorläufig nicht, und ob es *gute* Gründe sind, ob also der Glaube *richtig* ist, haben wir bei unserer Fragestellung gleichfalls nicht nötig zu wissen.

ⁿ Noch eine nicht unwichtige Bemerkung sei hier eingeschaltet. Jeder Ethiker, auch der Utilitarist, weiß natürlich, daß man die Folgen einer Handlung *niemals* mit voller Sicherheit voraussagen kann, daß sie stets teilweise ein Werk des Zufalls sind. Wenn trotzdem der Utilitarismus oder andere ethische Richtungen den sittlichen Wert eines Willensentschlusses scheinbar nach seinen Folgen beurteilen, so können damit immer nur die *wahrscheinlichen* oder durchschnittlichen Folgen gemeint sein. Daß nur die

ⁿ Dieser Abschnitt fehlt im Ms. FE.

Entschlüsse (die „Gesinnung“), nicht die daraus fließenden Akte Gegenstand sittlicher Beurteilung sind, ist im Grunde stets eingesehen worden. Es ist daher nicht richtig, zwischen „Erfolgsethik“ und „Gesinnungsethik“ zu unterscheiden, wie es manchmal geschieht. Eine „Erfolgsethik“ hat es nie gegeben.

4. Das Gute erscheint der Gesellschaft als das Nützliche

Um zu zeigen, daß dasjenige als „sittlich gut“ gilt, was *nach der Meinung der menschlichen Gesellschaft* für diese selbst ersprießlich (lustmehrend) ist, müssen wir nachweisen, daß die sittliche Wertung von Verhaltensweisen sich ändert, wenn die Struktur der menschlichen Gesellschaft sich ändert, und daß diese Änderung in solchem Sinne stattfindet, wie es der Fall sein muß°, wenn die Meinung, welche man über die Bedingungen des Wohles der Gesellschaft hegt, für jene Wertung bestimmend ist. Denn wenn sich herausstellt, daß der tatsächliche Wechsel sittlicher Wertschätzung dem Wechsel gewisser Zustände und Ansichten in der Allgemeinheit genau parallel geht, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß diese Zustände und Ansichten den Boden darstellen, auf welchem jene Wertschätzungen erwachsen sind.

Dies trifft nun tatsächlich zu. Ethnographie und Geschichte lehren übereinstimmend, daß den Verschiedenheiten der moralischen Vorschriften, die von Volk zu Volk und von Epoche zu Epoche wechseln, stets auch Verschiedenheiten dessen entsprechen, was unter den herrschenden Umständen wohlfahrtsfördernd ist oder vielmehr dafür gehalten wird. Vor allem auf *einen* Tatsachenkomplex sei hingewiesen, an dem dieser Umstand sich besonders deutlich zeigt: den Wandel der moralischen Anschauungen mit dem Wachsen der *Größe* des Kreises, in dem sie gelten. In solchen Zeiten oder Ländern, in denen die Gemeinschaft der Menschen – d. h. ihr instinktiver Zusammenschluß zum gemeinsamen Kampf ums Dasein – sich nur über eine kleine Horde,

o Ms. FE, S. 127: {müsste}

eine Sippe oder Familie erstreckt, verlangen die dort anerkannten moralischen Regeln nur Rücksicht auf die Mitglieder eben dieses Kreises selbst; gegenüber den außerhalb Stehenden gibt es schlechterdings keine ethische Verpflichtung. Ja, jeder nicht zum Kreise Gehörende wird nicht selten eo ipso als Feind, als vogelfrei | angesehen. Es ist bekannt, daß bei primitiven Stämmen unter gewissen Umständen die Tötung eines Angehörigen eines Nachbarstammes ein ebenso großes moralisches Verdienst darstellt, wie die Tötung eines Mitgliedes des eignen Stammes ein Verbrechen wäre.

Und diese Wertungen werden nicht nur äußerlich verkündet und von dem Einzelnen gezwungen anerkannt, sondern sie erscheinen ihm als die Stimme seines eignen Gewissens, die mit ungeheurer Gefühlswucht und unwidersprechlicher Autorität zu ihm redet (weil offenbar das Gewissen, durch die Suggestion der Umwelt geformt, deren Einflüsterungen wie durch einen mächtigen Schalltrichter verstärkt im Gemüte widerhallen läßt). Ein berühmtes Beispiel dafür findet man bei Darwin, der von den schrecklichen Gewissensqualen berichtet, die ein wilder Afrikaner empfand, weil er versäumt hatte, irgendeine Zauberei an einem Nachbarstamme zu rächen. Ein Missionar hatte ihm nämlich eindringlich vorgestellt, daß die Tötung eines Menschen eine schwere Sünde sei, und so wagte der Wilde nicht, die Rache zu vollziehen. Aber das Bewußtsein der vernachlässigten „Pflicht“ drückte ihn so sehr, daß er verstört umherging, Speise und Trank verschmähte und zu keiner Freude fähig war – kurz, er zeigte alle Merkmale des „schlechten Gewissens“. Endlich ertrug er's nicht mehr, verschwand heimlich, erschlug einen Mann der andern Sippe und kehrte guter Dinge zurück, nunmehr leichten Herzens: er hatte seine Pflicht erfüllt und sein Gewissen durch den Mord beruhigt.⁶ Wollte jemand behaupten, die Gefühle des Wilden seien nicht „echte“ Gewissensbisse, wie sie ein gesitteter Kulturmensch empfinde? Dann könnten wir nur glauben, daß Vorurteile aus ihm

⁶ Vgl. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, in: *The Works of Charles Darwin*, Bd. 21, S. 114. Darwin seinerseits zitiert hier Landor, *Insanity in Relation to Law*. London/Ontario: Daily Free Press 1871, S. 14.

sprechen, denn vergebens würde er versuchen, uns den Unterschied aufzuweisen. Freilich fühlt der Europäer seine Gewissensskrupel bei andern Gelegenheiten, nämlich im allgemeinen eher nach einem begangenen als nach einem versäumten Totschlage; 5 aber selbst dies gilt nicht ausnahmslos. Denn im *Kriege* betrachtet sicherlich die große Mehrzahl der Menschen die Vernichtung des Gegners nicht als verboten, sondern als moralische Pflicht.

Der Unterschied zwischen den sittlichen Anschauungen des Afrikaners und des modernen Europäers in diesem Punkte be- 10 ruht eben darauf, daß der Kreis, der den Maßstab für die Bildung jener Anschauungen abgibt, für den Wilden die Horde oder Sippe ist, für den Kulturmenschen sich aber zum Volk oder Staat erweitert | hat, daß ferner der Zustand der Feindseligkeit für den 68 einen dauernd, für den andern vorübergehend ist. Wenn aber dem 15 Philosophen der Krieg zwischen zwei Völkern auf diesem Erdball ebenso^p unmoralisch erscheint, als wenn zwei bewaffnete Banden innerhalb eines Volkes aufeinander losgingen, so liegt das nur daran, daß für ihn der Umfang der menschlichen Gesellschaft, die das moralische Gesetz gibt, sich über [die ganze Erde]^q erweitert hat: 20 in seinem Gewissen hallen die Stimmen der gesamten Menschheit wider.

Was sich hier an einem einzigen Beispiel zeigt, gilt ganz allgemein: der Inhalt der moralischen Vorschriften, die in einer Gemeinschaft gelten, und die voll ⟨⟩^r in das sittliche Bewußtsein 25 ihrer einzelnen Mitglieder aufgenommen werden, hängt ganz und gar von ihren Lebensbedingungen ab, ihrer Größe und Stärke, ihrem Verhältnis zur Umwelt, ihrer Zivilisation, ihren Gebräuchen und religiösen Vorstellungen. Ich verzichte auf die Anführung weite- 30 rerer Belege und verweise auf Westermarcks „Origin and Development of the Moral Ideas“⁷ und auf Spencers „Data of Ethics“⁸, in denen sich reiches Material findet. Wir erblicken in der Abhängig-

p Ms. FE, S. 131: ⟨genau so⟩

q Ms. FE, S. 131: ⟨den ganzen Erdball⟩

r Ebd.: ⟨und ganz⟩

7 Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*. London: Macmillan & Co. 1906-1908.

8 Spencer, *The Data of Ethics*. London/Edinburgh: Williams & Norgate 1879.

keit der sittlichen Wertungen von den Zuständen der menschlichen Gesellschaft ein sicheres Anzeichen dafür, daß der Inhalt der Moral wirklich durch die Gesellschaft bestimmt wird. Sie also scheint der moralische Gesetzgeber zu sein, nach dem die Ethik (wie im I. Kapitel ausgeführt) fragen muß. Ob dieses Resultat endgültig ist oder noch einer vertiefenden Prüfung bedarf, wird sich bald herausstellen.

5

5. Die Formulierung der Moralgesetze geschieht nach utilitaristischem Prinzip

Die nähere Betrachtung des Inhaltes aller sittlichen Vorschriften zeigt ferner, daß die Gemeinschaft sich von ihrer Befolgung eine Förderung des eigenen Wohles verspricht. Dies im einzelnen nachzuweisen, ist hier um so weniger nötig, als es im allgemeinen nicht bestritten wird. Denn was für eine Meinung man auch vom Wesen und Ursprung der Moralregeln haben möge, so glaubt man doch allgemein, daß es der Gesellschaft zum Heile gereicht, wenn alle ihre Mitglieder ihnen gehorchen.¹⁾ Nur darauf sei zur Bestätigung hingewiesen, daß überall die vom Staat ausdrücklich aufgestellten Gesetze (die zwar nicht mit der Moral identisch sind, aber doch gleichsam das unentbehrliche Minimum derselben darstellen sollen) überhaupt nach gar keinem andern Gesichtspunkt erdacht werden als dem der Förderung des Gesamtwohles. Es ist undenkbar, daß ein moderner Gesetzgeber für den Vorschlag eines Gesetzes irgendeinen andern Rechtsgrund angeben könnte als diesen utilitarischen (er tritt hier stets als Utilitarist auf, denn er sagt zur Begründung seiner Gesetzentwürfe nicht

10

15

20

25

¹⁾ Eine Ausnahme bildet Mandeville mit seiner berühmten Bienenfabel: „The fable of the bees“ or „Private vices public benefits“.^{s 9}

s Diese Fußnote fehlt im Ms. FE.

9 Mandeville, *The Fable of the Bees or, Private Vices, Publick Benefits*. London: Printed for J. Roberts 1714.

etwa: „Die menschliche Gesellschaft hält sie für nützlich“, sondern: „Sie *sind* der Gesellschaft nützlich“). Wenn Körperschaften oder Parlamente über irgendwelche Vorschriften oder Gesetze beraten, so dreht sich die Diskussion immer nur um die Frage:

5 „Welche EntschlieÙung wird für die Gesellschaft am *nützlichsten* sein, ihr Wohl am meisten fördern?“ und man formuliert nicht^t: „Welche EntschlieÙung ist moralisch, hat den höchsten sittlichen Wert?“ Wohl geschieht es, daß in der Debatte von der „Ehre“ der Gemeinschaft geredet oder die „Heiligkeit“ einer Institution betont wird, aber solche Argumente werden nie *gegen* die Glücksförderung der Gesellschaft ausgespielt, sondern nur dort in die Waagschale geworfen, wo man mindestens stillschweigend annimmt, ihre Befolgung stehe mit dem Glücksstreben der Gesellschaft nicht im Widerspruch. Die Gesetzgeber übernehmen

15 dabei die wenig beneidenswerte Aufgabe, zu entscheiden, was *tatsächlich* dem Wohl des Staates oder der Menschheit am meisten dienlich sein wird; und sie verzweifeln nur deswegen nicht an der Lösung dieser Aufgabe, weil sie sie meist durch eine leichter zu lösende ersetzen können, nämlich: dasjenige zu verhindern, was

20 der Gesellschaft unmittelbaren Schaden bereiten würde, wobei sie dann die (nicht selbstverständliche) Annahme machen, daß die Vermeidung des unmittelbar Schädlichen zugleich der Weg zum höchsten Gesamtwohle sei.

Was von den formulierten Gesetzen, von der Legalität gilt, ist

25 auch für die sittlichen Anschauungen der Gesellschaft, den Moralkodex, gültig: es herrscht die Überzeugung, daß moralisches Verhalten das Glück der Allgemeinheit fördere, ja daß es die notwendige, wenn auch leider keine hinreichende Bedingung jenes Glückes sei. Nur von einzelnen Individuen ist zuweilen eine entgegengesetzte Ansicht vertreten worden – aber das darf uns | nicht

30 wundern, denn es gibt über die wichtigen Dinge der Menschheit wohl kaum eine mögliche Meinung, die nicht von irgend jemand geäußert worden wäre. Wenn manche Philosophen mit großem Pathos die Unabhängigkeit der Moral von der Wohlfahrt

35 verkünden, indem sie etwa sagen, man müsse stets „das Rechte“

t Im Ms. FE hervorgehoben.

tun, auch wenn man sicher voraussähe, daß das größte Unheil daraus erwachsen werde, so erscheint ein solcher Standpunkt des „fiat iusticia, pereat mundus“¹⁰ zwar im Lichte der Erhabenheit, die allem Unbedingten eignet, aber kein weiser Lenker von Volksgeschicken würde tatsächlich die Verantwortung auf sich nehmen, nach jenem Rezept zu handeln. Und dem Tadel, den er darob vom absolutistischen Philosophen ernten würde, stünde das Lob gegenüber, das ihm die menschliche Gesellschaft dankbar spenden würde, weil er ihr Wohl nicht einem abstrakten Prinzip zuliebe geopfert hat. Sie würde sein Verhalten zweifellos als moralisch *gut* erklären. Natürlich muß die abweichende Haltung jenes Philosophen auch verständlich gemacht werden; wir müssen begreifen, wie er zu seiner Mißbilligung und Billigung gelangt. Diese Frage wird uns sogleich beschäftigen.

6. Ergebnisse

Durch Betrachtungen wie die vorstehenden gelangt man zu dem Ergebnis:

1. Der Sinn des Wortes „gut“ (also dasjenige, was als moralisch gilt) wird durch die Meinung der menschlichen Gesellschaft bestimmt. Sie ist der Gesetzgeber, welcher die sittlichen Forderungen aufstellt. Da es sich bei einer Gesamtheit nur um eine *Durchschnittsmeinung* handeln kann, so ist aus der Abweichung Einzelner von den üblichen Normen kein Einwand gegen jene Feststellung zu entnehmen.

2. Der Inhalt des Begriffes „gut“ wird durch die Gesellschaft *so* bestimmt, daß alle diejenigen und nur diejenigen Verhaltensweisen darunter fallen, von denen sie glaubt, daß sie für ihr Wohl und ihre Erhaltung (die ja die Voraussetzung ihres Wohles ist) förderlich sind.

¹⁰ Der Wahlspruch „Fiat iustitia, et pereat mundus“ („Es geschehe Gerechtigkeit, auch wenn die Welt dabei zugrunde geht“) wird der literarischen Überlieferung nach dem dt. Kaiser Ferdinand I. zugeschrieben.

Indem wir die beiden Sätze 1 und 2 zusammenhalten, ziehen wir aus ihnen den Schluß oder halten uns zu der Behauptung berechtigt, daß

3. die sittlichen Forderungen *nur aus dem Grunde* von der | 71
Gesellschaft erhoben werden, *weil* die Erfüllung dieser Forderungen ihr nützlich erscheint“.

Wir können den Satz 3 auch so formulieren, daß wir sagen, das Gute sei nur deshalb gut, weil es von der Gesellschaft für nutzbringend – und das heißt in letzter Linie: für lustfördernd –
10 gehalten wird. Oder auch so: die *materiale* Bedeutung des Wortes „moralisch“ (seine *formale* besteht darin, das von der Gesellschaft Geforderte zu sein) *erschöpft sich* darin, daß es bezeichnet, was nach durchschnittlicher Meinung förderlich ist.

Daß zwischen den Sätzen 1 und 2 ein Begründungszusammenhang bestehen muß, ist von vornherein klar, denn der Grund
15 dafür, daß moralisches Verhalten gefordert wird, muß ja irgendwie im Wesen, in der Natur des Moralischen liegen, und wenn diese Natur durch den Satz 2 wirklich vollständig angegeben wird, so muß er die Begründung von 1 enthalten. Aber dieser Zusammen-
20 hang brauchte nicht so direkt und einfach zu sein, wie dies durch den Satz 3 behauptet wird. Es könnte ja sein, daß das Sittliche, zweifellos nützlich für die Wohlfahrt der Allgemeinheit, von ihr doch aus einem *andern* Grunde gebilligt würde ⟨⟩^v, mit andern
25 Worten: daß die Vorstellung moralischen Verhaltens ihre Lustbetonung nicht dem Glauben an die Ersprößlichkeit solchen Verhaltens für die Allgemeinheit verdanke, sondern daß die Freude daran aus einer andern Quelle stamme, z. B. aus einem „Gewissen“, dessen Vorhandensein sich im Bewußtsein in ganz eignen
30 Vorstellungen und Gefühlen kundgebe (oder eigentlich in ihnen bestehe), und dessen Ursprung ein besonderes Problem sei. Es sei z. B. an die metaphysische Hypothese erinnert, daß göttliche Einsicht den Menschen mit einem Gewissen ausgestattet habe, um ihm Motive moralischen Verhaltens einzupflanzen: also jenes Verhaltens, das – wiederum nach göttlicher Einsicht – in letz-

u Ms. FE, S. 137: ⟨ist⟩ v Ms. FE, S. 138, gestrichen: ⟨ja vielleicht weiss sie gar nicht um die Nützlichkeit⟩

ter Linie das ersprießlichste für ihn sei. Wir bedürfen derartiger Hypothesen nicht, denn das, was sie erklären sollen, wird für uns durch bekannte psychologische Zusammenhänge erklärt. Sobald nämlich der Mensch sich überhaupt als Teil der Gesellschaft und sein eignes Wohl und Wehe mit dem der andern verbunden 5 fühlt, muß die Vorstellung einer glücklichen, in ihrem Bestand ungestörten Gemeinschaft für ihn eine lustreiche Vorstellung sein, und diese Gefühlsbetonung muß sich nach bekannten Gesetzen auf alle Verhaltensweisen übertragen, von denen er meint, daß
72 | sie dem Wohlergehen der Gesellschaft förderlich sind. Mit andern Worten: Er *wünscht*, daß seine Umgebung glücklich und ungefährdet sei, er wünscht alle Arten des Verhaltens, die dazu nützlich sind, er schätzt, billigt und empfiehlt sie und verwirft und verfolgt entgegengesetzte Handlungen – alles dies sind ja nur verschiedene Ausdrucksweisen für denselben Grundtatbestand. 15

Freilich sind die Prozesse, durch welche das Gemeinwohl lustvolles Ziel wird, im Grunde kompliziert. Man darf vor allem der verstandesmäßigen *Einsicht* keine zu große Rolle dabei zuschreiben, denn selbst wenn der Mensch viel mehr und viel richtiger über die Folgen der Handlungen nachdächte, als er im Durchschnitt tatsächlich tut, so hätten doch solche Überlegungen erfahrungsgemäß auf seine Gefühlssphäre nur geringen Einfluß. Die Prozesse spielen sich gewiß hauptsächlich in dieser Sphäre, ohne das Hinzutreten subtiler Denkakte, ab. Man kann sich aber hier auf ein allgemeines Prinzip berufen, das sich in Psychologie und 20 Biologie auch sonst häufig als gültig erweist: daß nämlich das Resultat organischer, unbewußter oder instinktiver Prozesse eben dasselbe ist, das sich auch durch eine vernünftige Berechnung ergeben hätte. Dies Prinzip [hängt ja eng mit jener allgemeinen „Zweckmäßigkeit“ alles Organischen zusammen, die gewöhnlich]^w 25 „Teleologie“ genannt wird. Wer der Entwicklung der fraglichen psychischen Prozesse nachgehen will, muß besonders im Auge behalten, daß sie sicherlich bei ganz konkreten Situationen einsetzt; so abstrakte Begriffe wie etwa „das Gesamtwohl“ sind zur

w Ms. FE, S. 140: (ist ja nichts andres, als was gewöhnlich)

Bildung starker Gefühlszentren gänzlich untauglich.^x An einzelnen Punkten werden wir selbst noch Beiträge zur Psychologie des sittlichen Wertens im folgenden zu geben haben; für jetzt
 5 begnügen wir uns damit, wenigstens den Weg zu sehen, auf dem das menschliche Gemüt zum Lob und zur Billigung „moralischen“ Verhaltens gelangen mußte.^y

Daß die Schätzung des Moralischen, die wir hiermit ableiten, nun auch wirklich *die moralische Schätzung* ist (daß sie also nicht nur irgendeinen Wert des sittlichen Lebens, etwa einen
 10 „Nützlichkeitswert“ begründe, sondern selbst schon die sittliche Wertung zur Gänze ausmache), das wäre zwar immer noch nicht streng dargetan; wir werden es aber gemäß unserm Programm für völlig sicher und damit unsern Satz 3 (S. 70) für wahr halten,
 15 wenn wir nun außerdem noch zeigen, daß der wichtigste Versuch der Ethik, das Wesen der moralischen Wertungen völlig anders aufzufassen, schlechthin undurchführbar ist. Daß wir überhaupt von ihm sprechen müssen, hat nur historische Gründe; rein sachlich erscheint uns das Vorgebrachte, so wenig erschöpfend es auch
 20 ist, doch bereits eine ausreichende Begründung unserer These zu enthalten. Da aber gerade in der Gegenwart viele philosophische Schriftsteller einen ganz andern Standpunkt vertreten, wenden wir uns nun zu den *kritischen* Betrachtungen, die wir uns (S. 63) als zweite Etappe des Beweises unserer These bereits vorgenommen haben.^z

x Im Ms. FE an dieser Stelle, S. 140, Absatz. y Im Ms. FE, S. 141, schließt der hier folgende Absatz unmittelbar an. z Ms. FE, S. 142: ⟨hatten⟩

V.

Gibt es absolute Werte?^a

1. Die Lehre von den objektiven Werten

Die Meinung, die wir zu prüfen haben, läßt sich am besten negativ aussprechen in der Behauptung, der sittliche Wert einer Gesinnung sei in keiner Weise auf Lustgefühle zu gründen. Wert sei überhaupt etwas, das von unseren Gefühlen nicht abhängt, etwas das den wertvollen Gegenständen – und zwar in ganz bestimmtem Maße und Grade – zukomme, ganz gleichgültig, wie wir auf den Gegenstand gefühlsmäßig reagieren, und ob überhaupt jemand den Wert anerkennt oder nicht. Lust sei zwar auch ein Wert, aber nur einer unter vielen und wahrhaftig nicht der höchste. Manchmal wird zugestanden, daß das Wertvolle im Betrachter stets Lustgefühl auslöse, aber diese Tatsache habe mit dem *Wesen* des Wertes nichts zu tun, sondern sei gleichsam zufällig. Ich sage „gleichsam“, denn manche Vertreter der Ansicht wollen, glaube ich, nicht leugnen, daß vielleicht sogar die Entstehung von Lustgefühlen angesichts einer wertvollen Sache ein Naturgesetz sei, daß eine kausale Bindung zwischen beiden vorliege; aber sie behaupten, daß dies durchaus unwesentlich sei, daß nämlich, wenn es nicht so wäre, dies dem Werte der wertvollen Sache gar nichts anhaben würde; der würde auch dann bestehen, wenn das Naturgesetz etwa lautete: „Allen Menschen ist die Vorstellung jener Sache völlig gleichgültig“, oder „äußerst ärgerlich“, oder sogar „wahrhaft entsetzlich“.

^a Im Ms.FE ist dieser Abschnitt mit ⟨Gibt es objektive Werte?⟩ überschrieben.

Die Rolle, welche diese Lehre von der Objektivität der Werte in der Ethik spielt, ist zu bekannt, als daß ich dabei verweilen müßte. Sie verkündet die Existenz eines Systems von Werten, die gleich den platonischen Ideen ein von der Wirklichkeit unabhängiges Reich für sich bilden und dort eine in ihrem Wesen begründete Rangordnung besitzen, dergestalt, daß sie sich zu einer Hierarchie höherer und niederer Werte zusammenschließen. Und ihre Beziehung zur Wirklichkeit wird nur durch das moralische Gebot hergestellt, welches ungefähr lautet: „Handle so, | 75
10 daß die durch dein Tun ins Leben gerufenen Geschehnisse oder Dinge so wertvoll sind wie möglich.“

Die Kritik, die wir an dieser Anschauung zu üben haben, ist höchst einfach. Die Richtlinien sind ihr durch unsere philosophische Methode vorgezeichnet. Wir haben nämlich *erstens* zu fragen: „Was *bedeutet* hier überhaupt das Wort Wert?“ oder, was dasselbe ist: „Welchen Sinn hat eine Aussage, die irgendeinem Gegenstande einen bestimmten Wert zuschreibt?“ Diese Frage kann nur dadurch beantwortet werden (siehe Bd. 1 dieser Sammlung)¹, daß man angibt, auf welchem Wege die Wahrheit eines Werturteils festgestellt wird; d. h. man muß genau angeben, unter welchen aufweisbaren Umständen der Satz „Dieser Gegenstand ist wertvoll“ wahr, und unter welchen aufweisbaren Umständen er falsch ist. Vermag man dies nicht zu sagen, so stellt der Satz nur eine sinnlose Kombination von Worten dar.

25 Wir fragen also den Wertphilosophen: „Woran erkennst du eigentlich den Wert eines Gegenstandes?“ Und da niemand hier ist, um Rede zu stehen (der Verfasser schreibt diese Zeilen in tiefer Einsamkeit am felsigen Ufer des Adriatischen Meeres), so suchen wir uns selbst die üblichen und möglichen Antworten zusammen.

30 2. Lust als Kriterium des objektiven Wertes

a) Falls jemand die Antwort erteilen sollte (ich weiß allerdings nicht, ob es so jemanden gibt), die Werte seien in der Tat nur

1 Vgl. Anm. 1, S. 349.

an den Lustgefühlen zu erkennen, welche die wertvollen Dinge in uns erwecken, und auch die Höhe des Wertes werde uns allein durch die Intensität des entsprechenden Gefühles angezeigt, und außerdem gebe es schlechthin gar kein Kriterium des Vorhandenseins und des Grades des Wertes: dennoch aber *bestehe* der Wert nicht etwa in der Tätigkeit, Lust zu erzeugen, sondern sei etwas ganz andres, – so müssen wir ihn zwar des logischen Unsinnns zeihen, aber wir tun es sehr ungern, denn sachlich, was die Konsequenzen seiner Lehre betrifft, fänden wir gar nichts mit ihm zu hadern. Der Unsinn liegt gerade darin, daß seine Ansicht in allen ihren *prüfbar*en Konsequenzen mit der unsrigen (daß „Wert“ nichts andres ist als ein Name für die im wertvollen Gegenstande schlummernden Lustmöglichkeiten) restlos übereinstimmt, daß er aber trotzdem behauptet, sie sei davon verschieden. | Die Aussage, daß „wertvoll sein“ etwas ganz andres bedeute als „Lust bringen“, setzt ja voraus, daß es ein Merkmal gibt, das nur dem Wertvollen, nicht aber dem Lustbringenden zukommt, sie wird daher sinnlos, wenn Lusterzeugung das *einzig*e Kennzeichen des Wertvollen sein soll. Wollten wir auch das Vorhandensein eines „objektiven“ Wertes ruhig zugeben, so wäre das eine inhaltsleere Hinzufügung; alles bliebe genau so, als wenn er wesentlich subjektiv wäre, denn wir könnten ja doch nur vermöge der Lustfolgen etwas über ihn aussagen – wie es auch nach unserer eignen Ansicht der Fall ist.

Ich bemerke noch, daß auf dem kritisierten Standpunkte *jedes* Lustgefühl als Anzeichen eines objektiven Wertes gedeutet werden muß. Wenn dies nämlich nur bei einigen zuträfe, bei andern nicht, so müßten wir imstande sein zu sagen, wodurch die ersten Fälle sich von den zweiten unterscheiden, und damit wäre ein neues Kriterium gegeben, und das ursprüngliche – Lust schlechthin – verworfen.

Der Verkünder objektiver Werte bedarf also durchaus eines aufweisbaren Kriteriums des Wertes, das mit Lust nicht identisch sein kann.

3. Objektive Wertkriterien?

b) Es liegt nahe, für die objektiven Werte auch ein objektives Kriterium angeben zu wollen, wie wir etwa die Tatsache, daß ein Tier ein Kamel ist, daran erkennen können, daß es zwei Höcker besitzt, von deren Vorhandensein sich jedermann durch sinnliche Wahrnehmung überzeugen kann. Die Sinneswahrnehmung, deren Wert als Kriterium der Objektivität bei erkenntnistheoretischen Betrachtungen oft in Zweifel gezogen wird, dürfte bei unserem Problem, wie in allen Fragen des täglichen Lebens, unbedenklich als Richterin zugelassen werden; wenn Werte ebenso gesehen oder getastet werden könnten wie ein Kamelhöcker, so hätte die Ethik keinen Anlaß, ihr Wesen zu diskutieren. Da es sich aber anders verhält, so suchte man nach irgendwelchen objektiven Sachverhalten, die als Kennzeichen der Werte dienen sollten, und so sagte man etwa: Wertvoll ist, was den Fortschritt der Entwicklung fördert, oder: was zur Schaffung geistiger Güter, z. B. Werken der Kunst und Wissenschaft, beiträgt oder dergleichen. Wenn ich nicht irre, hat Wilhelm Wundt in seiner Ethik der objektiven geistigen Erzeugnisse einen ähnlichen Versuch unternommen.²

Man fühlt sofort das Verfehlete derartiger Bemühungen. Selbst wenn es gelänge, eine Formel zu finden, die auf alles paßt, was im allgemeinen als Wert angesehen wird, so würde eine solche Formel doch, wie mir scheint, sich stets als zirkelhaft herausstellen. Denn was z. B. ein „geistiges Gut“ ist, was als „aufsteigende Entwicklung“ (im Gegensatz zur absteigenden) zu gelten hat, das wird ja offenbar erst durch Vergleich mit einem Wertmaßstab bestimmt, kann also nicht seinerseits zu dessen Bestimmung dienen. Und wollte man, um dem Zirkel zu entgehen, willkürlich festsetzen, was man unter geistigen Gütern und dergleichen verstanden

² Die Fundstelle läßt sich nicht genau bestimmen, da dieser Gedanke bei Wundt an mehreren Stellen vorkommt (vgl. bspw. seine *Ethik* bzw. seine *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*, 37. Vorl., S. 100-117).

wissen will, so wäre die Festsetzung eben willkürlich, man hätte im besten Falle die Definition eines nach Gutdünken gebildeten Begriffes geleistet, den man „Wert“ zu nennen sich entschließt, man hätte aber kein Kriterium für *das* angegeben, was wir alle *meinen*, wenn wir das Wort Wert gebrauchen.

5

Dem ganzen Versuch liegt ein prinzipieller Fehler zugrunde: er besteht darin, Wertunterschiede in den objektiven Tatsachen selbst zu suchen ohne Bezugnahme auf die Akte des Vorziehens und Auswählens, durch welche der Wert überhaupt erst in die Welt hineinkommt.

