

ERKENNTNIS
UND
WERTUNG

FR. VINDING KRUSE

ERKENNTNIS UND WERTUNG

*Das Grundproblem
der Erkenntnislehre und
der Ethik*



BERLIN 1960

WALTER DE GRUYTER & CO.

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG . GEORG REIMER
KARL J. TRÜBNER . VEIT & COMP.

Alle Rechte vorbehalten.

Archiv – Nr. 62 00 79 / 60

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI A/S

KOPENHAGEN

INHALTSVERZEICHNIS

1. ABSCHNITT

DAS GRUNDPROBLEM DER ETHIK.....	13
---------------------------------	----

1. Kapitel

<i>Die Gegenwart. Das Kulturproblem. Können die ethischen Werte, die Moral und das Recht wissenschaftlich begründet werden?...</i>	15
--	----

2. Kapitel

<i>Frühere Versuche die Moral und das Recht wissenschaftlich zu begründen</i>	26
---	----

2. ABSCHNITT

WAS IST WISSEN UND WISSENSCHAFTLICHE ERKENNTNIS?.....	79
--	----

3. Kapitel

<i>Die alte und die neue Naturerkenntnis (Altertum und Renaissance)</i>	81
---	----

4. Kapitel

<i>Die kritische Erkenntnislehre</i>	89
--	----

5. Kapitel

<i>Kritik der Erkenntniskritik</i>	97
--	----

6. Kapitel

<i>Die Grundelemente der menschlichen Erkenntnis und ihr gegenseitiges Verhältnis</i>	111
---	-----

1. Unsere Erkenntnis von Verschiedenheit und Gleichheit; Sinnesempfindungen	112
2. Unsere Erkenntnis von Ursache und Wirkung	120
3. Unsere Erkenntnis des gesetzmäßigen Zusammenhanges (Ursache und Wirkung) im Verhältnis zu unserer Erkenntnis von Gleichheit und Verschiedenheit	143
4. Die sinnliche Wahrnehmung und die anderen Fähigkeiten des Erkennens	158

7. Kapitel

<i>Die Grundlagen-illusion in der bisherigen Erkenntnislehre</i>	160
Der Bereich des Unbeweisbaren	169

8. Kapitel

<i>Ist es möglich, das Wesen der Erkenntnis zu erkennen?</i>	171
1. Verschiedenheit und Gleichheit	178
Unser Grundbegriff: Wirklichkeit	181
2. Die gesetzmäßigen Zusammenhänge	201

9. Kapitel

<i>Die verblaßten Vorstellungen</i>	211
---	-----

10. Kapitel

<i>Kann die Wissenschaft begründet werden? Wissen und Wertung ..</i>	225
--	-----

11. Kapitel

ZUSAMMENFASSUNG

<i>Die Begründung und gegenseitige Kritik der Erkenntnisfaktoren.</i>	
<i>Das System der Wissenschaften</i>	256
I. Die Begriffe »apriorisch« und »subjektiv« im Verhältnis zu den Erkenntnisfaktoren	256
II. Die Begründung der Erkenntnisfaktoren. Die interne Kritik der Erkenntnisfaktoren	262
III. Beschreibende und wertende Erfahrungswissenschaft	284

12. Kapitel

<i>Wissenschaftlicher Beweis oder Begründung</i>	305
--	-----

13. Kapitel

<i>Wissenschaftliche Grundbegriffe und Methoden</i>	315
I. Definitionen und ihre Grenzen	315
II. Fehler der Methode	318
a. Die allesumfassenden Begriffe	319
b. Falsche Analogien.....	321
c. Unklare, undefinierte Begriffe	323
III. Deduktion und Induktion, der Induktionsschluß und die gesetzmäßigen Zusammenhänge	323
Die neueste Entwicklung innerhalb der Atomtheorie	339
1. Die Methode der visuellen Übertragung	352
2. Die Methode der kraftmäßigen Übertragung.....	359

3. ABSCHNITT

DIE ETHISCHE, ÄSTHETISCHE UND RELIGIÖSE WERTUNG	371
--	-----

14. Kapitel

<i>Die Ethik</i>	373
I. Die individuelle Ethik	373
1. Körperliche und geistige Gesundheit	375
2. Erwerbstätigkeit. Charakter	376
3. Psychische Naturgesetze für Lust und Unlust.....	379
Versuch einer experimentellen, klinischen Ethik auf Grundlage bekannter Menschenschicksale	395
Ethische Familienwerte	411
II. Die soziale Ethik.....	415

15. Kapitel

<i>Die ästhetische Wertung</i>	436
--------------------------------------	-----

16. Kapitel

<i>Die letzte Synthese. Welt und Menschenleben</i>	469
--	-----

ANMERKUNGEN

Anmerkungen	477
Über griechische Philosophie.....	479–484
Über die Bedeutung der Araber.....	484–485
Über Rechtsphilosophie und Ethik	485–491
Über die »apriorische« Ethik	491–499
Über den Utilitarismus.....	499–504
Über den Behaviourismus.....	504–508
Über den Wertnihilismus	508–522
Über Gleichheits- und Berührungsassociation.....	522–529
Elementpsychologie und Gestaltpsychologie	529–533
Über Kants »apriorische« Methode	533–535
Zur Frage der Grundlagen-illusion	535–541
Über die Stellung Humes zur Vorstellung der äußeren Welt.	541–543
Die verschiedenen Theorien vom Verhältnis	
zwischen Seele und Leib	543–553
Verblaßte Vorstellungen	553–555
Über den Pragmatismus und von der ökonomischen	
Erkenntnistheorie.....	556–563
Über Theorie und Politik in der Nationalökonomie.....	564–568
Über Physiologie und Mentalhygiene	568–571
Über den Buddhismus	571–574
Zur Frage der ästhetischen Wertungen	575–577
Physiologische und psychologische Ästhetik	577–584
Religionsgeschichtliche Forschung	584–585
Namenverzeichnis	587

1. ABSCHNITT
DAS GRUNDPROBLEM
DER ETHIK

1. Kapitel

DIE GEGENWART

DAS KULTURPROBLEM: KÖNNEN DIE ETHISCHEN WERTE, DIE MORAL UND DAS RECHT, WISSENSCHAFTLICH BEGRÜNDET WERDEN?

Die Zeit, die wir heute erleben, trägt auf den wichtigsten Gebieten des Daseins das Gepräge der größten, geistigen Verwirrung und Zersplitterung. Auf politischem, sozialem, moralischem und religiösem Gebiet prallen im zwanzigsten Jahrhundert grundsätzlich verschiedene Lebensanschauungen aufeinander. In großen Gemeinschaften sind diese Zusammenstöße allmählich so heftig, feindselig und fanatisch geworden, daß jegliche Versöhnung unmöglich erscheint. Gleichzeitig werden die Werte zutiefst bezweifelt und umstritten, die man bisher für die tragende Grundlage des Wirkens der gesamten Menschheit gehalten hat: Werte wie Moral – persönliche Moral und Gesellschaftsmoral – und Religion. In Wirklichkeit ist es die gesamte, bisherige Grundlage der menschlichen Lebensführung, die durch den gegenwärtigen Zweifel und Kampf erschüttert wird.

Beginnen wir mit den Verhältnissen innerhalb der äußeren Welt. In der *politischen* Frage, also im Problem der richtigen Staatsführung, ist unser gesamter Erdkreis bekanntlich gespalten in zwei einander heftig bekämpfende, wesensverschiedene Systeme und Lebensanschauungen: das demokratische System (im weiteren Sinne), das in den angelsächsischen, nordischen und gewissen anderen Ländern herrscht, und das autoritäre oder diktatorische System, das in Spanien, Portugal, Rußland und einigen anderen Staaten vorherrscht. Vorläufig soll hier für keines dieser Systeme Partei ergriffen werden. Später werde ich versuchen, sie unbefangen zu bewerten, an dieser Stelle aber nur in großen Zügen eine Darstellung des tatsächlichen Gegensatzes zwischen Beiden geben.

Wohl bestehen im Einzelnen beträchtliche Unterschiede zwischen einigen Verfassungen innerhalb der demokratischen Länder; beispielsweise sind die Verfassungen Englands und der nordamerikanischen Freistaaten, die der Schweiz und der nordischen Länder in

gewissen Beziehungen sehr verschieden. Im Ganzen aber sind den Verfassungen aller demokratisch regierten Länder gewisse Grundzüge gemeinsam: das Volk wählt zur gesetzgebenden Versammlung innerhalb eines bestimmten Rahmens verhältnismässig frei zwischen Personen und politischen Anschauungen; dadurch entstehen verschiedene Parteien, die miteinander für ihre politische Grundanschauung, ihr Parteiprogramm kämpfen, und damit um das Recht ringen, die Gesetzgebung des Landes zu beeinflussen.

Nach diesem System hat die Volksmehrheit durch die von ihr selbst gewählte, gesetzgebende Versammlung die Möglichkeit, die Richtlinien der Gesetzgebung und der gesamten Leitung der Gemeinschaft zu bestimmen. Wie die verschiedenen politischen Parteien, wesentlich durch die Presse und öffentliche Versammlungen, frei für ihre Anschauungen kämpfen dürfen, herrscht überhaupt in diesen Ländern die sogenannte Äußerungsfreiheit, also eine Freiheit des einzelnen Bürgers, Anderen öffentlich seine Gedanken und Anschauungen mitzuteilen und für deren Verbreitung zu kämpfen. Durch die Entwicklung, die in neuerer Zeit allmählich in den sogenannten demokratischen, freien Ländern stattgefunden hat, sind doch der Einfluß des Volkes auf die Gesetzgebung und seine Äußerungsfreiheit in der Tat recht eingeschränkt worden.

In den autoritär oder diktatorisch regierten Ländern gibt es nur eine Partei, nämlich die, deren Führer der oberste Leiter des Staates ist, und nur eine öffentlich anerkannte Grundanschauung. Die alten,

Die parlamentarische und die demokratische Regierungsform sind wohl zu unterscheiden: sowohl England als auch die USA haben eine demokratische Regierungsform, doch hat nur England eine parlamentarische. Letztere besagt in erster Linie, daß die Regierung von der Mehrheit des Unterhauses (des Kongresses oder einer anderen, gesetzgebenden Versammlung) bestimmt wird. Das ist in England der Fall, wo das Ministerium aus der Mehrheit des Unterhauses hervorgeht, nicht aber in USA, wo die Minister nicht von dem Kongress bestimmt, sondern — sowohl realiter als auch formaliter — vom Präsidenten ernannt werden, der selbst auch nicht vom Kongress, sondern durch die direkte Wahl vom Volke gewählt wird. Wie es eine demokratische Regierungsform gibt, die nicht parlamentarisch ist, kann es umgekehrt auch eine parlamentarische geben, die nicht demokratisch ist, wie z. B. die Regierungsform, die in England vor dem Wahlgesetz des Jahres 1832 herrschte, wo (dank einer scharfen, teilweise willkürlichen Wahlzensur) nur eine kleine Minderheit des Volkes Stimmrecht hatte.

politischen Parteien aus der letzten demokratischen Vergangenheit dieser Länder sind aufgelöst, die Bildung neuer Parteien ist verboten. Die Äußerungsfreiheit in der oben genannten Bedeutung, also die Freiheit eines Jeden jegliche beliebige politische oder soziale Anschauung öffentlich, in Presse oder Versammlungen, vorzutragen, ist wesentlich eingeschränkt worden; die Presse und andere öffentliche Ausdrucksmittel (Rundfunk, Film, Theater) sind in diesen Ländern in recht weitem Umfang der Staatsleitung unterstellt. Die Gesetzgebung wird durch den Führer des Staates und seine Ratgeber bestimmt; und es gibt wohl auch in diesen Staaten Versammlungen, die vom Volke, oft nach den Direktiven der Regierung, gewählt werden, aber sie sind, wenn nicht theoretisch, so doch praktisch, auf dem Gebiete der Gesetzgebung nur beratend.

Auch innerhalb der autoritär regierten Länder bestehen in gewissen Beziehungen Unterschiede. Ein tiefgehender Unterschied liegt darin, daß man in den westeuropäischen Staaten Portugal und Spanien von anderen *sozialen* Grundanschauungen aus regiert als in Sowjet-Rußland. Die in Portugal und Spanien herrschende Geistesrichtung behauptet grundsätzlich das private Eigentumsrecht und die private Initiative, wenngleich sich die autoritäre Regierung auch dieser Länder vorbehält, dieses Eigentumsrecht und diese Initiative da weitgehend zu begrenzen, wo diese privaten Faktoren auf Kosten entscheidender Gemeinschaftsrücksichten ausgenutzt werden. Durch diese Anerkennung einer recht großen Freiheit der privaten, bürgerlichen Erwerbstätigkeit und des privaten Eigentumsrechtes besteht immer noch eine gewisse Übereinstimmung zwischen der Regierungsform dieser beiden westeuropäischen Staaten und derjenigen der anderen, demokratischen Länder. In Sowjet-Rußland dagegen wird das Erwerbsleben durch die Regierung von einer ganz anderen sozialen Grundauffassung aus geleitet, nämlich der sozialistischen, indem der Staat hier versucht hat, das private Eigentumsrecht und die private Initiative soweit möglich zurückzudrängen. Anfangs versuchte die Sowjet-Regierung diese privaten Faktoren gänzlich auszuschalten; da es der Regierung jedoch bisher nicht gelungen ist, eine sozialistische Gesellschaftsordnung durchzuführen, sucht sie das Wirken der privaten Wirtschaftskräfte auf verschiedene Weise zu begrenzen; allerdings ist die Haltung der Regierung diesen Kräften gegenüber sehr schwankend.