10

4. Subjektive Wertkriterien

c) Es bleibt daher nichts andres übrig, als das Anzeichen des Wertes doch wieder in ein unmittelbares Datum zu verlegen und die Verifikation einer Wertaussage in dem Auftreten eines bestimmten Erlebnisses zu erblicken. Auch unser eignes Kriterium ist von dieser Art: das entsprechende Erlebnis ist einfach das Gefühl der Lust, von dem im II. Kapitel viel die Rede war; in ihm erschöpft sich nach unserer Meinung restlos das *Wesen* des Wertes. Die ihr entgegengesetzte Theorie der absoluten [Werte] kann, wie unter a) gezeigt, die Lust nicht als Kennzeichen gebrauchen, sie muß daher das Vorkommen eines ganz andren Erlebnisses behaupten, welches das Bestehen eines Wertes anzeige. Dies ist in der Tat, wenn ich sie recht verstehe, die Meinung aller beachtenswerten Vertreter jener Theorie (Brentanos und der von ihm ausgehenden Schulen). Wir besitzen nach ihnen das Vermögen, das Vorhandensein eines Wertes auf eine analoge Weise festzustellen, wie sich uns durch eine Wahrnehmung die Gegenwart eines körperlichen Gegenstandes ankündigt. Die Rolle, welche hier die Empfindung spielt, wird dort von einem spezifischen Erlebnis übernommen, das man als Wertgefühl, Werterlebnis, Einsicht oder sonstwie bezeichnen mag, ohne natürlich durch diese Namengebung etwas zu seiner näheren Beschreibung beigetragen zu haben. Es ist jedenfalls ein Letztes, nicht weiter zu Analysierendes, das immer auftreten muß, wenn ein Werturteil sich als wahr erweist, und

15

20

78

25

30

das man entweder hat oder nicht hat, über das also im Grunde nicht weiter diskutiert werden kann.³

Was ist zu dieser Lehre zu sagen? Insofern sie die Existenz eines besonderen Bewußtseinsdatums „Werterlebnis“ behauptet, wäre natürlich jede Auseinandersetzung mit ihr sinnlos, denn jeder kann nur selbst wissen, was er erlebt. Man könnte die Lehre nur einfach ohne Beweise annehmen oder ablehnen. (Ich persönlich wäre nicht imstande, sie anzunehmen, weil es mir nicht gelingt, das Lustgefühl, das ich beim Hören des „Don Juan“ oder beim Anschauen eines herrlichen Antlitzes oder beim Lesen über die Persönlichkeit Abraham Lincolns erlebe, zu unterscheiden von einem elementaren Werterlebnis, das mich nach jener Ansicht erst dessen versichern müßte, daß es auch wirklich *Werte* sind, die mich da erfreuen.)

Aber die Lehre behauptet ja nicht bloß das Vorhandensein oder Vorkommen eines bestimmten Bewußtseinsdatums, sondern darüber hinaus, daß es mir etwas Objektives, von mir Unabhängiges ankündige, daß es mir das Bestehen oder Gelten eines absoluten Wertes verbürge. Bedarf diese Behauptung nicht auch der Verifikation? Daß das Kriterium schließlich in einem Bewußtseinsdatum, also doch im „Subjektiven“ gefunden wird, wäre für sich allein noch nicht bedenklich, denn dies ist überhaupt unvermeidlich, und das Beispiel der Wahrnehmung lehrt, daß „subjektive“ Empfindungen uns zu Gegenständen führen, deren Objektivität und Unabhängigkeit von uns für alle praktischen Bedürfnisse wahrlich nichts zu wünschen übrig läßt. Und in der Ethik handelt es sich ja gerade um die Erkenntnis des Praktischen im prägnanten Sinne. – Aber die Empfindung vermag jene Leistung nur dadurch zu vollbringen, daß sie ganz bestimmten *Gesetzen* gehorcht. Das Spiel der Wahrnehmungen, so bunt | es auch ist, enthält doch eine ganz bestimmte Regelmäßigkeit, die darin zum Ausdruck kommt, daß wir verifizierbare Voraussagen über

3 Vgl. dazu Brentanos *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Leipzig: Duncker & Humblot 1889, § 33) sowie dessen – allerdings erst 1952 erschienene und Schlick somit unbekannte – Ethik-Vorlesungen unter dem Titel *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (Hamburg: Meiner 1978).

das Auftreten von Empfindungen zu machen vermögen. (Die Gesetzmäßigkeit deutet nicht erst auf etwas Objektives hin, sondern ist selbst schon die Objektivität.) Wenn für die hypothetischen Wertgefühle etwas Ähnliches gälte wie für die Empfindungen, wenn Wertaussagen sich ebenso zu einem konsequenten System zusammenschließen wie Wahrnehmungsaussagen, dann könnten Wertgefühle objektive Werte garantieren. Aber das ist ja nicht der Fall. Das Chaos der Wertungen ist sprichwörtlich, und es besteht keine Hoffnung, die Wertlehre, Ethik und Ästhetik auf eine Stufe mit der Physik zu heben, was doch sonst leicht sein müßte.

So ergibt sich keine Möglichkeit, von einem elementaren Wertelerlebnis aus zur Rechtfertigung objektiver, absoluter Werte zu gelangen. Sagt man jedoch, die Rechtfertigung liege in dem bloßen Erlebnis selbst schon beschlossen, so kann ich nur antworten, daß ich mir nicht vorstellen kann, wie eine solche Behauptung verifiziert werden sollte, und daß ich daher ihren Sinn nicht verstehe.

5. Gelten Werturteile wie logisch-mathematische Sätze?

d) Vielleicht halten manche den Vergleich der absoluten Werte mit den objektiven körperlichen Gegenständen für ungerecht, weil das Reich der Werte doch mit der groben physischen Wirklichkeit nicht in Parallele gesetzt werden könne. Wenigstens finden wir kaum je die Analogie mit der Wahrnehmung herangezogen¹⁾ – dafür aber um so öfter eine andre: Es werden nämlich die Wertaussagen mit den Sätzen der Logik und Mathematik verglichen und durch diese erläutert. Beide haben es nicht mit „wirklichen“ Gegenständen zu tun, und die Gültigkeit beider soll

¹⁾ Jedoch wird von den Verteidigern der absoluten Werte oft gesagt, diese würden durch eine *Intuition* erkannt, und ihre ganze Richtung heißt deshalb auch Intuitionismus, ein besonders bei englischen Schriftstellern üblicher Terminus. Intuition, Anschauung, bedeutet aber etwas der Wahrnehmung Analoges.

von derselben Art sein. Am Beispiel der Logik oder Mathematik sehen wir, so meint man, am besten ein, wie es möglich ist, trotz der Subjektivität unserer Evidenz-Erlebnisse zum schlechthin Gültigen, Absoluten, unabhängig von jeder Anerkennung |
 5 und jedem Akte des Denkens oder Fühlens Bestehenden zu gelangen. Der Satz des Widerspruchs oder der Satz $2 \times 2 = 4$ gilt schlechthin, ob ihn nun jemand denkt und einsieht oder nicht. Wie hier die absolute Wahrheit, so offenbare sich dort der absolute Wert.^b – Auf diese Art wird uns gewöhnlich der Gedanke
 10 der objektiven Geltung der Werte plausibel gemacht (siehe z. B. Nicolai Hartmann, *Ethik*.)⁴ und meist bleibt es die *einzig*e Art.

So verführerisch das Argument auch ist, so war doch unser Vergleich mit der Wahrnehmung und ihren Gegenständen tausendmal besser, auch vom Standpunkt der Absolutheitslehre. Ein
 15 Vergleich nämlich von irgendwelchen Aussagen mit den Sätzen der Logik (zu denen wir in diesem Zusammenhange auch die mathematischen rechnen dürfen) führt stets zu Unsinn, weil die Logik schlechthin mit nichts andern vergleichbar ist. (Man vergebe diese paradoxe Formulierung; aber die Art, wie das Wesen des
 20 Logischen heute immer noch verkannt wird, fordert wirklich zu einer deutlichen Sprache heraus.) Es ist hier nicht der Ort, mich über diesen Punkt zu verbreiten (der Leser findet die wahre Sachlage in Bd. 1 dieser Sammlung klar dargestellt)⁵; ich hebe nur
 25 abkürzend hervor, daß die Sätze der Logik und die sogenannten Sätze der Mathematik Tautologien oder tautologieartige Gebilde sind, d. h. sie sagen überhaupt nichts aus (es sind bloße Regeln der Umformung von Aussagen). Nur diesem Umstande verdanken sie ihre absolute (von jeder Erfahrung unabhängige) Wahrheit, die eigentlich nur ein bedeutungsloser Grenzfall von Wahrheit ist.
 30 – Es ist also in der Logik nicht so, wie es nach der Hoffnung oder Behauptung der Absolutisten in der Wertlehre sein sollte: daß es da in irgendeinem Sinne ein Reich unwirklicher Wesenheiten

b Im Ms. FE fehlen dieser und der vorhergehende Satz.

4 Hartmann, *Ethik*. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter 1926, S. 150 ff.

5 Vgl. Anm. 1, S. 349.

gäbe, unabhängig von uns, aber bereit, jederzeit von uns erkannt oder vielleicht – im Falle der Werte – erfüllt zu werden. Die logischen Sätze geben schlechterdings überhaupt keine Erkenntnis, sie drücken keine Sachverhalte aus, sie lehren uns nichts darüber, was in der Welt vorhanden ist, oder wie irgend etwas in der Welt sich verhält oder verhalten sollte. Wären also die Wertaussagen ihnen ähnlich, so würde nur folgen, daß auch sie als bloße Tautologien im strikten Sinne nichtssagend wären: eine Konsequenz, die uns sicherlich den Wunsch eingeben wird, Wertsätze möchten mit den logischen so wenig wie möglich Ähnlichkeit haben. Die
81 | Urteile über Werte sollen uns doch gerade das allerwichtigste sagen, was es überhaupt gibt.

Tautologische Sätze kann man über alles bilden, also natürlich auch über Werte. Schreibe ich z. B. den Satz hin: „Wenn der Wert A größer ist als der Wert B, so ist der Wert B kleiner als der Wert A“, so habe ich mit diesem wahren Satz ersichtlich überhaupt nichts über Werte gesagt, sondern nur die Äquivalenz zweier verschiedener Ausdrucksweisen aufgezeigt. Der hingeschriebene Satz ist auch gar keine Aussage der Wertlehre, sondern gehört der Logik an. Und so ist es stets: Wo immer ich einem Satze begegne, der unabhängig von jeder Erfahrung wahr ist, bin ich in der Logik. Nur die Sätze der Logik, sie aber alle, haben diesen Charakter. Darin liegt ihre Einzigartigkeit, von der ich vorhin sprach.

Also auch durch einen Vergleich mit der Logik und Mathematik gelangen wir nicht dazu, in Aussagen über absolute Werte einen prüfbaren Sinn zu finden.

6. Das „absolute Sollen“

e) In diesem Zusammenhange ist es nötig, einen Blick auf die Ethik Kants zu werfen. Sein Begriff des *Sollens* nämlich vertritt genau das, was wir bisher „Werterlebnis“ nannten. Sicherlich war bei ihm ein Motiv wirksam, das vermutlich auch bei der Entstehung der modernen absolutistischen Theorien eine Rolle spielt: der Wunsch, die Ethik gänzlich über die Sphäre der Empirie hinauszuhoben. Kant konstatierte richtig, daß die moralischen Vor-

schriften den Charakter von Forderungen haben, uns als ein „Sollen“ gegenüberreten. Er konnte sich aber nicht dazu entschließen, diesem Worte die empirische Bedeutung zu lassen, in der es im Leben allein gebraucht wird. Jeder kennt diese Bedeutung
 5 genau: „Ich soll etwas tun“, heißt niemals etwas anderes als: „Ein anderer wünscht, daß ich es tue“; und zwar wird der an mich gerichtete Wunsch des andern nur dann als Sollen bezeichnet, wenn jener irgendwie in der Lage ist, seinem Wunsche Nachdruck zu verleihen, also Erfüllung zu belohnen, Nichterfüllung zu bestrafen
 10 oder wenigstens auf natürliche Konsequenzen der Befolgung oder Vernachlässigung hinzuweisen. – Diese Bedeutung hat das Wort im täglichen Leben; in einem andern kommt es dort nicht vor. Wir nennen einen solchen | Wunsch dann einen Befehl (Imperativ); es liegt also im Wesen, in der Definition des Imperativs, immer
 15 hypothetisch zu sein, d. h. irgendeine Sanktion, ein Versprechen oder eine Drohung vorauszusetzen.

Nach unserer im vorigen Kapitel entwickelten Meinung ist der Gesetzgeber, welcher die moralischen Forderungen sanktioniert, die menschliche Gesellschaft, die ja in der Tat mit den
 20 nötigen Machtmitteln ausgestattet ist, um befehlen zu können. Wir dürfen also mit Recht sagen, die Moral fordere vom Menschen, er *solle* in bestimmter Weise handeln, denn wir verwenden das Wort „Sollen“ dabei genau in dem soeben festgelegten empirischen Sinne. Kant jedoch kann, wie gesagt, damit nicht
 25 zufrieden sein. Wen immer er auch als den „andern“ hätte finden können, von dem das ethische Gebot ausgeht: es wäre stets nur hypothetisch gewesen, abhängig von Wunsch und Macht des andern, wegfallend mit seiner Abwesenheit oder mit der Änderung seines Wollens. Da Kant, um dem Hypothetischen zu entrinnen,
 30 zunächst auch Gott nicht für die moralischen Regeln verantwortlich machen wollte, blieb ihm nur der Sprung ins Nichts übrig: er erklärte, das Sollen gehe überhaupt von *gar keinem* „andern“ aus, es sei ein absolutes Sollen, und das ethische Gebot sei ein kategorischer, nicht an irgendwelche Bedingungen geknüpfter Imperativ.
 35

Wir haben aber festgestellt, daß für den Begriff des Sollens die Beziehung auf einen wünschenden Machthaber *wesentlich* war,

ebenso wesentlich wie für den Begriff des Imperativs die Beziehung auf irgendwelche Bedingungen (Sanktionen). Diese Merkmale gehören zur Definition der beiden Begriffe, wie wir sie zunächst allein kennen. So ist etwa der Begriff „Onkel“ nur definiert relativ zu Neffen oder Nichten, ein „absoluter Onkel“ wäre 5
Unsinn. Da Kant für seine Begriffe des Sollens und des Imperativs die Beziehung auf einen Gebieter und auf Sanktionen ausdrücklich ablehnt, so müssen beide Worte bei ihm einen völlig andern Sinn haben als den von uns erklärten. Nun steht es schließlich jedem Autor frei, die Worte nach Gutdünken zu verwenden 10
und den Termini, die er im täglichen Leben vorfindet, eine gänzlich neue Bedeutung zu geben, *wenn er nur diese Bedeutung genau definiert* und an ihr festhält. Kant gibt jedoch keine neue Definition. Er spricht so, als ob das Wort „Sollen“ bei ihm in ganz
83 der gleichen Bedeutung gebraucht | werde wie sonst, nur des relativen 15
Charakters entkleidet. Dies ist aber ein *Widerspruch*, denn das Relative, die Beziehung auf einen andern, Wollenden, ist für das Sollen in seiner üblichen Bedeutung gerade konstitutiv. Es ist genau so, als wenn Kant gesagt hätte: „Ich will das Wort ‚Spazierengehen‘ in einer solchen Bedeutung verwenden, daß ich sagen 20
kann ‚es wird spazierengegangen‘, ohne daß irgend jemand da ist, der spazieren geht.“ Ein Sollen ohne jemand, der Befehle gibt, ist ein Onkel, der es nicht ist in bezug auf irgendwelche Neffen oder Nichten, sondern schlechthin Onkel an sich.

Um die Kantsche Ethik von dieser Sinnlosigkeit zu befreien, muß, wie gesagt, das Wort „Sollen“ in einer Bedeutung verstanden werden, die mit seiner ursprünglichen schlechthin nichts mehr gemein hat – weshalb denn eigentlich auch das Wort nicht verwendet werden sollte. Die Rolle, die es abgesehen von jener unglücklichen Erklärung in Kants Ethik spielt, ist, wie schon 25
erwähnt, dieselbe, die in den früher besprochenen Ansichten dem „Werterlebnis“ zufiel – mit dem hier unwesentlichen Unterschiede, daß es ausschließlich die *moralischen* Werte repräsentiert: es ist das „moralische Gesetz in mir“. ⁶ (Durch das „in mir“ ergibt sich scheinbar für Kant doch wieder die Möglichkeit, einen Ge- 30
35

6 Vgl. Anm. 21, S. 254.

setzgeber des Sollens einzuführen: es ist das Ich selbst, aber nicht das empirische – sonst wäre es ja einfach dessen Wille^c – sondern die überempirische „praktische Vernunft“ des Ich, die es „autonom“ macht. Und in seiner Metaphysik fügt Kant schließlich auch die Sanktionen in Gestalt jenseitiger Vergeltung hinzu.) Die „praktische Vernunft“, die das moralische Gesetz gibt, ist nun aber entweder ein leeres Wort, oder sie offenbart sich in irgendeinem aufweisbaren Erlebnis. Durch ein solches allein könnte sie definiert werden. Danach ist das Sollen bei Kant einfach zu definieren als das Bewußtsein der moralischen Werte. Damit sind wir aber bei der Frage des Punktes d) angelangt, und wir dürfen die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes als festgestellt ansehen.

Oder wäre vielleicht doch mit dem Worte „Sollen“ wenigstens eine Art Fingerzeig dafür gegeben, was für psychologische Eigenschaften das behauptete „Wertgefühl“ haben könnte, so daß wir wüßten, wonach wir zu suchen hätten, um solch ein subtiles, von jedem Lustgefühl angeblich so verschiedenes Erlebnis am Ende | doch noch zu entdecken? Ist nicht vielleicht im Bewußtsein ein zum „Wollen“ komplementäres Erlebnis des „Sollens“ aufweisbar?

Wir müssen antworten, daß schon das Wollen kein elementares Erlebnis ist, sondern sich (vgl. Kapitel II) in eine Kette aufeinanderfolgender Prozesse zerlegen läßt; es kann also auch nicht wohl von einem zu ihm entgegengesetzten elementaren Erlebnis die Rede sein. Wenn mir das Gebot eines andern unter den S. 81 beschriebenen Begleitumständen entgegentritt, so spielen sich in mir ganz bestimmte Bewußtseinsprozesse ab, die eben jenes Erlebnis darstellen, das wir im Alltag „Sollen“ nennen. Es ist zusammengesetzt und nicht gar so schwer zu analysieren. Das Entscheidende dabei ist wohl das Bewußtsein des „Zwanges“, welches darin besteht, daß durch den Gebietenden eine beharrliche Vorstellung gesetzt und durch seine Sanktionen mit so starken Gefühlstönen ausgestattet wird, daß sie den Lustkomponenten aller übrigen vorhandenen Vorstellungen entgegenwirkt und sie (im Falle des Gehorchens) aufhebt. Das Gesollte steht im Gegen-

c Im Ms. FE hervorgehoben.

satz zu etwas *Gewünschtem*, aber nicht zum Wollen; das Sollen ist vielmehr ein Teil des Motivationsprozesses und gehört als solcher selbst zum Wollen dazu, tritt nicht in Gegensatz zu ihm. Ein andres, einfaches, unmittelbares Erlebnis des Sollens suchen wir vergeblich.

Noch eine Bemerkung. Das Gesollte muß ja, bevor und damit es wirklich geschehe, zuerst auch *gewollt* sein. Kant mühte sich bekanntlich vergeblich, psychologisch begreifbar zu machen²⁾, wie das Sollen, das bei ihm den äußerst abstrakten Charakter des moralischen „Gesetzes“ hat, nun eigentlich in das Wollen aufgenommen werden könne; und diese Schwierigkeit scheint mir für jede absolutistische Theorie zu bestehen. Damit das Wertvolle auch wirklich erstrebt und verwirklicht werden kann, muß es ⟨⟩^e doch erst unser Gefühl erregen – warum sträubt man sich also dagegen, das Wesen des Wertes in dieser Gefühlsregung zu erblicken, da man sie hinterher doch nicht verständlich machen kann, nachdem man die Werte in einen ὑπερουράνιος τόπος⁷ entrückt hat?

85 Die Behauptung, daß *sittliche* Werte im besonderen | mit Lust und Unlust gar nichts zu tun hätten, ist sicher falsch, denn niemand kann die Tatsache leugnen, daß mit dem Akte moralischer Billigung sich zugleich ein *Freudegefühl* verbinde, und daß man moralischen Tadel immer ungerne, mit Schmerz oder Ärger, ausspricht – andernfalls nämlich besteht gar keine echte Mißbilligung, sondern man gibt sich nur den Anschein, sie zu fühlen.

²⁾ Kant, Kr. d. p. V. „wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem“.^{d d-1}

d Die Fußnote fehlt im Ms. FE. **e** Ms. FE, S. 164: ⟨ja⟩

d-1 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: AA, Bd. 5, S. 72.

7 Wörtl.: „Ort über dem Himmel“; hier am besten mit „Ort jenseits unserer Vorstellungskraft“ zu übersetzen.

7. Leerheit der Hypothese absoluter Werte

Damit kommen wir zu dem zweiten Argument gegen die objektiven Werte, das aber für sich allein schon völlig zwingend ist und das uns befreiend hinaushebt über die Haarspaltereien, als welche wir die Gedankengänge des ersten Arguments vielleicht zu empfinden begannen. Dieses (beginnend auf S. 75) fragte einfach nach dem *Sinn* der sogenannten absoluten Werturteile und stellte fest, daß ein solcher nicht aufgewiesen werden konnte, wie man es auch versuchen mochte.

Jetzt wollen wir einmal so tun, als ob der gesuchte Sinn tatsächlich gefunden wäre, so daß wir also tatsächlich imstande wären, auf irgendeine Weise festzustellen, daß es eine Hierarchie objektiver von unserem Fühlen gänzlich unabhängiger Werte gibt. „Wertvoll sein“ betrachten wir also als eine Eigenschaft, die den Gegenständen in verschiedener Qualität (z. B. schön, gut, erhaben usw.) und in verschiedenem Grade zukommt; alle diese möglichen Eigenschaften bilden zusammen ein System, und es steht in jedem Falle eindeutig fest, welche dieser Eigenschaften ein bestimmter Gegenstand besitzt und in welchem Grade; womit ihm dann eine ganz bestimmte Stelle im System der Wertordnung zugewiesen wird.

Gut, sagen wir, möge es so sein! Was folgt daraus? Was haben wir damit zu schaffen? *Was geht es uns an?*

Das einzige Interesse, das wir an diesem Reich der Werte nehmen könnten, wäre das rein wissenschaftliche; d. h. es könnte für einen Forscher interessant sein, daß die Dinge der Welt neben andern Eigenschaften auch diese haben und sich dadurch in bestimmter Weise ordnen lassen, und er könnte auf die Beschreibung dieses Ordnungssystems viel Mühe verwenden. Für das Leben und Handeln aber wäre diese Ordnung nicht wichtiger als etwa die der Sterne nach ihrer Größe oder als die Reihenfolge der Gegenstände nach der alphabetischen Ordnung ihrer Benennungen in der Suahelisprache.

Dies ist keineswegs eine Übertreibung oder Entstellung, sondern es verhält sich buchstäblich so. Auf meine Frage: „Was bedeuten eigentlich diese objektiven Werte für mich?“ antwortet der Absolutist natürlich: „Sie bilden die Richtschnur deines Handelns! Du sollst in deinen Zielsetzungen jeweils die höheren Werte den niederen vorziehen!“ Wenn ich dann weiter frage: „Warum denn aber?“ so kann der Absolutist schlechterdings keine Antwort geben. Dies ist durchaus der entscheidende Punkt, daß er sich durch seine These der Unabhängigkeit der Werte jede Möglichkeit versperrt hat, auf meine Frage: „Was geschieht denn, wenn ich es nicht tue?“ etwas anderes zu sagen als: „Dann tust du es eben nicht; das ist alles!“ Wollte er nämlich etwa antworten: „Dann bist du eben kein anständiger Mensch!“ so ist zu bedenken, daß diese Antwort nur dann etwas heißen will und mein Handeln nur dann beeinflussen kann, wenn ich schon wünsche oder Grund habe zu wünschen, ein „anständiger Mensch“ zu sein, wenn also schon vorausgesetzt wird, daß gewisse Gefühle an jenem Begriffe haften. Und gerade diese Voraussetzung darf der Absolutist nicht zur Begründung verwenden; er darf nicht sagen: „Als anständiger Mensch wirst du höher geachtet werden, wirst du ein freudenvolleres Leben führen, wirst du ein ruhigeres Gewissen haben, mit dir selbst zufrieden sein usw.“, denn damit appellierte er an mein Gefühl, als wenn der Wert doch nur deswegen für mich verpflichtend wäre^f, weil er ein Freudebringer ist – und dies wird ja gerade als Begründung abgelehnt. Auch wenn es in jeder Hinsicht für mich erfreulich wäre, ein recht *unanständiger* Mensch zu sein, wenn damit herzliche Achtung der Mitmenschen, wahrhaftige Seelenruhe und reine, innige Freude verbunden wäre (man stelle sich das nur recht lebhaft vor, obwohl das sehr schwer ist, weil es sich in Wirklichkeit ganz anders verhält), auch in dem Falle also, daß mein Leben durchaus freundlicher, erhabener und glücklicher wäre, wenn ich den moralischen Gesetzen nicht folgte, muß ja der Absolutist sagen: „Du mußt ihnen eben doch folgen, und wenn du auch noch so tief unglücklich und verzweifelt da-

f Ms. FE, S. 167: ⟨sei⟩

durch wirst $\langle \rangle^g$.“ Ob glücklich oder unglücklich, angenehm oder unangenehm – das hat für den Intuitionisten mit dem moralischen Wert überhaupt nicht das geringste zu tun – ein Umstand, der bekanntlich | von keinem schärfer betont wird als von Kant. 87
 5 Einen versteckten Appell an die Gefühle finden wir freilich doch bei jenen Philosophen immer, und bestände er auch nur in dem Gebrauch gewisser ehrwürdiger Worte – so der Worte Ehre und Würde selbst.

Aber vielleicht ist der Philosoph noch stolz darauf, daß er
 10 auf die Frage „Was gehen mich die absoluten Werte an? Was geschieht, wenn ich mich nicht um sie kümmere?“ keine Antwort mehr geben kann, vielleicht verachtet er unsere Frage. Dann aber erwidern wir ihm auf sein stolzes Schweigen durch Wort und Tat: In vollem und heiligem Ernste kümmern wir uns wirklich nicht
 15 um solche Werte, bei denen es schlechterdings nichts ausmacht, ob wir uns um sie kümmern, deren Existenz auf unseren Seelenfrieden, auf unser Freud und Leid, auf alles, was uns im Leben interessiert, gar keinen Einfluß hat. Ja, wir *können* uns um derartige „Werte“ gar nicht kümmern, weil (siehe Kapitel II) nur
 20 solche Gegenstände unser Wollen erregen können, die irgendwelche Gefühle von Lust oder Unlust in uns wecken. Sie wären eben gar keine Werte für uns.

Wir schließen also: Gäbe es Werte, die in dem Sinne „absolut“ sind, daß sie mit unserm Fühlen überhaupt nichts zu tun haben,
 25 so bildeten sie ein Reich für sich, das in die Welt unseres Wollens und Handelns an keiner Stelle hineinragte, eine undurchdringliche Mauer schloße sie gleichsam gegen uns ab. Das Leben verlief genau so, als wenn sie nicht existierten. Für die Ethik wären sie einfach nicht da. Hätten^h aber die Werte unbeschadet ihres absoluten Daseins außerdem noch die Eigenschaft oder Fähigkeit, auf
 30 unsere Gefühle zu wirken, so ragten sie eben dadurch in unsere Welt hinein, aber eben nur insofern und soweit sie so auf uns wirken. Also existieren sie auch für die Ethik nur insofern, als sie sich in unserem Gefühlsleben bemerkbar machen, d. h. relativ zu

g Ms. FE, S. 168, gestrichen: \langle und noch so viele andre dadurch unglücklich machst \rangle **h** Ms. FE, S. 169: \langle Haben \rangle

uns. Und wenn ein Philosoph sagt: „Ja, aber *außerdem* haben sie noch ein absolutes Dasein!“ – so wissen wir, daß diese Worte dem prüfbareren Sachverhalt nichts Neues hinzufügen, daß sie also bedeutungsleer sind, daß seine Behauptung sinnlos ist.

VI.

88

Gibt es wertlose Freuden und wertvolle Leiden?^{a 1}

1. Die Relativität der Werte

5 Nachdem die Frage des Bestandes absoluter Werte verneinend beantwortet ist, fühlen wir uns endgültig gesichert in dem Satze, daß der Sinn jeder Aussage über den Wert eines Gegenstandes immer darin besteht, daß dieser Gegenstand oder die Vorstellung von ihm einem fühlenden Subjekte Lust- oder Unlustgefühle bereitet. Ein Wert besteht $\langle \rangle^b$ immer nur in bezug auf ein Subjekt: 10 er ist relativ. Gäbe es keine Lust und Unlust in der Welt, so existierten keine Werte; alles wäre gleichgültig.

Es ist wohl zu beachten, in welchem Sinne jedem Werte Relativität zukommt: sein Vorhandensein hängt von dem Dasein 15 und Fühlen eines Subjektes ab; aber diese Subjektivität bedeutet nicht Willkür, sie heißt nicht, daß das Subjekt nun den Gegenstand nach Belieben für wertvoll oder wertlos erklären könnte. Solange Zahnschmerzen rein unlustvoll sind, haben sie für den

a Im Ms. FE, S. 170, wurde der Titel ursprünglich ergänzt durch die später von Schlick gestrichene Frage (Woher stammt das typische Vorurteil des Ethikers?) **b** Ms. FE, S. 170: {also}

1 In Schlicks Nachlaß findet sich ein Entwurf zu diesem Kapitel (Inv.-Nr. 182, A. 210). Die Aufzeichnungen unter der Überschrift „Von der Heiligkeit und der Wonne des Leides“ enthalten die wesentlichen, später für das Buch aus- und umformulierten Gedanken. Außerdem hat Schlick auf der ersten Seite den Großteil der später für das Kapitel (vor allem für den 6. Abschnitt) verwendeten Zitate notiert.

Patienten eben *keinen* Wert, und daran kann er nichts ändern – sonst würde er es gewiß tun. Wenn ein ganz bestimmtes Objekt in einem ganz bestimmten Verhältnis zu einem ganz bestimmten Subjekt gegeben ist und die augenblickliche Konstitution und Disposition des Subjektes feststeht, so steht es natürlich auch fest, mit welchen Gefühlen es auf die Einrichtung^c des Objektes reagiert, d. h. dieses hat für das Subjekt in dem Augenblick einen ganz eindeutigen Wert oder Unwert. Dies ist ein völlig *objektiver* Tatbestand, an dem weder das Subjekt noch der uninteressierte Beobachter irgend etwas deuteln kann, eine ebenso „objektive“ Tatsache, wie es das Vorhandensein eines „absoluten“ Wertes wäre. Die Relativität der Werte bedeutet also nicht eine sozusagen metaphysische Relativität, als ob Wert nun gar nichts Greifbares, Bestimmtes mehr wäre. Dies erscheint mir so klar, daß ich kein Wort darüber verlieren würde, wenn nicht doch Mißverständnisse über diesen Punkt vorkämen (so bei Nicolai Hartmann, in seiner „Ethik“²). | Die Lust oder Unlust, die das Subjekt beim Werten erlebt, ist ja gewiß etwas Absolutes, denn wenn das Wort „absolut“ überhaupt irgendwo erlaubt ist, so sicherlich bei einem solchen letzten Datum des Bewußtseins. Damit ein Objekt für ein Subjekt wertvoll sei, muß eine ganz bestimmte Beschaffenheit des Objektes und des Subjektes und eine ganz bestimmte Beziehung zwischen ihnen vorliegen. Liegt aber dies alles vor, dann hat $\langle \rangle^d$ auch der Gegenstand für das Subjekt ganz notwendig und unzweideutig einen bestimmten Wert.

Diese Lehre von der Relativität der Werte wird nach meiner Überzeugung ihrem wahren Wesen in jeder Weise gerecht. Sie ist so natürlich und naheliegend, daß sie bereits im Altertum weit verbreitet war. Ich glaube, daß man die Zurückführung der Werte auf Lust in der Lehre des Sokrates finden kann; ausdrücklich formuliert wurde sie in der vom Sokratiker Aristippos³

c Ms. FE, S. 171: \langle Einwirkung \rangle d Ms. FE, S. 172: \langle aber \rangle

² Hartmann, *Ethik*, V. Abschnitt „Vom Wesen der ethischen Werte“, 16. Kap. „Vom idealen Ansichsein der Werte“, spez. S. 139 ff.

³ Vgl. dazu im vorl. Band S. 85.

gegründeten kyrenaischen Schule, und seitdem ist sie aus der Geschichte der Ethik nicht wieder verschwunden. Sie ist außerdem in so vollkommener Übereinstimmung mit der Erfahrung, wie sie in den menschlichen Institutionen zum Ausdruck kommt, daß
5 irgendeine andere Ansicht sich daneben niemals hätte behaupten können, – wenn sie nicht einem starken gefühlsmäßigen Widerstand begegnete. Die Sätze der Lehre sind von solcher Art, daß die damit verbundenen Gedanken sehr leicht heftige Unlustgefühle auslösen können, während die absolute Wertlehre einem gewissen Bedürfnis der Menschen entgegenkommt, d. h. ihre
10 Gedanken werden mit Lustgefühlen begrüßt. Und da diese Gefühlsreaktionen im Zuge ethischer Erwägungen auftreten, so nimmt die Mißbilligung der einen Lehre und die Billigung der andern leicht selbst den Charakter einer sittlichen Wertung an, und
15 es entsteht jene eigentümliche Situation einer sonderbaren Vermischung von Einsicht und Wertung, die ethische Diskussionen so sehr erschwert und solche Betrachtungen wie die des vorigen Kapitels nötig macht.