Indessen besteht ein tiefer Unterschied zwischen diesen beiden Typen autoritär oder absolut regierter Staaten nicht nur mit Bezug auf

die soziale Grundanschauung; es gibt auch einen einschneidenden Unterschied im Verhältnis zu den ererbten Lebenswerten, den *moralischen* und den *religiösen*. Sowohl in Portugal als in Spanien behaupten die führenden Richtungen, daß diese Werte für die Kraft und Entwicklung des Volkes eine Lebensbedingung seien. Die alten, bürgerlichen, moralischen Ideale werden in diesen Staaten als strenge Forderung an den Einzelnen hochgehalten; der Religion als Lebensmacht erweist man Ehrfurcht, unerachtet, daß sich der autoritäre Staat auch gegenüber der Organisation der Religion, der Kirche, seine begrenzende Oberhoheit vorbehält. Der Sowjet-Staat hat sich dagegen in der ersten, kommunistischen Periode auch der Religion gegenüber feindlich, dann neutral gestellt. In der neuesten Zeit betont der Sowjet-Staat immer stärker den Wert einer strengen, moralischen Haltung der Bevölkerung, und zwar sowohl in sexueller Beziehung, vor Allem im Verhältnis zwischen Ehegatten – deshalb ist u. a. die Möglichkeit der Ehescheidung in der neueren russischen Gesetzgebung stark begrenzt worden – als auch mit Bezug auf Arbeitsverhältnissen, wo eine strenge, moralische Disziplin durchgeführt wird. In den demokratischen Ländern begegnet man unter der dort herrschenden Äußerungsfreiheit den beiden Richtungen mit entgegengesetzter Haltung den moralischen und religiösen Werten gegenüber. Und das gilt sowohl der positiven als der negativen Richtung.

Mensch und Gesellschaft unserer Zeit sind also auf politischem, sozialem, moralischem und religiösem Gebiet in zutiefst widerspruchsvolle Lebensanschauungen gespalten. Durch diese entscheidenden Gegensätze werden Mensch und Gesellschaft im zwanzigsten Jahrhundert vor die größten Fragen gestellt, und zwar sind diese nicht nur Probleme, die zur Erörterung gestellt werden, sondern sie *entscheiden über nichts Geringeres als Leben und Tod der Menschheit, über ihr Schicksal, ihre Kultur.*

Diese Fragen lauten:

Ist der Weg der Völker zur Rettung und zur Erhaltung der Kultur immer noch der Weg, der der Menschheit von den neuen Gesellschaften angewiesen wurde, die sich im siebzehnten, achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert durch Aufruhr und Revolutionen gegen den zu jener Zeit in den Staaten herrschenden Absolutismus emporrangen, und die die Erklärung der Menschenrechte schufen und zu ihrem Banner erhoben? Oder weisen die neuen, starken, autoritären Staaten den Weg in die Zukunft?

Durch die Revolution des Jahres 1688 zerschlug das englische Volk

den Absolutismus der Könige (der Stuarts) und schuf vor allen anderen Völkern ein freies Verfassungsleben. Dessen charakteristischste Züge waren, daß Gesetze nur unter Zustimmung der vom Volke gewählten Vertretung, des Parlaments, gegeben werden konnten, daß insbesondere ohne dessen Zustimmung keine Steuern erhoben werden durften, daß die Gerichte von der Regierung unabhängig sein sollten, und daß die persönliche Freiheit, die Äußerungsfreiheit und das Eigentum des Bürgers durch die Gesetze und die Gerichte gegen Willkür seitens der Regierung geschützt wurden. Das Wesentlichste dieser Grundsätze wurde bereits in der Erklärung der Bürgerrechte des Jahres 1689, the declaration of rights, festgesetzt, deren Einhaltung der neue König (William III.) bei seiner Thronbesteigung versprechen mußte. Die gleichen Grundsätze kehrten in den declarations of rights wieder, die die nordamerikanischen Freistaaten nach der Losreißung von England 1776 allmählich in ihre Verfassungsgesetze einschrieben; sie erhielten 1789 durch die französische Revolution ihren begeisterten Ausdruck in der Erklärung der Nationalversammlung über die unverlierbaren Menschen- und Bürgerrechte, und im neunzehnten Jahrhundert drangen sie in den meisten europäischen Staaten in deren demokratisch-parlamentarischen Verfassungen nach englischem Vorbild durch.

Die Erfahrungen, welche die Staaten seither unter diesen Verfassungen gemacht haben, waren keine ausschließlich guten. Der glückliche Zustand, von dem man in der Morgenröte der freien Verfassungen träumte, ist nicht eingetreten. Die freie Volksherrschaft hat in den modernen Staaten, wie in denen des Altertums in ihrer demokratischen Periode, zahlreiche Partei- und Klassenkämpfe mit sich gebracht, die den Hintergrund für die Entstehung der Diktatur in den Staaten bildeten, wo diese Kämpfe besonders zerrüttend gewesen waren und auf die Ordnung und Sicherheit der Gemeinschaft unmittelbar zersetzend gewirkt hatten.

Sind nun diese Grundsätze einer freien Demokratie in der Erklärung der Menschenrechte immer noch richtungsweisend für das Verfassungsleben der Gemeinschaften? Oder werden die sogenannten freien Verfassungen, die im siebzehnten Jahrhundert von England ausgingen und im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert allmählich in den meisten Staaten siegten, nun im zwanzigsten Jahrhundert das Feld räumen und wieder der Alleinherrschaft weichen, so wie diese in Spanien, Portugal, Rußland und anderen Ländern wieder entstanden ist, wo die politische, soziale und geistige Leitung

des gesamten Volkes von oben die heftigen Kämpfe zwischen Parteien, Klassen und Anschauungen, die unter den freien Verfassungen überall entstanden waren, abgelöst hat?

Wird es vielleicht allen modernen Staaten künftig so gehen, wie es den Kulturstaaten des Altertums, den Staaten der griechischen und römischen Welt erging, in denen längere Zeiträume hindurch die freie Volksherrschaft und die Diktatur einander wechselweise ablösten? Wird es also so gehen, daß wir nach einer Periode der Alleinherrschaft im sechzehnten und siebzehnten und teilweise im achtzehnten Jahrhundert, und nach der Zeit der freien Volksherrschaft im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert nun im zwanzigsten Jahrhundert hundert Jahre oder länger eine Periode der Alleinherrschaft erleben werden?

Doch ebenso fundamental, ebenso lebenswichtig für die Gemeinschaften wie diese zentrale politische Frage ist die *soziale*: sollen das private Eigentumsrecht und die private Initiative die tragende Grundlage des Erwerbslebens der Gemeinschaft bilden, wie es in den demokratisch-parlamentarischen Ländern und in überwiegendem Maße auch in den meisten autoritären Staaten der Fall ist, oder soll der Staat das gesamte Erwerbsleben übernehmen, so wie es der größte der Diktaturstaaten, nämlich Sowjet-Rußland, anstrebt?

Hinter diesen großen politischen und sozialen Fragen liegt jedoch eine noch größere, eine für das menschliche Leben noch einschneidendere Frage, nämlich das Problem der *moralischen* und *rechtlichen Wertungen*. Diese Wertungen stellen ein merkwürdiges Phänomen dar, das sich bei jeder menschlichen Handlung und Gebahrung als Macht erweist. Sie setzen sich als Richter über alle menschlichen Unternehmungen, über das persönliche Leben der Menschen ebenso wie über die Einrichtungen, die sie geschaffen haben, hierunter die größte aller menschlichen Institutionen, die Gesellschaft und ihre Rechtsordnung, ein. Alle neuen Bewegungen innerhalb der Gesellschaft, die besonnenen ebenso wie die ungestümen, gehen von diesen Wertungen aus. Revolutionen gegen eine bestehende Gesellschaftsordnung entstehen aus einer grundsätzlichen Wertung der bestehenden Gesellschaft als schlecht. Und wenn man um die oben genannten, grundsätzlich verschiedenen politischen und sozialen Systeme kämpft und zwischen ihnen wählt, so gehen Alle, sowohl die jeweiligen Anhänger als die Gegner der verschiedenen Systeme, von bestimmten Wertungen aus, nämlich davon, welche Rechtsordnung der Gesellschaft sie auf die Dauer für die beste halten.

Indessen ist es kein Wunder, daß man sich über die großen politischen und sozialen Fragen nicht hat einigen können, daß vielmehr die ganze Welt darüber in Zwietracht und Streit liegt. Denn über die tiefsten Fragen des Menschenlebens, die für alle anderen die Voraussetzung bilden, über die moralischen – und rechtlichen – Wertungen selbst, herrschen in neuerer Zeit die einschneidendste Uneinigkeit und Unklarheit. Wie oben erwähnt, besteht in den verschiedenen Diktaturstaaten eine durchaus verschiedene Einstellung den religiösen und zu gewissen Zeiten auch den moralischen Werten gegenüber, und in den demokratischen Ländern kämpfen die einander im höchsten Maße widersprechenden Anschauungen um diese sowie um die politischen und sozialen Probleme. Die Zeit bewegt sich an der Oberfläche, wenn sie glaubt, die größten politischen und sozialen Fragen lösen zu können, ohne zuerst an die Lösung des Problems der Wertungen alles Menschlichen heranzugehen, das hinter allen politischen und sozialen Systemen, hinter allen persönlichen und gemeinschaftsbedingten Handlungsregeln liegt. Man kann mit einer Abänderung eines alten klugen Wortes sagen: suchet zuerst die Lösungen dieser, der tiefsten Frage des Menschenlebens, dann wird Euch die Lösung aller anderen Fragen dieser Welt gegeben.

Die *Ethik* ist die wissenschaftliche Untersuchung der moralischen Phänomene. Die *Rechtslehre* ist die wissenschaftliche Untersuchung der rechtlichen Phänomene. Es ist natürlich wichtig, daß die Ethik 1) eine Beschreibung der Moral, der Moralregeln, gibt, nach denen man tatsächl. lebt, wie die Rechtslehre ja in der positiven Rechtswissenschaft eine Besprechung des Rechtes gibt, das tatsächlich Geltung hat. Die Ethik und die Rechtslehre können jedoch nicht auf diese tatsächlich beschreibende Tätigkeit beschränkt werden. Es zeigen sich nämlich große Unterschiede sowohl zwischen den verschiedenen Völkern als auch zwischen den verschiedenen Epochen in der Entwicklung der Menschheit mit Bezug auf die tatsächlich befolgte Moral und auf das in den Ländern geltende, positive Recht (Gesetze und Gerichtspraxis). Durch eine historische und vergleichende Untersuchung der zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern gültigen Moral- und Rechtsformen wird man aber notwendigerweise zu der Frage geführt: Lassen sich trotz der vielen Unterschiede

Das Wort Ethik ist aus dem griechischen Worte *ethos* gebildet, das sowohl Sitte, herkömmliche Regel als auch Charakter bedeuten kann.

zwischen Moral und Recht verschiedener Zeiten und Völker gewisse gemeinsame, fundamentale, moralische und rechtliche Grundsätze aufzeigen, zu denen sich die Menschheit im Laufe der Geschichte von tieferen zu höheren Entwicklungsstufen immer weiter emporgerungen hat, die die primitiven Völker auch heute bei weitem nicht erreicht haben und denen selbst die Kulturvölker in den heutigen Volksgemeinschaften nur unvollkommen folgen? Hieraus entsteht die zweite und wichtigste Aufgabe der Ethik und der Rechtslehre: nach der faktischen Beschreibung zu untersuchen, 2) ob es möglich ist, die Moral und das Recht wissenschaftlich zu begründen. Falls dies möglich ist, wird man fundamentale ethische und rechtliche Gesetze oder Grundsätze für das menschliche Verhalten finden können; die Ethik und die Rechtslehre werden danach die überlieferte Moral und das überlieferte Recht kritisch untersuchen können, und es ist hiernach nicht gegeben, daß ethisch und rechtlich Begründetes mit den geltenden, überlieferten Moral- und Rechtsbegriffen übereinstimmen wird.

Die Lösung oder Nicht-Lösung der Kardinalfrage nach der Begründung der moralischen und rechtlichen Werte selbst wird für den zukünftigen Weg der Menschheit entscheidend werden; und gerade in dieser Lebensfrage steht unsere Zeit überall im Zeichen der Auflösung und des Widerspruchs. Im Laufe der Entwicklung der neueren Wissenschaft entstanden allmählich Richtungen, die den alten geistigen Werten, der Moral und der Religion gegenüber sowohl in deren bisherigen Formen als auch in deren innerstem Grund, eine stark kritische Haltung einnahmen. Der freie, wissenschaftliche Geist, der sich in der Renaissance zu zeigen begann und der im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert entscheidend zum Durchbruch kam, unterwarf respektlos alle Phänomene, alle Werte, auch die Moral und die Religion, einer von der Auffassung der Vergangenheit unabhängigen, kritischen Untersuchung. Und Ende des neunzehnten und Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entstand sowohl in der Philosophie als auch in der ästhetischen Literatur eine Richtung, die leugnet, daß es überhaupt möglich sei, die Moral, ob nun die überlieferte oder sonst irgend eine andere, zu begründen. Das freie Recht zur vollen Lebensentfaltung, auf allen Gebieten, ungehemmt von den Regeln der Moral wie von den Vorstellungen der Religion, wurde die Lösung der Zeit. Und der Gedanke, daß die überlieferte religiöse Auffassung mit ihrem Glauben an absolute, moralische

Ideale ein zurückgelegtes Stadium in der Entwicklung der Menschheit sei, griff immer mehr um sich. Gerade zu der Zeit aber, in der der philosophische und ästhetische Negativismus oder Relativismus auf dem Gebiete der Moral und der Religion immer weiter um sich greift, setzen plötzlich und heftig neue, kräftige Gegenbewegungen ein. Die Menschheit scheint sich wieder nach absoluten und ewigen Idealen zu sehnen. Gegen den Negativismus macht die autoritäre Staats- und Lebensanschauung in scharfer Weise Front und behauptet, wie früher, den stärksten Glauben an die ererbten, moralischen Werte. Diese Geistesrichtung erstrebt sowohl in Spanien als auch in Portugal – und in der letzten Zeit sogar in Sowjet-Rußland – um ihre eigene Sprache zu sprechen: eine moralische Hebung des Volkes und nicht zum wenigsten eine Ausbildung hoher, moralischer Ideale innerhalb der Jugend; der Teil der wissenschaftlichen und ästhetischen Literatur der vergangenen Zeit, der der Moral als Lebenswert gegenüber eine negative oder relativistische Haltung einnimmt, wird in diesen Ländern verdrängt. Gleichzeitig tauchen in anderen Ländern neue religiöse Strömungen auf, die große Teile der Bevölkerung ergreifen und die ebenfalls absolute, moralische Forderungen an den Einzelnen stellen.