2. Das Vorurteil gegen die Lust

20 Daran $\langle \rangle^e$, daß der Satz von der Relativität des Wertes und seiner Begründung durch die Lust des Wertenden unlustvolle Gedanken erweckt und damit eine Mißbilligung hervorruft, die selbst als moralische Mißbilligung auftritt, daran ist ein bestimmtes | Vor-
90 urteil schuld, dem man in diesem Zusammenhange wieder und wieder begegnet und das geradezu als das typische Vorurteil der
25 Ethiker betrachtet werden kann: das Vorurteil gegen die „Lust“. Wir haben es in früheren Kapiteln schon gestreift; es ist aber gut, ihm noch einmal systematisch nachzugehen, denn es werden sich einige tiefere Fragen dabei klären lassen.

30 Wir suchen also nach der psychologischen Ursache dieses Vorurteils; und nach dem Grundsatz, daß ein Fehler erst dann überwunden ist, wenn er nicht nur widerlegt, sondern wenn auch seine

e Ms. FE, S. 174: \langle aber \rangle

Entstehung begreiflich gemacht wurde, werden wir erst dann von^f den großen Irrtümern der Ethik gesichert sein, wenn wir jene Ursache gefunden haben.

Warum sträubt man sich dagegen, die Lust als letzten Maßstab aller Werte – also auch der moralischen – anzuerkennen? Das ist unsere Frage. Sie wird beantwortet sein, wenn wir erstens psychologisch verständlich gemacht haben, warum das Wort „Lust“ – oder bedeutungsähnliche Worte – die Neigung hat, unlustbetont zu werden. Ferner müssen wir auch umgekehrt die Ursache dafür suchen, daß Leiden, Trauer und ähnliche Zustände, die doch rein unlustbetont zu sein scheinen, dennoch keineswegs als schlechthin wertlos angesehen werden. Gerade aus dieser letzten Tatsache schließen viele, daß der wahre Maßstab der Werte ein anderer sein müsse, an dem gemessen nicht jede Unlust wertwidrig und nicht jede Lust wertvoll sei.

Wir betrachten beide Punkte nacheinander.

1. Die Ursache des üblen Beigeschmacks, der dem Wort „Lust“ oder verwandten Termini anhaftet, liegt meines Erachtens allein in denjenigen Beeinflussungen der Menschen aufeinander, die man als „Erziehung“ im allerweitesten Sinne bezeichnen kann.

Jede Erziehung läuft hinaus auf eine Umbildung des Menschen, auf eine Veränderung seiner Dispositionen; gewisse Triebe sollen gestärkt oder neu gebildet, andre abgeschwächt oder ausgerottet werden. Das heißt (vgl. die Definition des Triebes im III. Kapitel) die Erziehung arbeitet darauf hin, gewisse Vorstellungen mit einer größeren Lustbetonung auszustatten, andere dagegen möglichst lustarm sogar stark unlustbetont zu machen. In der Erziehung, wie sie tatsächlich stattfindet (und ich spreche nicht nur von der Kindererziehung, sondern von jeder sittlichen Beeinflussung der Menschen untereinander), wird nun ganz überwiegend die zweite, | die negative Methode angewendet, welche vorhandene Triebe einzudämmen und zu unterdrücken sucht. Wohl ist es längst eine vernünftige Forderung der Pädagogik, lieber die positive Methode zu benutzen und erwünschte Triebe zu stärken und zu entwickeln, statt alle Energie auf die Bekämpfung der un-

^f Ebd.: <vor>

erwünschten zu verwenden – aber das letztere ist eben viel bequemer, und meist hält man es auch für dringender, die Gesellschaft zunächst einmal vor dem Schaden zu bewahren, der ihr aus ungezügelten Trieben ihrer Glieder erwachsen könnte; und die Ausbildung nützlicher Dispositionen wird erst in zweiter Linie betrieben. So kommt es, daß die Erziehung zum überwiegenden Teile mit Hemmungen, mit Verboten arbeitet; der Staat z. B. sanktioniert seine Gesetze allein durch Bestrafung ihrer Übertretung, nicht durch Belohnung ihrer Befolgung. Und so erklärt sich auch die schon zu Eingang des IV. Kapitels hervorgehobene Tatsache, daß unsere ganze Moral in so hohem Maße einen *verbietenden* Charakter trägt.

Das Wesen des Verbots besteht darin, daß gesagt wird: „Du sollst das nicht tun, was du gerne tun möchtest!“ Etwas, dessen Vorstellung mir ursprünglich Lust bereitet, wird durch die moralische Vorschrift als schlecht erklärt, und so entsteht der Eindruck, als ob überhaupt das Lustbringende immer das Schlechte wäre. Der Umstand, daß ich mit den moralischen Regeln und mit Erziehungsmaßnahmen hauptsächlich *dann* in Berührung komme (denn andernfalls bedarf es ihrer nicht), wenn man an mir etwas zu *ändern* wünscht, dieser Umstand bringt es mit sich, daß das von der Moral Gebotene immer als das erscheint, was man von selbst, von Natur, nicht tun würde. Ich bin fest überzeugt, daß dies die richtige, verblüffend einfache Erklärung dafür ist, daß Natur und Moral bei vielen Ethikern als Gegensätze einander gegenüber treten, daß Kant glaubt, den Menschen als Naturwesen von dem Menschen als moralischem Vernunftwesen unterscheiden zu müssen, daß für Fichte Tugend nichts anderes ist als „Überwindung der äußeren und inneren Natur“⁴, daß James das

⁴ Den Gedanken hat Schlick gesondert auf einem Zettel notiert, der sich im Nachlaß (Inv.-Nr. 9, A. 16) befindet. Ebenfalls dort findet sich auf einem anderen Blatt neben einem Goethe-Zitat („Ich habe immer nur dahin getrachtet, den Gehalt meiner eignen Persönlichkeit zu steigern [...]“, vgl. Goethe zu Friedrich Soret, 20. Oktober 1830, in: Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Berlin/Weimar: Aufbau 1982, S. 649) das von ihm in diesem Zusammenhang notierte Fichte-Zitat: „Es gibt nur *eine* Tugend: die, sich selber als Person zu vergessen, und nur *ein* Laster, das, an sich selbst zu denken.

sittliche Handeln definiert als dasjenige, das in der Richtung des größten Widerstandes geschieht⁵ (während die Natur umgekehrt⁶ dem Prinzip des kleinsten Zwanges folgt). Nach diesen Lehren ist das Moralische nie das Natürliche, das Moralische *versteht sich nie von selbst*.

92 | Wie deutlich durchschauen wir jetzt die Psychologie aller Ethiker, die von Lust als Wertmaßstab nichts wissen wollen! Die Moral mußte, um ihre Zwecke zu erreichen, von gewissen Vorstellungen die Lusttönung fortnehmen, den verführerischen Schmuck herabreißen, gewünschte Ziele in schlechtes Licht stellen, lockende Ziele bedenklich erscheinen lassen – wie leicht konnte es da geschehen, daß in diesem Verfahren der sittlichen Beeinflussung, ob es schon ein bloßes Mittel war, ihr eigentlicher Zweck und Sinn erblickt wurde! Wenn es ihr auch zu Anfang gar nicht einfiel, die Lust als solche zu perhorreszieren – mußte es ihr nicht

5

10

15

g Fehlt im Ms. FE.

[...] Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgend ein Leben und Sein oder irgendeinen Selbstgenuss begehrt, außer in der Gattung und für die Gattung, der ist im Grunde und Boden, mit welchen anderweitigen guten Werken er auch seine Misgestalt zu verhüllen suche, dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch.“ Das Zitat lautet vollständig: „Sonach besteht das vernünftige Leben darin, dass die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere; das vernunftlose hingegen darin, dass die Person nichts denke, denn sich selber, nichts liebe, denn sich selber und in Beziehung auf sich selber, und ihr ganzes Leben lediglich an ihr eigenes persönliches Wohlseyn setze: und falls das, was vernünftig ist, zugleich gut, und das, was vernunftwidrig ist, zugleich schlecht zu nennen seyn dürfte, – so giebt es nur Eine Tugend, die – sich selber als Person zu vergessen und nur Ein Laster, das – an sich selbst zu denken; dass daher die in der vorigen Stunde geschilderte Sittenlehre des dritten Zeitalters auch hier, wie allenthalben, die Sache gerade umkehrt und zur einzigen Tugend macht, was in der That das einzige Laster ist, und zum einzigen Laster, was in der That die einzige Tugend ist. [...] Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgend ein Leben und Seyn, und irgend einen Selbstgenuss begehrt, ausser in der Gattung und für die Gattung, der ist im Grunde und Boden, mit welchen anderweitigen guten Werken er auch seine Misgestalt zu verhüllen suche, dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch [...]“ (Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, Bd. 7, S. 35).

5 Vgl. Anm. 6, S. 402.

fast notwendig zur Gewohnheit werden, die Lust als etwas hinzustellen, das besser gemieden würde, als etwas Gefährliches, Niedriges, Gemeines? Die Moral konnte doch unmöglich, so schien es, vor allen möglichen Vergnügungen warnen, wenn Lust der einzige Wert, ja wenn sie überhaupt nur wertvoll wäre – also mußte
5 sie wohl etwas Anrüchiges sein! Es wurde nur übersehen, daß ursprünglich keine sittliche Vorschrift jemals vor der Lust als solcher warnte, sondern immer nur vor bestimmten Tätigkeiten oder Gegenständen, an denen die Lust haftete. Aber wenn ein Kind
10 unaufhörlich vor giftigen Schwämmen gewarnt wird, muß es sich dann nicht schließlich vor Schwämmen überhaupt fürchten und sie immer für etwas Verdächtiges halten, obgleich doch die Warnung sich im Grunde gar nicht auf die Schwämme, sondern auf das Gift bezog?

15 Nicht, daß nicht von jeher ein deutlicher Unterschied zwischen wertvoller und böser Lust, zwischen erlaubten und unerlaubten Freuden von den Morallehrern gemacht worden wäre. Da sie ja auch das Prinzip der Belohnungen verwendeten, so mußte natürlich die als Preis und Lohn wirkende Lust „gut“ sein;
20 aber es ist nun wieder sehr charakteristisch, daß besonders in den Religionen wenigstens die Tendenz bestand, möglichst viele von den *natürlichen* Lustgefühlen in das Reich des Verbotenen zu verweisen, so daß dieses in den extremsten, den asketischen Gemütern schließlich *alle* natürliche Lust umfaßte: es entsteht
25 der Gegensatz zwischen „irdischen“ und „himmlischen“ Freuden: die ersteren sind alle wertlos, nur die jenseitigen sind gut. Es wäre Aufgabe einer verständigen Erziehung, die himmlischen Freuden wieder auf die Erde zurückzuverlegen.

Wer weiß, ob die Suggestion durch die Moralpredigt nicht
30 auch | den Anstoß zu manchem Pessimismus gab, der dann leicht noch weitere Gründe für die Wertlosigkeit der Lust dazu fand, 93
z. B. den, daß jede Freude den Keim zu künftigem Leide in sich trage – etwa allein schon deshalb, weil jede ja einmal aufhören müsse, was immer schmerzlich sei.

35 Der moderne Moralphilosoph geht nicht so weit, Wert und Lust als Gegensätze zu betrachten, aber er unterliegt der Suggestion des Moralisten doch insofern, als er der Lust keinen *mora-*

lischen Wert zugesteht und sie daher als Wertmesser überhaupt ablehnt. Ich wiederhole, daß diese Einstellung zu einem sehr beträchtlichen Teile einfach durch das Verfahren der sittlichen Erziehung sich erklärt, welche so viele angenehme Dinge für verwerflich erklären muß und dadurch die Lust als solche in Verruf bringt.

5

3. Glück und Leid als gemischte Zustände

2. Zu tieferen Erwägungen führt uns die Betrachtung des zweiten Erklärungsgrundes jener Einstellung. Dieser zweite Grund liegt, wie früher erwähnt, in der Tatsache, daß wir bei unseren Urteilen über den Wert eines Lebens Schmerz und Leiden, also unlustvolle Erlebnisse, keineswegs nur negativ anzurechnen pflegen. Wir glauben im Gegenteil, daß sie zum mindesten dazu beitragen *können*, dem Leben denjenigen Reichtum zu verleihen, der die Voraussetzung des höchsten Wertes ist. Denn was für ein Leben nennen wir denn das wertvollste? Ist es nicht dasjenige, dem wir Erhabenheit oder Größe zuschreiben? Und bedeuten diese Worte nicht etwas ganz anderes als ein Lustmaximum? Immer wieder hören wir, daß, wer nach Größe strebt, auf Glück verzichten müsse. „Das Schicksal der welthistorischen Individuen ist kein glückliches gewesen“, sagt Hegel.⁶ Wenn es wahr ist, daß das Höchste im Leben nicht ohne Leid und Schmerz sein kann, dann ist, so scheint es doch, Lust nicht das schlechthin Wertvolle, sondern sie muß ihren Rang als Wertmesser an irgend etwas ganz anderes abtreten.

10

15

20

25

Jeder spürt, daß hinter derartigen Einwänden irgendeine ernste und bedeutsame Wahrheit steht, und daß mit oberflächlichen Argumenten nichts gegen sie ausgerichtet werden kann. Ein solches unzureichendes Argument wäre es, wenn man etwa sagen wollte, ein Dasein in erhabener Größe sei tatsächlich nur für die *andern* wertvoll, die aus den Taten des Genius Nutzen ziehen: sie, die sich | an seinen Werken erfreuen, schätzen und preisen sein Le-

30

94

⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, Bd. 11, S. 61.

ben, für ihn selbst aber habe es wirklich wenig Wert – wenn nicht etwa, was freilich auch kein seltener Fall sei, ein übermäßiger Machthunger und Ehrgeiz in ihm dabei befriedigt würde, wodurch ihm eine Entschädigung für alles Schwere zuteil werde, das er auf sich nahm.

Dies Argument ist deswegen schlecht, weil erstens die Erhabenheit und die sittliche Größe eines Menschenlebens nicht immer nur nach gelungenen Taten, d. h. nach seinem Nutzen für die Gesamtheit beurteilt wird, und weil zweitens der große Mensch selbst, auch ohne Ruhmsucht und Machtgier, den Wert des heroischen Daseins so stark empfinden kann, daß er trotz seinem „Unglück“ mit keinem andern tauschen möchte, dem des Lebens Freuden mehr ungemischt zuteil wurden.

Es bedarf also tiefer dringender Betrachtungen, um zu sehen, ob die geschilderten Umstände uns nicht doch nötigen, unsere Ansicht vom Wesen des Wertes zu revidieren. Was wir zu tun haben, ist wiederum nur dies, daß wir fragen: „Was ist denn mit solchen Worten wie Glück und Leid eigentlich wirklich gemeint in all den Fällen, wo ein ‚höheres‘ aber leidvolles Leben einem ‚niedereren‘ aber glücklichen gegenübergestellt und als das wertvollere gepriesen wird?“

Das Wort Glück hat jedenfalls eine so vage Bedeutung, daß in verschiedenen Zusammenhängen ganz Verschiedenes dadurch bezeichnet wird. Das gleiche gilt übrigens auch von dem griechischen Terminus Eudämonie, während z. B. das lateinische beatitudo schon eine bestimmtere Färbung hat, etwa dem deutschen „Seligkeit“ entsprechend. In der Polemik gegen eudämonistische Gedankengänge wird nun der verwaschene Ausdruck „Glück“ gemeinhin so verstanden, als bedeute er ungefähr soviel wie Vergnügen, Behagen, Genuß, wobei freilich auch diese Worte von der Bestimmtheit wissenschaftlicher Termini weit entfernt sind. Bei dem oben zitierten Satze von Hegel über das Glück der welthistorischen Individuen zum Beispiel lautet die Fortsetzung des Zitats: „Zum ruhigen Genusse kamen sie nicht!“⁷ Sollte etwa der Satz, daß ein erhabenes Leben wertvoller sei als ein glückliches,

weiter nichts besagen, als daß Größe mit „ruhigem Genusse“ unvereinbar sei? Die Wahrheit dieses Satzes wird auch der gern zugeben, der Größe und Glück nicht für einander ausschließende Gegensätze hält und der Meinung ist, daß jede Erhabenheit schließlich infolge von irgendwelchen Lustgefühlen erhaben sei: er braucht ja nur die Identifizierung des Glücks mit ruhigem Genusse abzulehnen und daran zu erinnern, daß die stärksten Lustgefühle doch wohl an andere Zustände geknüpft seien als an „ruhigen Genuß“. Und er hätte gewiß recht!

Aber auf diese Weise wäre nur eine größte Schwierigkeit überwunden. Die Frage, die uns beunruhigt, wäre noch nicht entfernt erledigt. Unter Voraussetzung der Menschennatur und der Lebensumstände, wie wir sie nun einmal auf der Erde vorfinden, mußte zugegeben werden, daß ein Menschenleben durch Leid wertvoller werden könne. Das Leiden muß also entweder direkt oder indirekt wertvoll sein, d. h. Lust entweder selbst enthalten oder die notwendige Voraussetzung dafür bilden – sonst ist der Satz nicht aufrecht zu halten, daß Wert allein durch Lust bestimmt wird. Ist dergleichen möglich?

Es scheint nur solange unmöglich zu sein, als wir vergessen, daß Glück und Leid Termini von ganz verschwommener Bedeutung sind und sich daher mit dem Begriffspaar Lust-Unlust, das wir als psychologisch streng definiert annehmen und mit ganz fester Bedeutung gebrauchen, keineswegs zu decken braucht. Dostojewski, der über den Wert des Lebens gewiß nicht weniger als irgendein anderer nachgedacht hat, legt einem seiner Helden die Frage in den Mund (in der Novelle „Aus dem Dunkel der Großstadt“): „Was ist besser, billiges Glück oder erhabenes Leid?“ und er hält die Antwort für so selbstverständlich, daß er sie gar nicht gibt, sondern den Helden wiederholen läßt: „Na, also was ist besser?“⁸ Hier wird zu den Worten Leid und Glück je ein Adjektiv gefügt, das eine *contradictio in adjecto* ergeben würde, wenn mit

8 Dostojewskis Novelle wurde auch unter dem dt. Titel „Aufzeichnungen aus einem Kellerloch“ bzw. „Aufzeichnungen aus dem Untergrund“ veröffentlicht (vgl. Dostojewski, *Der Spieler. Späte Romane und Novellen*. München/Zürich: Piper 1996, S. 574).

Glück etwas rein Lustvolles, mit Leid aber reine Unlust gemeint wäre. Denn „billig“ ist hier eine wegwerfende Bezeichnung, das so Bezeichnete müßte irgendwelche Unlustflecken auf seinem sonst glänzenden Kleide aufweisen; und umgekehrt: solange ein Leid noch „erhaben“ sein kann, ist es keine *reine* Unlust, sondern trägt noch irgendeinen leuchtenden Stern auf seinem düstern Gewande. Auf der andern Seite verwendet Dostojewski offenbar auch das Wort „Glück“ in seiner ganz *reinen* Bedeutung als beatitudo, denn in den „Brüdern Karamasoff“ läßt er den Greis Sossima sagen: „Denn zum Glücke sind die Menschen ja geschaffen. Wer völlig glücklich ist, der ist | geradezu gewürdigt, sich selber zu sagen: ich habe Gottes Willen erfüllt auf dieser Erde. Alle Lehrer, alle Heiligen, alle heiligen Märtyrer sind glücklich gewesen“.⁹ Es ist also klar (und bei der ungeheuren Verwicklung des Lebens versteht es sich eigentlich von selbst), daß Worte wie Glück und Unglück, Lust und Leid, in Leben und Dichtung für komplexe Zustände mit gemischten Gefühlskomponenten gebraucht werden. Der Psychologe, der durch seine Analyse jene „reinen“ Töne herausstellen muß, die er „Lust“ und „Unlust“ nennt, nimmt damit Abstraktionen vor und gelangt zu Formulierungen, die paradox erscheinen müssen. (Das Motivationsgesetz des II. Kapitels und die Reduktion aller Werte auf Lust sind solche Formulierungen.) Wenn schon eine so elementare Empfindung wie der Schmerz je nach den Umständen sowohl lust- wie unlustbetont sein kann, so ist es kein Wunder, daß kompliziertere Seelenzustände eine schwerer zu durchschauende Struktur haben.

Aus Erwägungen wie diesen schöpfen wir die Vermutung, daß „Leiden“ dort, wo es positiv gewertet und als wünschenswerter Bestandteil des Lebens angesehen wird, ausnahmslos einen zusammengesetzten (oder besser kompliziert strukturierten, denn im eigentlichen Sinne ist im Psychischen *nichts* „zusammengesetzt“) Zustand bezeichnet, in dem der Psychologe die Gefühlskomponenten aufweisen kann, die für den „Wert“ verantwortlich zu machen sind.

9 Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*. München/Zürich: Piper 1996, S. 89.

4. Assoziative Lust im Leid

Wir sprechen zuerst über den simplen, fast trivialen Fall, daß ein Zustand, der „für sich selbst“ (d. h. unter gewöhnlichen Umständen und ohne bestimmte Beziehung auf Vergangenes und Künftiges) unlustvoll ist, dadurch eine Lustkomponente erhält, daß er sich mit Vorstellungen assoziiert, die stark lustgefärbt sind. Sie haben diese Färbung entweder daher, daß sie sich auf früher gehabte freudige Erlebnisse beziehen, oder sie beziehen sich auf künftige Zustände, die als freudig ausgemalt werden. Für beide Fälle kann jeder leicht Hunderte von Beispielen aus seiner eigenen Erfahrung finden. Zu der ersten Art gehören beispielsweise alle jene, wo irgendein häßlicher Gegenstand geliebt wird, weil freundliche Erinnerungen sich an ihn knüpfen, oder wo aus dem gleichen | Grunde allerlei unangenehme Empfindungen ihren Unlustcharakter verlieren, ja sogar üble Gerüche wertgeschätzt werden. Ich hörte von einem Arbeiter, der die Gewohnheit hatte, von Zeit zu Zeit einen Gashahn zu öffnen und daran zu riechen; er war früher in einer Gasfabrik angestellt gewesen und hatte dort offenbar angenehme Zeiten verbracht.

Fälle der zweiten Art haben wir überall, wo der Mensch eine peinliche Leistung auf sich nimmt um ihrer Früchte willen; die Vorstellung dieser macht ihm die Tätigkeit lustvoll. Bei sehr vielen scheint alle „Arbeit“ von dieser Art zu sein. Umgekehrt wird dann leicht jede Überwindung von Schwierigkeiten für unlustvoll, für bloßes Mittel zum Zweck gehalten, was sie keineswegs zu sein braucht (diese Bemerkung ist für die Bewertung eines „heroischen“ Lebens wichtig).

Vor allem ist hier aber an das zu denken, was als Versprechen oder Drohung, als Lohn oder Strafe im allerweitesten Sinne bezeichnet werden kann. Lohn darf jede Lust heißen, die dem einen bestimmten Verhalten als Effekt folgenden Zustand anhaftet und bewirkt, daß die Vorstellung dieses Effektes und dadurch wiederum das zu ihm führende Verhalten selbst eine Lusttönung erhält.

Die Vorstellung jenes zukünftigen Zustandes heißt dann „Hoffnung“, und es ist ganz zweifellos, daß es nur wenige Zustände intensiver Lust im Menschenleben geben dürfte, an denen nicht auch Hoffungsgefühle irgendwie beteiligt wären. Vielleicht ist
5 Hoffnung (auch die Sehnsucht ist ihr verwandt) überhaupt die Quelle der beglückendsten Gefühle. Würden wir sie fortstreichen, so daß sozusagen von jeder Lust nur die reine Augenblicks- oder Gegenwartskomponente übrig bliebe, so wäre das jedenfalls ein ziemlich kümmerlicher Rest. – Schon aus diesem Grunde
10 scheint mir die Haltung jener Moralisten und Ethiker ganz ungerechtfertigt, die das Prinzip des Lohnes oder der Belohnung geringschätzig ansehen, in seiner Anwendung eine plumpe Methode erblicken und schon gar nichts davon wissen wollen, daß es in der Ethik dazu benutzt werde, den Wert des Leidens auch nur
15 zum Teil in den Lohn für seine Erduldung zu verlegen. Dies ist im Gegenteil eine ganz richtige Erklärung. Daß sie so einfach ist, berechtigt nicht dazu, sie als eine flache eudämonistische Konstruktion zu verwerfen.

Daß eudämonistische Erklärungen als flach, ja als unmoralisch | betrachtet werden, wird aus den Betrachtungen des ersten
20 Teils dieses Kapitels verständlich. Man sucht aus dem gleichen Grunde die Religionen, besonders das Christentum dagegen zu verteidigen, daß sie durch Erweckung von Jenseitshoffnungen eudämonistische Tendenzen zeigten. Dies scheint mir ganz vergeblich und überflüssig. Es ist nicht wahr, daß der Hinweis auf
25 Kompensation von Leiden durch künftige Glücksfolgen mit wahrhaft großer Gesinnung nicht vereinbar sei oder einen Appell an den „Egoismus“ bedeute (vgl. Kapitel III); Tröstungen und auch Belohnungen sind viel eher der Ausdruck von Güte, die doch
30 auch erhaben ist^h. Einige der schönsten Stellen der Evangelien werden erst schön durch angefügte Versprechungen: „Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn ihrer ist das Himmelreich.“¹⁰ Der Hinweis auf künftige Freuden gibt sogar

h Ms. FE, S. 191: (sein kann)

10 Matthäus 5, 10.

der Formulierung sittlicher Vorschriften oft erst ihre Großartigkeit, indem er den Menschen in gewaltige Zusammenhänge mit weiten Perspektiven und Ausgleichen hineinstellt. Das „Richtet nicht!“ erhält seine Wucht erst durch den Nachsatz: „Damit ihr nicht gerichtet werdet.“¹¹

5

5. Ist Leid notwendige Vorbedingung der Lust?

Handelte es sich bisher bloß um den trivialen (trotzdem aber wichtigen) Gedanken, daß Leiden dort wertvoll sei, wo es den Weg zur Freude bedeute, indem sich die Schätzung des Zweckes auf das Mittel nach allbekannten Gesetzen übertrage, so könnte man versucht sein, diesen Gedanken zu der nicht mehr so trivialen Behauptung zu verallgemeinern, daß der Weg zur Freude überhaupt *immer* durch Leiden führe, daß beide einfach durch ein Naturgesetz miteinander verkettet wären.

10

Dieses Gesetz könnte nur das des *Kontrastes* sein, und es würde in diesem Falle besagen, daß ewig andauernde Lustzustände gar nicht als solche gefühlt werden könnten (also eigentlich keine wären), wenn sie nicht durch Unlust unterbrochen würden – wie etwa die Pythagoräer meinten, wir hörten die Musik der Sphären nur deshalb nicht, weil sie ohne Unterlaß in gleicher Weise ertöne. Lust sei also immer nur nach vorausgegangener Unlust möglich.¹²

15

20

Diese Folgerung ist aber nicht richtig, obgleich das Kontrastgesetz wohl besteht. Allerdings ist es wahr, daß wir nie vom Wert der Gesundheit sprechen würden, wenn es keine Krankheiten gäbe, daß der Frühling nie besungen worden wäre, wenn er nicht dem Winter folgte, sondern das ganze Jahr gleichmäßig erfüllte – daraus folgt aber nur, daß irgendein *Wechsel* nötig ist, damit lebhaft Gefühle auftreten. Wie der Winter ja auch keineswegs nur eine trübselige Zeit ist, sondern seine eignen Freuden hat, aber

25

30

11 Matthäus 7, 1.

12 Vgl. Aristoteles, *Über den Himmel* 290 b12 ff., siehe auch *Metaphysik* 985 b 23 ff.

andre als der Sommer, so würde es ⟨⟩ⁱ genügen, wenn verschiedene Qualitäten von Lust miteinander abwechselten, oder wenn Zustände höchster Freude auf indifferente oder nur schwach lustvolle folgten: sie würden sich von diesen ja noch genug abheben.

5 – So läßt sich die Notwendigkeit der Unlust als Vorbedingung der Lust auf diese Weise nicht deduzieren; höchstens könnte man sagen, daß der Übergang aus einem freudigen Zustand in einen weniger freudigen unter allen Umständen Unlust heißen müsse; aber dann wird die Behauptung wiederum trivial und löst unsere
10 eigentliche Frage nicht auf.

Obgleich sich also hier nichts beweisen läßt, scheint es doch eine Erfahrungstatsache zu sein (ganz sicher bin ich freilich dessen nicht), daß die allertiefsten Freuden des Lebens wirklich nicht
15 möglich sind, wenn nicht vorher auch tiefe, ernste Unlustgefühle erlebt werden. Es scheint, daß die Seele ihrer bedarf, um für die allersublimierteste Lust empfänglich zu werden. Dies wäre eine Tatsache, die wir jedenfalls beklagen dürften und nicht dadurch bemänteln wollen, daß wir behaupten, sie sei gar nicht beklagenswert. Besteht sie wirklich, so würden wir schon besser verstehen,
20 warum ein menschliches Dasein den höchsten Wert nur erreichen kann, wenn es durch Höhen und Tiefen führt. Ein Leben, wie es der bescheidene Mörike^j erlebte:

Wollest mit Freuden
Und wollest mit Leiden
25 Mich nicht überschütten!
Doch in der Mitten
Liegt holdes Bescheiden . . .¹³

ein solches würde nicht wahrhaft groß sein können, aber nicht deshalb, weil es ihm am tiefsten Leiden fehlte, sondern weil ihm
30 die höchsten Freuden mangeln, zu denen der Weg allerdings nur durch jene hindurchzuführen scheint.

ⁱ Ms. FE, S. 193: ⟨ja⟩ ^j Schlick schreibt im Ms. FE und in der Druckfassung „Möricke“.

13 Mörike, „Gebet“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, S. 773.

6. Die Wonne des Leidens

Der Wert, den wir bisher dem „Leiden“ zusprechen konnten, war kein originärer, sondern kam ihm nur insofern zu, als es Mittel zu lustreichen Zwecken war. Ist dies die einzige Art Wert, die man an ihm finden kann? Erklärt er hinreichend das Gefühl, dessen man sich bei tieferer Besinnung kaum erwehren kann, daß das Leiden im Leben die große Funktion habe, es vor „Flachheit“ zu bewahren? Wobei Flachheit eben das Gegenteil von „Tiefe“ wäre, ein Wort, mit dem man sicherlich das Wertvollste im Dasein bezeichnen will. Mir scheint, das bisher Gefundene genügt nicht, um von diesen Dingen Rechenschaft zu geben. Wir sind also vor die Frage gestellt, ob es nicht entweder doch einen von Lust ganz unabhängigen Wert gibt, oder ob sich in den Zuständen, die man leidvoll nennt, nicht dennoch Lustkomponenten finden lassen, die gleichsam von Natur dazu gehören und nicht erst durch vergleichsweise äußerliche Assoziation^k hinzugebracht werden.

Ich will gleich zu Anfang sagen, daß es mir in der Tat scheint, als werde das Wort „Leid“ in prägnanter Bedeutung immer nur für gemischte Zustände verwendet, für kompliziertere Erlebnisse, deren Gefühlstöne niemals restlose und reine Unlust sind. Wir haben schon früher bemerkt, daß Emotionen gänzlich unvermischter Unlust selten sind und nur bei den Erlebnissen des ungemilderten Abscheus oder Ekels auftreten. Nur ein von solchen Affekten begleitetes Ziel kann mit naturgesetzlicher Notwendigkeit niemals gewollt werden (vgl. Kapitel II). Die meisten Formen des Unangenehmen pflegen eine gleichsam versteckte Lustkomponente zu enthalten, und das gilt sogar vom Zorn, von der Angst, von der Sorge, von der Trauer. Selbst der tiefe Schmerz, mit dem wir am Totenbette eines geliebten Menschen stehen, ist von jener eigentümlichen entfernten Süße durchweht, von welcher der Gedanke des Todes selten frei ist, und auf der vielleicht^l seine Erhabenheit beruht.

^k Ms. FE, S. 195: (Assoziationen) ^l Fehlt im Ms. FE.

Solche verwickelten Zustände sind vermöge ihrer reicheren Gliederung naturgemäß das Feld der Poesie. Dort wird die Wonne des Leids immer wieder besungen, und wenn der Dichter sich nach Bitternissen sehnt (Heine), so ist es eben die Süßigkeit der Bitternisse, die sie zu einem Gegenstand der Sehnsucht macht.¹⁴ | 101
5 Der Ort, wo diese Problematik am deutlichsten sichtbar wird, ist die Tragödie. Seit Aristoteles sind immer neue Versuche gemacht worden, die Lust am Trauerspiel zu erklären, und die Erklärungen bleiben solange unbefriedigend, als sie (wie die des Aristoteles selbst) die Freude am Tragischen allein auf nachträgliche Assoziationen zurückführen¹⁵; die Lust liegt vielmehr teilweise schon im „Leiden“ selbst, und für *diese* Komponente ist die Läuterung und Versöhnung, deren Rolle sonst im Trauerspiel groß genug sein mag, nicht mehr nötig. So kann Gerhart Hauptmann im „Michael Kramer“ sagen: „Doch das, was sich herbeiläßt, uns niederzubeugen, ist herrlich und ungeheuer zugleich.“¹⁶
15

Es ist den Dichtern überhaupt nicht entgangen, daß Erlebnisse des „Leidens“ nicht rein widerwärtig, nicht reine Unlust sind, und sie haben dem in ihrer Weise oft Ausdruck gegeben, wenn sie sagten, Freude und Leid seien im Grunde ihres Wesens innig < >
20 ^m verwandt. Bei Anatole France lesen wir („La vie en fleur“, am Schluß): „On aime aussi la vie, la douloureuse vie, parce qu'on aime la douleur. Et comment ne l'aimerait-on pas? Elle ressemble à la joie, et parfois se confond avec elle.“¹⁷

m Ms. FE, S. 197: <miteinander>

14 In Heines Gedicht „Zum Lazarus“ heißt es: „O zärtliches Phantom, umschließe / Mich fest und fester, deinen Mund, / Drück ihn auf meinen Mund – versüße / Die Bitternis der letzten Stund!“ (Heine, *Werke und Briefe*, Bd. 2, S. 212).

15 Vgl. Aristoteles, *Poetik* 1453 b.

16 Hauptmann, *Michael Kramer*, in: *Sämtliche Werke (Centenar-Ausgabe)*, *Dramen*, Bd. 1, S. 1168 f.

17 France, *La vie en fleur*, in: *Œuvres Complètes*, Bd. 23, S. 558.

Uns fällt nun die Aufgabe zu, jene Tatsache zu formulieren oder jene allgemeine Wahrheit aufzufinden, die solchen Aussprüchen wie dem eben zitierten zugrunde liegt. Was steckt hinter der hier behaupteten „Ähnlichkeit“ von Leid und Lust?

Nach bewährter Methode der Psychologie achten wir zur Lösung unserer Frage auf die *äußere* Erscheinungsweise der Affekte, auf das Verhalten, das ein freudiger und ein leidender Mensch an den Tag legen. Und da fällt uns sofort auf, daß neben den Verschiedenheiten auch sehr merkwürdige Übereinstimmungen der beiden zu beobachten sind. Es ist tief bedeutsam, daß Leiden und hohe Freuden in ihrem Ausdruck eine so ausgeprägte Erscheinung gemeinsam haben wie die *Tränen*. „Les hauts plaisirs sont ceux qui font presque pleurer“ (Guyau, „Vers d'un philosophe“, p. 139).¹⁸ Der Mensch weint, wenn er leidet, und die Tränen kommen ihm in die Augen, wenn eine große Freude ihm widerfährt, ja auch dann (dies dürfte für uns bedeutsam sein), wenn er einer edlen Tat beiwohntⁿ, von einer großmütigen Versöhnung vernimmt^p, kurz, bei hohen „ethischen“ Gefühlen. Reine Unlust (Gefühl des Abstoßenden, schlechthin Widerwärtigen) hat keine | Tränen; starker Schmerz weint nicht, sondern schreit oder stöhnt (Laokoon)¹⁹.

Was ist das Gemeinsame der freudigen und der leidvollen Situationen, in denen der Mensch weint? Offenbar eine heftige Erschütterung [seines ganzen Wesens]^q, bei der aber nicht die Heftigkeit das Entscheidende ist, sondern vielmehr der Umstand, daß der *ganze* Mensch ergriffen wird (die Situation heißt auch

n Ms. FE, S. 199: ⟨wir⟩ o Ebd.: ⟨beiwohnen⟩ p Ebd.: ⟨vernehmen⟩
q Ebd.: ⟨des ganzen Menschen⟩

18 Guyau, *Vers d'un philosophe*. Paris: Felix Alcan 1909, S. 139.

19 Vgl. dazu u. a. Lessing, „Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie (Erster Teil)“ (in: *Werke*, Bd. 6, S. 8-185); Goethe, „Über Laokoon“ (in: BA, Bd. 19, S. 129-141) sowie Winckelmann, „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst“ (in: *Werke*, S. 1-46). Nebenbei sei hier auch angemerkt, daß Schlick im Schuljahr 1899/1900 das Aufsatzthema zu bearbeiten hatte: „In wiefern hat Goethe bei der Schilderung der Besetzung des Löwenwirtes die Grundsätze befolgt, welche Lessing im Laokoon aufstellt?“ (vgl. zu diesem Rückgriff Anm. 20, S. 24).

„ergreifend“) bis zu einer Tiefe, die den wenigsten Eindrücken erreichbar ist. Das sind natürlich bildliche Ausdrücke, die in eine sachlich-psychologische Sprache übersetzt etwa besagen würden, daß wir es bei den großen Erlebnissen mit gewissen Funktionen der Seele zu tun haben (man kann auch „physiologischen Funktionen“ sagen, ohne an dem Sinn etwas zu ändern), die von den verschiedensten Seiten her erregt werden können, aber sehr schwer erregbar sind, wie die Erfahrung lehrt, und für das Willensleben des Menschen eine fundamentale Bedeutung haben, so daß sein Charakter sehr wesentlich von ihnen abhängt. Sie werden sowohl durch lustbetonte wie durch unlustbetonte starke Erregungen ins Spiel gesetzt, dies Spiel selbst aber ist immer lustvoll. Sie sind etwas Hohes, Großes im Menschen in dem doppelten Sinne, daß ihre Macht im Seelenleben ungeheuer ist, und daß sie die Quelle sehr intensiver Freuden sind. Die Augenblicke, in denen der Mensch sich ihrer Aktivität bewußt wird, sind Augenblicke eines hohen Ethos. Abgesehen von gewissen Ausnahmen ist jede heftige seelische Bewegung, jede Kraftentfaltung und lebhaftige Tätigkeit lustvoll (man spricht von „Funktionsfreuden“) – wenn aber die Bewegung bis zu jener Tiefe vordringt, wo das Ethos wohnt, so erlebt man Gefühle der Erhabenheit, von der vorübergehenden Rührung bis zur höchsten nie erlahmenden Begeisterung, die in welterschütternden Taten sichtbar werden kann.

Vielleicht hat ⟨⟩ wirklich, aus unbekanntem Gründen, Leiden eher als Freude die Macht, die Seele bis in ihre wesentlichen Tiefen zu rühren, indem die Unlust sie aufwühlt wie ein scharfer Pflug das Erdreich. Das Wort „Pathos“, das wir ungefähr in der Bedeutung von „Begeisterung“ gebrauchen, heißt ja eigentlich „Leiden“. Dann würden wir jetzt besser verstehen, warum das Leiden so beredt als etwas Großes, Heiliges gepriesen wurde und warum der Dichter glaubte, daß göttliche Mächte sich in ihm offenbaren:

| Wer nie sein Brot mit Tränen aß,
| Wer nie die kummervollen Nächte

103

Auf seinem Bette weinend saß,
Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte!²⁰

Aber ich glaube, man könnte mit demselben Rechte sagen – und auch Goethe hätte es wohl ebenso bereitwillig gesagt – daß der die himmlischen Mächte nicht kenne, der nie die Ekstasen einer reinen Freude erlebte. Wahrscheinlich hat Nietzsche recht mit seinem Spruche, daß Lust tiefer ist als Herzeleid.^{s 21} Ja, es ist kein prinzipieller Grund einzusehen, und unsere Betrachtungen führten zu keinem solchen, warum nicht hohe Freuden allein ausreichen sollten, um zu wahrer Größe emporzusteigen, zur letzten Tiefe des eignen Wesens und allen Erhabenheiten des Lebens zu gelangen. Daß es dem Leide leichter gelingt, die Seele zu der großen Erschütterung aufzuwühlen, durch die sie dann der höchsten Lust fähig wird, hängt wohl damit zusammen, daß intensivere Unlust überhaupt bei den Willenshandlungen die allerstärksten Impulse liefert. Ein schmerzlicher Zustand drängt ja offenbar viel heftiger zu einer Veränderung als ein lustvoller. Man läuft am schnellsten, wenn es einer Gefahr zu entrinnen gilt, gemächlicher aber, wenn man einem Ziele zustrebt. Da genießt man das Streben selbst und hat keine Eile. So kommt es auch, daß große Kunst viel eher aus Leid als aus Lust aufblüht, daß die Künstler, die Großes schufen, fast alle auch viel gelitten haben.

Der Lorbeerkranz ist, wo er dir erscheint,
Ein Zeichen mehr des Leidens als des Glücks.

(Goethe, Tasso.)^{t 22}

s Dieser Satz fehlt im Ms. FE. t Das Zitat fehlt im Ms. FE ebenfalls.

20 Goethe, „Derselbe“ (1783), zuerst in: *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (WA I/21, S. 217, Z. 17-20; vgl. WA I/2, S. 118, Z. 1-4); außerdem zu finden in: *Wilhelm Meisters theatralische Sendung* (BA, Bd. 9, S. 486) sowie im 5. Bd. der *Maximen und Reflexionen* (1. Heft, Nr. 231; BA, Bd. 18, S. 507).

21 Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: KSA, Bd. 4, S. 286, Z. 10.

22 Goethe, *Torquato Tasso*, in: WA I/10, S. 187, V. 2038/2039.

Der Leidende bringt mehr Kraft auf, er hat das Kunstwerk nötiger, das erlösende und befreiende.

Wenn auch dergestalt der Schmerz die stärksten seelischen Kräfte entbindet, so ist es doch kein Naturgesetz, daß hohe Freude dies nicht auch könnte; und die Erfahrung lehrt wohl^u, daß es wirklich geschieht, wenngleich die Beispiele dafür seltener sind. Wir müssen jedenfalls wünschen, daß sie häufiger werden, und es ist nicht einzusehen, warum mit fortschreitender Kultur die Entwicklung nicht in dieser Richtung stattfinden sollte. Ja, vielleicht bestünde^v wahrer Fortschritt der Kultur eben darin, daß Leiden immer weniger nötig werden, um die großen lustschaffenden Kräfte auszulösen, sondern diese Rolle immer mehr von den freudigen Begeisterungen übernommen wird, wie es bei begnadeten Menschen manchmal schon jetzt der Fall ist. 104

15 In diesem Kapitel hat sich folgendes ergeben: Die Meinung, Lust sei überhaupt nicht oder manchmal nicht wertvoll, ruht auf einem gewissen Vorurteil, dessen Entstehung aufgewiesen und das dadurch unschädlich gemacht wurde. Die Meinung, daß „Leiden“ wertvoll sei, ist richtig, aber nur deshalb, weil der meist sehr 20 komplexe Zustand, der durch dieses Wort bezeichnet wird, immer von gewissen Lustgefühlen durchsetzt ist, auf die der Wert zurückgeführt werden kann. Was vom Leide gilt, gilt a fortiori für alle andern Dinge: sie verdanken ihren Wert der Freude, die sie versprechen, und diese ist sein einziger Maßstab.

^u Ms. FE, S. 202: ⟨ja⟩ ^v Ms. FE, S. 203: ⟨besteht⟩

VII.

Wann ist der Mensch verantwortlich?

1. Das Scheinproblem der Willensfreiheit

Mit Widerstreben und Zögern mache ich mich daran, dieses Kapitel in die Besprechung ethischer Fragen einzufügen. Denn ich muß in ihm von einer Angelegenheit sprechen, die zwar auch gegenwärtig noch oft als eine Grundfrage der Ethik angesehen wird, die aber nur durch ein Mißverständnis zu einem viel erörterten Problem wurde und nur durch ein Mißverständnis in die Ethik hineingeraten ist: das sogenannte Problem der Willensfreiheit.¹ Dabei ist diese Scheinfrage durch die Bemühungen einiger gescheiter Köpfe längst erledigt worden; die soeben angedeutete Sachlage vor allem ist oft aufgedeckt worden, ganz besonders klar durch Hume², und es ist wirklich einer der größten Skandale der Philosophie, daß immer noch soviel Papier und Druckerschwärze an diese Sache verschwendet werden – gar nicht zu reden von

1 Schlick verweist auch noch einmal in seinem Aufsatz „Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik“ auf diese Problematik (Abschn. 14: „Unbestimmtheit der Natur und Willensfreiheit“, in: *Die Naturwissenschaften* 19 [1931], S. 161; vgl. *MSG A* I/6). Interessant und erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Behandlung des Themas durch Max Planck: zuerst am 17. Februar 1923 in einem öffentlichen Vortrag in der *Preußischen Akademie der Wissenschaften (Kausalgesetz und Willensfreiheit*. Berlin: Springer 1923) und dann noch einmal am 21. Februar 1936 in der *Deutschen Philosophischen Gesellschaft zu Berlin (Vom Wesen der Willensfreiheit*. Leipzig: J. A. Barth 1936).

2 Hume spricht von „a power of acting or not acting, according to the determinations of the will“ (*An Enquiry Concerning Human Understanding*, in: *Philosophical Works*, Bd. 4, S. 78; vgl. außerdem *A Treatise of Human Nature*, ebd., Bd. 2, S. 181 ff.).

dem Denkaufwand, der wichtigeren Fragen hätte zugewandt werden können (vorausgesetzt, daß er für solche ausgereicht hätte). Ich würde mich daher wahrhaft schämen, ein ethisches Kapitel über „Freiheit“ zu schreiben. In der Überschrift ist durch das
 5 Wort „verantwortlich“ angedeutet, worauf es in der Ethik allein ankommt, und der Punkt bezeichnet, wo das Mißverständnis einsetzte. Der Begriff der Verantwortlichkeit bildet also das Thema, und wenn ich zur Erläuterung dabei auch vom Freiheitsbegriff sprechen muß, so werde ich zwar dasselbe sagen, was andre schon
 10 $\langle \rangle^a$ besser gesagt haben, aber mich damit trösten, daß man wohl nur auf diese Weise dazu beitragen kann, daß jenem Skandal in der Philosophie schließlich einmal ein Ende bereitet wird.

Die zentrale Aufgabe der Ethik (davon haben wir uns im Kapitel I überzeugt) ist es, das sittliche Verhalten des Menschen zu erklären. Erklären heißt, auf Gesetze zurückführen; jede
 15 Wissenschaft, also auch die Psychologie, ist daher nur insofern möglich, als es eben solche Gesetze gibt, auf die das Geschehen sich zurückführen läßt. Da man nun die Annahme, daß *alles* Geschehen
 20 allgemeinen Gesetzen untersteht, als Kausalprinzip bezeichnet, so kann man auch sagen: Jede Wissenschaft setzt das Kausalprinzip voraus. Auch jede Erklärung menschlichen Verhaltens muß mithin die Geltung des Kausalsatzes, also hier das Bestehen psychologischer Gesetze annehmen. (Wäre z. B. unser
 25 Motivationsgesetz, Kapitel II, nicht richtig, so wäre menschliches Handeln noch ganz unerklärt.) Alle Erfahrung bestärkt uns in dem Glauben, daß diese Voraussetzung wenigstens soweit erfüllt ist, als wir es für alle Zwecke des praktischen Lebens, im Verkehr mit Menschen und mit der Natur, z. B. auch für die präzisesten Anforderungen der Technik, nötig finden. Ob freilich das Kausalprinzip mit absoluter Ausnahmslosigkeit überall gilt, d. h. ob der
 30 *Determinismus* recht hat, das wissen wir nicht. Niemand weiß es. Aber das wissen wir genau, daß es unmöglich ist, die Streitfrage zwischen Determinismus und Indeterminismus durch bloßes Nachdenken und Spekulieren zu entscheiden, durch Erwägung
 35 von soundso viel Gründen pro und contra (die doch samt und son-

a Ms. FE, S. 205: \langle viel \rangle

ders nur Scheingründe sind). Ein solches Unterfangen wirkt besonders lächerlich, wenn man bedenkt, mit welchem ungeheuren Aufwand experimenteller und logischer Kunst die gegenwärtige Physik der Frage vorsichtig näher rückt, ob auch für die allerfeinsten Vorgänge im Innern der Atome der Kausalsatz aufrechtzu-
erhalten sei. 5

Aber der Streit um die „Willensfreiheit“ spielt sich nun meist gerade so ab, daß ihre Anhänger die Geltung des Kausalprinzips zu widerlegen suchen, ihre Gegner sie beweisen wollen, beide mit
verbrauchten Argumenten und beide, ohne vor der Größe ihres
Unternehmens im geringsten zu erschrecken. (Ich kann von diesem Urteil eigentlich nur Bergson ausnehmen, bei dem aber die
ganze Frage von vornherein nicht in der ethischen, sondern in
der „metaphysischen“ Sphäre aufgerollt wird. Seine Gedanken –
die meines Erachtens einer erkenntnistheoretischen Analyse nicht
standhalten – sind für unseren Gegenstand ohne Bedeutung.)³
Andre unterscheiden zwei Reiche so, daß in dem einen der Determinismus gelten soll, im andern nicht. Dieser Ausweg (der leider
auch von Kant eingeschlagen wurde) ist aber (obgleich Schopenhauer ihn für Kants tiefsten Gedanken erklärt⁴) gerade der aller-
billigste. 10 15 20

107 | Glücklicherweise muß man sich nicht die endgültige Lösung des Kausalproblems anmaßen, um in der Ethik über Verantwortung oder Zurechnung das Nötige zu sagen, sondern es ist
schlechterdings nichts andres erforderlich als eine bloße Analyse der Begriffe, nichts andres als die sorgfältige Feststellung der
Bedeutung, die mit den Worten Verantwortlichkeit und Freiheit de facto dort verbunden wird, wo wir sie im Leben gebrauchen.
Hätte man sich den Sinn der Sätze genau klar gemacht, die wir im Alltag verwenden, so wäre jenes Scheinargument niemals auf-
 25 30

3 Vgl. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (in: *Œuvres Complètes*, Bd. 1; dt. Ausg. u. d. T.: *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1994, dort spez. III. Abschn.: „Von der Organisation der Bewusstseinszustände. Die Freiheit“, S. 106-177).

4 Vgl. Schopenhauer, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 606-610.

getaucht, das der ganzen Scheinfrage zugrunde liegt und das zu Tausenden von Malen innerhalb und außerhalb philosophischer Bücher immer wiederkehrt.

Das Argument lautet aber bekanntlich so: „Wenn der Determinismus recht hat, wenn also alles Geschehen unabänderlichen Gesetzen gehorcht, dann ist auch mein Wille stets durch meinen angeborenen Charakter und die jeweils wirkenden Motive determiniert. Meine Willensentschlüsse sind also notwendig, nicht frei. Ist dem aber so, so bin ich nicht für meine Handlungen verantwortlich, denn sie könnten mir nur dann zugerechnet werden, wenn ich ‚etwas dafür könnte‘, wie meine Willensentscheidungen ausfallen; ich kann aber nichts dafür, denn sie gehen mit Notwendigkeit aus Charakter und Motiven hervor. Beide habe ich aber nicht selbst gemacht, ich habe keine Macht über sie, denn die Motive kommen ja von außen, und der Charakter ist das notwendige Produkt der angeborenen Anlagen und der äußeren Einflüsse, die während meiner Lebenszeit gewirkt haben. Also sind Determinismus und sittliche Verantwortlichkeit unvereinbar. Moralische Zurechnung setzt mithin Freiheit, d. i. Dispens von der Kausalität voraus.“

Dieser Gedankengang beruht auf einer ganzen Reihe von Verwechslungen, die wie Glieder einer Kette aneinander hängen. Es gilt zunächst, diese Verwechslungen als solche aufzuweisen und damit aus der Welt zu schaffen.

2. Zwei Bedeutungen der Wortes „Gesetz“

Alles beginnt mit einer irrtümlichen Deutung des Wortes „Gesetz“. In der Praxis versteht man darunter eine Regel, durch die der Staat seinen Bürgern ein bestimmtes Verhalten vorschreibt. Diese Vorschriften widersprechen oft den natürlichen Wünschen | der Bürger (täten sie es nicht, so brauchten sie gar nicht aufgestellt zu werden) und werden daher von manchen Bürgern tatsächlich nicht befolgt, von andern zwar innegehalten, aber als *Zwang* empfunden. Wirklich zwingt^b der Staat den Bürger

^b Im Ms. FE durch Unterstreichung hervorgehoben.

durch besondere Sanktionen (Strafen), welche dazu dienen, seine Wünsche mit den Gesetzesvorschriften in Einklang zu bringen.

In der Naturwissenschaft, in der Theorie, bedeutet das Wort „Gesetz“ etwas gänzlich andres. Das Naturgesetz ist nicht eine *Vorschrift*, wie sich irgend etwas verhalten soll, sondern eine *Formel*, die *beschreibt*, wie sich etwas tatsächlich verhält. Die beiden Arten von „Gesetzen“ haben nur das einzige gemeinsam, daß beide durch eine *Formel* ausgedrückt zu werden pflegen. Sonst haben sie wirklich absolut nichts miteinander zu tun, und es ist höchst beklagenswert, daß man für zwei so verschiedene Sachen dasselbe Wort gebraucht – noch beklagenswerter allerdings, daß die Philosophen sich durch den Wortgebrauch zu so schweren Irrtümern verführen ließen. – Da Naturgesetze nur Beschreibungen dessen sind, was geschieht, so kann bei ihnen von einem „Zwange“ gar keine Rede sein. Die Gesetze der Himmelsmechanik schreiben den Planeten nicht vor, wie sie sich zu bewegen haben, gleich als ob die Planeten sich eigentlich ganz anders bewegen möchten und nur durch diese lästigen Keplerschen Gesetze genötigt würden, in ordentlichen Bahnen zu bleiben; nein, diese Gesetze „zwingen“ die Planeten in keiner Weise, sondern sagen nur aus, was Planeten tatsächlich tun.

Man wende dies auf den Willen an, und sofort wird einem ein Licht aufgehen, noch bevor die übrigen Verwechslungen aufgedeckt sind. Wenn wir sagen, der Wille „gehört psychologischen Gesetzen“, so sind das keine Staatsgesetze, die ihm bestimmte Entschließungen „aufzwingen“, ihm Wünsche diktieren, die er eigentlich gar nicht haben möchte; sondern es sind ja Naturgesetze, die nur formulieren, welche Wünsche der Mensch unter bestimmten Umständen *tatsächlich hat*, sie beschreiben die Natur des Willens, nicht anders als die astronomischen Gesetze die Natur der Planeten beschreiben. „Zwang“ liegt vor, wo der Mensch an der Erfüllung seiner natürlichen Wünsche gehindert wird – wie könnte die Regel, nach der diese natürlichen Wünsche aufsteigen, selbst auch wieder als ein „Zwang“ angesehen werden?

3. Zwang und Notwendigkeit

109

Aber dies ist nun eben die zweite Verwechslung, zu welcher die erste fast mit Sicherheit führen mußte: nachdem man sich die Naturgesetze anthropomorph als eine den Vorgängen nolens volens auferlegte Vorschrift gedacht hatte, wendete man auf sie nunmehr den Begriff der „Notwendigkeit“ an. Dieses Wort, von „Not“ abgeleitet, entstammt gleichfalls der Praxis und wird dort in der Bedeutung des unentrinnbaren Zwanges gebraucht. Das Wort in dieser Bedeutung auf Naturgesetze zu übertragen, ist natürlich unsinnig, da ja die Voraussetzung der entgegenstehenden Wünsche fehlt, und so wird es denn mit etwas total Verschiedenem verwechselt, das den Naturgesetzen wirklich zukommt: das ist die Allgemeinheit. Es liegt im Wesen des Naturgesetzes, allgemeingültig zu sein, denn erst wenn wir eine Regel gefunden haben, die das Geschehen ganz ausnahmslos beschreibt, *nennen* wir die Regel ein Naturgesetz. Sagen wir also: „Ein Naturgesetz gilt notwendig“, so ist der einzig legitime Sinn dieses Satzes: „Es gilt in *allen* Fällen, wo es Anwendung finden kann, ohne Ausnahme.“ Es ist wiederum sehr zu bedauern, daß das Wort „notwendig“ jemals für Naturgesetze (oder, was dasselbe ist, in bezug auf die Kausalität) gebraucht wurde, es ist dort vollkommen überflüssig, da ja der Ausdruck „Allgemeingültigkeit“ zur Verfügung steht. Allgemeine Geltung ist etwas von „Zwang“ ^c toto coelo Verschiedenes, beide Begriffe gehören so weit auseinander liegenden Sphären an, daß man nach einmaliger Einsicht in den Irrtum überhaupt nicht mehr die Möglichkeit einer Verwechslung begreift.

Die Verwechslung zweier Begriffe zieht unfehlbar die Verwechslung ihrer kontradiktorischen Gegenteile nach sich. Das Gegenteil zur Allgemeingültigkeit einer Formel, zum Bestehen eines Gesetzes ist aber das Nichtbestehen eines Gesetzes, die Gesetzlosigkeit, die Akausalität; das Gegenteil des Zwanges ist aber das,

c Ms. FE, S. 213: ⟨so⟩

was jedermann in der Praxis „Freiheit“ heißt. Und so kommt denn der Unsinn heraus und schleppt sich durch die Jahrhunderte, daß „Freiheit“ soviel bedeute wie „Ausgenommensein vom Kausalprinzip“ oder „den Naturgesetzen nicht unterstehen“. So glaubt man den Indeterminismus verteidigen zu müssen, um die menschliche Freiheit zu retten. 5

110

4. Freiheit und Gesetzlosigkeit

Alles das ist gänzlich verfehlt. Die Ethik ist an der rein theoretischen Frage „Determinismus oder Indeterminismus?“ sozusagen nicht moralisch, sondern auch nur rein theoretisch interessiert, nämlich insofern, als sie doch Gesetze des Handelns sucht und diese nur insoweit^d finden kann, als Kausalität besteht. Aber die Frage, ob der Mensch moralisch frei sei (d. h. diejenige Freiheit besitze, welche, wie gleich zu zeigen, die Voraussetzung der sittlichen Verantwortlichkeit bildet), diese Frage ist eine völlig andere als das Determinismusproblem. In diesem Punkte hat, wie schon angedeutet, Hume ganz besonders klar gesehen. Er wies auf die unzulässige Vertauschung der Begriffe „Gesetzlosigkeit“ (oder Ursachlosigkeit) und „Freiheit“ hin, nur behielt er unzuweckmäßigerweise den Namen Freiheit für beide bei und nannte die erstere „Freiheit des Willens“, die andere, echte aber „Freiheit des Handelns“. Er zeigte, daß das Interesse der Moral sich nur an die letztere hefte, und daß diese dem Menschen im allgemeinen zweifellos zuzusprechen sei.⁵ Dies ist nun völlig zutreffend. Freiheit bedeutet ja den Gegensatz zum Zwang, der Mensch ist *frei*, wenn er nicht *gezwungen* handelt, und er ist gezwungen oder unfrei, wenn er durch äußere Mittel daran gehindert wird, in der Richtung seiner eignen natürlichen Wünsche zu handeln. Er ist also unfrei, wenn er eingesperrt oder gefesselt ist, oder wenn jemand mit vorgehaltener Pistole eine Handlung von ihm verlangt, die 30

^d Ms. FE, S. 214: (insofern)

⁵ Vgl. Anm. 2, S. 482.

er ohne eine solche Aufforderung nicht tun würde. Das ist ganz eindeutig, und jedermann wird zugeben, daß der Begriff der Unfreiheit des täglichen Lebens, etwa der Rechtsprechung, damit richtig getroffen ist, und daß der Mensch als völlig frei und verantwortlich (zurechnungsfähig) betrachtet wird, wenn kein derartiger äußerer Zwang auf ihn ausgeübt wurde. Es gibt gewisse Fälle, die zwischen diesen deutlich umschriebenen liegen, wie etwa wenn jemand unter dem Einfluß von Alkohol oder eines Narkotikums handelt. Man erklärt dann den Menschen in höherem oder geringerem Grade für unfrei und billigt ihm verminderte Zurechnungsfähigkeit zu, indem man die Einwirkung des Medikaments, obwohl es sich in seinem Körper befindet, mit Recht als eine „äußere“ ansieht; es hindert eben seine Willensentschlüsse, so abzulaufen, wie es der Natur seines Charakters eigentümlich ist. Wenn er die Narkotika auf eignen Wunsch zu sich genommen | hat, so machen wir ihn für *diese* Handlung voll verantwortlich und übertragen einen Teil der Verantwortung auf die Konsequenzen, wodurch sich dann gleichsam eine mittlere Gesamtbeurteilung ergibt. – Auch Geisteskranke betrachten wir nicht als frei in bezug auf diejenigen Handlungen, in denen sich eben die Krankheit äußert, weil wir diese als einen störenden Faktor ansehen, der das normale Funktionieren der natürlichen Anlagen des Menschen verhindert. Wir machen nicht ihn, sondern seine Krankheit verantwortlich.

111

5. Das Wesen der Verantwortlichkeit

Was heißt das aber eigentlich? Was meinen wir mit diesem der „Freiheit“ genau parallel gehenden Begriff, der in der Moral eine so gewaltige Rolle spielt? Es ist sehr leicht, hier völlige Klarheit zu gewinnen, wir müssen nur sorgfältig feststellen, wie der Begriff gebraucht wird. Worin äußert es sich in der Praxis, wenn wir einem Individuum die „Verantwortung“ für eine bestimmte Tat zumessen? Wozu tun wir das? Der Richter muß herausfinden, wer für eine Handlung verantwortlich ist, um ihn *strafen* zu können. Mit der Ermittlung, wer für eine Tat *belohnungswürdig*

ist, pflegt man sich allerdings weniger Mühe zu geben, und man hat keine besonderen Beamten dafür – aber das Prinzip wäre natürlich das gleiche. Bleiben wir aber, um die Ideen zu fixieren, bei der Strafe. Was ist sie eigentlich? Die manchmal noch geäußerte Anschauung, als sei sie eine natürliche *Vergeltung* für begangenes Unrecht, sollte in einer kultivierten Gesellschaft nicht mehr vertreten werden, denn die Ansicht, daß eine in der Welt vorgekommene Leidvermehrung durch eine neue Vermehrung des Leides „wieder gut gemacht“ würde, ist gar zu barbarisch. Gewiß mag der Ursprung der Strafe in einem Vergeltungs- oder Rache-trieb liegen, aber was ist ein solcher Trieb anders als das instinktive Verlangen, durch Vernichtung oder Schädigung des Täters die *Ursache* der zu rächenden Tat aus der Welt zu schaffen? Auf die Setzung von Ursachen, von Handlungsmotiven kommt es an, und dies allein ist auch die Bedeutung der Strafe. Sie ist eine Erziehungsmaßnahme, und als solche ein Mittel, um Motive zu setzen, die teils den Täter von der Wiederholung der bestraften Tat abhalten sollen (Besserung), teils andre daran hindern sollen, eine ähnliche Tat zu begehen (Ab|schreckung). Analog handelt es sich bei der Belohnung natürlich um ein Anspornen.

Die Frage nach der Verantwortung ist nun die: Wer ist denn im gegebenen Falle eigentlich zu bestrafen? Wer ist als wahrer Täter der Handlung anzusehen? Die Frage ist nicht einfach identisch mit der nach dem Urheber der Handlung überhaupt, denn als solche könnten schließlich ebensogut die Urgroßeltern des Täters gelten, denen er durch Vererbung seinen Charakter verdankt, ferner die Staatsmänner, die sein soziales Milieu geschaffen haben usf. – Sondern „Täter“ heißt derjenige, *an dem die Motive hätten einsetzen müssen*, um die Tat sicher zu verhindern (bzw. hervorzurufen). Die Betrachtung weit entfernter Ursachen nützt da nichts, denn erstens läßt sich ihr wirklicher Beitrag nicht feststellen, und zweitens sind sie im allgemeinen außer Reichweite. Es muß vielmehr dasjenige Individuum gefunden werden, in dem der entscheidende Kreuzungspunkt der Ursachen liegt. Die Frage nach dem Verantwortlichen ist die Frage nach dem *richtigen Angriffspunkt der Motive*. Und das wichtige ist, daß sich hierin ihr Sinn vollkommen erschöpft, daß dahinter

nicht noch irgendein mystischer Zusammenhang zwischen Vergehen und Ahndung steckt, der durch die geschilderten Umstände nur *angezeigt* würde. Es handelt sich wirklich nur darum, zu wissen, wer zu bestrafen oder zu belohnen ist, damit die Strafe oder
5 der Lohn auch als solche wirken, ihren Zweck erreichen können.