Demgegenüber macht der philosophische Negativismus und Relativismus geltend, daß die Verfechtung der moralischen Ideale als absolute Richtschnur für das Menschenleben seitens der neuen politisch-autoritären und religiösen Bewegungen letzten Endes auf einem unwissenschaftlichen Glauben, einer unbeweisbaren Behauptung beruhe. Eine Verfechtung moralischer Forderungen und Ideale, ja selbst der Gebote des Rechts, gehört dieser Auffassung nach, ebenso wie die Behauptungen der Religion, in Wirklichkeit der Mystik an. Wohl kann die Regierung der autoritären Staaten durch staatliche Propaganda zugunsten des Glaubens an bestimmte moralische und staatliche Ideale auf die Mehrheit des Volkes einwirken, wie die Kirche in älterer Zeit zugunsten ihrer moralischen und religiösen Ideale einen starken Einfluß auf das Volk ausübte. Die genannte philosophische Richtung behauptet aber, daß es für das Geistesleben schädlich sei, wenn eine solche, gleichgerichtete Einwirkung die freie Untersuchung der moralischen wie auch aller anderen Ideen ablöse.

Zwischen diesen beiden, fundamental verschiedenen Lebensanschauungen wird also gegenwärtig der Kampf geführt. Und dieser wird immer mehr zu einem Kulturproblem, zu einer Frage der Existenz und der Zukunft unserer Kultur. Die eine Partei behauptet:

wenn die Menschheit auf moralischen und geistigen Gebieten von einer geistigen Gleichrichtung seitens des Staates und nicht von einem freien Meinungsaustausch und von einer freien, philosophischen Untersuchung aus geleitet werden solle, so könne die Gesellschaft, deren geistiges und politisches Leben, leicht in ein Stadium geraten, das jener Zeit entspreche, in der ein religiöser Fanatismus Europa in die Religionskriege mit ihren Verwüstungen und ihren Verfolgungen Andersgläubiger stürzte; in dem Aufflammen einer starken nationalen Selbstbehauptung und der damit verbundenen Bekämpfung der Gegner, wie es die letzte Zeit erlebte, sieht diese Richtung die Anzeichen einer kommenden Zeit, in der Kriege zwischen den Völkern und Verfolgungen Andersdenkender eine Gefahr für die menschliche Kulturgemeinschaften darstellen werden. Seitens der autoritären Richtung behauptet man dagegen: während die Wissenschaft auf dem Gebiete der äußeren Natur zum Nutzen der Menschheit zu den größten technischen Fortschritten geführt habe, so habe sie auf den inneren, seelischen Gebieten, hier besonders durch die philosophischen Untersuchungen der moralischen Phänomene, zu einem allgemeinen Wirrwarr der verschiedensten Anschauungen und schließlich zu einem alles-überwiegenden Skeptizismus und Negativismus allen Moral- und Rechtsbegriffen gegenüber geführt; diese geistige Auflösung habe sich von der Philosophie auf die allgemeine Literatur ausgedehnt, habe dadurch das Volk und nicht zum mindesten die Jugend beeinflusst und eine allgemeine, moralische Schlaptheit und Haltlosigkeit hervorgerufen, die die größte aller Kulturgefahren geworden sei, indem diese moralische Zersetzung die Lebenskraft unserer Rasse und damit deren ganze Zukunft zu bedrohen scheine.

Will man in diesem Kampf auf Tod und Leben zwischen zwei grundverschiedenen Lebensanschauungen, deren Gegensätzlichkeit auf allen Gebieten des heutigen Menschen- und Gemeinschaftlebens spürbar ist, ein gerechtes Urteil fällen, gibt es meines Erachtens keinen anderen Weg als den *streng wissenschaftlichen*. Allerdings muß eingeräumt werden, daß eine wirklich wissenschaftliche Forschung gerade auf dem Gebiete des Seelenlebens, wo die moralischen und rechtlichen Phänomene und deren Gegenströme wirken, mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, Schwierigkeiten, die größer sind als jene, denen die naturwissenschaftliche Erforschung der äußeren Natur begegnet. Die Schwierigkeiten können uns aber nicht davon entbinden, eine streng wissenschaftliche Untersuchung auch dieser Tiefen des Seelenlebens ebenfalls zu versuchen. Erst müssen

wir in die tiefen Schachten des Menschenlebens hinabsteigen, wo Zweifel und Glauben miteinander um die Werte oder moralischen Kräfte ringen, die vom Volke bisher für die tragenden Werte der Menschheit gehalten wurden, bevor wir dazu berechtigt sind, in die Gemeinschaft hinauszutreten und für oder gegen diese Kräfte zu wirken.

Die wichtigste Vorbedingung einer wirklich wissenschaftlichen Untersuchung ist, daß man ohne jegliche Art von Vorurteilen an sie herangeht. Für die Wissenschaft ist das Moralische und das Unmoralische von vornherein gleich gut oder gleich schlecht – oder richtiger: zu Beginn der Untersuchungen sind Beide vollkommen gleichgestellt. Beide befinden sich auf dem Anklage- und Verteidigungsstadium, wo sie vor dem unparteiischen Richter stehen. Moral und Unmoral sind innere, psychische Phänomene, die die Wissenschaft vor allen untersuchen und objektiv prüfen muß, ebenso objektiv wie Eisen und Kohle, ebenso gefühlsmäßig gleichgültig, wie sie die Atome der Grundstoffe untersucht.

Hier gibt es drei Möglichkeiten. Entweder kommt die wissenschaftliche, ethische Untersuchung zu dem Ergebnis, daß die Moral sich nicht nur nicht begründen lasse, sondern daß sie wissenschaftlich *widerlegt werden könne*. Oder es stellt sich heraus, daß die Moral sich allerdings *nicht* wissenschaftlich *begründen lasse*, daß ihre Berechtigung andererseits auch nicht widerlegt werden könne. Schließlich besteht die dritte Möglichkeit, daß die Moral wissenschaftlich *begründet werden könne*.

In dieser Lebensfrage der Moral sind Moral und Recht schicksalsverbunden. Denn die Regeln des Rechts bilden nur den Teil der Moralregeln, den die Gesellschaft mit äußerer Macht, durch die Rechts-handhabung und deren Technik durchzusetzen, die Pflicht und die Kraft zu haben glaubt.

Das hier vorliegende Werk wurde im Jahre 1942 zum ersten Mal in dänischer Sprache veröffentlicht. Der Titel lautete: *Erkendelse og Vurdering*. Die zweite Auflage erschien (ebenfalls in dänischer Sprache) im Jahre 1952. Danach wurde das Buch in das Englische übertragen und erschien in England (unter dem Titel: *The Foundation of Human Thought* 1949).

Die obenerwähnten sozialen Probleme und das Problem der Demokratie und der Diktatur und damit auch die Frage der rechten Staatsverfassung der Zukunft sind in dänischer Sprache in meinem Buch: *Det kommende Samfund* (*Die kommende Gesellschaft*), das 1944 erschien, behandelt. Dies Buch ist ebenfalls ins Englische übersetzt und erschien 1950 unter dem Titel: *The Community of the Future*. Eine schwedische Übersetzung erschien 1956 unter dem Titel: *Mot ett nytt Samhälle*.

2. Kapitel

FRÜHERE VERSUCHE DIE MORAL UND DAS RECHT WISSENSCHAFTLICH ZU BEGRÜNDEN

Es scheint natürlich, die Untersuchung damit einzuleiten, daß man den Erfahrungen und der Einsicht der Vergangenheit die Frage stellt: Welche Versuche hat man in früheren Zeiten unternommen, um die ethischen Werte zu begründen?

Als jene geistige Tätigkeit, die wir Wissenschaft nennen, sich in der geistigen Entwicklung des menschlichen Geschlechtes zu zeigen beginnt, sind es keineswegs die inneren, seelischen Erscheinungen, wie die moralischen, deren Untersuchung sie sich als Aufgabe stellt. Diese Erscheinungen entgingen vielmehr infolge ihres unhandgreiflichen Charakters der Aufmerksamkeit der beginnenden Wissenschaft. Denn diese erste Forschung war gänzlich *nach Außen* gerichtet, gegen die Erscheinungen der *äußeren Welt* gewandt, gegen Naturerscheinungen wie die Erde, das Meer, die Himmelskörper, die Sonne, die Gestirne u. Ä. Um die unsichtbaren seelischen Kräfte und ihren ursächlichen Zusammenhang zu entdecken und zu erforschen ist ein höher entwickelter Stand wissenschaftlicher Tätigkeit erforderlich.

Überall, wo das, was wir wissenschaftliche Erklärung nennen, sich zum ersten Male in der menschlichen Geistesentwicklung zeigt, äußert es sich als ein unbewußt und unsicher tastendes, später jedoch in höherem Maße bewußtes und planmässiges Suchen nach einer anderen Ursache oder *anderen Ursachen* als denjenigen, die das menschliche Geschlecht in seiner Kindheit als den einzigen wahren Ursprung aller Dinge und ihrer Äußerungen, nämlich übernatürliche Wesen, betrachtete.

Die übernatürliche Erklärung stellt die *erste Ursachserklärung* des menschlichen Geschlechtes dar; und sie beruht auf einem Analogieschluß, den der Mensch von *sich und seinen eigenen* Kräften aus auf die äußere Natur und deren Tätigkeiten zieht. Wenn der primitive Mensch sieht, daß alle jenen Wirksamkeiten und Änderungen

innerhalb seines nächsten Gesichtskreises, von denen er selbst direkte Kenntnis hat, seinem eigenen Eingreifen und seinen Kräften oder denen anderer, lebendiger Wesen zu verdanken sind, liegt es ihm nahe anzunehmen, daß die Wirksamkeiten oder Änderungen, die er in der Natur betrachtet, ebenfalls durch die Kräfte und durch das Eingreifen lebendiger Wesen verursacht werden. Und da diese Naturänderungen oft sehr viel stärker und gewaltsamer sind, als diejenigen, die seine Kräfte und die seiner Mitmenschen imstande sind hervorzurufen, werden die Gewalten, die dahinter stehen, als mächtige, übernatürliche Wesen betrachtet, die durch ihre Tätigkeit sowohl fördernd als auch störend in sein Schicksal und in dasjenige seiner Genossen einzugreifen vermögen und von denen die Menschen deshalb abhängig sind, Mächte, die sie fürchten und mit denen sie gerne gut stehen möchten. Der Himmel hat seinen Gott, das Meer den seinigen, die Flüsse die ihrigen und so weiter; und ungeachtet, daß die Namen dieser Mächte sich von Volk zu Volk ändern (Zeus, Juppiter, Wotan, Poseidon etc.), bleibt die Grundvorstellung von den Göttern doch stets dieselbe. Der Analogieschluß wird immer weitergeführt, so daß man sich die Götter schließlich auch in menschlicher Gestalt vorstellt, wenn auch mit übernatürlicher Größe und mit übernatürlichen Kräften ausgestattet; und genau wie man Menschen durch Geschenke bewegen will, eine günstige Haltung einzunehmen, genau so versucht man nun auch die Götter durch besondere Gaben, die Opfer, freundlich zu stimmen. Man begnügt sich jedoch nicht damit, die Götter als Urheber der äußeren Welt, der Natur selbst und ihrer Tätigkeit, zu betrachten. Auf diesen älteren Stufen der Entwicklung des menschlichen Geschlechtes finden wir dieselbe Ursachserklärung solchen Erscheinungen wie Moral und Recht gegenüber. Die Regeln der Moral und des Rechtes – die auf diesen Entwicklungsstufen identisch sind – sind den Menschen Gebote der Götter selbst.