Alle Tatsachen, die mit den Begriffen Verantwortlichkeit und Zurechnung zusammenhängen, werden von hier aus sofort verständlich. Wir machen einen Geisteskranken nicht verantwortlich, weil er eben kein geeigneter Angriffspunkt für Motive ist.
10 Es wäre ja zwecklos, durch Androhungen oder Versprechungen auf ihn wirken zu wollen, wenn seine verstörte Seele auf solche Beeinflussung nicht reagiert, weil ihr normaler Mechanismus in Unordnung geraten ist. Wir versuchen ihm gegenüber nicht, Motive zu setzen, sondern wir trachten ihn zu *heilen* (bildlich gesprochen: wir machen seine Krankheit verantwortlich; es sind ja
15 ihre Ursachen, die wir zu heben uns bemühen). – Wenn jemand durch Drohungen zu einer Handlung gezwungen wird, so rechnen wir die Schuld nicht ihm an, sondern demjenigen, der ihm die Pistole vor die Brust hielt. Der Grund ist klar: die Tat wäre |
20 sicher verhindert worden, wenn wir dem Bedroher hätten in den Arm fallen können, und er ist es, den wir beeinflussen müssen, um künftige ähnliche Handlungen zu verhindern. 113

6. Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit

Viel wichtiger jedoch als die Frage, wann ein Mensch für verantwortlich erklärt wird, ist die, wann er *sich selbst* verantwortlich fühlt. Unsere ganze Erklärung wäre hinfällig, wenn sie hier-
25 von keine Rechenschaft gäbe. Da ist es nun eine willkommene Bestätigung der entwickelten Ansicht, daß das subjektive Gefühl der Verantwortlichkeit sich mit ihrer objektiven Beurteilung voll-
30 kommen deckt. Es ist eine Erfahrungstatsache, daß im allgemeinen der Getadelte oder Verurteilte selbst durchaus das Bewußtsein hat, er sei „mit Recht“ zur Rechenschaft gezogen worden – natürlich unter der Voraussetzung, daß kein Justizirrtum vorgekommen ist, daß also der angenommene Tatbestand auch wirklich

vorlag. Dieses Bewußtsein, der wahre Täter der Tat, der wahre Urheber der Handlung zu sein, worin besteht es? Offenbar nicht bloß darin, daß der Mensch selbst es war, der die nötigen Schritte zur Ausführung unternahm, sondern es muß das Bewußtsein hinzukommen, daß er es „selbständig“, „aus eigenem Antrieb“ tat – oder wie der Ausdruck sonst lauten mag. Es ist nichts andres als das Bewußtsein der *Freiheit*, und dies ist einfach das Wissen, aus *eigenen* Wünschen heraus gehandelt zu haben. „Eigene Wünsche“ aber, das sind solche, die aus der Gesetzmäßigkeit des eignen Charakters in gegebener Situation entstehen und nicht durch eine äußere Gewalt, wie oben erläutert, aufgedrängt werden. Die Abwesenheit der äußeren Gewalt dokumentiert sich in dem bekannten Gefühl (das gewöhnlich als das Charakteristische im Freiheitsbewußtsein angesehen wird), *daß man auch anders hätte handeln können*. Wie dieses zweifellos und mit Recht vorhandene Bewußtsein jemals als Argument für den Indeterminismus angeführt werden konnte, ist mir unbegreiflich. Es ist doch natürlich, daß ich anders gehandelt hätte, wenn ich etwas andres *gewollt* hätte. [Das Gefühl]^e sagt nicht einmal, daß ich auch andres hätte wollen können, obwohl dies sicher der Fall ist – wenn nämlich andre Motive dagewesen wären. Daß ich unter *ganz denselben* inneren und äußeren Umständen auch etwas andres hätte wollen können, das sagt es offenbar erst recht | nicht. Wie sollte auch wohl ein solches Gefühl mir etwas mitteilen können über die rein theoretische Frage, ob das Kausalprinzip gilt oder nicht? Ich mache mich nach dem früher Gesagten natürlich nicht anheischig, seine Gültigkeit darzutun, aber ich leugne, daß aus einem derartigen Bewußtseinsstatbestand auch nur das Geringste über seine Geltung dargetan werden kann. Es ist ja kein Bewußtsein der Ursachlosigkeit, sondern ein Bewußtsein von etwas völlig anderm, nämlich der *Freiheit*, und die besteht darin, daß ich so handeln kann, wie ich wünsche.

Also das Verantwortlichkeitsgefühl setzt voraus, daß ich frei handelte, daß mein eigener Wunsch die Triebfeder war; und wenn ich auf Grund dieses Gefühls einen Tadel für mein Verhalten wil-

e Ms. FE, S. 221: ⟨Es⟩

lig hinnehme oder „mir selbst Vorwürfe mache“ und damit zugebe, daß ich auch anders hätte handeln können, so heißt dies: ein andres Verhalten war mit ^f den Willensgesetzen durchaus vereinbar – natürlich bei andern Motiven; und ich wünsche selbst
5 das Vorhandensein solcher Motive und nehme die durch mein Verhalten in mir erzeugte Unlust (Bedauern, Reue) selbst als ein Motiv hin, das seine Wiederholung verhindern wird. Sich selbst Vorwürfe machen heißt eben, sich selbst Motive der Besserung setzen, wie es sonst durch den Erzieher geschieht. Tut jedoch
10 jemand etwas z. B. unter dem Einfluß einer Tortur, so fehlen Schuldbewußtsein und Reue, denn er weiß, daß nach den Willensgesetzen kein andres Verhalten ihm möglich gewesen wäre – was immer für Vorstellungen in seinem Bewußtsein auch sonst noch durch ihre Gefühlstone als Motive gewirkt hätten. Immer ist
15 das Wesentliche, daß Verantwortung fühlen bedeutet: sich selbst, die eignen psychischen Prozesse als den Punkt wissen, an dem Motive angreifen müssen, um die Handlungen des Körpers zu lenken.

7. Kausalität als Voraussetzung der Verantwortlichkeit

20 Von Motiven kann man nur in kausalen Zusammenhängen sprechen; es wird also klar, wie sehr der Begriff der Verantwortung auf dem der Veursachung, d. h. der Gesetzlichkeit der Willensentschlüsse ruht. In der Tat, stellen wir uns einmal vor, ein Willensentscheid wäre schlechthin ursachlos, es gäbe nirgends irgendeine
25 Ursache für ihn (dies nämlich wäre in aller Strenge die indeterministische Voraussetzung), so wäre der Willensakt absolut | *zufällig* 115 – denn Zufall ist mit Gesetzlosigkeit identisch, und es gibt keinen andern kontradiktorischen Gegensatz zur Kausalität. Könnten
30 wir den Täter dann verantwortlich machen? Gewiß nicht. Denken wir uns einen Menschen, der immer ruhig und friedlich und tadellos gewesen ist: plötzlich, in der Straßenbahn, fällt er über

f Ms. FE, S. 222, gestrichen: *(meinem Charakter und)*

seinen fremden Nachbar her und beginnt ihn zu prügeln. Man nimmt ihn fest, und beim Verhör nach den Motiven seines Verhaltens gefragt, sagt er, und zwar, wie wir annehmen, nach seiner Überzeugung wahrheitsgemäß: „Bitte, es gab keine Motive für mein Verhalten. Soviel ich auch suchen mag, ich kann keines finden. Mein Wille war eben ursachlos – [ich habe]^g dies gewollt, weiter ist darüber absolut nichts zu sagen.“ Man würde den Kopf schütteln und ihn schließlich für wahnsinnig erklären, weil man doch an eine Ursache glauben und nach Ausschluß aller andern Geisteskrankheit als die einzig übrigbleibende annehmen müßte – aber sicherlich würde ihn niemand verantwortlich machen. Wären Willensentschlüsse ursachlos, so hätte es keinen Sinn, eine Einwirkung auf einen Menschen zu versuchen, und man sieht sofort, daß dies der Grund wäre, warum wir ihn nie zur Rechenschaft ziehen könnten, sondern immer nur ein Achselzucken für sein Verhalten haben würden. Man kann in der Praxis leicht feststellen, daß wir einen Täter gerade um so *mehr* verantwortlich machen, je mehr Motive wir für sein Handeln finden können. Wenn ein Gewalttäter mit seinem Opfer verfeindet war, wenn er schon sonst gewalttätige Neigungen gezeigt hatte, wenn irgendein besonderer Umstand ihn ärgerte, dann werden wir ihm eine strenge Strafe diktieren; je weniger Gründe aber für ein Delikt zu finden sind, desto weniger werden wir es dem Täter anrechnen, sondern für seine Handlung mehr einen „unglücklichen Zufall“, eine augenblickliche Sinnesstörung oder dergleichen verantwortlich machen. Wir finden die Gründe nicht in seinem Charakter und suchen daher nicht auf diesen bessernd einzuwirken: dies und nichts andres heißt es, wenn wir ihm die Verantwortung nicht aufladen. Und er selbst fühlt das auch genau so und sagt: „Es ist mir wirklich unerklärlich, wie mir das passieren konnte.“

Im allgemeinen verstehen wir uns ganz gut darauf, die Ursachen von Handlungen im Charakter unserer Mitmenschen aufzudecken und die so gewonnene Erkenntnis zur Voraussage ihres künftigen Verhaltens zu benutzen, oft mit derselben Sicherheit, | mit der wir wissen, daß ein Löwe und ein Hase sich in der glei-

^g Ms. FE, S. 224: (er hat)

chen Situation ganz verschieden verhalten werden – woraus denn ersichtlich ist, daß im Leben niemand daran denkt, das Kausalprinzip in Zweifel zu ziehen, daß also die Einstellung des Praktikers dem Metaphysiker keine Entschuldigung dafür abgibt, daß er Freiheit von Zwang mit Fehlen von Ursachen verwechselt. Sowie man sich klar macht, daß ursachloses Geschehen mit schlechthin zufälligem identisch ist, und daß mithin ein nicht determiniertes Wollen jede Verantwortung aufheben würde, wird jeder Wunsch wegfallen, der Vater eines indeterministischen Gedankens sein könnte. Niemand kann den Determinismus beweisen, aber es ist sicher, daß wir sein Bestehen in allem unseren praktischen Verhalten voraussetzen, und daß wir insbesondere den Begriff der Verantwortlichkeit auf das menschliche Handeln nur insoweit anwenden können, als das Kausalprinzip für die Willensprozesse gilt.

Zur abschließenden Erläuterung stelle ich noch einmal eine Liste derjenigen Begriffe zusammen, die bei der traditionellen Behandlung des „Freiheitsproblems“ miteinander verwechselt zu werden pflegen. An die Stelle der linksstehenden Begriffe werden fälschlich die rechtsstehenden gesetzt, und die untereinander stehenden bilden eine Kette, so daß jeweils die vorhergehende Verwechslung die nachfolgende verschuldet.

Naturgesetz	Staatsgesetz
Gesetzmäßigkeit (Kausalität)	Zwang
(Allgemeingültigkeit)	(Notwendigkeit)
Gesetzlosigkeit (Zufall)	Freiheit
(Keine Ursachen)	(Kein Zwang)

VIII.

Welche Wege führen zum Wertvollen?

Vorbereitet durch die bisher gestellten Fragen – und hoffentlich auch durch die erteilten Antworten – blicken wir jetzt auf das Hauptproblem der Ethik. Wir konnten es nach den Überlegungen des I. Kapitels nicht anders formulieren als in der Frage: Warum handelt der Mensch moralisch? (oder „Warum *ist* er moralisch?“ – aber das kommt auf dasselbe hinaus, denn schließlich kann man seinen Charakter nie anders erkennen als aus seinen Handlungen). Da zwei frühere Kapitel die Fragen „Warum handelt der Mensch überhaupt?“ und „Was heißt moralisch?“ zu beantworten suchten, so scheint es, daß wir nur die dort gefundenen Ergebnisse zu vereinigen brauchen, um die Lösung des Problems in der Hand zu halten.

In der Tat wird dies unser Verfahren sein. Aber bei der Durchführung zeigt sich, daß wir dabei an alle die Punkte rühren, die in Diskussionen über Moralisches die bedeutendsten Gegenstände des Streites bilden. Um für das Richteramt in diesem Streite gerüstet zu sein, setzten wir uns in den übrigen Kapiteln mit einigen Fragen auseinander, deren Beantwortung die Voraussetzung für viele der folgenden Erwägungen bildet. In Erwägungen solcher Art stößt man nicht nur auf die wichtigsten Fragen der Menschheit, sondern auf die schlechthin *einzig* wichtigen Fragen überhaupt. Denn wichtig ist nur, was sich auf Werte bezieht, und es liegt in der Natur der Wertprobleme, daß sie alle ohne Ausnahme durch die Hauptfrage der Ethik irgendwie mit getroffen werden. Freilich ist dies nicht der Ort, um an irgendeiner Stelle praktische Moralprobleme zu entscheiden, aber wir werden wenigstens allgemeine Prinzipien aufzustellen haben, mit deren

Hilfe die Entscheidung gefällt werden könnte, wo sie überhaupt möglich ist.

Die Antwort auf die Frage, warum der Mensch überhaupt handelt, lautete: Bei bewußten Willenshandlungen (an andern Tätigkeiten ist die Ethik nicht interessiert) wird er allemal durch *Gefühle* bestimmt, und zwar so, daß er immer dasjenige der vor|ge- 118
stellten Ziele erstrebt, dessen Vorstellung jeweils die geringste Unlusttönung oder die größte Lusttönung aufweist (wobei der Sinn des Größenvergleichs sorgfältig erläutert war).

10 Und die Antwort auf die Frage „Was heißt moralisch?“ lautete: „Dasjenige Verhalten, von dem die menschliche Gesellschaft glaubt, daß es ihre eigne Wohlfahrt am meisten fördere.“

15 Stellen wir die beiden Ergebnisse nebeneinander, so sehen wir, daß die Hauptfrage „Warum verhält der Mensch sich moralisch?“ sofort gelöst ist, wenn wir zeigen können, warum die Vorstellung alles dessen, was der menschlichen Gesellschaft nützlich erscheint, dem Handelnden selbst lustvoll sein kann. Die Erklärung muß aber zugleich auch verständlich machen, warum sie es nicht immer ist, denn es kommen ja bekanntlich auch unmoralische 20 Handlungen vor.

Zunächst muß man genau darauf acht geben, was in diesem Falle unter „Erklärung“ verstanden werden muß. In vielen Fällen ist nämlich eine psychologische Erklärung, warum ein bestimmtes Erlebnis lustvoll sei, sicher überhaupt nicht möglich. 25 So ist es ein letztes, irreduzibles Faktum, daß eine süße Geschmacksempfindung im allgemeinen angenehm, eine stark bittere oder saure dagegen unangenehm ist, und das gleiche gilt für die Gefühlskomponenten aller sinnlichen Erlebnisse. Für die Freude an einer gesättigten Farbe, am Geschlechtsakte, an der Stillung 30 des Durstes usw. sind höchstens noch physiologische oder biologische Erklärungen möglich, und diese interessieren den Ethiker nicht mehr. Diese Tatsachen sind nie als problematisch empfunden worden. Die Moralphilosophen haben nie gefragt: „Warum gefällt es einem Menschen, zu essen, zu tanzen, zu ruhen?“ sondern sie fragten immer nur: „Wie kann es ihm Freude machen, 35 das zu tun, was *andern* gefällt?“

Es gibt also zwei Klassen von Freuden: solche, die wir als natürlich, als elementar, als nicht weiter erklärungsbedürftig hinnehmen, und solche, die uns nicht selbstverständlich erscheinen, sondern das philosophische Thaumata erregen. Dieser letzteren Klasse verdanken Ästhetik und Ethik ihre Existenz; sie machen es sich zur Aufgabe, zu erklären, warum Lustgefühle (oder Unlustgefühle) auch dort auftreten, wo wir sie zunächst (warum nur?) nicht erwarten. Die Erklärung der Freuden der zweiten Art kann offenbar nur darin bestehen, daß sie auf solche der ersten Art zurückgeführt werden – Erkenntnis besteht immer nur in einer | solchen Reduktion des zu Erklärenden auf etwas nicht mehr zu Erklärendes. Es müßte also gezeigt werden, wie die ästhetischen und ethischen Freuden und Wertungen sich aus „natürlichen“ oder „primitiven“ Lustgefühlen zusammensetzen oder aus ihnen entstehen. Nach welchen psychologischen Gesetzen die Entstehung oder „Zusammensetzung“ von Gefühlen geschieht, davon kann später gesprochen werden; hier erhebt sich zunächst das Problem: Welches sind denn nun die primitiven Gefühlsreaktionen, die als so natürlich gelten könnten, daß eine Erklärung aller übrigen, die auf sie zurückführt, uns als eine vollständige Erklärung befriedigen würde?

1. Welche Triebe sind „natürlich“?

Gar zu naiv machten die meisten Philosophen ihre Annahmen über das, was sie für die ursprüngliche Natur des Menschen hielten. Am meisten zu tadeln sind sie, wenn sie das Problem nicht sahen und daher nicht angaben, *wodurch* sie eigentlich erklären wollten und von irgendeiner verschwommenen Vorstellung des Menschen als eines von Natur rein „egoistischen“ Wesens ausgingen. Wie verschwommen eine solche Vorstellung ist, hat unser III. Kapitel ^a gezeigt. Der meist nicht deutlich ausgesprochene Grundgedanke war wohl der, als die „natürlichen“ Triebe diejenigen anzusehen, welche zum rein biologischen Dasein unentbehrlich sind, also etwa die auf Nahrungsaufnahme, Wärme

a Ms. FE, S. 233: (wohl)

und Begattung gerichteten. Die andern Menschen werden dann nur als ebenso viele Hindernisse bei der Befriedigung der Triebe gedacht, da auch sie die zum Dasein nötigen Dinge für sich in Anspruch nehmen. Indem man sich diese Dinge gegenseitig
 5 streitig macht, entsteht der „Krieg aller gegen alle“, den Hobbes als Urzustand annahm, weil er in der Tat von den geschilderten Voraussetzungen ausging. Es ist nun zweifellos richtig und interessant, daß man aus diesen Voraussetzungen, Hobbes folgend, die Notwendigkeit deduzieren kann, das bellum omnium contra
 10 omnes sozusagen durch einen Friedensschluß zu beenden und zu einem modus vivendi zu gelangen, in welchem jeder dem andern einen Teil der Güter der Erde überläßt, um dafür den seinigen unangefochten genießen zu können. Wie leicht zu übersehen, gewinnt man auf diesem Wege ohne Schwierigkeiten die Einsicht,
 15 daß es für menschliche Wesen von der gedachten Beschaffenheit das beste wäre – | und zwar für jeden einzelnen das beste zur 120
 Erhaltung seines Daseins –, wenn jeder solche Verhaltensregeln beobachtete, wie sie ungefähr durch die Gesetzgebung eines Staates tatsächlich aufgestellt werden.^b

20 Von der Frage, was für ihn das beste wäre, ist sehr scharf die andre zu unterscheiden, warum er denn nun dieses Beste wirklich tut. Um sie auf dem eingeschlagenen Gedankenwege zu beantworten, muß man jetzt eine Voraussetzung über den *Intellekt*
 der Individuen einführen. Besäße jedes den scharfen Verstand
 25 des Hobbes und wüßte ihn bei jedem Willensakt zu gebrauchen, so könnte dadurch unter Umständen ein genügend starkes Motiv zur Auffindung und Befolgung jener Verhaltensregeln gesetzt
 sein: als solches würde die Vorstellung des durch das legale Verhalten zu gewinnenden eignen Friedens wirken, indem es seine
 30 Lustbetonung auf die Vorstellung der zu diesem Ziele führenden Mittel übertrüge. Da aber erfahrungsgemäß die intellektuellen Fähigkeiten tatsächlich viel geringer sind, und da ferner bloße Verstandesoperationen eine Gefühlsübertragung nur schlecht zu-
 wege bringen, so ergibt sich das Motiv des richtigen Handelns
 35 doch nicht als Resultat eines Rechenexempels, und es müssen

b Im Ms. FE an dieser Stelle kein Absatz.

neue Motive gesetzt werden, indem die Gesellschaft Sanktionen einführt, also die Verletzung der Regeln mit künstlichen Strafen bedroht. Jetzt besteht das Motiv nicht mehr in der Freude auf den vorausgesehenen natürlichen^c Erfolg, sondern in der Furcht vor den Folgen eines verkehrten Handelns, also in Unlust. In dieser Furcht würden die ersten Anfänge dessen bestehen, was man *Gewissen* nennt, und auch von seiner weiteren Entwicklung, durch die es von äußeren Sanktionen relativ unabhängig wird, könnte man auf psychologischem Wege einigermaßen Rechenschaft geben.

Aber diese ganze Deduktion hat wenig Wert, denn sie geht von einer Fiktion über die menschliche Natur aus, die ganz bestimmt der Wirklichkeit nicht entspricht. Die wichtigsten Verbindungen, die den Menschen von Natur mit seiner Umgebung verknüpfen, werden hier außer acht gelassen. Wie das Atmen den Menschen mit der Außenwelt verbindet und doch von seinem Wesen nicht weggedacht werden kann, so läßt sich sein Wesen auch nicht unabhängig von der menschlichen Atmosphäre betrachten, in der er von Geburt an lebt. Mit andern Worten: die | *sozialen* Triebe, vermöge deren das Verhalten des andern ihm gegenüber *unmittelbar* (nicht erst durch Erregung anderer Triebe vermittelt) zur Quelle von Lust und Unlust für ihn wird, sind dem Menschen genau so „natürlich“ wie die primitivsten leiblichen Bedürfnisse, und nicht erst auf Umwegen aus diesen entstanden. Wenn solche Entstehung irgendwo angenommen werden müßte, so hat sie sich auf vormenschlichen Entwicklungsstufen längst vollzogen; fehlen sie doch bei keinem höheren Tiere in irgendeiner Form. Das Gesellschaftsbedürfnis finden wir in der Form des Herdentriebes sehr weit ausgebildet, das gleiche gilt von den Instinkten, die der Aufzucht der jungen Generation dienen; und Hunderte von Beispielen verwandter Art sind allgemein bekannt. Soll der Ethiker nach ihrer Genesis forschen und dem Biologen ins Handwerk pfuschen? Das wird er gewiß nicht unternehmen wollen; sein Interesse liegt

c Fehlt im Ms. FE.

in einer andern Richtung, er muß seine Frage so stellen, daß sie durch Erforschung der Menschenseele allein gelöst werden kann.

2. Neue Fragestellung

Aber wie nun? War die Fiktion des Hobbes unzulässig, welchen
5 andern Ausgangspunkt sollen wir wählen? Welches sind denn die
„natürlichen“ Anlagen des Menschen? Von welchen möglichen
Zweckvorstellungen in seinem Gemüte dürfen wir annehmen, daß
ihre Lusttönung nicht wunderbar ist und keine Erklärung mehr
erheischt? Sollen wir zu Hunger, Durst und Sexualtrieb noch den
10 Geselligkeitstrieb, den Mutterinstinkt und vier oder fünf andre
Neigungen hinzufügen und dann auf dieser neuen Basis die ganze
Deduktion des Hobbes von vorn beginnen? Damit würde sich ein
Moralphilosoph kein großes Verdienst erwerben. Mit Hilfe der so-
zialen Triebe würde es ihm natürlich noch leichter werden als auf
15 Grund der Hobbesschen Voraussetzungen die Beobachtung der
Gesetze und ein darüber hinausgehendes moralisches Verhalten
zu erklären, er würde den altruistischen Neigungen einen Anteil
an den Regungen des „Gewissens“ zuschreiben können, und er
würde mit seinen Überlegungen gewiß in größerer Nähe der Wirk-
20 lichkeit bleiben. Aber immer noch würde seine Erklärung den
Tatsachen nicht voll gerecht werden können, denn seine Auswahl
der Triebe, die er als „natürlich“ annimmt, würde stets willkürlich
bleiben. Es | wäre immer zweifelhaft, ob nicht noch andre gleich 122
primitive Anlagen hinzuzufügen seien, oder ob sich umgekehrt
25 die Zahl der angenommenen auf eine geringere reduzieren lie-
ße. Solange das aber der Fall ist, verliert die ganze Deduktion
ihr eigentliches Interesse: wenn man die verschiedensten sozialen
Neigungen als der menschlichen Natur eigentümlich vorausset-
zen darf, erscheint moralisches Verhalten überhaupt nicht mehr
30 so verwunderlich, man ist prinzipiell überzeugt, daß Sittlichkeit
etwas dem menschlichen Wesen durchaus Angemessenes ist, und
es wird zu einer Frage von untergeordneter Bedeutung, welche
Triebe man nun im einzelnen heranziehen muß, um Rechenschaft

davon zu geben, warum der Mensch denn nun wirklich das tut, was die sittlichen Gebote von ihm fordern.

Das ganze Erklärungsverfahren ist deshalb unbefriedigend, weil es gerade auf das kein Gewicht legt, was im Grunde den Ethiker am meisten interessiert, nämlich die *Unterschiede* im Verhalten der Menschen. Der Ethiker will *die* Sittlichkeit erklären und muß dazu *den* Menschen als ein mit bestimmten Anlagen ausgestattetes Wesen voraussetzen. Das Interesse nicht nur des Moralisten sondern auch des Psychologen konzentriert sich eher auf die Frage: Warum fühlt dieser Mensch im Sinne der Moralgesetze, jener aber nicht? Warum ist dieser gut, jener böse? Was hat der eine, das dem andern fehlt? Und daran schließt sich dann das praktische Problem: Wie kann man ihm geben, was ihm fehlt?

Für diese Fragen nützt uns die Unterscheidung zwischen natürlichen und abgeleiteten Trieben nichts: wir werden ja nicht annehmen wollen, daß der „böse“ Mensch der natürliche sei und der „gute“ außer den primitiven Anlagen noch einige weiter entwickelte dazu besitze; wir werden vielmehr jede beliebige Neigung, die wir empirisch in irgendeinem Individuum vorfinden, als zur menschlichen Natur gehörig hinnehmen und nur solche ausschließen, die offenkundig krankhaft sind und als solche allgemein betrachtet werden (wobei wir die Grenze nicht gar zu streng zu ziehen brauchen und jedenfalls das Merkmal der *Seltenheit* in das Kriterium der Krankhaftigkeit einbeziehen werden). Und jetzt bestünde die Aufgabe darin, im Einzelfalle oder vielmehr in *typischen Fällen* moralische und unmoralische Willensentscheidungen verständlich zu machen, indem wir aus dem verfügbaren Material der Triebe diejenigen aufzeigen, die bei der Motivierung mitgewirkt haben.

Die Lösung der so gestellten Aufgabe wäre enorm schwierig. Sie würde eine Kenntnis des Reiches der Triebe mit allen ihren Nuancen und einen Einblick in die Gesetze des Gefühlslebens erfordern, die wir nicht besitzen. Und auch wenn wir sie besäßen, würde ihre Anwendung doch wegen ihrer großen Kompliziertheit auf die größten Schwierigkeiten stoßen. Es gilt also, das Problem noch weiter zu vereinfachen, so daß wir die konkreten Hindernisse

übersehen können und nur von den allgemeinen Prinzipien zu sprechen brauchen, die für die Lösung nötig sind.

Zu diesem Zwecke richten wir unser Augenmerk auf einen weiteren Umstand, den der bisherige Gedankengang außer acht gelassen hat. Es wurden nämlich die Neigungen des Menschen
5 gleichsam als starre Bestandteile seines Wesens oder Charakters angesehen. Es ist aber ihre wesentliche Eigenschaft, in beträchtlichem Maße *veränderlich* zu sein. Die Triebe bilden nicht ein festes Gerüst der Seele, sondern eine überaus plastische Masse,
10 die unter den Einflüssen der Umwelt sich in stetiger Veränderung befindet. Für diese Umbildungen interessiert sich der Moralphilosoph noch viel lebhafter als für die individuellen Unterschiede des Verhaltens und Charakters; wichtiger als die Differenzen ist nämlich die Frage ihres Entstehens und Vergehens, und eben
15 durch die Umformung der Neigungen können jene Unterschiede erzeugt oder aufgehoben werden, kann – kraß gesprochen – aus einem schlechten Menschen ein besserer gemacht werden. Während die Triebe vielgestaltig und ihre Verbindungen sehr kompliziert sind, gibt es, wie aus ihrem Wesen selber folgt, eine einfache Gesetzmäßigkeit ihrer Veränderung, der sie alle unterworfen sind.
20 Das was uns an ihnen am wichtigsten ist, wird also der Erkenntnis zugänglich sein, ohne daß man sich in die Schwierigkeiten stürzen muß, die infolge der Komplikation des Seelenlebens der strengen Erklärung von Willensentschlüssen erwachsen. Wenn wir dergestalt weniger auf die Gefühlsdispositionen selbst achten als auf
25 die Gesetze ihrer Änderung, so führen wir gleichsam eine Differentialrechnung statt des gewöhnlichen Kalküls ein, und die Fragestellung muß modifiziert werden. Wir verzichten also auf die explizite Beantwortung der Hauptfrage, warum der Mensch
30 moralisch sei, und wir tun das leichten Herzens, weil alles, | was uns an ihr wichtig ist, implizit mitgegeben ist durch die Lösung der Frage, wie wir sie nunmehr stellen: Wodurch werden die Dispositionen des Menschen zum sittlichen Verhalten vermehrt oder vermindert?

Die Fragestellung wird sich alsbald noch weiter verschieben und dann ungefähr die Form annehmen, die wir ihr in der Überschrift des Kapitels bereits gegeben haben; einstweilen sehen wir

wenigstens, warum in der Überschrift nicht das Hauptproblem erscheinen konnte, auf welches nach den Betrachtungen des I. Kapitels alle Bemühungen der Ethik im Grunde gerichtet sind.

3. Suggestion des Sittlichen

Die Einflüsse, welche auf die Neigungen des Menschen ändernd, hemmend oder fördernd, einwirken, können grob in solche eingeteilt werden, die er von außen erfährt und solche, die aus seinem eignen Handeln stammen. Die Einteilung ist nicht scharf, denn bei der zweiten Art der Einwirkungen ist die Außenwelt meist auch mehr oder weniger beteiligt –, aber sie erfüllt einen vorläufigen Zweck. 5 10

Den Faktoren der ersten Art, als für die Ethik weniger wichtig, brauchen wir nur eine kurze Betrachtung zu widmen. Dabei schließen wir rein physische oder physiologische aus, weil sie in unsern Zusammenhang nicht hineingehören (obwohl die Meinung schon geäußert wurde, die künftige Wissenschaft werde menschliche Charaktere einfach durch Einflößung gewisser Hormone formen), und beschränken uns auf die psychologischen. Hier stoßen wir auf die *Suggestion*, die in der Ausbildung der Wünsche und Neigungen von der Kindheit an durch das ganze Leben eine kaum zu überschätzende Rolle spielt. Eine Sache wird schon allein dadurch zum Ziel des Begehrens, daß sie ohne Angabe von Gründen unaufhörlich gepriesen wird. Wenn wir immer wieder hören, daß ein Ding gut sei – auch wenn nicht gesagt wird, wozu und warum es gut ist – so wird die Vorstellung des Dinges lustgefärbt, wir wünschen es kennenzulernen oder zu besitzen; wenn wir viele Menschen nach einer Sache verlangen sehen, wenn wir etwa beobachten, wie ein unwiderstehlicher Zug Individuen und Völker nach dem Süden oder dem Westen zieht, so erwacht in uns ein ähnliches Verlangen. Das bekannteste Beispiel für das Verfahren, die Vorstellung eines Gegenstandes | durch Suggestion lustvoll zu machen und damit den Gegenstand selbst zum Ziel eines Wunsches, ist die Reklame. Um ihre erstaunlichen Wirkungen zu erzielen, braucht sie oft nur den Namen des Gegenstandes mit 125 20 25 30

einem hübschen Bilde zu assoziieren, allein das Gefallen an dem Bilde hat dann schon zur Folge, daß der Beschauer gern an den Gegenstand denkt, er wird für ihn *wertvoll*. Wenn er freilich nicht außerdem noch einen Gebrauchswert besitzt, wird der Käufer
5 enttäuscht, und wir verwerfen die Reklame als irreführend. Aber bei der Schwierigkeit, in manchen Fällen den Gebrauchswert festzustellen, bleibt die Suggestion oft die einzige Quelle der Lust, die der Gegenstand zu bringen vermag.