Was wir eine wissenschaftliche Erklärung der Naturerscheinungen nennen, zeigt sich wie bekannt zum ersten Male bei dem griechischen Volke und dort beginnt sie, die primitive Erklärung dieser Phänomene durch göttliches Eingreifen zu verdrängen. Die Ägypter und die Babylonier waren, wohl infolge der besonderen Naturverhältnisse und deren Begleiterscheinungen – der Fruchtbarmachung durch die periodischen Überschwemmungen des Flusses, durch Dürre, Urbarmachung und Aufteilung des Landes – genötigt gewesen, den Weg mathematischen und astronomischen Denkens einzuschlagen, aber

nur auf den Gebieten der reinen Landmesserkunst und der praktischen Zeitberechnung durch Beobachtung der Himmelskörper. Ein bewußtes Denken oder Philosophieren über die Welt und ihre Entstehung erreichten sie aber nicht; in dieser Beziehung blieben sie am Glauben an das Eingreifen der Götter haften. Der Grieche *Thales* von Milet (c. 600 Jahre v. Chr.), der übrigens von seinen Reisen her mit der ägyptischen und babylonischen Mathematik und Astronomie vertraut war, hat als erster gefragt, woraus das innere Wesen der Welt bestehe, aus welchem Stoff sie gebildet sei. Einem seefahrenden Griechen, vom Weltmeere stark beeindruckt, scheint es durchaus natürlich zu dem Ergebnis zu kommen, daß der Urstoff, aus dem die Welt seiner Ansicht nach besteht, das Wasser sein müsse; die Länder haben sich als Inseln aus dem Meere erhoben; und seine Annahme schien dadurch bestätigt zu werden, daß die Pflanzen nicht ohne Feuchtigkeit entstehen können und daß überhaupt nichts – weder Pflanzen noch Tiere – ohne das Element des Wassers zu existieren vermag. Hiermit ist ein philosophisches Denken eingang gesetzt worden, das durch mannigfaltige, wechselnde Annahmen, Hypothesen bezüglich desselben Urstoffproblems bis auf unsere Zeit fortlebt. Es wird natürlich nicht wundernehmen, daß die Nachfolger des Thales innerhalb der Naturphilosophie bald andere Lösungen, andere Urstoffe entdeckten, als er. Einer meinte zum Beispiel, daß nicht das Wasser, sondern die Luft den Urstoff darstelle; wiederum Einer dachte, er müsse eine Art feurigen Stoffes sein. Das griechische Denken auf dem Gebiete der äußeren Natur entwickelte sich übrigens in dieser und der späteren Zeit nach zwei neben einander laufenden Richtungen. Auf der einen Seite bauten die Griechen das praktische Wissen, das sie als Erbe von den Ägyptern und Babyloniern übernommen hatten, zu einer Reihe von Fachwissenschaften: Mathematik, Astronomie und Physik (Pythagoras, Euklid, Archimedes usw.) aus. Auf der anderen Seite aber lief parallel damit ein abstraktes, naturphilosophisches Denken über das innere Wesen der Welt. Neben dem obenerwähnten Streit über die Art des Urstoffes entstand ein Zwist, inwieweit das innerste Wesen der Welt unveränderlich oder aber einer ständigen Wandlung unterworfen sei. Eine Richtung behauptete, daß die Welt, alles Lebende, eine Einheit darstelle und ewig unveränderlich sei und daß die Mannigfaltigkeit der äußeren Welt und alle ihre Wandlungen lediglich einen Schein seien (die *eleatische* Schule). Eine andere philosophische Lehre meinte dagegen, Alles sei in unaufhörlicher Wandlung, in ständiger Bewe-

gung, in stetem Werden, und alles Bleibende ,alles konstante Sein eine Illusion (*Heraklit*). Endlich entstand auch eine Richtung, die zwischen diesen Auffassungen zu vermitteln suchte, indem sie behauptete, daß der Urstoff aus zahlreichen kleinen Elementen – Atomen – bestehe und daß diese ewig, unveränderlich und unteilbar, daß es vielmehr jene Mischungen und Verbindungen seien, die diese Atome mit einander bilden, die alle Wandlung verursachen und alle die vielfältigen, verschiedenen Gegenstände hervorbringen, die unsere Sinne wahrnehmen. Das Atom sei ein letztes Element, das sich mit anderen vermischt und verbunden werde, selbst aber keine Mischung darstelle (*Demokrit*).

Diese ständigen Streitigkeiten um das innerste Wesen der Welt, um die Art des Urstoffes, ob die Welt ewig unveränderlich oder aber in ständiger Bewegung sei, mußten schließlich müßig vorkommen, weil keine der streitenden Auffassungen irgend welchen wirklichen Beweis für ihre Richtigkeit anführen konnte; sie waren ohne Ausnahme bloß Annahmen, reine Vermutungen, letzten Endes rein subjektive Ansichten. Deshalb begann man allmählich daran zu zweifeln, daß es überhaupt möglich sei, das Wesen der Welt, die innerste Beschaffenheit der Natur zu ergründen. Es entsteht eine kritische Geistesrichtung, die Alles in Subjektivismus auflöst: was für mich wahr sei, sei es nicht für dich; es gebe überhaupt keine objektive, keine für alle gültige Wahrheit. Wahr sei, was mir in jedem gegebenen Augenblick wahr scheine. Mehrere Philosophen dieser Richtung bezweifelten auch die Richtigkeit der sinnlichen Wahrnehmung; sie verneinten die Existenz einer äußeren Welt. Der Mensch wurde der Maßstab aller Dinge. Diese Auffassung mußte aber auch in rein menschlichem Sinne Konsequenzen mit sich führen. Jedenfalls wurde der Egoismus für viele dieser Philosophen (der *Sophisten*) die einzige Richtschnur des Handelns. Wenn man die bedeutenderen unter den Sophisten ganz gerecht beurteilen will, muß man jedoch einräumen, daß ihr Negativismus rein erkenntnismäßig berechtigt war, wenn man ihn in Relation zur philosophischen Spekulation betrachtet, die diesen Denkern vorausging.

Auf diesem Hintergrund von Streitigkeiten zwischen grundverschiedenen Weltauffassungen, von allgemeinen Zweifeln mit Bezug

Das griechische Wort *atomos*, aus dem unser Wort Atom gebildet ist, bedeutet »unteilbar«.

auf jede Wahrheitserkenntnis und von Auflösung entstand *Sokrates*. Er war insoweit mit den Sophisten einig, als er erkannte, daß er vom innersten Wesen der Natur, von der äußeren Welt überhaupt nichts wüßte. Die diesbezüglichen Streitigkeiten interessierten ihn nicht. Es gab indessen eine Erkenntnis, die er als die größte und wichtigste betrachtete, ja, als die einzige für den Menschen notwendige ansah: *sich selbst zu erkennen*. Er erklärte, daß er nichts von der Naturerkenntnis, weder in ihrer Ganzheit noch in ihren Einzelheiten, verstünde. Er sagte überhaupt von jeder anderen Erkenntnis als der Selbsterkenntnis: »Ich vermag noch nicht, was die Inschrift in Delphi fordert: mich selbst zu erkennen, und es scheint mir, so lange man in dieser Beziehung unwissend ist, lächerlich zu sein, sich mit anderen Dingen zu beschäftigen.«

In der Selbsterkenntnis glaubte Sokrates ein sicheres Wissen zu finden, nämlich von dem für die Menschen in diesem Leben Wichtigsten: vom Wege zur Glückseligkeit. Im Gegensatz zur Naturerkenntnis könnte die Selbsterkenntnis zu einem sicheren Wissen führen, das die Naturerkenntnis nie geben könnte, und sogar zu einem Wissen über Etwas, das für den Menschen wertvoller wäre als die Themen, mit denen die Naturerkenntnis sich beschäftigte, nämlich über das einzig Notwendige, die Glückseligkeit des Menschen (*eudaimoneia*).

Alle streben danach, glücklich zu werden. Alle haben es folglich nötig den Weg zu kennen, der zu diesem Ziele führt. In dieser Kenntnis, in diesem Wissen vom *Wege zum Glück* liegt laut Sokrates alle wahre Tüchtigkeit, alle Tugend, alle Moral verborgen. Es ist die Grundbetrachtung von Sokrates, daß Tugend und Tüchtigkeit Wissen sei, daß alles unrichtige, unethische Handeln auf fehlender Einsicht beruhe, also auf mangelhaftes Wissen von der Art, wie das Ziel des menschlichen Willens, das Glück, verwirklicht werden könne, daß also niemand freiwillig Fehler begehe, niemand mit Absicht Böses tue.

Wenn diese Grundbetrachtung von Sokrates richtig ist, daß alle Tugend und jede Tüchtigkeit auf *Wissen* beruhe, dann wäre damit die stärkste wissenschaftliche Begründung der Moral gegeben. Denn keine Begründung könnte stärker sein als diejenige, die zeigt, daß die Moral selbst eine *Wissenschaft* sei.

Wie ist Sokrates nun zu dem Ergebnis gekommen, daß die Moral tatsächlich ein Wissen sei?

Die griechische Stadtgemeinschaft hatte zu jener Zeit einen hohen

Stand mit Bezug auf die Kultur des Handwerkes erreicht und dasselbe galt jedem technischen Können durch Umbildung der Stoffe zu praktischen Zwecken, vor Allem zur Errichtung von Gebäuden mit ihren zahlreichen verschiedenen Einrichtungen, zur Anordnung von Marktplätzen und zum Bau von Straßen, von Mauern um die Städte, von Wasserleitungen, von Schiffen, von Wagen etc. Die Griechen verstanden es, alle technischen Erfahrungen, die die Ägypter, die Babylonier und andere Völker gemacht hatten, geschickt auszunutzen, sie zu kombinieren, und auf dieser Grundlage erzielten sie bedeutende, technische Fortschritte. Alle diesen technischen Arbeiten erforderten ein bedeutendes fachliches Können, große Tüchtigkeit in der Berechnung vom Verhältnis zwischen Zweck und Mitteln. Dasselbe galt den anderen Leistungsgebieten oder Künsten, die in einer hochentwickelten Stadtgemeinschaft, wie der griechischen, auch innerhalb der freien Gewerbe – von der Bildhauer- und Malerkunst bis zur Heilkunde – entstanden. Überall wurde in immer steigendem Maße technische und fachliche Fähigkeit und Einsicht erforderlich. Das griechische Wort, das man später von der moralischen Tugend verwendete – *Arete* – bedeutete in der homerischen Zeit Tapferkeit, Kraft und Schnelligkeit, also die für die kriegerische Tätigkeit unentbehrliche Tüchtigkeit, bezeichnete aber dann später jedes fachliche Können innerhalb der rein praktischen Gewerbe und erst viel später erlangte es die Bedeutung einer generellen Eigenschaft: der Tugend. Eine so tiefveranlagte und nachdenkliche Natur wie Sokrates mußte es in Staunen setzen und in tiefster Weise beeindrucken, daß man in allen Handwerkszweigen und Künsten, deren hohe Technik in den griechischen Städten so schöne Erzeugnisse geschaffen hatte, nach immer höherem Können und tieferer Einsicht in das Verhältnis zwischen dem Zweck und den Mitteln strebte, daß man aber innerhalb des höchsten menschlichen Anliegens, unseres Glücks oder unserer Wohlfahrt, kein entsprechendes Streben nach Einsicht oder Können finden konnte. Auf allen anderen Gebieten war man darüber klar, daß man nichts ohne fachliche Einsicht und Tüchtigkeit erreichen könnte; aber auf dem Gebiete, das als das wichtigste von allen zu betrachten sei, ging Alles einfach aufs Geratewohl. Was Sokrates seine Mitmenschen lehren wollte, war also eine fachliche Einsicht in oder ein Wissen von den Wegen, die zum menschlichen Glück, zur Wohlfahrt, zum Gedeihen führte. Im Dialoge »Menon« von Platon sagt Sokrates: »Alles, was die Seele unternimmt und

ständig ausübt, führt letzten Endes zum Glück, wenn die Einsicht sie leitet, aber zum Entgegengesetzten, wenn die Unvernunft die Macht hat. Wenn die Tugend also eine Eigenschaft der Seele ist, die notwendigerweise nützlich sein muß, dann muß sie Einsicht sein, weil Alles in der Seele an sich weder nützlich noch schädlich ist, aber nützlich oder schädlich wird, je nachdem es mit Einsicht oder Unvernunft verbunden wird. Von diesem Gesichtspunkt aus muß die Tugend eine Einsicht sein, weil sie nützlich ist.«

Mit Bezug auf die Güter des Lebens: Gesundheit, Stärke, Schönheit, Reichtum und Ähnliches hebt Sokrates an derselben Stelle hervor, daß sie ausschließlich nützlich oder für uns heilsam werden, wenn wir sie richtig gebrauchen; aber diese richtige Verwendung könne uns nur das Wissen lehren, jenes Wissen oder jene Einsicht, die Tugend darstellt. Das rechte Wissen aber bestehe – wie er es in einem anderen Dialog von Platon, »Protagoras«, betont – oft in der rechten Maßkunst oder Mäßigung, durch die man, indem man im gegebenen Augenblick eine kleine Unlust wählt, in der Zukunft ein größeres Glück erzielt, während umgekehrt diejenigen, die im Augenblick ihren Gelüsten unterliegen, ein kleineres Gut gewinnen, ohne zu wissen oder ohne daran zu denken, welch' große Folgen ihre Handlung in der Zukunft mit sich führen würde.

Das individuelle Leben des Einzelnen ist der Ausgangspunkt der sokratischen Moralbegründung und auch ihr erstes Gebiet, doch wird genau dieselbe Begründung und Wertung verwendet, wenn wir die Zustände oder die Institutionen der Gesellschaft betrachten. Wie Sokrates untersucht, ob eine individuelle Eigenschaft, ein sogenanntes Gut, eine Handlungsweise des Einzelnen diesem vorteilhaft oder schädlich sei, genau so prüft er ebenfalls, ob die verschiedenen Staatseinrichtungen den Menschen nützlich seien oder nicht, und dabei unterwirft er die verschiedenen Einrichtungen des demokratischen Regimes der Stadt Athen oft einer scharfen Kritik, da er der Ansicht war, daß man auf diesem Gebiet jenen Anspruch auf ein besonderes Wissen, auf eine besondere Einsicht, die man sonst in allen fachlichen Gewerben und Tätigkeiten als notwendig erachtete, außer Acht ließe. Die Förderung der menschlichen Wohlfahrt wurde damit auch die wichtigste Richtschnur für alle staatlichen und überhaupt für alle gesellschaftlichen Einrichtungen. Gemeinsame menschliche Wohlfahrt und die Eignung und die Zweckmäßigkeit, diese zu fördern, wurden zum entscheidenden Maßstab für den Wert jeder sozialen Handlungsweise und jeder derartigen Einrichtung. Von die-

sem Gesichtspunkt aus erkannte *Sokrates* keine Staatseinrichtung als *autoritär* an sich an. Er beugte sich vor keiner staatlichen Einrichtung, weil sie sich allein auf die durch ererbte Traditionen erworbene Autorität stützte. Er erkannte nur *eine* Staatseinrichtung an, nämlich diejenige, deren Nutzen oder Vorteil, d. h. deren Eignung das menschliche Glück zu fördern, bewiesen werden könnte. Da versteht man freilich auch, weshalb Sokrates allmählich als der große Aufwührer betrachtet wurde, der das Vertrauen auf die ererbten Staatseinrichtungen, und zwar sogar auf die demokratischen Institutionen erschütterte und untergrub und – indem er sie der obenerwähnten Kritik und Prüfung unterwarf – die Jugend verdarb und selbst dem Staate gefährlich wurde.

Gegen diese Grundauffassung des Sokrates: daß Tugend Wissen sei, daß man nur aus Unwissenheit moralisch unrichtig handeln könne, daß niemand mit Absicht das Böse tue, hat das Denken späterer Zeiten Einspruch erhoben. Gewiß muß es auch erkannt werden, daß man ein genaues Wissen, eine klare Vorstellung von einer Tugend, wie z. B. der Selbstbeherrschung, haben kann, ohne diese Charaktereigenschaft selbst zu besitzen. Dennoch dürfte die Betrachtung von Sokrates einen gewissen Kern der Wahrheit enthalten. Der Frage nach Rechtschaffenheit im praktischen Leben gegenüber wird es sich ja oft zeigen, daß unklares Denken und verworrene, moralische Begriffe oft innig zusammengehören, und was die Frage nach der Beherrschung einer Leidenschaft betrifft, wird derjenige, der einer solchen nachgibt, im Augenblick der Handlung oder bereits vorher für sich selbst eine Reihe von Argumenten mobilisiert haben, die seiner Ansicht nach die Argumente gegen das Nachgeben der Leidenschaft gegenüber zu überwiegen schienen. – Nach Sokrates kam ja auch ein Anderer, der von denen, die ihn schädigten und töteten, aus seiner tiefen Einsicht in das Leben sagte: »Sie wissen nicht, was sie tun!«

Richtig ist es aber, daß die Grundbetrachtung des Sokrates, daß man nur aus Unwissenheit unmoralisch handle, kaum aufrechterhalten ist. Wichtiger ist es indessen, daß einige der wesentlichen Eigenschaften auf dem moralischen Gebiete nicht in erster Reihe auf Vernunft, sondern auf Gefühl beruhen. Wie ich später zu zeigen versuchen werde, steht die rein intellektuelle Fähigkeit selbst: die schädlichen Folgen seiner Handlung für die Mitmenschen vorauszusehen oder im Voraus zu berechnen, rein psychologisch in inniger Verbindung, ja in direktem Verhältnis zur Stärke des Gefühls, das

man für diejenigen hegt, welche die Handlung eventuell schädigen könnte.

Wenn Sokrates' Versuch, die Moral als Wissen zu begründen nicht gelang, hat sein Scheitern aber eine noch tiefere Ursache. Die hat man in der Ethik jedoch noch nicht erkannt. So weit ich zu sehen vermag, liegt die tiefere Schwierigkeit für Sokrates' Auffassung darin, daß er das Wort: Wissen in einem besonderen Sinne auffaßt, und daß er – bevor er die Moral oder die Tugend *als Wissen definierte* – überhaupt nicht erörtert hat, was er mit dem *Begriff Wissen* meinte und auch nicht untersucht hat, ob das Wort in verschiedenen Bedeutungen aufgefaßt werden könnte. Sokrates pflegte ja in seinen Gesprächen ein besonderes Gewicht darauf zu legen, daß man genau wüßte, wovon man bei einer Diskussion sprach, um allmählich klare Definitionen derjenigen Begriffe zu erreichen, die hinter den Worten verborgen lagen. So wäre es zum Beispiel ganz im Sinne von Sokrates gewesen, wenn einer seiner Zuhörer ihm die folgende Frage gestellt hätte: »Sag' mir nun einmal, o Sokrates, wenn du sagst, daß Tugend Wissen sei – was meinst du dann eigentlich mit diesem letzten Wort? Faßt du hier das Wort Wissen im selben Sinne auf, in dem wir es z. B. in der Mathematik, in der Physik, in der Naturwissenschaft überhaupt verwenden – oder denkst du vielleicht etwas ganz Besonderes dabei?« Wenn jemand dem Sokrates diese Frage gestellt hätte, wäre er vielleicht infolge seiner gründlichen Naturgenötigt worden, sich zunächst ein bißchen mit jener Naturwissenschaft zu beschäftigen, für die er sich sonst nicht interessierte, denn dann hätte er erkannt, daß kein Teil des menschlichen Wissens sich von den anderen Teilen als weniger bedeutungsvoll ausscheiden lasse, daß also alles menschliche Wissen oder *alle menschliche Wissenschaft* innig zusammenhänge und daß lediglich ein Überblick über die für alle Wissenschaften gemeinsamen Grundbegriffe und eine Untersuchung derselben Klarheit über die tiefsten Probleme des Menschenlebens bringen könnten. Zu diesen Grundbegriffen aller Wissenschaft gehört selbstverständlich der Begriff des *Wissens* selbst, nämlich was dieses Wort eigentlich bedeutet, und was es heißt, etwas auszusagen: »denn« – so würde ein Zuhörer von Sokrates' eigener Methode aus sagen können – »Du kannst doch nicht erwarten, o Sokrates, daß du uns davon zu überzeugen vermagst, daß Tugend Wissen sei, bevor du uns zuerst erklärt hast, was Wissen tatsächlich ist...« Und es ist an sich ja auch möglich, daß die Erwägungen des Sokrates und seine Beantwortung der an ihn gestell-

ten Frage das Denken in ganz neue Bahnen gelenkt hätten, so daß wir von jener fundamentalen Unklarheit befreit worden wären, die alle späteren Denkrichtungen, die nach ihm aufgekommen sind, ja sogar jede spätere Ethik – sowohl die der Epikuräer und der Stoiker im Altertum als auch die des Utilitarismus und die Pflichtethik der neueren Zeit – kennzeichnet. Es gab indessen keinen solchen Zuhörer, der Sokrates eine entsprechende Frage stellte. Und wir können hinzufügen: es hat auch später niemanden gegeben, der diese Frage stellte. Diese wichtigste aller Fragen wurde vergessen.

Alle spätere griechische Ethik schloß sich in gewissen Hauptpunkten dem Sokrates an, selbst wenn sie sehr oft unter sich uneinig war und sich in mehrere Schulen oder verschiedene Richtungen aufteilte. Der eine dieser Hauptpunkte ist der Ausgangsort der ethischen Erwägungen von Sokrates selbst, nämlich daß das menschliche Glück oder die menschliche Glückseligkeit das Ziel aller Morallehre sei. Darin sind alle seine Nachfolger einig. Die Uneinigkeit beginnt aber, wenn man danach angeben will, worin dieses Glück bestehe. In der Frage nach den Wegen, das wahre Glück zu erreichen, teilte die griechische Ethik sich in verschiedene Richtungen. Aber selbst auf diesem Gebiete gab es doch einen Punkt, wo sie alle einig waren und wo sie sich Sokrates anschlossen. Und zwar dreht es sich dabei um den alten, griechischen Gedanken, daß es eine gewisse Grenze oder ein gewisses Maß geben müsse, selbst den Gelüsten und dem Genuß gegenüber, daß – mit anderen Worten – das Maßlose oder Grenzenlose schädlich sei.

Platon bemüht sich – vor Allem in den späteren Dialogen – näher zu untersuchen, worin dies höchste Gut, das Lustgefühl oder das Glück, eigentlich bestehe. Von den Erfahrungen seines eigenen Lebens heraus kommt er zu dem Ergebnis, daß jenes, das wir Lust oder Lustgefühl nennen, verschiedene Sachen umfasse, daß man also eine Grenze zwischen schlechten und guten Gelüsten setzen müsse. Lustgefühle schönen Farben oder Gestalten gegenüber, beim Hören schöner Töne oder beim Einatmen schöner Düfte oder aber beim Erkennen reiner Lustempfindungen, die gar keine Unlust oder gar keinen Schmerz enthalten, gehören zu den guten Gelüsten. Aber das Maßlose oder Grenzenlose auf dem Gebiete der Genüsse und der Gelüste müsse vermieden werden. Die Seele müsse alle Kräfte harmonisch in sich vereinigen, ohne Übermaß nach irgend welcher Seite – die höchste Tugend sei deshalb die Tugend der maßvollen Gesinnung, die alle übertriebenen Neigungen bezwingt.

Betrachtungen dieser Art liegen denn auch tatsächlich hinter der Behandlung der Probleme der *Gesellschaft* durch Platon. In seinem Hauptwerke über die Führung der Gemeinschaft »Der Staat« (Politeia) hebt er hervor, daß im Staate alle individuellen Gelüste im strengen Zaum gehalten werden müssen. Es dürfe nicht so sein, daß jedermann sich erlaube zu tun, was ihm gerade einfällt, oder sich mit dem zu beschäftigen, was eben ihm gelüstet. Die Wirksamkeit der Gesellschaft sei auf einer *Arbeitsteilung* begründet, nach der jeder seine bestimmte Arbeit auszuführen habe, denn nur dadurch werden die einzelnen Bedürfnisse in harmonischer Weise zufriedengestellt. Der Staat sei folglich nicht – wie die Sophisten meinten – durch ein willkürliches Übereinkommen der Einzelnen entstanden, sondern habe seine tiefliegende Grundlage im Bedürfnis der menschlichen Natur selbst, denn niemand könne allein existieren, jeder habe dagegen eine Menge von Sachen nötig, die nur die Gemeinsamkeit der Gesellschaft und die Arbeitsteilung ihm zu schaffen vermögen. Von dieser Arbeitsteilung folge aber, daß jeder die Arbeit ausführen müsse, die seiner Natur und seinen Fähigkeiten am besten entspricht. Diejenige Tugend, die eine ganz besondere Bedeutung für die Gesellschaft habe, sei: die *Gerechtigkeit*. Nach Platon besteht der Grundgedanke der Gerechtigkeit aber darin, daß *jeder seine eigene Tätigkeit* ausübe und daß niemand sich mit Sachen beschäftige, die ihn nicht angehen (Platon, Politeia, Buch 2, 374 a–d ff), also: *jeder tue das Seinige, diejenige Tätigkeit in der Gesellschaft, für die er besonders geeignet ist*. Eine starke *fachliche* Ordnung und Führung des Staates werde eine Folge sein. Platon nimmt damit eine scharfe Haltung gegen den Individualismus und die Demokratie seiner Zeit ein. Er huldigt einer autoritären Führung mit einer scharfen Staatskontrolle des Geisteslebens (sowohl der Dichtung als der Kunst), damit das Volk nicht durch schlechte geistige Einflüsse verdorben werde, und einer planökonomischen Organisation des Erwerbslebens. In der Demokratie folge jeder seiner eigenen Neigung, in ungebundener Freiheit des Handelns und des Redens; im Staate wie innerhalb der Familie verschwinde dadurch jede Autorität. Und jeder bilde sich ein, der Führung des Staates kundig zu sein. Aber diese Führung stelle in der Tat eine Kunst dar, die nur die Tüchtigsten und Weisesten meistern. Wie jede andere fachliche Tätigkeit erfordere auch die Wirksamkeit des Staatsmannes eine besondere Sachkenntnis und eine sorgfältige Vorbereitung. Von den Herrschern eines Staates verlangt Platon die weitest gehende, wissenschaftliche

Ausbildung und die gründlichste praktische Erfahrung. Er sagt: »Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Städten, sagte ich, oder die, die man heute Könige oder Machthaber nennt, echte und gründliche Philosophen werden, und wenn dies nicht in eines zusammenfällt: die Macht in der Stadt und die Philosophie, und alle die vielen Naturen, die heute ausschließlich nach dem einen oder dem anderen streben, gewaltsam davon ausgeschlossen werden, so wird es, mein lieber Glaukon, mit dem Elend kein Ende haben, nicht für die Städte und auch nicht, meine ich, für das menschliche Geschlecht. Und eher wird auch die Staatsverfassung, die wir vorhin beschrieben haben, nicht – soweit das überhaupt möglich ist – verwirklicht werden noch das Licht der Sonne erblicken (Politeia, Buch 5, 473 b–e)«^{*)}. Deshalb habe die Ausbildung der Herrscher die allergrößte Bedeutung für die Grundlegung eines gesunden, staatlichen Lebens. Aber weiterfahren wie Platon ja war, meinte er durchaus nicht, daß die Philosophen nur kraft ihrer wissenschaftlichen Ausbildung regieren sollten. Nach ihrer Ausbildung in dieser Beziehung sollten sie durch vieljährige Arbeit draußen im praktischen Leben dieses und seine Bedürfnisse kennen lernen. (Vgl. Platon, Politeia., D. Übers. besonders S. 297, 308, 313, 335 ff., 337–396).