Wie steht es mit der Moral? Auch ihre Vorschriften können,
10 da die Methode der Suggestion im Prinzip auf *jeden* Gegenstand anwendbar ist, durch Anpreisung wertvoll gemacht werden. In der Tat benutzt man dieses Mittel, um Motive für sittliches Handeln zu erzeugen; der Erzieher stellt dem Kinde das moralische Verhalten als herrlichstes aller Ziele hin, er nimmt jede Gelegenheit
15 wahr, die Großartigkeit edler Taten zu preisen, edle Menschen als Vorbilder zu empfehlen, die man nicht genug loben könne. Sicher wird auf solche Weise Freude an guten Taten und Menschen geweckt und der Wunsch erzeugt, ihnen nachzueifern. Freilich wird sich hier nun gleich, von der Suggestion Lust schwer zu trennen,
20 ein zweites Motiv anschließen: wenn gute Taten wirklich so allgemein gelobt werden und der Täter die Achtung der Mitmenschen genießt, so wird ja der folgsame Zögling dieser willkommenen Folgen gleichfalls teilhaftig, und so fügen sich neue lustgetönte Zielvorstellungen von selbst hinzu. Die Erfahrung könnte ihn freilich
25 später belehren, daß edle Handlungen doch oft mißdeutet werden, und daß ihr Urheber Verfolgung statt Anerkennung erntet. Dies würde dann der Suggestion Lust entgegenwirken, wie die Minderwertigkeit einer mit viel Reklame angepriesenen Ware – wenn nicht die Suggestion so eingerichtet ist, daß ihr von dieser Seite
30 keine Gefahr droht. In der Tat spricht der gute Erzieher nicht von den äußeren Folgen, er lobt die unabhängig von fremder Anerkennung gefaßten Entschlüsse und erklärt das Gute, das im Verborgenen geschieht, für besonders preiswürdig. Auf diese Weise wird die suggestiv erzeugte Lustbetonung von andern sich her-
35 zudrängenden Motiven isoliert. Natürlich kann Motiv-Unlust auf demselben Wege hervorgebracht | werden: die Äußerung allgemeinen Abscheus vor bestimmten Verhaltensweisen macht deren

Vorstellung unlustbetont, auch wenn keine Gründe des Abscheus angegeben werden.

Dies Verfahren der Motivsetzung durch Suggestion ist durchaus wirksam, es ist nichts dagegen einzuwenden. Oder könnte man es etwa „vom moralischen Standpunkt aus“ mißbilligen? (Diese Sprechweise sei uns hier der Kürze halber erlaubt, obwohl wir es ja nur mit der Feststellung von Tatsachen zu tun haben.) Offenbar nur dann, wenn der Suggestionwert der Sittlichkeit ihr *einzig* Wert wäre, wenn dahinter nicht noch ein anderer, gleichsam soliderer steckte. Denn wenn der Wert einer Sache nur darin besteht, daß sie von allen Seiten gelobt wird, so schiene er uns kein ehrlicher zu sein, sondern eine Seifenblase, die bei der ersten Gelegenheit zerspringen müßte. Es wäre wie ein Stück wertloses Papier, das in einem Umschlag verschlossen von Hand zu Hand wandert und von jedem als Bezahlung anerkannt wird, weil jeder glaubt, es sei ein Scheck darin – bis einer den Umschlag öffnet und ruft „Betrug“!

Man erweist der Moral keinen guten Dienst, wenn man das Öffnen des Umschlages selbst schon als unmoralische Handlung brandmarken möchte, also die Frage: „Warum in aller Welt denn das Moralische gelobt?“ verbieten möchte – wozu bei Kant und den Vertretern der absoluten Werttheorie Neigung besteht. So konnte Nietzsche kommen und sagen: Seht, ich habe als erster die Umhüllung der sogenannten Moral aufgemacht und was fand ich? Die herkömmlichen Vorschriften haben freilich einen soliden Wert, aber nur für die, welche sie den andern auferlegen und nicht selbst befolgen; für diese andern haben sie nur den Suggestionwert, der ihnen von den Gebietenden vorgetäuscht wird, und sonst keinen.

Es wäre ja immerhin möglich, daß die menschliche Gesellschaft, welche, wie wir sahen, die Urheberin der sittlichen Vorschriften ist, einem unredlichen Verkäufer gliche, der wertlose Waren anpreist um des eignen Nutzens willen. Verhielte es sich so, dann wäre mein moralisches Verhalten zwar für die *andern* erfreulich (die fordernde menschliche Gesellschaft sind immer nur die andern; ich kann mich selbst nicht dazu rechnen), für mich selbst aber hätte es nur den Scheinwert, den die andern mir zu

suggestieren wissen. Es verhält sich aber durchaus nicht so. Und sollte ein Individuum einmal daran zweifeln und unbekümmert um alle Gebote seinen Trieben freien Lauf lassen, so würde die Gesellschaft alsbald mit Sanktionen reagieren und durch ihre Strafen dem Individuum einen wahren Wert der Moralität vor Augen führen, der nämlich einfach in der Vermeidung der Sanktionen bestünde.

Damit wären wir bei den übrigen äußeren Faktoren angelangt, welche außer der Suggestion die menschlichen Neigungen beeinflussen: nämlich Lohn und Strafe, welche dafür sorgen, daß als Folge erwünschter Handlungen Lustgefühle, als Folge verbotener Handlungen Unlustgefühle tatsächlich eintreten. Die Vorstellungen solcher Folgen sind dann in entsprechender Weise gefühlsbetont und wirken als Motive.

Doch das sind mehrfach schon berührte Dinge, jedem Kind geläufig. Die Betrachtung dieser äußeren Faktoren der Bildung und Unterdrückung von Dispositionen führt auch nur zur Einsicht in relativ äußerliche Prozesse; sie macht nur die größten Züge des Handelns verständlich, wie auch oft schon bemerkt wurde. Suggestion und Hinblick auf Sanktionen der Gesellschaft, sie sind ja nur die primitivsten Mittel zur Erzeugung von Motivgefühlen; die subtilen Wirkungen, die den Ethiker am meisten interessieren, sind mit ihrer Hilfe nicht zu erreichen. Wir wissen ja auch schon, daß die sozialen Triebe für sich schon stärkere und dauerndere Motive liefern.

Es ist also an der Zeit, sich denjenigen charakterbildenden Einflüssen zuzuwenden, die von innen stammen, durch die eignen Handlungen in erster Linie gesetzt werden.

4. Motivgefühle und Erfolgsgefühle

Alle Willenshandlungen kommen so zustande, daß von verschiedenen einander widerstrebenden Zielvorstellungen schließlich eine in den Vordergrund des Bewußtseins tritt und die übrigen verdrängt, und zwar geschieht das, sobald die positive Differenz zwischen ihrem Gefühlston und den Gefühlstönen der andern

einen gewissen Schwellenwert überschreitet, so daß also die maximal lustvolle oder minimal unlustvolle Zweckvorstellung den Sieg davonträgt. Die an den Vorstellungen haftenden Gefühle, insbesondere das der siegreichen, nannten wir Motivgefühle. Und es war eine unserer wichtigsten Beobachtungen, daß das Gefühl, 5
128 | welches die Vorstellung eines bestimmten Zustandes erweckt, keineswegs von gleicher Art zu sein braucht wie dasjenige, das zu dem Zustand selbst gehört, wenn er realisiert wird. Wir wollen letzteres das Erfolgsgefühl nennen. Es kann also einer Motivlust sowohl eine Erfolgslust wie eine Erfolgsunlust entsprechen und 10
umgekehrt. Es ist, so formulierten wir es früher, scharf zu unterscheiden zwischen der Vorstellung eines lustvollen Zustandes und der lustvollen Vorstellung eines Zustandes.

Ein unlustreicher Effekt kann also mit Lust vorgestellt, d. h. gewünscht und gewollt werden. Diese Tatsache ist es, auf die 15
man mit Recht hinweisen kann, um die vom Hedonismus aufgestellte, recht unvorsichtig formulierte These zu widerlegen, der Mensch könne überhaupt nichts anders^d erstreben als „Glück“. Denn Glück besteht doch wohl jedenfalls aus lustreichen Zuständen. Es verhält sich auch nicht etwa so, daß ein de facto 20
unlustvoller Zustand nur solange Ziel sein könne, als seine wahren Gefühlskomponenten noch nicht bekannt seien, sondern der Mensch kann sehr wohl *wissen*, daß er ins Unglück geht, und es dennoch tun.

Trotzdem – in der These vom ausschließlichen Glücksstreben 25
steckt tief ein wahrer Kern, und mit Vorbedacht habe ich sie nur „unvorsichtig formuliert“ genannt. Es ist nicht bloß das Faktum, daß alles Wollen eben doch durch den Lustüberschuß in den Motiven des Wollenden bestimmt wird – obgleich dies ja wichtig genug ist; denn dies Faktum bedeutet eben doch, daß es in letzter Linie 30
immer nur auf die Gefühle des Handelnden selbst ankommt, daß keine Möglichkeit besteht, anders auf ihn zu wirken als durch Erregung seiner eignen Gefühle, daß es vor allem auch keine Brücke von Mensch zu Mensch gibt, die nicht zunächst über die eignen Gefühle führte. Hier liegt ja der Grund der letzten fürchterlichen 35

d Ms. FE, S. 251: (andres)

Einsamkeit des Menschen, aus der es keine Rettung gibt, weil jedes Individuum, jedes Bewußtsein nun einmal in sich geschlossen ist, so daß seine Gefühle eben nur seine eignen Gefühle sein und nie von einem andern auch gefühlt werden können. Auch die sozialen Triebe stiften nur eine Abhängigkeit der Gefühle verschiedener Individuen untereinander, aber sie können sie nicht identisch machen, und vergeblich sucht man durch eine Metaphysik des „Gesamtwillens“ oder eines „überindividuellen Geistes“ darüber hinwegzutäuschen.

10 | Es ist, sage ich, nicht allein diese Tatsache der ausschließlichen Willensbestimmung jedes Individuums durch seine eigene Lust, die den richtigen Kern des Satzes vom allgemeinen Glücksstreben ausmacht, sondern ein anderer Umstand, dessen Betrachtung uns nun auf die wichtigste Gesetzmäßigkeit führen wird, die der Umbildung von Trieben durch das Handeln zugrunde liegt. Ich meine den Umstand, daß zwischen Motivlust und Erfolgslust oder -unlust tatsächlich eine Abhängigkeit besteht, wenn auch keine so einfache, wie der extreme Hedonismus sie annahm. Er setzte nämlich offenbar voraus, daß Motivgefühl und Erfolgsgelühl entweder beide Lust oder beide Unlust sein müßten, daß also z. B. die Vorstellung eines lustvollen Zieles notwendig eine lustvolle Zielvorstellung sein müßte. Die Erfahrung lehrte uns, daß dies nicht zutrifft, und auch dann oft nicht, wenn der Wollende sich über das mit dem erstrebten Zustande verbundene Leid vollkommen im klaren ist. Hier jedoch könnte man zweierlei erwidern, um das Gewicht der gegen die Glücksthese sprechenden Tatsache abzuschwächen.

Erstens könnte man sagen, die erstrebten Zustände könnten höchstens solche des „Leidens“ sein, auf dessen gemischten Charakter wir ja selbst ausdrücklich hingewiesen haben, und die Lustkomponenten darin hätten wohl etwas mit der Möglichkeit solcher Zielsetzungen zu tun. Ich glaube auch, daß an diesem Argument etwas Wahres ist, daß also ⟨⟩^e die Vorstellung rein widerwärtiger, verzweifelter Zustände vielleicht nicht lustgefärbt sein kann, und daß vielleicht in dem Leiden, das ein Entsagen-

e Ms. FE, S. 253: ⟨vielleicht⟩

der auf sich nimmt, immer zugleich ein Zustand der Befriedigung über die vollbrachte Tat mit vorgestellt wird – aber das würde nichts an der Tatsache ändern, daß das Leid eben doch andern, lustvollen Zuständen vorgezogen wird.

Zweitens aber könnte man meinen, die Vorstellung eines un-
lustreichen Zieles könne nur solange lustbetont sein, als sie das
Ziel nicht genau genug abbilde und wesentliche Züge daran weg-
lasse oder ändere. Wenn man das Ziel mit voller Lebhaftigkeit
sich ausmale, so wie es wirklich sein wird, und in der Vorstellung
nichts daran beschönige oder verwische, dann müsse sicherlich die
Vorstellung dieselbe Gefühlskomponente aufweisen wie das vor-
gestellte Ziel selbst, wenn es realisiert wäre. – Auch an diesem Ar-
gument mag etwas Richtiges sein; da aber die Übereinstimmung |
zwischen Vorstellung und Vorgestelltem doch niemals restlos sein
kann, und wir doch eben mit den psychischen Prozessen rech-
nen müssen, wie sie tatsächlich sind, so ist mit diesem Gedanken
nichts anzufangen.

5. Die Angleichung der Motivgefühle an die Erfolgsgefühle

Mir scheint nun, daß hinter diesen Einwürfen eine richtige Ein-
sicht steckt, und zwar die, daß die Diskrepanz zwischen Motiv-
gefühl und Erfolgsgefühl, wenn sie auch nicht wegzuleugnen ist,
doch gleichsam einen auf die Dauer unhaltbaren Zustand dar-
stellt. Das heißt: wo immer eine solche Diskrepanz auftritt, sind
sofort seelische Kräfte am Werk, um sie auszugleichen. Durch den
natürlichen Prozeß, der von den Motiven über Handlungen zu
Erfolgen und von dort zu neuen Motiven und Handlungen führt,
werden die Triebe (das sind ja die Dispositionen, bei bestimm-
ten Vorstellungen bestimmte Gefühle zu erleben) so umgeformt,
daß Motivlust und Erfolgslust miteinander in Übereinstimmung
kommen.

Der Mechanismus, nach dem dieser Vorgang sich abspielt,
ist leicht zu durchschauen. Wenn ein mit Lust vorgestelltes Ziel
wirklich erreicht wird und nun im Täter heftige Unlustgefühle

auslöst, so wird die Unlust sich in Zukunft gewiß mit der neuerlichen Vorstellung des Zieles assoziieren und dem Lustton entgegenwirken, den diese früher hatte. Bei der nächsten Wiederholung wird sich das verstärken und so fort, bis das Ziel überhaupt nicht mehr gewünscht werden kann, weil der Erfolgsunlust jetzt eine
5 Motivunlust entspricht. Wenn umgekehrt ein zuerst gemiedener Zustand entgegen den Wünschen des Individuums einmal oder öfter realisiert wird, so daß es die in ihm liegende Freude wirklich zu schmecken bekommt, so wird es unausbleiblich sein, daß
10 die Vorstellung des Zustandes allmählich (oder sogar plötzlich) lustbetont wird, daß also eine Neigung entsteht, ihn von neuem herbeizuführen. Und ferner, wenn eine Situation, die bisher immer in Wirklichkeit lustvoll war, irgendwie aufhört, es zu sein, z. B. durch einen physiologischen Prozeß („Überdruß“ usw.), so
15 wird sich die an ihr jetzt erlebte Unlust alsbald auf die Vorstellung der Situation übertragen, der auf sie hinzielende Trieb ist verschwunden. Das ganze ist ja nichts anderes als der gewöhnliche Prozeß der „Erfahrung“, und leicht kann man für ihn Hunderte von Beispielen | im täglichen Leben finden. Es versteht sich
20 von selbst, daß dieser Prozeß wie jeder Naturvorgang durch andere entgegenwirkende durchkreuzt werden kann; so können etwa Wahnideen oder beharrlich und systematisch gesetzte Hindernisse die Anpassung der Motiv- an die Erfolgsgefühle in einzelnen Fällen hemmen; wir ziehen dies in Rechnung, indem wir nur sagen, es bestehe eine *Tendenz* zur Ausglei-
25 chung jener Diskrepanz. Aber diese Tendenz ist auf die Dauer unüberwindlich, und indem wir ihr Bestehen aussprechen, haben wir nun wirklich eine allgemeine Regel formuliert, die das gesamte Gefühlsleben beherrscht und uns als Leitfaden zur Lösung unserer Frage dienen kann. 131

6. Begründung des Hedonismus

Was folgt nun aus dem Prinzip der Angleichung der Motivgefühle an die Erfolgsgefühle?

Zunächst dies, daß ein Komplex von Dispositionen, für den beide auseinanderklaffen, nicht stabil sein kann, sondern die Tendenz zur Umwandlung mit fortschreitender Erfahrung in sich trägt. Wenn wir dauernde, verlässliche Dispositionen in einem Menschen erzeugen wollen, so müssen wir dafür sorgen, daß die Erfolgslust auch hält, was die Motivlust verspricht. Mit andern Worten: das Angleichungsprinzip macht es unmöglich, dem Menschen auf die Dauer ein bestimmtes Verhalten vorzuschreiben, wenn die Befolgung der Vorschriften ihm nur eine Vermehrung von Unlustgefühlen einträgt. Noch anders ausgedrückt: Die Motivlust kann auf die Dauer nur durch Erfolgslust angefacht werden; bei jedem Versuch, sie auf andre Weise zu nähren, erlischt sie schließlich. Auf einer ausgeprägten physiologischen Konstitution beruhende (angeborene) Triebe können natürlich so heftig sein, daß das Angleichungsprinzip ihnen gegenüber, wenigstens für die Lebensdauer des Individuums, machtlos bleibt, und wir schreiben ihnen dann eine „krankhafte“ Stärke zu; aber solche Neigungen, die wir im Menschen erst erzeugen (durch Erziehung im weitesten Sinne), haben keine Aussicht auf Bestand, wenn das Prinzip ihnen entgegenwirkt. Nur solche Wünsche sind stabil, nur solche Neigungen gewährleisten Harmonie, die auf wirklich lustvolle Ziele – oder, wenn man will, auf *Glück* – gerichtet sind. Dies scheint mir die Wahrheit zu sein, die hinter der Behauptung, der Mensch könne überhaupt nur nach Glück streben, verborgen ist.

132 | Wenn der Motivlust eine reine Erfolgsunlust entspricht, so fühlt sich das Individuum irgendwie enttäuscht – auch dann, wenn es vorher wußte, daß der Erfolg Leid bringen würde –, es fühlt sich durch seine Wünsche betrogen. Wir können jetzt auch so sagen: es gibt schlechterdings nur *einen* Weg, um Motive des

Handelns zu erzeugen, die gegen alle Einwirkungen unverrückbar standhalten – das ist der *Bezug^f auf tatsächliche Glücksfolgen*.

Das ist natürlich eine alte Wahrheit. Wir wissen ja, es ist nichts anderes damit ausgesprochen als das Prinzip, auf dem auch
 5 Lohn und Strafe und das Verfahren der Sanktionen im Staat, in den Religionen und in jeglicher Praxis beruht. Und wenn wir den Weg der Sanktionen als den letztlich einzigen natürlich nun auch für das *moralische* Verhalten in Anspruch nehmen, so scheint dies eine äußerst triviale Haltung zu sein, auf welche die neuere Ethik
 10 mit Verachtung herabblickt. Solche Verachtung ist auch vielleicht der äußerst primitiven *Begründung* gegenüber am Platze, mit welcher Hedonismus und Eudämonismus ihren Standpunkt zu vertreten pflegten; aber mit derartigen Begründungen hat die obige Ableitung nichts gemein; auch decken sich die herkömmlichen
 15 hedonistischen Formulierungen nicht mit unserer These, welche nur besagt, daß unumstößliche Motive auch für die Befolgung der Sittengesetze nur dann gegeben sind, wenn diese Befolgung lustvolle Zustände nach sich zieht.

Blicken wir einen Augenblick zurück, so haben wir die Frage
 20 auf S. 124 nunmehr vorläufig so beantwortet, daß die Disposition zum sittlichen Handeln im Menschen zwar auch durch äußerliche Mittel wie Suggestion und künstliche Strafen und Belohnungen vermehrt werden kann, daß aber die auf solche Weise geschaffenen Neigungen unbeständig^g sein müßten und durch den beschriebenen inneren Angleichungsprozeß unerbittlich wieder ausgewischt
 25 werden – *wenn das sittliche Handeln nicht selbst eine Quelle der Lust ist oder solche Quellen erschließt*. Tut es das aber, dann werden die Motive durch jenen inneren Vorgang gestärkt und befestigt, woher sie auch stammen mögen, und die haben dann
 30 die Tendenz, zu dauerhaften Triebkräften zu werden.

Wir sind also zu der Einsicht gekommen: zur Erkenntnis der Gesetze, welche die Entstehung von Neigungen zum moralischen
 | Verhalten beherrschen, ist es nötig, vor allem den Lustwert
 dieses Verhaltens selbst zu untersuchen. Davon, ob es für den
 35 Handelnden selbst wertvoll, also lustbringend ist, hängt alles

f Ms. FE, S. 259: <Hinweis> g Ms. FE, S. 260: <labil>

ab. Denn wäre dies etwa nicht der Fall, so laufen die schönsten Motive Gefahr, alle ihre Kraft einzubüßen. Und sie *müssen* sie schließlich (vielleicht erst im Laufe von Generationen) verlieren. Denken wir uns den assoziativen Angleichungsprozeß, durch den das geschieht, in das helle Licht des reflektierenden Bewußtseins übertragen, so könnten wir sagen: es kommt einmal ein Augenblick, wo der Mensch sich auf die Frage: Warum in aller Welt soll ich so handeln? mit keiner andern Antwort zufrieden gibt als: weil es für mich selbst glückbringend ist! Daß er überhaupt nur solche Ziele wollen kann, die für ihn wertvoll sind, folgt schon aus dem völlig allgemeingültigen Willensgesetz; er wird aber dann echte von unechten Werten unterscheiden: beide sind real, aber die letzteren können durch den Angleichungsprozeß wieder ausgelöscht werden, sie bestehen in der Lust, die nur der *Vorstellung* des Zieles zukommt, diesem selbst aber nicht; die echten Werte aber lägen in jenen Lustgefühlen, mit denen das Ziel selber erlebt wird.

Wir sehen uns damit vor die Frage gestellt: Sind die Ziele, die uns in den moralischen Vorschriften empfohlen werden, wirklich echte Werte für das Individuum? oder bestehen diese nur in den Lustgefühlen, mit denen die Gesellschaft die Vorstellungen der ihr selbst willkommenen Ziele auszustatten gewußt hat? Wir stehen vor dem uralten Problem: Ist Tugend der Weg zum Glück?

Sollte die Antwort bejahend ausfallen, so würden wir uns gewiß zufrieden geben und die Hauptfrage der Ethik soweit gelöst zu haben glauben, wie das durch allgemeine Betrachtungen möglich ist. Sollte aber, wie ja viele Ethiker meinen, eine verneinende Antwort gegeben werden müssen, so möchten wir vielleicht (auf die Gefahr, daß jene Ethiker eine solche Frage für unwürdig erklären) doch gerne wissen, welche Wege denn nun zum Glücke führen, wenn es nicht die der Tugend sind. Damit sind wir denn endlich bei der Fragestellung angelangt, welche die Überschrift des Kapitels bildet. Wir suchen die Wege, die zum Wertvollen führen und werden dann ja sehen, ob es der Weg des moralischen Handelns ist oder nicht.

7. Glück und Glücksfähigkeit

134

Während der letzten Überlegungen haben wir, etwas leichtsinnig, mehrfach das Wort „Glück“ gebraucht, obwohl wir die große Vagheit seiner Bedeutung kennen, die es für den Ausdruck scharfer Gedanken ungeeignet macht. Wir haben es scheinbar einfach als gleichbedeutend mit lustvollen Zuständen verwendet, aber in dem Worte liegt viel mehr, es liegt ein Superlativ darin. Nicht irgendwelche Lustzustände, sondern diejenigen maximaler Lust, die Erlebnisse höchster Freude will man damit bezeichnen. Ja, manche würden vielleicht zögern, das Wort überhaupt für einzelne Zustände zu gebrauchen und vielleicht sagen, ein Leben, über das viele mäßige Freuden verteilt seien, enthalte immer noch mehr „Glück“ als eines, das aus wenigen Augenblicken höchster Seligkeit bestünde, die aber von langen Zeiten furchtbarer Pein unterbrochen wären. Die prinzipielle Unmeßbarkeit und Unvergleichlichkeit von Gefühlen, die wir besonders in den Kapiteln II und IV schon berühren mußten, scheint solche Glücksvergleiche sinnlos und das Wort bedeutungslos zu machen; dennoch muß es offenbar irgendeinen Sinn haben, im Leben eines Individuums derartige Unterscheidungen zu machen, denn sie spielen tatsächlich eine große praktische Rolle. Und auch für unsern Zweck sind sie unentbehrlich; denn es würde durchaus nicht genügen, Wege zu irgendwelchen wertvollen Gütern zu finden – wir müssen vielmehr den Weg zum *Wertvollsten* suchen. Wenn für diesen Superlativ irgendeine bestimmtere Bedeutung gefunden werden kann, so stünde auch der Verwendung des Wortes Glück für diese Bedeutung nichts im Wege. Denn wer mit uns erkannt hat, daß Werte nicht anders als durch Lustgefühle zu begründen sind, wird die Begriffe des Glückes und des Wertvollsten ohne weiteres identifizieren.

Es müßte also möglich sein, für die sinnlose Summation oder Addition von Lusterlebnissen irgendeinen Ersatz zu finden, durch den sie irgendwie vergleichbar gemacht und in eine Rangordnung

gebracht werden können. Für die Lusttönungen, die bei der Motivation einer Willenshandlung miteinander kämpfen, war es uns gelungen, in gewissen psychischen Prozessen einen derartigen Ersatz zu finden (vgl. S. 29). Hier aber, wo es sich nicht mehr um benachbarte Motivgefühle, sondern um Erfolgswerte^h handelt, | ist die Schwierigkeit größer. Ich weiß keinen allgemein brauchbaren Ersatz anzugeben; vielleicht genügt es aber, auf einen sehr wichtigen hinzuweisen, der auf bestimmte Fälle paßt und möglicherweise verallgemeinert werden kann. Denken wir uns nämlich zwei Freuden, von denen die eine nach dem Genusse den Menschen im wesentlichen unverändert zurückläßt, während der Genuß der andern entwederⁱ die Wiederholung desselben oder den Genuß anderer Freuden erschwert oder unmöglich macht, so werden wir von der zweiten sagen, daß sie mit der allerhöchsten Wahrscheinlichkeit das Leben im ganzen lustärmer macht, selbst wenn sie für sich betrachtet äußerst intensiv sein sollte. Wir werden also der ersten einen sehr viel höheren „Glückswert“ zuschreiben. (Als Beispiel für die zweite Art kann man etwa an den Gebrauch von Rauschgiften denken oder an starke sinnliche Genüsse, die „Abstumpfung“ zur Folge haben usw.) Hier haben wir also eine Möglichkeit, von dem Beitrag einer Freude für die „Gesamtlust“ oder ihrer Wirkung auf die „Glückssumme“ zu sprechen, ohne irgendeine Addition vollziehen zu müssen und den Begriff der Gesamtsumme selbst zu denken. Und diese Möglichkeit schufen wir uns, indem wir die Wirkung der Triebbefriedigung auf die Fähigkeit des Menschen zu zukünftigen Lustgefühlen beachteten, kurz, auf seine *Glücksfähigkeit*. Damit ist ein Schritt vorwärts getan. Denn wenn wir etwa nicht imstande sein werden (und wir werden es ja gewiß nicht können), den Weg zum Wertvollsten genauer anzugeben, so werden wir doch wenigstens sehr bedeutsame Wegmarken gezeigt haben, wenn wir sagen, er führe jedenfalls über solche Verhaltensweisen, welche die Glücksfähigkeit möglichst wenig vermindern – oder vielleicht sogar vermehren. Fähigkeit zu Lustgefühlen ist eine Eigenschaft

^h Ms. FE, S. 264, gestrichen: (das was wir vorhin vorübergehend „echte“ Werte nannten) ⁱ Ms. FE, S. 265: (die Folge hat, dass)

der menschlichen Konstitution und als solche vielleicht schwer, aber doch unendlich viel leichter faßbar als der nebelhafte ewig entfliehende Begriff des Glückes selbst.

8. Glückswert der sozialen Triebe

5 Mit den nunmehr gewonnenen Mitteln, wenn sie auch dürftig sind, können wir bereits einen Vorstoß zur konkreten Beantwortung unserer Frage unternehmen. Wenn zum wertvollsten Leben dasjenige Verhalten führt, welches dem Handelnden die größten Freuden bereitet, zugleich aber seine Glücksfähigkeit am | wenigsten beeinträchtigt, so ist die nächste Frage: Welches sind denn
10 nun die Neigungen, aus denen ein solches Verhalten hervorgeht?

Eingehendere Untersuchungen, als diese es sein kann, müßten die verschiedenen Triebarten des Menschen einzeln auf ihre glückbringende Kraft prüfen; wir begnügen uns damit, in der Erfahrung die eindrucksvollsten Tatsachen aufzuweisen, durch die einzelne Triebgruppen besonders ausgezeichnet erscheinen. Da lehrt nun die Erfahrung etwas, das seltsamerweise von den meisten als sehr unerwartet und als so paradox angesehen wird, daß sie es gar nicht glauben und tatsächlich der Meinung sind, die Erfahrung
15 lehre gerade das Gegenteil – während es in Wirklichkeit nichts weniger als wunderbar ist. Mir ist es nicht zweifelhaft, daß die Erfahrung mit großer Deutlichkeit die *sozialen* Triebe als diejenigen zeigt, die ihrem Träger am ehesten ein freudenreiches Leben sichern.

25 Die sozialen Triebe sind diejenigen Dispositionen in einem Wesen, vermöge deren die Vorstellung von freudigen bzw. unlustvollen Zuständen eines *andern* Wesens selbst ein lustvolles bzw. unlustvolles Erlebnis ist (auch die schlichte Wahrnehmung eines andern Wesens, seine bloße Gegenwart, kann vermöge eines
30 solchen Triebes schon Lustgefühle auslösen). Die Wirkung dieser Neigungen ist natürlich die, daß ihr Träger sich die Freudezustände der andern zum Ziele setzt. Und bei Erreichung des Zieles genießt er die Erfolgslust, denn nicht nur die Vorstellung, sondern auch die tatsächliche Wahrnehmung der Freudenäußerung

freut ihn; es liegt also ein *echter* Wert vor, es besteht Übereinstimmung der Motivgefühle und Erfolgsgefühle.

Daß so vielen Ethikern der Glückswert der sozialen Neigungen von vornherein nicht glaublich erscheint, liegt offenbar daran, daß diese Triebe sich eben auf das *fremde* Wohl richten; müßten nicht vielmehr Triebe, die ihren Träger glücklich machen sollen, auf sein eignes Wohl gerichtet sein? Diese so verbreitete Meinung ist in Wahrheit von unerhörter Kurzsichtigkeit, und es liegen ihr alle die Mißverständnisse zugrunde, die der Einsicht in die in Kapitel II und III geschilderten Tatsachen im Wege stehen. Es gibt gar keinen auf das „eigne Wohl“ gerichteten Trieb und kann keinen geben, weil sein Begriff eine Art von *circulus vitiosus* enthielte. Das „eigne Wohl“, die eigne Zufriedenheit besteht ja | eben in der lustvollen Befriedigung der Triebe – ein Trieb, der auf Befriedigung aller Triebe zielte, ist offenbar ein Nonsens. Worauf der einzelne Trieb sich richtet, ist an sich (d. h. abgesehen von den Folgen) für die aus ihm zu schöpfende Freude absolut gleichgültig, und es gibt nicht den geringsten prinzipiellen Grund, daß etwa die Lust an der Füllung des eignen Magens vor der Freude, die der Blick in ein glückstrahlendes Auge auslöst, irgendwie ausgezeichnet sein sollte. Die letztere mag biologisch-genetisch schwerer zu verstehen sein, aber das geht den Ethiker und Psychologen zunächst^j nichts an.