Aristoteles setzt in seinen ethischen Untersuchungen den Gedankengang von Sokrates und Platon voraus. Jede menschliche Tätigkeit habe als Ziel ein Gut zu erreichen. Aber welches Gut sei nun das höchste? Alle werden antworten: das Glück oder die Glückseligkeit. Aber worin besteht denn dies Glück? Nach *Aristoteles* besteht es in der Möglichkeit, die dem eigenen Wesen eigentümliche Tüchtigkeit, die Vollendung der eigenen Fähigkeit zu entwickeln. Da aber die dem Menschen eigene Fähigkeit oder Tüchtigkeit (im Gegensatz zum Tier) die Vernunft oder die geistige Tätigkeit sei, bestehe das Glück folglich in der vernunftmäßigen Wirksamkeit der Seele. Diese Grundgedanken hat *Aristoteles* in seinem Hauptwerk »*Ethica Nikomachea*« weiter entwickelt. Hier hebt er eingangs hervor, daß es unter den Menschen sehr verschiedene Meinungen darüber gebe, worin das Glück eigentlich bestehe. Für einige bestehe es im materiellen Genuß,

^{*)} Die Zitate aus der *Politeia* Platons sind der deutschen Übersetzung von *Rudolf Rufener*: Platon: Der Staat. Der Gerechte, Artemis Verlag, Zürich, 1950, entnommen. S. 294. Das folgende Zitat ebenfalls. – »D. Übers.« weist auf die Seiten dieser Übersetzung hin.

anderen sei die Ehre das Glück, wieder Andere finden es im Reichtum. Aristoteles meint indessen, daß es möglich sei, eine allgemeingültige Form des Glücks zu finden, die all die bereits erwähnten Güter übertrifft. Er schließt seine Betrachtungen in dieser Weise ab: Jedem, der eine bestimmte fachliche Tätigkeit ausübt, z. B. einem Flötenspieler, einem Bildhauer oder jedem Meister überhaupt, dem ein Werk oder eine Handlung obliegt, beruht alles Gute und alles Wohlbefinden auf seinem Werk, auf einem Handeln, das für ihn etwas Besonderes ist. Und er fragt: »Sollte es nun wohl für Zimmermann und Schuster ein Werk und eine Handlung geben, für den Menschen aber keine?« Es müsse also für den *Menschen an sich* eine Tätigkeit, ein Handeln da sein, das etwas für ihn als Menschen Besonderes darstelle und als das Seinige betrachtet werden könne. Und er sagt: »Was wäre das nun eigentlich? Das Leben hat er nämlich auch mit den Pflanzen gemeinsam, wie es scheint, wir suchen aber etwas ihm eigenes. Daher ist von der Nähr- und Wachstumskraft abzusehen. Das nächste wäre eine Wahrnehmungskraft, die er aber auch ersichtlich mit Pferd, Rind und jedem Tier gemein hat. Es bleibt nur die Betätigung des vernünftigen Seelentums, das zum einen Teil der Überlegung folgt, zum andern sich selber ausübt und denkt...«^{*)}. Als Aufgabe des Menschen als solchem bleibt ein Dasein, das zum vernunftbestimmten Handeln geeignet ist oder anders ausgedrückt: die Tätigkeit des Menschen ist ein mit Vernunft verbundenes, seelisches Wirken. Die besondere menschliche Fähigkeit ist somit nicht die des Körpers, sondern die der Seele. Das menschliche Glück besteht daher nach seiner Ansicht in einer seelischen Wirksamkeit in Tugend und Tüchtigkeit. Das Glück ist für ihn ein seelisches Tätig-Sein. Aristoteles spricht diesen Gedanken sehr oft aus und gibt ihm wechselnden Ausdruck. An anderer Stelle sagt er beispielsweise: »Was nämlich früher gesagt wurde, das paßt auch jetzt: was jedem von Natur zugehörig ist, ist das Stärkste in ihm und auch das Lustvollste, für den Menschen also ein Leben in der Vernunft, wenn sie vor Allem den Menschen ausmacht. Dieses Leben ist also auch das glücklichste.« (Aristot. X, 7).

^{*)} Die Zitate aus der *Ethica Nikomachea* sind der deutschen Übersetzung von Paul Gohlke: *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Verl. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1956, entnommen. Vgl. S. 28 und das spätere Zitat S. 282.

Die Ethik des Aristoteles hängt innig mit seiner Erkenntnislehre zusammen. In dem Problem der alten griechischen Naturphilosophie findet er den Weg, um zwischen dem, was man den Stoff, und jenem, das man die Gestalt, die Form der Dinge und der Wesen nennt, zu unterscheiden. Der Stoff ist in der Welt das Unwirksame, das Passive, die Gestalt oder Form das aktive und schöpferische Element, das infolge einer den Dingen und Wesen innewohnenden Tendenz dem Zweck nachstrebt, die jedem Einzelnen eigentümliche Vollkommenheit zu verwirklichen. Er bedient sich hier in der Tat einer Analogie aus der *Tätigkeit des Menschen* (z. B. das Gestalten des Steines, des Holzes oder eines anderen Stoffes dem Zweck nach in ein diesem entsprechendes vollkommenes, aber höheres Sein: ein Haus, ein Gerät, ein Schiff) auf *die gesamte Natur* und zwar sowohl auf die organische als auch auf die unorganische Welt. Und eben dadurch entsteht eine Einheit zwischen der Erkenntnislehre und der Ethik des Aristoteles, indem das menschliche Streben nach Glück, nach dem diesem Wesen eigentümlichen Gut, gleichzeitig ein Streben nach der für dieses Wesen vollkommenen Gestalt darstellt. Deshalb scheint ihm die Welt in Wirklichkeit eine ethische Welt zu sein, die überall von einem Streben von einer niedrigeren Entwicklungsstufe nach einer höheren bewegt wird.

Aristoteles betont, daß es im Menschen außer der Vernunft auch Naturkräfte oder Triebe gebe, die gegen die Vernunft kämpfen. Wer diese Triebe beherrschen kann, wer vollkommene Selbstzucht besitzt, gehorcht der Vernunft in der Seele. Dabei kommt er wie Platon auf den Gedanken des rechten Maßes oder des Maßhaltens und entwickelt damit seine Lehre, daß die Tugend in allen Lebensverhältnissen die *rechte Mitte* zwischen zwei gegensätzlichen Zuständen sei, die als Übertreibungen zu bewerten sind. Wer jeder Lust fröhne und sich keiner enthalte, werde zügellos, aber wer jeder Freude entfliehe, werde abgestumpft. Das Meiste im Leben werde durch ein Zu-viel oder Zu-wenig verdorben. Wie Platon unterscheidet auch Aristoteles zwischen zwei *verschiedenen Arten* der Lustgefühle, von denen er die eine Art als wertvoller oder reiner denn die andere betrachtet, und genau wie sein Lehrer rechnet er das Lustgefühl oder die Freude an Farben, an Tönen, an allerlei Künsten und an der Tätigkeit des Denkens als das Wertvollste. Als Gegensatz hebt er hervor, daß während die Freuden durch Farben, Töne etc. dem Ohr, dem Auge, dem Geruchssinn und allgemeinen Berührungen entstammen, sind die Genüsse, die wir mit Tieren gemeinsam haben, sowie die-

jenigen, die unsere Selbstsucht betreffen – der Geschmack beim Essen und Trinken und der Geschlechtstrieb – an lokal begrenzte Teile des Körpers geknüpft. Nicht jeder Genuß sei begehrenswert, die erstgenannten Freuden erheben sich aber nach der Ansicht des Aristoteles infolge ihrer Art und ihres Ursprunges über die anderen. In der Frage nach der Führung der Gesellschaft ist Aristoteles – genau wie Sokrates und Platon – den Auswüchsen der zu seiner Zeit herrschenden Demokratie gegenüber kritisch eingestellt. Im Gegensatz zu den Verhältnissen unter diesem Regime, wo es oft nur auf reinen Zufällen beruht, wer die Leitung haben werde, behauptet er, daß die Führung des Staates wie jedes andere Gewerbe oder Fach ein besonderes Wissen oder besondere Sachkenntnisse erfordere und daß nur derjenige Herrscher sein dürfe, der die größte Kenntnis innerhalb seines Gebietes und praktische Erfahrung auf dem Gebiet der Gesellschaft besitze. Am höchsten stehe derjenige Staat, wo der Einzelne herrscht, wenn er hervorragende Tüchtigkeit besitzt. Im wirklichen Leben geschehe das aber nur sehr selten, große Stärke oder Fähigkeit zum Herrschen sei selten mit der höchsten Einsicht und Weisheit verknüpft. Deshalb verfallende die Alleinherrschaft oft und leicht in eine Tyrannei, die schlechteste aller Regierungsformen. In Ermangelung des besten Regimes, der Leitung eines einzelnen hervorragenden Herrschers sei deshalb die Aristokratie oder eine Staatslenkung durch wenige, besonders tüchtige und einsichtsvolle Männer die rechte Verfassung.

Die spätere griechische Philosophie konnte sich mit den genannten drei großen Denkern nicht messen. In dem Problem, worin das Glück bestehe, spaltete sich die spätere griechische Ethik in mehrere Richtungen, von denen zwei besonders zu nennen sind, da sie zwei verschiedenen Lebensbetrachtungen Ausdruck gaben, nämlich die epikureische und die stoische Schule.

Epikur definiert die Philosophie als »eine Tätigkeit, die durch Erwägungen und Erörterungen das glückliche Leben zustande bringt«. Es ist ein populäres Mißverständnis, daß Epikur und seine Schule das Glück allein in den materiellen Genüssen sehen. Der Satz, daß die Lust oder das Glücksgefühl das einzige wahre Gut sei, ist für Epikur nur der Ausgangspunkt, und er hält ihn für eine unmittelbar einleuchtende Tatsache, die keines besonderen Beweises bedarf. Das Streben nach Lust sei das eigentliche Wesen des Men-

schen, der Endzweck all seiner Handlungen. Alle Tugenden sind nur Mittel, dieses Gut, das größtmögliche Lustgefühl, zu erreichen. Epikur betont den Wert der körperlichen Genüsse, hält jedoch die seelischen Freuden für größer. Es ist ihm besonders daran gelegen, die Glückseligkeit auf weitere Sicht, für die Dauer des ganzen Lebens sicherzustellen. Deshalb sind Besonnenheit, Abwägung des auf die Dauer Vorteilhaften und Unvorteilhaften, Überblick und Selbstbeherrschung auch nach Epikur notwendige Elemente der rechten Lebenskunst. Es gilt, jede Unruhe, alle Störungen und Schmerzen zu vermeiden, es sei denn, daß der Schmerz eine Bedingung zur Erlangung eines noch größeren Lustgefühles oder Glücks sei.

Ein ungestörtes Privatleben in Frieden und Glück, im ruhigen Genuß der Jedem angemessenen Güter hält Epikur für das höchste Ziel: man tue wohl daran, sich von den öffentlichen Angelegenheiten fernzuhalten. Der Staat ist ihm nur eine gegenseitige Versicherungs- oder Schutzanstalt, seine Aufgabe sei es, den einzelnen Menschen durch seine strafenden Gesetze ein ruhiges und von Anderen ungestörtes Leben zu sichern, indem diejenigen, die auf irgend einer Weise störend oder schädigend in das friedliche und glückliche Dasein Anderer eingreifen wollen, durch das Gesetz davon abgeschreckt werden.

Will man den Gegensatz zwischen der Ethik der epikureischen und der *stoischen* Schule in einzelnen Zügen kennen lernen, müßte man wohl hervorheben, daß der Ausgangspunkt des Denkens der Stoiker eine wesentlich pessimistischere Lebensbetrachtung ist als die der Epikureer; daß die Stoiker einen weit schärferen Blick für die möglichen Schmerzen und Qualen des menschlichen Lebens haben, als die andere Geistesrichtung, und daß es deshalb gelte, den Menschen dazu zu bringen, sich über diese Schmerzen zu erheben; dies sei aber nicht möglich, wenn man sie nicht gleichzeitig von ihrer Abhängigkeit von den Genüssen und Glücksformen befreie, die von den Meisten für die größten gehalten werden, die aber oft plötzlich in den Stürmen und unberechenbaren Wechselfällen des Erdenlebens untergehen. Die Stoiker hatten einen tiefen Einblick in das Leiden des Menschenlebens getan. Sie huldigten dem sokratischen Gedanken, daß Ethik Weisheit, Einsicht in das Leben sei, und ihr Ziel war dasselbe wie das der Epikureer: das menschliche Glück. Ihre Einsicht in das Leben zeigte ihnen aber, daß Illusionen und Irrtümer die Menschen blind in die Stürme der Leidenschaften hineinführen und sie in Schuld verstricken und daß alles Leben in Gemütsbewegungen

und Begierden Leiden bedeutet. Erstens erkannten die Stoiker, daß die menschlichen Triebe unberechenbare Möglichkeiten an Leiden und Schmerzen in sich bargen und daß die Menschen nur dann von den Leiden, die ihnen von dieser Seite her drohe, erlöst werden können, wenn sie lernen, sich von diesen zerrüttenden Kräften zu befreien oder aber sie zu bezwingen. Ferner haben die Stoiker aber mit eindringlicher Schärfe festgestellt, daß die Güter, die die Menschen gewöhnlich als Quellen zur Lust und zum Genuß betrachten – Reichtum, Gesundheit, Familie, Macht und Ähnliches – wie die Erfahrung zur Genüge zeigt, oft den größten Zufällen unterworfen und Katastrophen von Außen her ausgesetzt sind, die der Mensch selbst nicht beherrscht. Das Idealbild eines Weisen ist den Stoikern deshalb ein Mensch, der sich nicht nur von allen Leidenschaften befreit hat, sondern sich ebenfalls von den Gütern der äußeren Welt unabhängig zu machen vermochte. Er entgeht dem Leiden und gewinnt den inneren Frieden und das innere Glück.

Aus dieser Lebenseinsicht folgt eine ausgeprägte Tendenz der Stoiker zur Askese, zu einem Abstandnehmen von dieser Welt und ihren äußeren Reizen, eine ähnliche Tendenz, wie wir sie bei anderen, gleichzeitigen und späteren Geistesrichtungen antreffen – wie beispielsweise in der indischen Philosophie und Religion, namentlich im Buddhismus und im frühen und mittelalterlichen Christentum. Bei diesen finden wir den gemeinsamen Zug: ein Abstandnehmen, ein Sich-erheben über diese Welt und ihre Güter, eine Verneinung der Begierden und Triebe des Lebens, und zwar von der Erkenntnis heraus, daß eine Bindung des Lebens an diese Güter und Neigungen früher oder später ins Unglück führen müsse. Diese Lebensferne kann zur Lebensverneinung führen, wie es im Buddhismus der Fall ist, der das Leid, das mit allem Menschenleben mit all seinen Gütern, Begierden und Katastrophen verbunden ist, so intensiv empfunden hat, daß er in der vollkommenen Auslöschung des menschlichen Lebens im gewöhnlichen Sinne das höchste Ziel erkennt. Die Stoiker dagegen hatten den Glauben an ein gewisses Glück nicht aufgegeben; sie glaubten an eine, die ganze Natur beherrschende Weltvernunft, der jeder einzelne Mensch *seine* Vernunft unterzustellen hatte, eine höhere Weltordnung, Gott. Sie hatten die Hoffnung auch nicht aufgegeben, eine gewisse Verbesserung der menschlichen Gesellschaft zu erreichen. Etliche Stoiker nahmen, hauptsächlich als Staatsmänner und Gesetzgeber, am praktischen Leben teil und erreichten oft einen nutzbringenden Einfluß auf die Richtung der

Gesetzgebung; sie waren aber darüber klar, welches Schicksal sie auf dem Schauplatz dieser äußeren Welt gewärtig sein könnten. Sie trachteten deshalb danach, sich von den Geschehnissen und dem äußern Lauf der Welt unabhängig zu machen und die höchste Befriedigung in ihrem Inneren zu suchen. Auch wenn sie von den Machthabern der Welt in öde Gegenden verbannt wurden, wenn sie fern von Familie, Reichtum und Macht waren, wollten sie doch behaupten, daß sie alles Ihrige mit sich führten (*omnia mecum porto*). Sie glaubten, sich durch die Beherrschung des Gemütes und durch Unterwerfung unter der Weltordnung über alle Schicksalsschläge und Wechselfälle erheben zu können: Reichtum und Armut, Gesundheit und Krankheit, Ehre und Schande, Leben und Tod.

Die griechische Ethik, sowohl die der drei großen Denker – Sokrates, Aristoteles und Plato – als auch der folgenden Richtungen, wie die Epikureer und die Stoiker, haben, wie ich oben zu zeigen versuchte, gewisse Seiten des ethischen Problems erhellt, und ihr Denken zeugt von einer tiefen Einsicht in die Verhältnisse des Menschenlebens. Eine wissenschaftliche Begründung der moralischen Werte, der Moral und des Rechts, vermochten sie aber nicht zu geben. Denn sollte ein solcher Beweis geliefert werden, hätten sie – wie ich in meiner Darstellung der Lehre des Sokrates darzutun suchte – eine Untersuchung des Begriffes *Wissen* durchführen müssen, da die meisten unter ihnen ja auch die Behauptung aufstellten, daß Moral und Recht Wissen oder Vernunft seien. Man versteht deshalb, daß sich die Ethik in verschiedene Richtungen spaltete, die unter sich weit verschiedene, sittliche Ideale oder Werte hochhielten, denn einen objektiv-wissenschaftlichen Maßstab für die verschiedenen Werte und damit eine feste Richtlinie für das menschliche Leben für die Führung und Entwicklung von Moral und Recht, hatten diese Richtungen nicht aufzeigen können. Deshalb ist es auch ganz natürlich, daß im Anschluß an die großen ethischen Denker und parallel mit den späteren entgegengesetzten Systemen eine Geistesrichtung entstehen konnte, die sich – des Streites zwischen den verschiedenen Auffassungen müde – allen moralischen Werten gegenüber zweifelnd stellte, nämlich der *Skeptizismus*. Die Skeptiker behaupteten, daß eine objektive Erkenntnis der äußeren Dinge unmöglich sei, da jede Sinneswahrnehmung auf subjektiven, ständig veränderlichen Eindrücken beruhe, und eine Begründung der sittlichen Werte also gleichfalls unmöglich, da auch diesem Gebiete

das Subjekt der einzige Maßstab sei, wie auch dessen individuelle Gefühle die Quelle aller Werte seien. So lösten die Skeptiker alle Wertbegriffe auf und behaupteten die Nichtigkeit und Gleichgültigkeit jedes allgemein gültigen Maßstabes sowohl in der Naturerkenntnis als auch in der ethischen Wertung. Und fragte man sie, wie man denn nun sein Leben führen sollte, wenn es überhaupt keine richtungsweisende Wertung gäbe, so verwiesen sie – wenn sie sich der Konsequenz überhaupt bewußt waren – auf die tatsächlich herrschenden Sitten und Gebräuche, die Rechtsgepflogenheit und das Gesetz des betreffenden Gebietes oder Landes. Für eine solche Handlungsweise aber konnten sie natürlich – von ihrem eigenen Ausgangspunkt aus – ebenso wenig wie für jede andere Handlungsweise oder Wertung irgend eine Begründung geben.

In dieser letzten Periode, in der sich das Denken des Altertums in verschiedene Richtungen mit entgegengesetzten ethischen Idealen oder in Skepsis allen sittlichen Werten gegenüber auflöste, setzte nun eine andere neue geistige Macht ein, eine Religion, mit der positivsten Behauptung der höchsten ethischen Ideale. Diese neue Religion, das Christentum, das allmählich die meisten Geister ergriff und die Macht in der Gesellschaft übernahm, leistete natürlich keinen wissenschaftlichen Beweis für die sittlichen Ideale. Stattdessen brachte es einen unverrückbaren Glauben an diese Werte und das sogar in der Form unbedingtester Selbstlosigkeit und Selbstaufopferung. Mit der Kirche als der einzigen geistigen Macht des Mittelalters wurde alles Denken wie auch alle Kunst und Dichtung dem Glauben unterstellt und in seinen Dienst genommen. Die freie, wissenschaftliche Untersuchung, die in intellektueller Auflösung und in Zweifel geendet war, mußte deshalb dieser neuen, siegreichen geistigen Macht gegenüber das folgende Jahrhundert hindurch schweigen.

Solch große Perioden geistiger Einheit, Geschlossenheit und unerschütterlichen Glaubens, wie sie das christliche Mittelalter darstellt, haben etwas Erhabenes an sich und besitzen eine eigene Anziehungskraft auf die Gemüter. *Goethe* sagt mit Recht: »Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mit- und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollte, verschwinden vor

der Nachwelt, weil sich Niemand gerne mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.« Die Erfahrung zeigt aber, daß in der Entwicklung der Menschheit neben der geistigen Macht, die die Religion darstellt, eine zweite geistige Macht immer mehr zur Geltung kommt, nämlich die Wissenschaft. Auch wenn sie seitweise beiseite gedrängt wird, so wird sie doch früher oder später immer wieder auftauchen und ihre ewige Frage stellen: Warum? Niemals wird der Mensch davon ablassen, zu suchen und *Begründung* zu verlangen. Das gilt sowohl unserem Weltbild gegenüber als auch der Richtschnur unseres persönlichen Lebens. Hier schwieg die Wissenschaft tausend Jahre. Schließlich aber zeigte sie sich wieder. *Die Wiedergeburt der Wissenschaft ist ein wichtiges Glied* in der gesamten Zeit, die wir die *Renaissance* nennen. In dieser Periode geschah nicht nur dies, daß die griechische und römische Literatur, sowohl die wissenschaftliche als auch die poetische, und ebenso die antike Kunst, zu neuem Leben geboren und in Europa allgemein bekannt und gepflegt wurden. Indem das geistige Leben Europas auf diese Weise wiederum die Verbindung mit der Kultur des Altertums herstellte, errichtete man gleichzeitig auf dieser Grundlage und auf den damit verbundenen neuen Erfahrungen ein neues Weltbild, eine neue Naturwissenschaft und eine neue Technik. Natürlich gab es auch im christlichen Mittelalter ein gewisses methodisches Denken; dies ging jedoch im Wesentlichen darauf aus, die Dogmen des christlichen Glaubens mit Aristoteles in Einklang zu bringen. Innerhalb dieses engen Gesichtskreises wurde ein bedeutendes, umfassendes und scharfsinniges Denken, das scholastische, ausgebildet, dessen vornehmster Vertreter *Thomas von Aquino* ist. Aber schon im fünfzehnten und Anfang des sechzehnten Jahrhunderts beginnen mehrere Denker, wie *Cusanus* und *Pomponazzi*, mit dem scholastischen Denken zu brechen, das sich damals hauptsächlich mit Kommentaren und Auslegungen der Bibel und der Werke des Aristoteles abgab, während die obengenannten Denker sich gleichzeitig der *Natur* zuwandten und mit anderen Philosophen des Altertums Fühlung nahmen.

Der Übergang vom christlichen Mittelalter zur Wiedergeburt der Wissenschaft in der Renaissance geschieht stufenweise. Die ersten Impulse zu einer Erneuerung des europäischen Geisteslebens kamen teils von den Arabern, teils von den Griechen aus dem immer mehr dahinsiechenden, byzantinischen Reich. Als das arabische Reich im siebenten und achten Jahrhundert aufgebaut wurde und sich auf

dem Höhepunkt seiner Macht von Persien bis nach Spanien erstreckte, entstanden dank des lebhaften Verkehrs zwischen den einzelnen Teilen dieses mächtigen Reiches nicht nur ein Welthandel und eine beträchtliche materielle Kultur, die auf das mittelalterliche Europa kräftig einwirkte, sondern es entwickelte sich allmählich auch eine arabische Geisteskultur und innerhalb dieser eine Wissenschaft, die ebenfalls große Bedeutung für Europa erhielt. Durch die Berührungen des arabischen Weltreiches mit Griechenland unter dem byzantinischen Kaisertum stifteten die Araber schon im neunten Jahrhundert Bekanntschaft mit der wissenschaftlichen Literatur des griechischen Altertums, vor Allem mit ihrer Mathematik, Astronomie und Physik, und trugen auf dieser Grundlage zu deren Weiterentwicklung bei. Von den arabischen Universitäten, die den neuen Völkern des Westens am nächsten lagen, besonders von der Universität zu Cordoba in Spanien, ging schon im zehnten und elften Jahrhundert, vor Allem auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, der Mathematik und der Heilkunde, ein starker wissenschaftlicher Einfluß auf das christliche Europa aus. Aber auch technisch wurden die Araber durch den Handel ihres ausgedehnten Weltreiches Vermittler und Förderer des Fortschrittes, unter anderem auf dem Gebiete des Bauhandwerkes. So sollen sie durch ihren Handel mit Ostasien in China den Kompaß kennengelernt und bereits im neunten Jahrhundert verwendet haben; im zwölften Jahrhundert machte auch die europäische Seefahrt davon Gebrauch und wagte sich nun mit größerer Kühnheit auf die Weltmeere hinaus. Die praktische Anwendung der Astronomie durch die Araber wirkte in gleicher Richtung. Von hier geht eine direkte Ursachenverbindung zu der großen Besegelung des Weltmeeres, die 1492 zu der Entdeckung Amerikas führte. Der geistige Horizont Europas wurde hierdurch erweitert, während gleichzeitig der Handel mit den neuentdeckten Erdteilen Europa einen ständig wachsenden materiellen Aufschwung brachte. Diese Erweiterung des Horizontes ist einer der wichtigsten Wesenszüge des Zeitalters, das wir die Renaissance nennen, und sie ermutigte zu noch kühnerer Forschung und zu immer größerem Überblick über die Natur; schon im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert hatten die westeuropäischen Völker ihre Lehrmeister, die Griechen und die Araber, beträchtlich überflügelt. In dieser Zeit nämlich schufen *Kopernikus*, *Kepler*, *Galilei* und *Newton* das neue Weltbild, das die ptolemäische Anschauung, wonach die Erde den Mittelpunkt der Welt bildete – eine Anschau-

ung, die das christliche Mittelalter übernommen hatte – mit einer Auffassung des Weltalls ersetzte, nach welcher unser Erdball Teil eines größeren Zusammenhanges wurde.

Gleichzeitig mit dieser Einwirkung, die in dieser Weise schließlich zu einer neuen *Naturwissenschaft* und zu einem neuen *Weltbild* führte, kam Europa gegen Ende des Mittelalters in *direkte* Verbindung mit der Wissenschaft des Altertums, deren Einfluß zu einer Wiederaufnahme der Forschungen auch auf dem Gebiete der *Soziologie* und endlich zu einer neuen Aufstellung der ethischen Grundprobleme auf der Stufe führte, wo die Philosophie des Altertums sie hinterlassen hatte. Bereits im vierzehnten Jahrhundert – also lange vor dem Fall des byzantinischen Kaiserreiches und der Eroberung Konstantinopels (1453) – begannen die griechischen Gelehrten das griechische Reich, das immer noch durch die Angriffe der Türken bedroht wurde und dessen endlicher Fall befürchtet werden mußte, zu verlassen; so wurde die geistige Verbindung zwischen Griechenland und Italien, die seit dem sechsten Jahrhundert abgebrochen war, wiederhergestellt. Diese ausgewanderten Griechen förderten im hohen Maße das direkte Studium der griechischen Altertumsliteratur, indem sie einerseits große Sammlungen alter Handschriften dieser Literatur mit sich brachten und andererseits durch ihren Unterricht Begeisterung für diese Werke hervorriefen. Eine gewisse Kenntnis lateinischer und stellenweise auch gewisser griechischer Schriftsteller hatte sich wohl immer noch selbst im älteren Mittelalter, besonders in den Klöstern, erhalten; dieses Interesse und diese Kenntnis aber waren nur gering im Vergleich zu dem eingehenden Studium aller bewahrten griechischen und lateinischen Schriften, die sich durch die Unterweisung der griechischen Gelehrten über ganz Italien und von dort über das übrige Europa verbreitete. Hierdurch aber erhielt man nicht nur eine genaue Kenntnis der griechischen Naturwissenschaft und Mathematik – die man bisher im wesentlichen nur aus zweiter Hand, nämlich durch die arabische Wissenschaft, kennen gelernt hatte – also der Anschauungen von *Pythagoras*, *Euklid* und *Archimedes* – sondern auch der ethischen Auffassung eines *Sokrates*, eines *Platon* und eines *Aristoteles* sowie der Lehre der Epikureer, der Stoiker und der Skeptiker.