Wenn ich an das letzte Beispiel anknüpfen darf, dessen Grobheit man entschuldigen möge, so läßt sich an ihm das vorhin besprochene Kriterium der Erhaltung der Glücksfähigkeit erläutern. Stillung des Hungers ist als Bedingung der Existenz natürlich auch eine Voraussetzung künftiger Freuden, aber es ist eine triviale Erkenntnis, daß die Befriedigung des Nahrungstriebes nur innerhalb gewisser Grenzen „zuträglich“ ist und im Übermaß sogar die gesamte Konstitution so verändern kann, daß das ganze Leben minderwertig wird, indem (selbst abgesehen von direkter Krankheit) gerade die Fähigkeit zu den höchsten Freuden im Fette eines behaglichen Genießens erstickt. Und ähnliches scheint von allen Trieben zu gelten, die direkt „leiblichen“ Bedürfnissen

j Ms. FE, S. 269: (überhaupt)

entsprechen: bei ungehemmter Befriedigung vermindert sich die Erfolgslust; durch Prozesse der Abstumpfung, Erschlaffung und ähnliche tritt eine Rückwirkung auf den Organismus ein, die seine Glücksfähigkeit vermindert. Solche Triebe sind sehr notwendig, ihr Glückswert ist verhältnismäßig gering. Physiologisch entspricht ihnen ein robuster, aber grober Mechanismus, der bei starken Sinnesreizen anfängt und nicht bis zu den höheren Zentren vordringt, wo das Korrelat der komplizierten, feineren, „höheren“ Neigungen zu suchen ist, deren Befriedigung nun in ganz anderer Weise auf die Konstitution zurückwirkt, sie immer differenzierter und damit immer empfänglicher, für neue Freuden zugänglich, allerdings auch im ganzen empfindlicher macht.

So begegnen wir hier dem Unterschied und Gegensatz der „niederen“ und „höheren“ Genüsse, der ja wirklich für die Lebensführung grundlegend ist und mit Recht in der Weisheit aller Zeiten die größte Rolle gespielt hat. Er ist freilich oft so miß|verstanden worden, als handle es sich um eine primäre Unterscheidung von „schlechter“ und „guter“ Lust, und hat bei den Vorurteilen gegen die „Lust“ und bei der Lehre von den absoluten Werten mitgeholfen, die wir als so verderblich für die Ethik erkannten. Aber sein wahres Wesen dürfte allein in den soeben geschilderten Tatsachen zu suchen sein.

Zu den „feineren“, höheren, ein komplizierteres Seelenleben voraussetzenden Trieben gehören nun auch die sozialen. Niemand wird bei ihnen auf den Gedanken kommen, sie könnten eine „schädliche“ Rückwirkung auf die seelische Konstitution ihres Trägers haben, aber zu wenig hervorgehoben wird der positive Einfluß, den ihre Betätigung und Befriedigung auf die Differenzierung der Seele ausübt, die dadurch immer feinerer Stimmungen fähig wird. Sogar der freundliche Umgang mit *Tieren* hat diese Wirkung deutlich. Dazu kommen noch die äußeren Glücksfolgen. Die sozialen Triebe bilden ein wahrhaft geniales Mittel zur Vielfältigung der Lustgefühle: denn wer in der Lust des^k Mitmenschen eine Quelle eigener Lust fühlt, der vermehrt ja dadurch seine Freuden um die der andern, nimmt teil an ihrem Glücke,

k Ms. FE, S. 271: ⟨der⟩

während der Egoist sozusagen auf seine eigne Lust beschränkt ist. Der Einwand, daß soziales Fühlen auch Teilnahme am Leiden der andern zur Folge habe, ist teilweise berechtigt, wiegt aber nicht so schwer, da auch Leiden zur Befriedigung sozialer Triebe Anlaß gibt, indem man an seiner Milderung arbeitet. Zu den äußeren Glücksfolgen gehören ferner die, an welche man vielleicht zuerst zu denken geneigt ist; nämlich die Reaktionen, die in den Objekten der sozialen Neigungen ausgelöst werden. Teils wird [der Träger solcher Neigungen]^l selbst mit Vorliebe von den analogen Trieben der andern zum Objekt gewählt, teils gewährt die Gesellschaft ihm als einem so nützlichen Mitgliede alle möglichen Vorteile.

Pessimisten weisen gern auf die Fälle hin, wo solch ein „natürlicher Lohn“ sozialen Verhaltens ausbleibt und der Wohltäter Undank und Neid erntet oder verlacht und mißbraucht wird. – Es ist richtig, daß unter so ungünstigen Umständen zu der Erfolgslust, die ja mit der Befriedigung des sozialen Triebes auf jeden Fall verbunden ist, eine Unlust hinzutreten^m kann, welche manchmal sogar jene aufhebt, dadurch auch der Motivlust entgegenwirkt und schließlich den Trieb unterdrückt (Verbitterung) – | aber das sind wirklich ungewöhnliche Umstände, und es kann gar keine Rede davon sein, daß man bei der Schilderung der normalen Auswirkung sozialer Triebe auf sie Rücksicht zu nehmen hätte. Die Durchschnittserfahrung (es gibt auf diesen Gebieten nur durchschnittliche Erfahrung) bestätigt den Pessimismus nicht. Deswegen habe ich zu Beginn dieser Erwägung mit vollem Bewußtsein gerade auf die *Erfahrung* hingewiesen als einen Beweis für die Förderung der Glücksfähigkeit durch die sozialen Triebe, welcher die deduktive Ableitung entbehrlich macht.

Der deutlichste Fingerzeig aber, den die Erfahrung uns in dieser Hinsicht gibt, liegt darin, daß die höchsten Glücksgefühle, die der Mensch überhaupt kennt, gerade einem sozialen Triebe verdankt werden: der *Liebe*. Irgendwie begreiflich zu machen, warum die höchsten Seligkeiten des Lebens an diesen vollkommensten der sozialen Triebe geknüpft sind, ist noch niemandem gelungen,

l Ebd.: <er> m Ms. FE, S. 272: <hinzugefügt werden>

es ist auch merkwürdig selten versucht worden – schreckte die Größe der Aufgabe davon ab? Jedenfalls liegt die Ursache nicht in der innigen Union mit dem leiblichen Bedürfnis, die wir in der Geschlechtsliebe vor uns haben. Denn so bedeutsam diese Union auch ist – sie beweist gleichsam den Adel und die Ebenbürtigkeit der sinnlichen Freuden –, so sind beide doch trennbar und nicht selten wirklich getrennt; und da zeigt es sich, daß die Gemeinsamkeit, also das soziale Moment, die Hauptrolle spielt und nicht die spezifische Berührung, das körperliche Moment. So darf die erhabenste Erfahrungstatsache des Lebens als ein Anzeichen dafür genommen werden, daß die auf fremde Freuden gerichteten Neigungen die größte Glücksmöglichkeit bergen.

Es ist für unsern allgemeinen Zweck nicht nötig, die verschiedenen Arten und Nuancen sozialer Triebe zu betrachten; nur dies möge bemerkt werden, daß die hier gegebene Schilderung mehr auf die zwischen Individuum und Individuum wirkenden Neigungen paßt als auf die mehr diffusen Triebe der „allgemeinen Menschenliebe“, „Solidaritätsgefühl“, „Liebe zum eignen Volk“ usw. Solche verdienen häufig mit einem gewissen Mißtrauen betrachtet zu werden, weil es sich bei ihnen oft mehr um eine im Bewußtsein des Trägers gehegte und gepflegte, stark lustbetonte Idee handelt als um das wirkliche Glück der andern. Ein Trieb z. B., der sich auf das „größte Glück der größten Anzahl“ richtete, wie ihn eigentlich der Utilitarismus fordern müßte, um sein Moralprinzip | erfüllbar zu machen, scheint mir ein Unding zu sein. Echte Sympathie kann nur auf Grund gewisser Qualitäten der geliebten Wesen erwachsen, begehrtⁿ aber dafür keine Anpassung an die eigne Meinung (welche unduldsame^o Forderung für manche Formen der „allgemeinen Menschenliebe“ charakteristisch ist).

ⁿ Ms. FE, S. 274: {fordert} ^o Fehlt im Ms. FE.

9. Tugend und Glück

Die äußere Erscheinungsform der sozialen Triebe ist *gütiges Handeln* oder Altruismus. Dieser Gegensatz gegen den „Egoismus“ ist nun (vgl. Kapitel III) eins der wesentlichen Merkmale *moralischen* Verhaltens. Die wichtigsten Motive zur Sittlichkeit liegen also jedenfalls in den altruistischen Trieben, manche haben geglaubt die *einzigsten*; so Schopenhauer, der jede moralische Gesinnung aus dem *Mitleid* ableiten wollte, und viele englische Ethiker, welche die Sympathie, also das Mitfühlen mit fremder Lust und Unlust, für die Quelle aller Tugenden erklärten. Wie es auch sein mag – wenn dieselben Dispositionen, die zu den höchsten Lustmöglichkeiten führen, zugleich die sind, aus denen zum wichtigsten Teile das tugendhafte Handeln entspringt, so bedeutet dies ja, daß Tugend und Glück die gleichen Ursachen haben, daß sie Hand in Hand gehen müssen.

Es ist meine feste Überzeugung, daß die Erfahrung in der Tat die behauptete Abhängigkeit aufs deutlichste zeigt. Ich habe nie begriffen, wie man das leugnen konnte, und immer von neuem staune ich über die Oberflächlichkeit der Beobachtungen und Argumente, durch die man zu beweisen sucht, daß Glück und Sittlichkeit nichts miteinander zu tun hätten, ja daß Tugend der Glückseligkeit eher abträglich sei und dem Glücksuchenden eher ein robuster Egoismus empfohlen werden müsse. Was wird gewöhnlich zur Begründung gesagt? Nun, man weist darauf hin, daß die Mächtigen und Reichen und alle, denen es „wohlgehe“, gemeinhin nicht die Besten zu sein pflegen und zitiert irgendwelche Dichterworte, die beschreiben, wie der Schurke „in goldener Karosse“ einherfahre, während der Brave vom Unglück niedergebuckt am Wege stehe.

Zweierlei muß hierzu gesagt werden. Erstens, daß diese Ethiker, welche Tugend und Glückseligkeit gar nicht weit genug voneinander trennen können, hier zum Zwecke des Arguments denn doch einen Begriff von „Glück“ voraussetzen, den sie praktisch |

im Ernst kaum vertreten würden, und mit dem sie der menschlichen Natur gar zu geringe Gerichtigkeit widerfahren lassen. Man sehe, was selbst Kant in seinen Argumentationen sich als irdische Glücksgüter vorstellt! Nein, die meisten Menschen wissen
 5 sehr wohl, daß z. B. Reichtum kein so sehr hoher Wert ist, und schätzen es tatsächlich viel höher, von Liebe umgeben zu sein, wohlgeratene Kinder zu haben usf., und daß der „Schurke“ solcher Güter teilhaftig zu werden Aussicht habe, wird der Philosoph nicht leicht behaupten.

10 Zweitens ist zu antworten, daß die geschilderten Gegenargumente den wahren Sinn des Satzes von dem Glückswerte der Tugend mißverstehen. Das Schicksal eines Menschen hängt zum großen Teile von Umständen ab, die von seinem Handeln gänzlich unabhängig sind, z. B.^p von „Zufällen“, von dem Weg, den eine
 15 Gewehrkegel oder irgendein kleiner Bazillus nimmt, – und nur ein Narr könnte glauben, daß Tugend ein Mittel sei gegen die großen Unglücksfälle, von denen das Leben dergestalt heimgesucht wird. Unser Satz kann also selbstverständlich nicht behaupten (wie viele Stoiker zu behaupten versuchten), daß Tugend ein freudereiches Leben *garantiere*, sondern nur, daß sie zu dem höchsten
 20 Glücke führe, das *unter den gegebenen äußeren Umständen* des Lebens möglich ist – und auch dies kann er natürlich nur mit Wahrscheinlichkeit behaupten, denn ein Zufall kann immer alles zunichte machen. Er kann freilich ebenso gut plötzlich alles zum
 25 besten wenden – es ist klar, daß keine Lebensregel, keine allgemeine Aussage über die Wirkungen irgendeines Verhaltens auf ihn Rücksicht nehmen kann. Schicksalsschläge sind unbeeinflussbar und haben mit Moralität nichts zu tun; wohl aber hängt es von unseren Trieben und unserem Verhalten ab, wie uns unter
 30 gegebenen äußeren Umständen *zumute ist*, und was für eine Wirkung sie auf uns haben. Den Zufällen ist der Tugendhafte wie der Schurke in gleichem Maße unterworfen, die Sonne scheint auf Gute und Böse; und so besagt der Satz über das Verhältnis von Tugend und Glück nur, daß der Gütige immer bessere *Aussicht*

^p Ms. FE, S. 276: (nämlich)

auf das freudenreichste Dasein habe als der Egoist, daß jener sich höherer *Glücksfähigkeit* erfreue als dieser^q.

142 Wenn der Tugendhafte bessere Aussicht, d. h. größere Wahr-
scheinlichkeit der Freuden hat, so müssen im Durchschnitt gütige 5
| Menschen glücklicher sein als Egoisten. Und dies ist es nun, was
die Erfahrung so deutlich bestätigt, daß es jedem offenen Auge
sichtbar sein muß. Ist nicht der gütige Mensch zugleich der heitere?, strahlt nicht aus einem Auge, das die Mitmenschen mit Lie-
be ansieht, eine Freude, die wir in dem kalten Blick des Egoisten
vergeblich suchen? Hier gibt es wieder einen höchst bemerkens- 10
werten Fingerzeig. Wenden wir nämlich die bewährte Methode,
Affekte in ihren äußeren Erscheinungsformen zu studieren, die
uns früher schon bei den Tränen Dienste leistete, einmal auf das
Lächeln an, so stellt sich heraus, daß das gleiche liebevolle Spiel
der Gesichtsmuskeln der Ausdruck sowohl der Güte als auch der 15
Freude ist. Der Mensch lächelt, wenn er froh ist, und er lächelt,
wenn er Sympathie fühlt; Güte und Glück tragen denselben Aus-
druck im Antlitz, der Freundliche ist zugleich der Freudige und
umgekehrt. Ich glaube, es gibt kein deutlicheres Anzeichen für
die innige Verflechtung von Glück und edler Gesinnung als die- 20
sen Hinweis, den die Natur uns selber gibt.

Die Tatsache des Lächelns und die Tatsache des Liebesglückes
scheinen mir die beiden großen Fakta zu sein, auf welche die Ethik
sich als auf festeste Erfahrungsdaten stützen kann.

10. Das Moralprinzip der Glücksbereitschaft 25

Machen wir einen Augenblick halt zu kurzer Besinnung.

Auf die Frage, welche Wege zu den wertvollsten Gütern füh-
ren, hat sich bisher die Antwort ergeben, daß die Wegweiser dort-
hin jedenfalls die sozialen Neigungen sind. Damit ist die Frage
noch nicht vollständig beantwortet, denn es wird noch weiterer 30
Wegmarken und Anweisungen bedürfen – doch diesen Punkt wol-
len wir noch ein wenig zurückstellen. Da nun jene altruistischen

q Dieser abschließende Halbsatz fehlt im Ms. FE.

Neigungen, so sagten wir, zugleich diejenigen sind, aus denen das „moralische“ Verhalten zum wichtigsten Teile fließt, so sind die gesuchten Wege zugleich die Wege der Moral. Nun haftete aber dem Begriff des Moralischen, um den wir uns im IV. Kapitel bemühten, von Natur eine nicht unbeträchtliche Unbestimmtheit an. Wir fanden, daß „moralisch“ diejenigen Gesinnungen heißen, von denen die menschliche Gesellschaft *glaubt*, daß sie ihrem Gesamtwohl am meisten förderlich seien. Der Inhalt des Begriffes hängt also nicht nur von den tatsächlichen Lebensumständen der Gemeinschaft ab, sondern auch von der Intelligenz der Schicht, | welche die öffentliche Meinung bestimmt, und von dem Reichtum an Erfahrungen, den sie sammeln konnte. Diese Verschwommenheit und Relativität ist unvermeidlich; sie gehört eben zu den Tatsachen, die der Moralphilosoph vorfindet, und die den Begriff der guten Gesinnung so undeutlich macht wie den des „guten Wetters“. Es bleiben ja genug allgemeine sittliche Vorschriften, über die keine Meinungsverschiedenheiten bestehen, und viele von diesen sind den verschiedensten Völkern und Zeiten gemeinsam – wenn der Begriff der altruistischen Gesinnung nicht eine so allgemeine von der Kulturlage unabhängige Bedeutung besäße, hätten wir ja nicht einmal zu unserm bisherigen Ergebnis gelangen können –; aber es bleibt unbefriedigend, daß die Definition der Sittlichkeit durch die *Meinung* der Gesellschaft eine Frage sinnlos macht, die der Ethiker (hierbei freilich zum Moralisten werdend) doch gar zu gerne stellen möchte: ob nämlich das, was die Gesellschaft dafür hält, nun auch wirklich das Moralische *sei*. Der Versuch des Utilitarismus, die Frage sinnvoll und entscheidbar zu machen, scheiterte, weil das *wirkliche* „größte Glück der größten Zahl“ kein faßbarer Begriff ist (Kapitel IV).

Wir sehen jetzt den großen Vorteil unserer Veränderung der Fragestellung: wir forschten zunächst nicht nach den Ursachen „moralischer“ Gesinnung, sondern nach der Gesinnung, die für den Handelnden selbst die wertvollste ist, d. h. mit größter Wahrscheinlichkeit zu seiner Beatitudo führt – damit war schon die Beziehung auf die Meinungen der menschlichen Gesellschaft ausgeschaltet; und den ungreifbaren Begriff der Beatitudo, des Glücks, schalteten wir dadurch aus, daß wir statt seiner den Begriff der

Glücksfähigkeit einführten, in der deutlichen Einsicht, daß es allein auf diese ankommen kann. Damit scheint mir die sonst so störende Relativität und Verschwommenheit der Problemstellung so weit aufgehoben zu sein, wie das überhaupt möglich ist. Nun kann vielleicht rückwärts ein klein wenig Licht auf solche fragwürdigen Begriffe wie den utilitaristischen des „Wohles der Gesamtheit“ geworfen werden. Wir würden nämlich auch hier lieber von der Glücksfähigkeit einer Gemeinschaft sprechen und deren Maximum als gegeben ansehen, wenn jedes Individuum für sich die höchste Glücksfähigkeit erreicht hat. Auf das Individuum muß immer zurückgegangen werden, denn Lust und Unlust, Glück und Leid gibt es streng genommen stets nur für dieses. Und mit der schärfer gefaßten Frage wäre vielleicht nachträglich die Möglichkeit gegeben, von einem Standard der Sittlichkeit zu sprechen und verschiedene Moralanschauungen danach zu beurteilen, ob sie ihm entsprechen oder nicht. Der Philosoph könnte nämlich etwa als „moralisch“ für seinen Gebrauch dasjenige Verfahren *definieren*, durch welches ein Individuum seine Glücksfähigkeit fördert, und die Vorschriften der Gesellschaft dann als „wahrhaft“ sittlich bezeichnen, wenn dieses Kriterium auf sie paßt. Man darf nur nicht vergessen, daß er damit eben nur eine Definition aufgestellt hat, die im Grunde willkürlich ist wie jede andre. Er kann niemand zwingen, sie anzunehmen und kann sie nicht als „Forderung“ aufstellen. Ich würde es für praktisch halten, sie anzunehmen, weil das mit ihr gesetzte Ziel sich als dasjenige herausstellt, das vom Menschen *de facto* am höchsten gewertet wird.

Auch die Formulierung eines „Moralprinzips“ würde unter diesen Voraussetzungen möglich sein, und es würde einfach lauten: „Halte dich jederzeit glücksfähig“ oder noch kürzer: „Sei glücksbereit.“

Jeder weiß, oder die Erfahrung lehrt es ihn beim Älterwerden, daß das Glück um so mehr zu entschwinden scheint, je eifriger man nach ihm strebt. Man kann ihm nicht nachlaufen. Man kann es nicht suchen, weil es aus der Ferne nicht zu erkennen ist und sich erst plötzlich entschleiert, wenn es da ist. Glück – das sind jene wenigen Viertelstunden im Leben, in denen die Welt mit

einem Male vollkommen wird durch das Zusammentreffen unscheinbarer Umstände – die Berührung einer warmen Hand, der Blick in ein kristallklares Wasser, die Stimme eines Vogels – wie könnte man nach dergleichen „streben“? Auf alle diese Dinge kommt es auch gar nicht an, sondern ganz allein auf die seelische Bereitschaft, die sie vorfinden. Es kommt darauf an, daß die Seele fähig ist, in die rechten Schwingungen zu geraten, daß ihre Saiten durch die Töne, die ihnen bis dahin entlockt wurden, nicht die Spannung verloren haben, daß die Zugänge zu den höchsten Freuden nicht durch Schmutz verstopft sind. Aber für alles dies, für die Empfänglichkeit, die *Reinheit* der Seele kann der Mensch Sorge tragen. Das Glück kann er nicht herbeilocken, aber er kann sein ganzes Leben darauf einstellen, daß er jederzeit bereit ist, es zu empfangen, *wenn* es kommt.

15 | So scheint mir, daß der Gedanke der Glücksfähigkeit durchaus in den Mittelpunkt der Ethik gerückt werden muß. Und wenn es eines Moralprinzips bedarf, so kann es nur eins sein, das sich auf diesen Begriff stützt, wie es die vorhin vorgeschlagene Formel tut. Es ist daher wahrhaft erstaunlich, daß die Glücksbereitschaft 145
20 in ethischen Systemen nirgends eine hervorragende Rolle spielt; ich kann mich nicht entsinnen, dem Begriff irgendwo an bedeutensamer Stelle begegnet zu sein – außer in einer pompösen Verkleidung, die ihm gar nicht zu Gesicht steht und ihn unkenntlich macht. Es ist nämlich bei Kant und andern davon die Rede, daß
25 man nicht nach Glück streben solle, sondern danach, des Glückes *würdig* zu sein. Sehr richtig! Aber was heißt Glückswürdigkeit? Drückt das Wort irgendeine mysteriöse Eigenschaft eines Menschen oder seiner Handlungen aus, einen mysteriösen Bezug auf eine mögliche Belohnung? Oder liegt darin eine allzumenschliche
30 Bedeutungsübertragung aus dem täglichen Leben, wo wir jemand einer Sache würdig nennen, wenn er sie nicht mißbraucht? Wohl ungefähr das letztere. Aber dann ist sofort klar, daß das Wort gar nichts andres heißen kann als *Glücksfähigkeit*. Wer fähig ist, den Wert wertvoller Güter in hohen Freudegefühlen auszuschöpfen,
35 der macht eben den rechten Gebrauch davon. Die Natur ist nicht geizig oder sparsam und knüpft keine andre Bedingung an die Verleihung ihrer Güter, als daß man *fähig* sei, sie zu empfan-

gen. Glücksfähigkeit *ist* schon Glückswürdigkeit. Wer imstande und bereit ist, an den Freuden der Welt teilzunehmen, der ist zu ihnen eingeladen.

11. Sittlichkeit ohne Entsagung

Notwendige Bedingung der Glücksfähigkeit war das Vorhandensein solcher Neigungen, bei denen Motivlust und Erfolgslust nicht auseinanderklaffen, und alle Handlungen und Motive, die solche Neigungen stärken, sind als Wege zum wertvollsten Leben zu begrüßen. Die Erfahrung lehrte, daß diese Bedingung von den sozialen Trieben erfüllt wird, also denjenigen Neigungen, welche freudige Zustände anderer Wesen zum Ziele haben; bei ihnen ist die Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Erfolgsfreuden der Motivlust nicht entsprechen, am geringsten. Sie sind, wenn wir die S. 144 empfohlene philosophische Definition des Moralischen benutzen, die sittlichen Triebe *par excellence*.

146 | Ich bin in der Tat der Meinung, daß diejenigen Ethiker ganz recht haben (es sind auch, glaube ich, die meisten), welche den Kern der sittlichen Gesinnung in dem Gegensatz zum *Egoismus* erblicken. Wir hatten dessen Wesen in der *Rücksichtslosigkeit* erkannt, die ihre Ursache in der mangelnden Ausbildung der altruistischen Neigungen hat. Und *Rücksicht* auf die Mitmenschen, Anpassung, freundliches Eingehen auf ihre Bedürfnisse bei jedem Tun und Lassen ist in der Tat das Wesen des moralischen Charakters, oder wenigstens ⟨⟩^r eine Seite, diejenige, welche „Erfüllung der Pflichten gegen andre“ bedeutet. Sie besteht in einer unaufhörlichen Hemmung, Eindämmung, Beschränkung der nichtaltruistischen Triebe, und man kann die gesamte Kultur vielleicht als den ungeheuren Prozeß dieser Zählung betrachten, als das gewaltige Mittel, das schließlich der Herstellung einer Harmonie zwischen den Neigungen jedes Individuums dient. Es hat den Anschein, als ob es für den einzelnen ein äußerst schmerzhafter Prozeß sein müsse, weil er ja die Triebe teilweise unterdrückt,

r Ms. FE, S. 286: ⟨seine⟩

Entsagung und Verzicht zu fordern scheint. Aber das ist Schein, denn diese Einschränkung ist für das Individuum ohnehin notwendig und heilsam, weil ihre ungehemmte Entfaltung (wir sahen es S. 137) starke Erfolgsunlust nach sich zieht, also auf jeden Fall nicht der Weg des wertvollsten Lebens ist. Dies gilt so sehr, daß die altruistischen Neigungen oft noch gar nicht ausreichen, sondern daß noch andre Triebe hinzukommen müssen, um die elementaren Gewalten in Schach zu halten. Dies entspricht den „Pflichten gegen sich selbst“. Als diese andern Triebe kommen hauptsächlich Neigungen zu sogenannten „höheren“ Genüssen in Betracht, Freude an der Erkenntnis und der Schönheit, oder auch Freude an hervorragender Leistung irgendwelcher Art (Wettbewerb, Handfertigkeit, Sport).

Sobald die altruistischen und die zuletzt erwähnten „höheren“ Triebe in ausreichender Stärke entwickelt sind, ist der Prozeß der Zähmung vollendet und von „Entsagung“ ist keine Rede mehr, weil das richtige (d. h. zur Glücksbereitschaft führende) Handeln, nunmehr ganz von selbst aus der harmonischen Natur des Menschen fließt, er gerät gar nicht mehr in „Versuchung“, es spielt sich in ihm kein „sittlicher Kampf“ mehr ab, d. h. die gefährlichen Zielvorstellungen, die vom Wege ablocken können, haben nicht mehr eine so starke Lustbetonung wie die ihnen entgegenwirken|den Neigungen und werden von diesen übertönt. Es bedarf keiner starken Unlusterregung mehr, um von jenen Zielen abzuschrecken – Unlusterregungen, wie sie vorher teils von außen durch natürliche oder künstliche Sanktionen drohen, teils von innen durch das „Gewissen“ gesetzt werden, dessen innerlichste Komponente zweifellos nichts anderes ist als die Furcht vor dem Verlust der Glücksfähigkeit, der Reinheit. – Bevor freilich dieses Stadium erreicht ist, in dem das Gute „freiwillig“, von selbst, getan wird, müssen lange Perioden der Kulturentwicklung ablaufen, in denen starke Unlustgefühle zur Motivierung des wertvollen Verhaltens nötig sind, so daß es nur unter dem „Zwange“ der Pflicht und des Gewissens erfolgt (auch Kant hat Pflichtgehorsam als mit Unlust verbunden beschrieben); aber es wäre verkehrt, hierin das Wesentliche der Moral zu sehen und Sittlichkeit nur dort finden zu wollen, wo zwangsmäßige Überwindung

und Konflikte die Seele beunruhigen; dies ist vielmehr nur die niedere Stufe; die höchste Stufe der Moral ist die kampflöse der „Unschuld“.

Diese Stufe ist gewiß bei keinem Menschen vollkommen erreicht, und so arbeitet die Kultur unaufhörlich mit allen Mitteln daran, Motive für altruistisches Handeln zu setzen und legt mit Recht auch großes Gewicht auf die *äußeren* Formen der Rücksichtnahme: die Höflichkeit und das gute Benehmen, die durch Suggestion und Gewohnheit gefestigt werden und in nicht zu unterschätzender Weise von der Oberfläche nach innen vordringend auf die wichtigen Neigungen wirken können.

Die sozialen Triebe stehen für das moralische Verhalten so im Vordergrund, daß im Vergleich damit die Pflege der anderen Triebe, die der Förderung der Glücksfähigkeit dienen (wissenschaftliche, ästhetische usw.), eine geringere Rolle spielen; das wenige, was über sie soeben angedeutet wurde, mag hier genügen.

In ihnen und den altruistischen Neigungen liegen die Wurzeln des wertvollsten Handelns – das ist in rohem Umriß die Antwort auf die ethische Grundfrage.

12. Güte und Persönlichkeit

Aber hinsichtlich der altruistischen Neigungen muß noch kurz auf einen Einwand eingegangen werden, der dem Leser gewiß schon lange auf der Zunge liegt. Unbeschränkte Entfaltung solcher |
148 Neigungen, wird er sagen, kann gewiß nicht der rechte Weg zum Wertvollen sein, und wird auch tatsächlich nicht als moralisch betrachtet. Sich überall anpassen, auf alle Wünsche des Nächsten Rücksicht nehmen, jeder Regung des Mitgefühls nachgeben – das ergibt letzten Endes weder für das Individuum noch auch für die andern das Höchstmaß der Freuden; da spricht man auch nicht mehr von Güte, sondern von *Schwäche*.

Dies ist richtig, und wir müssen eine Ergänzung hinzufügen, um die echte, tiefe Güte von der oberflächlichen zu unterscheiden, die nur Weichheit ist und der Glücksbereitschaft schadet. Was

hier vorliegt, ist ein besonderer Fall einer allgemeinen Art von Handlungsdispositionen, die überall dort besteht, wo der Mensch leicht Impulsen des Augenblicks nachgibt, ohne daß sozusagen die übrigen Triebe vor der Handlung befragt werden. Die einzelnen Dispositionen sind hier gleichsam nur lose untereinander verknüpft, sie können einzeln erregt werden, ohne daß die andern dabei wesentlich mit ins Spiel treten. Es fehlt die Geschlossenheit, die den festen Charakter ausmacht. Bei einem solchen Charakter ist es, als ob die Neigungen alle von einem festen Zentrum aus regiert würden, es liegt $\langle \rangle^s$ *Konsequenz* in allen Handlungen. In Wirklichkeit wird diese dadurch erzeugt, daß die einzelnen Dispositionen sich gegenseitig immer so hemmen oder fördern, daß eine bestimmte Gesamtrichtung des Wollens ausgezeichnet erscheint, sie bilden untereinander ein festgefügtes System, eine Hierarchie, deren Teile nicht erregt werden können, ohne daß die übrigen mitsprechen. In jede Handlung geht gleichsam der *ganze* Mensch ein, und darin besteht die Festigkeit und Konsequenz des Charakters. Ihr steht die Haltlosigkeit und Wankelmütigkeit gegenüber, die offenbar ihre Ursache darin hat, daß die einzelnen Neigungen in größerer Unabhängigkeit voneinander stehen, so daß die Rechte gleichsam nicht weiß, was die Linke tut. Es mangelt an der gegenseitigen Beeinflussung und Korrektur – bei der übrigens auch der Intellekt mithelfen kann, indem er vermöge passender Vorstellungsassoziationen jeweils für die Erregung der korrigierenden Triebe sorgt.

So kann etwa ein Mensch grausam und machthungrig sein, ohne daß seine altruistischen Neigungen, die er daneben auch besitzt, ihn daran hindern. Die letzteren treten aber auch gelegentlich zutage, und man pflegt dann zu sagen: er ist im Grunde kein schlechter, aber schwacher Mensch. Fehlen einem andern die boshaften Neigungen und läßt er sich von den altruistischen treiben, ohne daß diese harmonisch zusammenwirkten, so sagt man: er ist ein gutmütiger, aber ein schwacher Mensch. Schwäche ist also nichts anderes als Unordnung, Mangel eines hierarchischen Systems unter den Trieben.

s Ms. FE, S. 290: \langle eine \rangle

Besteht aber eine feste Ordnung, wo wird aus der Gutmütigkeit die tiefe Güte, die nicht jeder Bitte Gehör schenkt, nicht jedem Schwachen sofort auf die Beine hilft, sondern ihn zunächst ermuntert, aus eigener Kraft aufzustehen. Weiterschauende soziale Neigungen stehen den kurzsichtigen helfend oder hemmend gegenüber, sie bilden zusammen ein harmonisches System, das allem Handeln jene eigentümliche Beherrschtheit gibt, die den festen Charakter auszeichnet. Wo also soziale Neigungen eines Individuums seiner Glücksfähigkeit abträglich sind, da bedarf es nicht einer Schwächung, sondern vielmehr ihrer Ordnung und Zusammenfassung zu einem System. Auf eine isolierte Neigung, die von den übrigen unabhängig betrachtet wird, kommt es für die Ethik wenig an, das Wichtige ist das Zusammenwirken der Triebe. Und da gilt die alte Wahrheit von Shaftesbury, daß im moralischen Charakter eine *Harmonie* der verschiedenen Neigungen besteht.¹ Sie bilden zusammen ein ausgeglichenes System. Der Mensch muß auf alle Einflüsse als Ganzes reagieren, niemals nur mit einem Stückchen seines Selbst. Dadurch entsteht die Geradlinigkeit und Konsequenz des Lebens, ohne welche die Fähigkeit zum höchsten Glücke nicht denkbar ist.

Fassen wir die Gesamtheit der altruistischen Triebe unter dem Namen *Güte* zusammen, und bezeichnen wir die feste Verketzung aller Triebe als *Persönlichkeit*, so dürfen wir sagen, daß Persönlichkeit und Güte die Grundbedingungen eines wertvollen Lebens sind.

1 Vgl. Shaftesbury, *An Enquiry Concerning Virtue and Merit*, in: *Standard Edition*, Bd. II/2, S. 25-315 bzw. Bd. II/3, S. 43-162.

13. Ethik der Pflicht und Ethik der Güte^{t 2}

Zwei Ansichten stehen sich in der neueren Ethik scharf gegenüber. Nach der ersten haben die moralischen Werte mit Lust und Unlust nichts zu tun, alle natürlichen Neigungen gehören
5 der animalischen Natur des Menschen an, und über das tierische Niveau erhebt er sich nur, wenn sein Tun überhaupt nicht durch
| die natürlichen Gefühle der Lust und Unlust bestimmt wird, 150
sondern durch jene höheren Werte. – Nach der zweiten Ansicht entspringt auch das sittliche Verhalten aus Unlust und Lust, der
10 Mensch ist edel, weil er *Freude* daran hat; die moralischen Werte stehen so hoch, weil sie die höchsten Freuden bedeuten, die Werte stehen nicht über ihm, sondern sind in ihm; gut zu sein ist für ihn *natürlich*.

In den vorhergehenden Betrachtungen habe ich mit der
15 größten Unzweideutigkeit und, wie ich glaube, mit voller Konsequenz für die zweite Ansicht Partei ergriffen und ihren Standpunkt in der Auseinandersetzung mit der ersten Ansicht verteidigt. Ich habe die ethischen Fragen zu beantworten versucht unter steter Zurückweisung der Antworten, die von der ersten
20 Ansicht diktiert werden, ja es schien mir oft, daß bei weitem der größte Teil unserer Erwägungen erst durch die Existenz der ersten Ansicht nötig gemacht wurde, und daß alles, was sonst zur Begründung der zweiten vorzubringen war, dem Leser eigentlich trivial und selbstverständlich erscheinen mußte.

25 Wir können die beiden Standpunkte als Ethik der Pflicht und Ethik der Güte einander gegenüberstellen und wollen sie zum Schlusse noch einmal in ihrem Grundwesenszuge miteinander vergleichen.

t Diese Zwischenüberschrift findet sich auch im Ms. FE.

2 Schlick hielt am 31. Januar 1928 in Wien einen Vortrag unter dem Titel „Ethik der Pflicht und Ethik der Güte“. Der Text stellt eine unmittelbare Vorarbeit zu dem Abschnitt dar (vgl. Abt. II der *MSGÄ*).

Die Ethik der Pflicht entsprang dem Wunsche, die Begründung der Moral auf einen absolut sicheren Boden zu stellen, oder vielmehr eine Begründung überflüssig zu machen, indem man sie selbst als das absolut Sichere hinstellte.

Wir haben auf eine *absolut* sichere Begründung verzichten müssen, denn wir vermochten nur zu zeigen, daß die gütige Persönlichkeit mit sehr großer *Wahrscheinlichkeit* zum wertvollsten Lebensinhalt gelangt. Aber das ist ein Opfer, das jede empirische Ethik der *Wahrheit* bringen muß, und es ist wenigstens eine Begründung, während die Ethik der Pflicht sich im Grunde mit Beteuerungen genügt. Außerdem ist das Opfer praktisch bedeutungslos, denn im Leben, ja schließlich sogar in der Wissenschaft, arbeiten wir immer nur mit Wahrscheinlichkeiten. Auch Moralregeln können sich nur auf den Durchschnitt beziehen. Wir müssen eine Lokomotive mit gewaltiger Kraft ausstatten, obgleich sie höchst gefährlich werden kann, wenn einmal die Weichen falsch gestellt sind; wir müssen dem Kinde | sagen, es solle auf dem Trottoir gehen und nicht auf der Fahrbahn, obwohl ²⟨dieser Rat verhängnisvoll werden kann⟩, ¹⟨wenn zufällig ein Ziegel vom Dache fällt⟩. Theoretisch müssen wir freilich zugeben (und man kann den empiristischen ethischen Theorien vorwerfen, daß sie nicht den Mut zu diesem Eingeständnis aufbrachten), daß Fälle vorkommen (nur eben ganz überaus selten), in denen Befolgung der sittlichen Gebote klärlich *nicht* zur höchstmöglichen Freude führen würde (etwa bei einem Kranken, der dem Tode nahe ist und für den es daher keinen Sinn mehr hätte, seine Glücksbereitschaft zu erhalten); aber daß die Moral in solchen extremen Fällen wertlos wird, ist eine der Unvollkommenheiten der Welt, die wir mit den übrigen hinnehmen müssen. Ist Güte nicht immer wertvoll – der Wunsch, sie dazu zu machen, ist es sicher.

Der Verzicht auf Absolutheit der Begründung wird uns also leicht; und es ist ja kein Opfer, etwas ohnehin Unerreichbares aufzugeben.

u Die hier angezeigte Umstellung entspricht der Anordnung im Ms. FE, Zusatz zu S. 295.

Nach unserer Ansicht steht einer, der das Gute aus Pflicht tut, auf einer niedrigeren Stufe als einer, der es aus Neigung tut, dem es schon ganz natürlich geworden ist; und wenn von Moral nur im ersten Fall die Rede sein soll, dann müßte all unser Trachten
5 darauf gerichtet sein, die Moral überflüssig zu machen. Statt an Kant halten wir uns an Mark Aurel, welcher sagte: im Stadium der Vollendung „tust du das Rechte, nicht weil es sich schickt, sondern weil du dir selber damit einen Gefallen erweist“.³ –

Die Pflichtethik hat es verstanden, die Erhabenheit des Sittlichen, die Intensität der mit moralischen Erlebnissen verknüpften
10 Gefühle in ihren Dienst zu stellen. Sie erregt im Leser diese Gefühle, so daß er sich gleichsam schämt, zu eindringlich nach Begründungen zu fragen (was er doch als forschender Ethiker allein sollte!). Die am meisten zitierte Stelle aus der Kantschen Ethik ist
15 ein Beispiel für einen Appell an die Gefühle des Lesers. Die Stelle, die allerdings wirklich schön ist, lautet: „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte
20 und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich | nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen,
wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken: welches ist der
25 deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“⁴

30 Es versteht sich von selbst, daß die Ethik der Güte, wenn sie wollte, genau denselben Gebrauch von der Erhabenheit moralischer Gefühle machen könnte; betont sie doch gerade den

3 Möglicherweise hat Schlick hier eine eigene Übersetzung aus dem Griechischen vorgenommen bzw. den von Mark Aurel formulierten Gedankengang zusammengefaßt (vgl. *Wege zu sich selbst*. Hrsg. W. Theiler, Zürich: Artemis 1974, XI/13).

4 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: AA, Bd. 5, S. 86.

Gefühlscharakter des Moralischen viel mehr. Und daß die Moral dabei in größere Nähe zum Menschlichen überhaupt gerückt wird, kann ihr ⟨⟩^v nur zum Vorteil gereichen. Der Ethiker der Güte könnte also eine Apostrophe an die Güte richten, die der Kantschen Hymne an die Pflicht Wort für Wort nachgebildet sein könnte und dann folgendermaßen lauten würde: 5

Güte, du lieber, großer Name, die du nichts Strenges, was liebeleere Achtung heischt, in dir fassdest, sondern Gefolgschaft erbittest, die du nichts drohest und kein Gesetz aufzustellen brauchst, sondern von selbst im Gemüte Eingang findest und willig verehrt wirst, deren Lächeln alle übrigen Neigungen, deine Schwestern, entwaffnet – du bist so herrlich, daß wir nach deinem Ursprung [nicht zu fragen brauchen: denn welches deine Abkunft auch sei, sie ist durch dich geadelt!]^w 10

v Ms. FE, S. 298: ⟨dabei⟩ **w** Ebd.: ⟨und deiner Abkunft nicht zu fragen brauchen: denn welches er auch sei, er ist durch dich geadelt!⟩

Anhang

Literaturverzeichnis

Von Schlick zitierte Literatur¹

Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*. Begründet von E. Grumach, hrsg. von H. Flashar. Berlin: Akademie-Verlag 1956 ff.

[Augustinus, Aurelius]: *Aurelii Augustini Opera omnia*, in: *Patrologiae cursus completus, series latina (Patrologia latina)*, Bd. 32-47. Paris: Migne 1841-1849

[Augustinus, Aurelius]: *Miscellanea agostiniana*, Bd. 1: *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*. Romae: Typis polyglottis Vaticanis 1930

Bacon, Francis, *Works of Francis Bacon* (14 Vols.). Eds. J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, London: Longmans & Co. 1857-1874 (Nachdruck Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann 1961-1963; darin Bd. 1/Bd. 4: *In-stauratio magna*; Bd. 3: *Valerius Terminus of the Interpretation of Nature*)

Bacon, Francis, *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften*. Verdeutschte von J. H. Pfingsten. Pest: Weingand 1783 (Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966)

[Bentham]: *The Works of Jeremy Bentham* (11 Vols.). Ed. J. Bowring, Edinburgh: William Tait 1838-1843

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London/New York: Methuen 1970

¹ Im Gegensatz zu anderen Werken Schlicks finden wir weder in der *Lebensweisheit* noch in *Fragen der Ethik* umfassende, vor allem aber konkretere Hinweise zu der von ihm verwendeten Sekundärliteratur. Der Begriff „zitierte Literatur“ muß hier also eher – wie im editorischen Bericht angedeutet – für den Versuch des Herausgebers stehen, einen Nachweis für die *ursprüngliche* Herkunft der von Schlick angeführten Zitate und Anspielungen zu geben.

- Bergson, Henri, *Œuvres Complètes* (6 Vols. in 8). Genève: Albert Skira 1945/46 (darin Bd. 1: *Essai sur les données immédiates de la conscience*; dt. Ausg. u. d. T.: *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1994)
- Boswell, John, *Life of Samuel Johnson, LL. D.* Chicago a. o.: Encyclopædia Britannica 1994 (*Great Books of Western World*, Vol. 41)
- Brentano, Franz, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig: Duncker & Humblot 1889
- Boltzmann, Ludwig, *Populäre Schriften*. Leipzig: J. A. Barth 1905
- Carlyle, Thomas, *Sartor Resartus. The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*. Boston: Ginn 1836
- Carlyle, Thomas, *The French Revolution. A History* (3 Vols.). London: Chapman and Hall 1837
- Carlyle, Thomas, *Inaugural Address at Edinburgh*. New York: P. F. Collier & Son 1909-1914 (*The Harvard Classics*, Vol. XXV, Part 4)
- Carpenter, Edward, *Civilisation – Its Cause and Cure and Other Essays*. London: Swan Sonnenschein & Co. 1902
- Cicero, Marcus Tullius, *De finibus bonorum et malorum / Über die Ziele des menschlichen Handelns*. (Lat./Dt.) Zürich/München: Artemis 1988
- Cohen, Hermann, *Werke*. Hrsg. H. Holzhey, Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1977 ff. (darin Bd. 6: *Logik der reinen Erkenntnis*)
- [Comte]: *Auguste Comte's Einleitung in die positive Philosophie*. Leipzig: Fues's Verlag 1880
- [Cook, James]: *Captain Cook's Journal During his First Voyage Round the World Made in H. M. Bark „Endevour“ 1768-71*. London: Elliot Stock 1893
- Dante Alighieri, *Die göttliche Komödie* (Ital./Dt.). Stuttgart: Reclam 1949
- [Darwin]: *The Works of Charles Darwin* (29 Vols.). Eds. P. H. Barrett and R. B. Freeman, London: William Pickering 1986-1989 (darin Bde. 21/22: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*)
- [Dickens, Charles]: *Dickens' Works* (48 Vols.). New York: Dodd, Mead, and Company 1891
- Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*. Hrsg. F. Jürß, Stuttgart: Reclam 1998 (auch u. d. T.: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hrsg. O. Apelt, Hamburg: Meiner 1967)

- Dostojewski, Fjodor M., *Der Spieler. Späte Romane und Novellen*. München/Zürich: Piper 1996
- Dostojewski, Fjodor M., *Die Brüder Karamasoff*. München/Zürich: Piper 1996
- Emerson, Ralph Waldo, *Essays. First and Second Series*. New York/Toronto: First Vintage Books. The Library of America Edition 1990
- Epikur, *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*. Zürich/München: Artemis 1983
- Feuerbach, Ludwig, *Gesammelte Werke*. Hrsg. W. Schuffenhauer, Berlin: Akademie-Verlag 1967 ff. (darin Bd. 5: *Das Wesen des Christentums*)
- [Fichte]: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Berlin: Veit & Comp. 1845/46
- France, Anatole, *La vie en fleur*, in: *Œuvres Complètes*, Bd. 23, Paris: Calmann-Lévy 1932
- Frenssen, Gustav, *Dorfpredigten* (3 Bde.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1899-1902
- [Goethe, Johann Wolfgang]: *Goethes Werke*. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (133 in 143 Bde.). Weimar: Böhlau 1887-1919
- Goethe, Johann Wolfgang, *Berliner Ausgabe* (Poetische Werke. Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen) (22 Bde. und 1 Erg.-bd.). Hrsg. S. Seidel u. a., Berlin/Weimar: Aufbau 1960-1978
- Guyau, Jean-Marie, *Vers d'un philosophe*. Paris: Felix Alcan 1909
- [Hagedorn, Friedrich von]: *Hagedorn's Poetische Werke*. Hamburg: Bohn 1764
- Hartmann, Nicolai, *Ethik*. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter 1926
- Hauptmann, Gerhart, *Sämtliche Werke* (11 Bde.). Hrsg. H.-E. Hass, Frankfurt: Propyläen 1996 (*Centenar-Ausgabe*)
- [Hegel]: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner 1968 ff.
- [Hegel]: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*. Hrsg. von H. Glockner, Stuttgart/Bad Canstatt: Frommann (Holzboog) 1971
- Heine, Heinrich, *Werke und Briefe in zehn Bänden*. Berlin/Weimar: Aufbau 1972

- Helmholtz, Hermann von, *Wissenschaftliche Vorträge, Erstes Heft*. Braunschweig: F. Vieweg und Sohn 1865
- [Hobbes]: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (11 Vols.). Ed. W. Molesworth, London: John Bohn 1839-1845 (Nachdruck Aalen: Scientia Verlag 1966)
- [Horaz]: *Q. Horati Flacci Opera*. Hrsg. F. Klingner, Leipzig: Teubner 1982
- Horaz, *Epistulae* (Lat./Dt.). Stuttgart: Reclam 1998
- Hume, David, *The Philosophical Works* (4 Vols.). Eds. T. H. Green and T. H. Grose, London: Longmans, Green & Co. 1874/75 (Nachdruck Aalen: Scientia Verlag 1992)
- Huxley, Thomas Henry, *Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur. Drei Abhandlungen*. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn 1863
- James, William, *The Principles of Psychology* (2 Vols.). New York: H. Holt and Company 1890
- Jean Paul, *Sämtliche Werke, 1. Abt.* (Bd. 1-6). Hrsg. von N. Miller und G. Lohmann, München: Hanser 1959-1963
- Jean Paul, *Sämtliche Werke, 2. Abt.* (Bd. 7-10). Hrsg. von N. Miller und W. Schmidt-Biggemann, München: Hanser 1974-1985
- Jodl, Friedrich, *Geschichte der Ethik* (2 Bde). Stuttgart: Cotta 1929
- [Juvenal]: *D. Junii Juvenalis Satirae*. Erklärt von A. Weidner, Leipzig: Teubner 1889 (auch u. d. T.: *Satiren*. Stuttgart: Reclam 2000)
- [Kant]: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen [jetzt: Berlin-Brandenburgischen] Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1900 ff.
- [Khayyám]: *Rubáiyát of Omar Khayyám*. London: T. N. Foulis 1859
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophische Werke in vier Bänden*. Hrsg. E. Cassirer, Hamburg: Meiner 1996 (darin Bd. 2: *Monadologie*)
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Werke* (Bd. 1-8). Hrsg. H. G. Göpfert, München: Hanser 1970 ff.
- Lipps, Theodor, *Die ethischen Grundfragen*. Leipzig: Leopold Voß 1905
- [Livius]: *Titi Livi Ab urbe condita (Libri I-V)*. Ed. R. M. Ogilvie, Oxford: Clarendon Press 1984
- Livius, Titus, *Ab urbe condita. Liber II* (Lat./Dt.). Stuttgart: Reclam 1999
- [Locke]: *The Works of John Locke* (10 Vols.). London: Thomas Tegg et. al. 1823

- Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. P. H. Niddich, Oxford: Clarendon Press 1975
- [Lucrez]: *Titi Lucreti Cari de rerum natura libri sex* (3 Vols.). Ed. C. Bailey, Oxford: University Press 1947 ff. (dt. Ausg.: *Vom Wesen des Weltalls*. Leipzig: Reclam 1989)
- The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa* (12 Vols.). New Delhi: Munshiram Manoharlal 1991-1998
- Mandeville, Bernard de, *The Fable of the Bees or, Private Vices, Publick Benefits*. London: Printed for J. Roberts 1714
- Marc Aurel (Marcus Aurelius Antonius), *Wege zu sich selbst*. Hrsg. W. Theiler, Zürich: Artemis 1974
- Maudsley, Henry, *The Physiology and Pathology of the Mind*. New York: Appleton 1867 (dt. Ausg.: *Die Physiologie und Pathologie der Seele*. Würzburg: A. Stuber's Buchhandlung 1870)
- Maudsley, Henry, *Body and Will*. London: Kegan Paul, Trench & Co. 1883
- [Mill]: *Collected Works of John Stuart Mill* (33 Vols.). Eds. J. M. Robson and J. Stillinger, London: Routledge 1981-1991 (darin Bd. 10: *Essays on Ethics, Religion and Society*)
- Mill, John Stuart, *Gesammelte Werke* (12 Bde.). Hrsg. T. Gomperz, Leipzig: Fues (Reisland) 1869-1880 (Nachdruck Aalen: Scientia Verlag 1968)
- Montaigne, Michel de, *Essais* (3 Bde.). Zürich: Diogenes 1996
- Moore, George Edward, *Principia Ethica*. Cambridge: University Press 1903 (dt. Ausg.: *Principia Ethica*. Stuttgart: Reclam 1984)
- Mörke, Eduard, *Sämtliche Werke in zwei Bänden*. München: Winkler 1967
- Natorp, Paul, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig: Teubner 1910
- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe* (15 Bde.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München: dtv/de Gruyter 1988
- Platon, *Werke in acht Bänden*. Hrsg. G. Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970
- Ramler, Karl Wilhelm, *Oden*. Berlin: Christian Friedrich Voß 1768
- Ruskin, John, *Modern Painters* (5 Vols.). London: J. M. Dent 1906
- [Schiller, Friedrich]: *Schillers Werke*. Nationalausgabe. Hrsg. von J. Petersen und G. Fricke. Weimar: Böhlau 1943 ff.
- Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke* (5 Bde.). Textkrit. bearb. u. hrsg. von W. Frhr. von Löhneysen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986

- Seidel, Heinrich, *Leberecht Hühnchen*. Leipzig: A. G. Liebeskind 1882
- Seidel, Heinrich, *Neues von Leberecht Hühnchen*. Leipzig: A. G. Liebeskind 1888
- Seidel, Heinrich, *Leberecht Hühnchen als Großvater*. Leipzig: A. G. Liebeskind 1890
- [Seneca]: *Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales* (2 Vols.). Ed. L. D. Reynolds, Oxford: Clarendon Press 1965
- Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium. Liber XVII et XVIII* (Lat./Dt.). Stuttgart: Reclam 1998
- [Shaftesbury]: Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Standard Edition*. Hrsg. von W. Benda u. a., Stuttgart/Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1981 ff.
- Shakespeare, William, *Sämtliche Werke in vier Bänden*. Berlin/Weimar: Aufbau 1975
- [Spencer]: *The Works of Herbert Spencer* (21 Vols.). London/Edinburgh: Williams & Norgate 1880-1907 (Nachdruck Osnabrück: Otto Zeller 1966; darin Bde. IX/X: *The Principles of Ethics*)
- Spencer, Herbert, *The Data of Ethics*. London/Edinburgh: Williams & Norgate 1879
- Spinoza, Baruch, *Opera* (5 Bde.). Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung 1925 (darin Bd. II: *Tractatus de intellectus emendatione und Ethica*)
- Spinoza, Baruch, *Tractatus de intellectus emendatione*. Hamburg: Meiner 1993
- Spinoza, Baruch, *Die Ethik* (Lat./Dt.). Stuttgart: Reclam 2002
- Stendhal, *De l'amour*. Paris: Éditions Garnier Frères 1959
- Stirner, Max, *Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig: O. Wigand 1845
- Tiedge, Christoph August, *Urania; über Gott, Unsterblichkeit und Freiheit*. Halle: Rengersche Buchhandlung 1800
- Uhland, Ludwig, *Werke* (4 Bde.). Hrsg. von H. Fröschle und W. Scheffler, München: Winkler 1980
- Vischer, Friedrich Theodor, *Auch einer. Eine Reisebekanntschaft*. Stuttgart: Eduard Hallberger 1879
- [Weber, Karl Julius], *Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen* (12 Bde.). Stuttgart: Rieger'sche Verlagsbuchhandlung 1862

- Westermarck, Edward, *The Origin and Development of the Moral Ideas* (2 Vols.). London: Macmillan & Co. 1906-1908
- Wundt, Wilhelm, *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele* (2 Bde.). Leipzig: Leopold Voß 1863
- Wundt, Wilhelm, *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens* (3 Bde.). Stuttgart: Ferdinand Enke 1903

Vom Herausgeber zitierte Literatur

- [Bibel]: *Stuttgarter Erklärungsbibel. Die Heilige Schrift nach der Übersetzung Martin Luthers*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1992
- Bonnet, Christian, „Le positivisme éthique de Schlick“, in: *Les Études philosophiques* 3/2001, S. 371-385
- Borchers, Dagmar, „Let's Talk about Flourishing!'. Moritz Schlick and the Non-cognitive Foundation of Virtue Ethics“, in: F. Stadler (Hrsg.), *The Vienna Circle and Logical Empiricism. Re-evaluation and Future Perspectives*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 2003, S. 95-106
- Brentano, Franz, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Hamburg: Meiner 1978
- Canisius, Theodor, *Lincoln*. Stuttgart: Abenheim'sche Verlagsbuchhandlung 1878
- [Diehls, Hermann]: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hrsg. H. Diehls, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1922
- Döbler, Hannsferdinand, *Kultur- und Sittengeschichte der Welt. Eros – Sexus – Sitte*. Gütersloh: Bertelsmann 1971
- Eckermann, Johann Peter, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Berlin/Weimar: Aufbau 1982
- Gutzkow, Karl, *Die Ritter vom Geiste*. Leipzig: F. A. Brockhaus 1850/51
- Hegselmann, Rainer, „Logischer Empirismus und Ethik“, in: M. Schlick, *Fragen der Ethik* (hrsg. u. eingel. v. R. Hegselmann), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, S. 7-46
- Konfuzius, *Gespräche*. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs 1975
- Landor, Henry, *Insanity in Relation to Law*. London/Ontario: Daily Free Press 1871
- Ostwald, Wilhelm, „Das Problem des Glücks“, in: *Die Zeit* (Wien), 17. Januar 1908

- Perry, R. C., „Einige Bemerkungen über Schlicks Ethik“, in: *Ratio* 6/1964, S. 147-160
- Planck, Max, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*. Berlin: Springer 1923
- Planck, Max, *Vom Wesen der Willensfreiheit*. Leipzig: J. A. Barth 1936
- Plutarch, *Lebensbeschreibungen* (6 Bde.). München: Goldmann 1964 ff.
- Schlick, Moritz, *Aphorismen*. Hrsg. v. Blanche Hardy Schlick, Wien: Selbstverlag 1962
- Stern-Gillet, Suzanne, „Schlick's ‚Factual Ethics‘“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 144/145 (37. Jg./1983), S. 145-162
- Stoa und Stoiker*. Hrsg. M. Pohlenz, Zürich: Artemis 1950
- Waismann, Friedrich, „Vorwort“, in: M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*. Wien: Gerold & Co. 1938, S. VII-XXXI
- Waismann, Friedrich, *The Principles of Linguistic Philosophy*. London/New York: Macmillan and St Martin's Press 1965 (dt. Ausg.: *Logik, Sprache, Philosophie*. Stuttgart: Reclam 1976)
- Weisheit des alten Indien*. Bd. 1: *Vorbuddhistische und nichtbuddhistische Texte*. Hrsg. J. Mehlig, Leipzig/Weimar: Kiepenheuer 1987
- [Winckelmann, Johann Joachim]: *Winckelmanns Werke in einem Band*. Berlin/Weimar: Aufbau 1982
- Wittgenstein, Ludwig, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Hrsg. J. Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989
- [Wittgenstein, Ludwig]: *Wittgenstein – Familienbriefe*. Hrsg. B. McGuinness u. a., Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1996

Nachschlagewerke

- Brockhaus. Kleines Konversationslexikon* (2 Bde.). Leipzig: F. A. Brockhaus 1906
- [Büchmann, Georg]: *Der neue Büchmann. Geflügelte Worte*. Gesammelt von G. Büchmann, München: Bassermann 2002
- Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk* (5 Bde.). Hrsg. K. F. W. Wander, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1867-1880
- [Georg]: *Karl Georgs Schlagwort-Katalog. Verzeichnis der im deutschen Buchhandel erschienenen Bücher und Landkarten in sachlicher Anordnung, V. Band 1903-1907, 2. Abt. L-Z*. Hannover: Dr. Max Jänecke, Verlagsbuchhandlung 1909

- In medias res. Lexikon lateinischer Zitate und Wendungen.* Hrsg. E. Bury, Berlin: Directmedia 2003 (Digitale Bibliothek Bd. 27)
- Kindlers Neues Literatur Lexikon* (20 Bde. und 2 Erg.-bde.). Hrsg. W. Jens, München: Kindler Verlag 1988-1992/1998
- Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten.* Hrsg. L. Röhrich, Freiburg/ Basel/Wien: Herder 2003
- Meyers Großes Konversations-Lexikon* (20 Bde.). Leipzig/Wien: Bibliographisches Institut 1905-1909 (6. Aufl.)
- Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen* (2 Bde.). Hrsg. W. Ziegenfuß und G. Jung, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1949/50

Stücke aus dem Nachlaß von Schlick²

- Inv.-Nr. 4, A. 4 a/b: Grundfragen der Ethik
- Inv.-Nr. 6, A. 9 a/b: Weltanschauungsfragen
- Inv.-Nr. 9, A. 16: [Aufzeichnungen zur Ethik]
- Inv.-Nr. 10, A. 18: Ethik des modernen Lebens. Eine Kritik der gegenwärtigen Kultur
- Inv.-Nr. 11, A. 27 a/b: Der neue Epikur. Was er vom Spiel des Daseins lehrte
- Inv.-Nr. 13, A. 38: Die Welt als Spiel. Quasi ein System der Philosophie
- Inv.-Nr. 17, A. 65 a/b: [Jugend]
- Inv.-Nr. 18, A. 71 a/b: Vom Sinn des Lebens
- Inv.-Nr. 18, A. 72 a/b: Warum sollen wir Feste feiern?
- Inv.-Nr. 19, A. 75 a/b: Die Philosophie der Jugend. Ein Sommertagsgespräch
- Inv.-Nr. 22, A. 90 a/b: Natur, Kultur, Kunst
- Inv.-Nr. 27, B. 5 / B. 6: Philosophie der Kultur und Geschichte
- Inv.-Nr. 44, B. 24: Ethik und Kulturphilosophie

² Die hier aufgeführten Nachlaßstücke (der Briefwechsel wird nicht gesondert aufgelistet) werden einestils vom Herausgeber im editorischen Bericht zitiert, anderenteils wird – um die Beziehungen zwischen veröffentlichten und nachgelassenen Schriften herzustellen – in den Herausgeberfußnoten auf sie verwiesen. Die Numerierung und Betitelung basiert auf dem Inventarverzeichnis zum *Wiener-Kreis-Archiv*, Nachlaß Moritz Schlick.

- Inv.-Nr. 50, B. 30-1: Philosophisches Seminar S. S. 1924. Einführung in die Geschichtsphilosophie
- Inv.-Nr. 54, B. 34: Philosophisches Seminar, Winter-Semester 1927/28. I. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. II. Moore, Principia Ethica [Beginn: 16. November 1927]
- Inv.-Nr. 57, B. 37 -1: Philosophisches Seminar, Sommersemester 1930 [Thema: Wert; Beginn: 14. Mai 1930]
- Inv.-Nr. 82, C. 1 a/b: Friedrich Albert Moritz Schlick [Curriculum vitae/ Lebenslauf I]
- Inv.-Nr. 82, C. 2 a/b: [Moritz Schlick. Autobiographie / Lebenslauf II]
- Inv.-Nr. 82, C. 3 a/b: Tagebuch [22. Mai 1896 bis 9. Juni 1896]
- Inv.-Nr. 82, C. 8 c: Zeugnis der Reife
- Inv.-Nr. 84, C. 16/1: *Königliche Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*: Anmeldebuch
- Inv.-Nr. 149, A. 223 a/b: Im Terrarium
- Inv.-Nr. 151, A. 98-6: Der Egoismus in der Ethik
- Inv.-Nr. 155, A. 109: [*Fragen der Ethik* – Manuskript der Druckvorlage, 2. Teil, S. 275-298]
- Inv.-Nr. 156, A. 110: [Vorarbeiten zur Glückseligkeitslehre I.]
- Inv.-Nr. 157, A. 111 b: [*Lebensweisheit* – Entwurf zum Vorwort]
- Inv.-Nr. 157, A. 112: [Vorarbeiten zur Glückseligkeitslehre II.]
- Inv.-Nr. 157, A. 113: [Vorarbeiten zur Glückseligkeitslehre III.]
- Inv.-Nr. 157, A. 114: [Vorarbeiten zur Glückseligkeitslehre IV.]
- Inv.-Nr. 158, A. 115: „Summum bonum. Eine Philosophie der Lebensführung“
- Inv.-Nr. 159, A. 116 a/b: [*Lebensweisheit* – Typoskript der Druckvorlage]
- Inv.-Nr. 165, A. 134-1: Wenn es eine Philosophie gibt, so muß ihr Ziel sein: Deutung der Welt ...
- Inv.-Nr. 165, A. 135: Ricordi di primavera
- Inv.-Nr. 165, A. 139: Unser Tempel
- Inv.-Nr. 171, A. 175; Nr. 172, A. 176; Nr. 173, A. 177; Nr. 174, A. 178; Nr. 175, A. 179; Nr. 176, A. 180-182; Nr. 177, A. 183-187; Nr. 178, A. 188: Aphorismen
- Inv.-Nr. 182, A. 208: [*Fragen der Ethik* – Manuskript der Druckvorlage, 1. Teil, S. 1-274]
- Inv.-Nr. 182, A. 210: Von der Heiligkeit und Wonne des Leidens

Inv.-Nr. 423, A. 256: *Fragen der Ethik* – Druckfahne

Inv.-Nr. 428, A. 271: [*Problems of Ethics* – Auszug aus der englischen
Übersetzung von 1939]