Wie die neue Naturwissenschaft, teils mittelbar durch die Araber, teils unmittelbar auf den Ergebnissen der Wissenschaft des griechischen Altertums weiterbauend, einen Hauptzug des Geisteslebens der

Renaissance darstellt, so muß es auch als ein Wesenszug dieses Geisteslebens angesehen werden, daß man nun – wie bereits erwähnt – mit einem Nachdenken über die ethischen Probleme, wie dem griechischen, Fühlung bekam, das auf rein menschlicher Grundlage eine natürliche Erklärung der ethischen Werte und, wenn möglich, eine wissenschaftliche Begründung derselben suchte. Sowohl naturwissenschaftlich als ethisch stand die neue Zeit im Widerspruch zu dem Autoritätsglauben der mittelalterlichen Kirche. Das neue Weltbild widersprach dem Weltbild der Kirche, die es, selbst unter Anwendung von Verfolgung bis ins sechzehnte und siebzehnte Jahrhundert hinein festhielt; die Versuche einer rein menschlichen Begründung von Moral und Recht standen ja ebenfalls im Gegensatz zu dem Geist der mittelalterlichen Kirche, für die die Auffassung der Regeln der Moral und des Rechts als Gebote Gottes jede weitere Begründung überflüssig machen mußte.

Schon zu einem frühen Zeitpunkt der Renaissance begegnen wir Denkern, die, mit der Philosophie des Platon und des Aristoteles vollkommen vertraut, die Begründung der Ethik im Menschenleben selbst und ihre Unabhängigkeit von der Religion verfochten. *Pomponazzi* ist vermutlich der erste, der in neuerer Zeit für die Selbständigkeit der Ethik eingetreten ist. In einem Werk (über die Unsterblichkeit der Seele) vom Anfang des sechzehnten Jahrhunderts sucht er darzutun, daß die moralischen Gesetze unerschütterlich bestehen bleiben, unberührt von Allem, was man eventuell über das Schicksal der Seele nach dem Tode meinen möchte. Der Zweck dieser Gesetze sei im Leben selbst zu suchen; sie seien keine fremden und äußeren Gebote, die durch Hoffnung und Furcht durchgesetzt werden müssen, sondern selbständige Forderungen, die unserem eigenen Wesen entspringen. Lohn oder Strafe nach dem Tode seien also zur Aufrechterhaltung der moralischen Gesetze unnötig: sie sicherten ein Gut, das seinen Zweck und seinen Wert in sich selbst trüge. – Die jüngsterweckte eingehende Kenntnis der ethischen Grundgedanken von Sokrates, Platon und anderen griechischen Schriftstellern riefen überhaupt eine starke geistige Bewegung hervor. Die natürliche Denkweise der Griechen wirkte auf die Logik und die kunstfertigen Gedankengebäude der mittelalterlichen Scholastik völlig auflösend. Die intellektuelle Bescheidenheit eines Sokrates und seine Skepsis einem absoluten Wissen von der Welt gegenüber, so wie seine Betonung der Selbsterkenntnis als der wichtigsten Erkenntnis übten auch auf diese Zeit eine starke Wirkung aus. Unter den Denkern dieser geistigen

Einstellung ist besonders *Montaigne* zu nennen. Er betont (in seinen Essays, die 1580 erschienen), daß eine jede äußere und übernatürliche Begründung der Moral überflüssig und schädlich sei; wirklich wertvoll sei nur diejenige Handlung, die nicht durch äußere Vorschriften bestimmt sei, sondern aus den inneren Normen hervorgehe, die wir in uns trügen. So müsse die Moral auch der Unterstützung seitens der Religion entraten, die ihre Gebote an Hoffnung und Furcht knüpfe. Indem Montaigne Sokrates anführte, hob er die Grenzen unserer Erkenntnis und das Relative darin hervor; er stellte sich skeptisch allen bestimmten, dogmatischen Vorstellungen von der Gottheit gegenüber; Gott werde von den verschiedenen Völkern unter sehr verschiedenen Formen und Gestalten verehrt. Montaigne, der in der Zeit der Religionskriege lebte, hatte also dieselbe Freiheit des Geistes wie sein Zeitgenosse, Frankreichs großer König, Heinrich IV.

Die griechische Philosophie reizte indessen die denkenden Geister der Renaissance nicht nur zu einer Beschäftigung mit den Moralregeln, sondern führte sie auch dazu, eine *natürliche Begründung der Gesellschaft, des Staates* und der von diesem festgelegten Regeln, der *Rechtsregeln*, zu suchen. Namentlich die Untersuchungen Platons und Aristoteles' über den Staat und den Grundbegriff der menschlichen Gesellschaft, die Gerechtigkeit, mußten das neue Geistesleben natürlich auch bald in Betrachtungen über die Gesellschaftsordnung und die Motive zu einer solchen hineinführen.

Althusius, der Ende des sechzehnten und Anfang des siebzehnten Jahrhunderts lebte, hob hervor, daß die Ursache dazu, daß die Menschen erst in kleineren, später in größeren Gemeinschaften zusammenfanden, darin zu suchen sei, daß die einzelnen Menschen, solange sie isoliert in der Natur lebten, oft hilflos und in Bedrängnis waren und folglich der Stütze anderer Menschen bedurften. Um einander gegenseitig zu helfen, hätten sie deshalb in ältester Zeit durch eine ausdrückliche oder stillschweigende *Übereinkunft* die Gesellschaft gebildet und bestimmten Personen, der Obrigkeit, eine gewisse Gewalt innerhalb der Gesellschaft, die Leitung des Staates, übertragen. Doch ebenso wie das Bedürfnis des Volkes, die menschlichen Bedürfnisse, die Ursache zu diesem Übereinkommen oder Vertrag zur Bildung der Gesellschaft und zur Errichtung der Regierungsgewalt gewesen seien, so sei und bleibe es auch die Aufgabe des Staates, das Wohl des Volkes zu fördern; und so gehe denn jede Regierungsgewalt vom Volke aus. *Grotius* entwickelte etwas später Anschauungen, die mit den hier angeführten des Althusius überein-

stimmten. Die Gesellschaft, die Regierung und die Regierungsgewalt verdanken auch seiner Meinung nach ihre Entstehung einer Übereinkunft zwischen freien Menschen; durch den Zusammenschluß suchen diese Rechtssicherheit zu erreichen und überhaupt das gemeinsame Wohl zu fördern. Grotius betont die Unabhängigkeit der Rechtsregeln von der Religion; der Mensch sei mit einem natürlichen Geselligkeitstrieb ausgestattet; weiter betont er, daß nicht nur zwischen den einzelnen Individuen innerhalb der einzelnen Gesellschaften, des einzelnen Staates, sondern auch zwischen den verschiedenen Staaten untereinander sowohl im Kriege als auch im Frieden gewisse Rechtsregeln, eine gewisse Rechtsordnung, herrschen müssen; durch seine Hervorhebung und Entwicklung dieser Rechtsregeln (in seinem Hauptwerk 1625) wurde er der Begründer des Völkerrechts. *Hobbes* ist einig mit *Althusius* und *Grotius* bezüglich der Entstehung der Gesellschaft durch ein Übereinkommen zwischen den Menschen zu ihrem gemeinsamen Wohl. Er ist aber pessimistischer in seiner Betrachtung der menschlichen Natur; er stimmt mit *Grotius* nicht darin überein, daß der Mensch einen ursprünglichen Drang zum Gemeinschaftsleben in sich habe. In verschiedenen Arbeiten (die um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts herum erschienen) erklärt er, daß unser Wissen über die Zustände unter wilden Völkerstämmen und über die europäischen Völker auf ihren ältesten, barbarischen Stufen auf nichts Anderes hinauslaufe, als daß es der ursprüngliche Drang des einzelnen Menschen sei, die meistmöglichen Güter der Natur und die größtmögliche Macht über Andere an sich zu raffen. In diesem Naturzustand stießen viele Einzelwillen im Kampf um diese Güter, im allgemeinen Raub zusammen. Aber die Menschen würden nach bitteren Erfahrungen entdecken, daß dieser Naturzustand, dieser Krieg Aller gegen Alle (*bellum omnium contra omnes*) ein so großes Übel darstelle, daß sie gemeinsame Mittel dagegen suchen müßten und daß sie weit größere Gewalt über die Güter der Natur erhielten, wenn sie mit einander in Gemeinschaft und Frieden lebten und wirkten. Die tiefste Ursache aller Moral- und Rechtsregeln sei denn die Forderung, die der Selbsterhaltungstrieb diktiere: daß unter den Menschen Frieden herrschen müsse; aus diesem Bedürfnis nach Frieden entsprängen alle Tugenden und dieser sei durch eine starke Staatsmacht sicherzustellen. Die Autorität der Staatsmacht müsse *unbedingt* sein. Das Wohl des Volkes sei das höchste Ziel der Staatsmacht; die Gesellschaft und der Staat seien ja um des Volkes willen und nicht des Regenten wegen er-

richtet worden. Eine starke und absolute Regierungsgewalt sei aber im Interesse des Volkes, da sie den Frieden sichern könne. So wurde Hobbes der eigentliche Begründer der Alleinherrschaft; eben zu seiner Zeit setzte sich der Absolutismus in Frankreich und in einer Reihe anderer Staaten des Festlandes durch; eine Zeitlang sah es aus, als ob er auch in England den Sieg davontragen sollte. Aber an sich war es nicht das absolute Königstum, das Hobbes interessierte. Er erlebte sowohl die *Stuarts* als auch *Cromwell*, den unumschränkten Herrscher der Republik. Es wäre grundlos, Hobbes dahin zu verdächtigen, daß er sich auch bei diesem letzteren durch eine Verfechtung der absoluten Staatsform in jeder Weise einschmeicheln wollte. Was Hobbes mit seinem ängstlichen und nervösen Naturell fürchtete, war *die Menge*, die leicht zu *Unruhen* und *Aufbruch* zu verleiten war; zur Zügelung der unberechenbaren Masse und zur unbedingten Sicherung des Friedens im Staate hielt er eine starke, unumschränkte Herrschermacht für notwendig. Ob ein König oder der Leiter der Republik, Cromwell, diese starke Staatsmacht durchführte, müßte dem Zwecke nach eine untergeordnete Frage sein.

Hobbes erlebte nicht den endlichen Fall der *Stuarts* und die Einführung der freien Verfassung unter Wilhelm III.; er starb einige Jahre vor der Revolution im Jahre 1688. Sein Nachfolger innerhalb der englischen Philosophie, *John Locke*, der vom Anbeginn ein Gegner des Absolutismus war, mußte während *Hobbes'* letzter Lebensjahre das Land verlassen und war unter den Landflüchtigen, die gemeinsam mit Wilhelm von Oranien diese Revolution vorbereiteten. Seine wissenschaftlichen Arbeiten über Gesellschaft und Regierungsmacht (1690) gestalteten sich deshalb ganz natürlich als eine Verteidigung dieser Revolution und der neuen freien Verfassung.

Locke stimmt mit seinen Vorgängern, *Althusius*, *Grotius* und *Hobbes*, darin überein, daß die Gesellschaft durch eine freie Übereinkunft entstanden sei, die einen Naturzustand ablöst, und daß jede Regierungsmacht nur des Volkes wegen bestehe und die Aufgabe habe, diesem das größte Glück zu sichern. Zwar meint er nicht, daß *Hobbes* darin Recht habe, daß der Naturzustand ein Kriegszustand gewesen wäre, aber er erkennt, daß ein Naturzustand so große Übel im Gefolge habe, daß nur eine feste Staatsordnung sie beseitigen könne. Indem er davon ausgeht, daß jede Gemeinschaft und jede Regierungsgewalt nur um des Volkes willen bestehe, erklärt er, daß allein der freiwillige Anschluß des Volkes jede gesetzmäßige Regierung begründe und berechtige. So müsse die freie Übereinkunft,

die den Naturzustand ablöste, einer neuen Regierung gegenüber gewissermaßen immer wieder stillschweigend oder ausdrücklich durch Anschluß seitens der Mehrheit des Volkes erneuert werden. Und wenn eine Regierung, wie die der Stuarts, diesen Anschluß verliere und allgemein verhaßt werde, sei ihre Beseitigung durch das Volk berechtigt. Wilhelms Übernahme der Königsgewalt war seiner Ansicht nach eine ideelle Regelung, denn ein freies Volk übertrug ihm die Regierung gegen das Versprechen seinerseits, dessen Rechte zu respektieren. Die höchste Gewalt bleibe indessen beim Volke. Das zeige sich, wenn ein Konflikt zwischen der vollziehenden und der gesetzgebenden Gewalt (König gegen Parlament) entsteht – ein Zusammenstoß, bei dem das englische Volk ja unter den Stuarts besonders schmerzliche Erfahrungen gemacht hatte; denn ein derartiger Konflikt könne lediglich vom Volke entschieden werden. Die gesetzgebende Gewalt müsse die höchste Gewalt sein, und sie müsse von der richterlichen Gewalt und anderen Staatsfaktoren getrennt werden. Durch feste Gesetze und unabhängige Richter werden die bürgerlichen Rechte am besten gewährt.

Locke meinte im übrigen, daß der Mensch von Natur gewisse Rechte habe, wie das Recht zur persönlichen Freiheit und das Eigentumsrecht; und dieser Rechte gehe er nicht verlustig, weil er einer Gesellschaft beitrete, sondern sie müssen ihm im Gegenteil durch diese Gesellschaft und deren Organe garantiert werden. Diese Rechte seien vor Willkür zu beschützen. So dürfe eine Regierung die Bürger nicht willkürlich des Eigentumsrechtes berauben; deshalb dürfen Steuern nicht ohne Zustimmung der Volksmehrheit erhoben werden. Wie das Eigentumsrecht, so müsse auch die persönliche Freiheit als ein Naturrecht den Bürgern zugesichert werden. Sklaverei in jeder Form sei naturwidrig.

Diese Grundsätze *Lockes* lassen sich denn in Kürze folgendermaßen zusammenfassen: eine Regierung kann nur mit Anschluß der Volksmehrheit eingesetzt oder weitergeführt werden; die Gesetze und Gerichte haben die Bürger gegen Willkür seitens der vollziehenden Regierungsgewalt zu schützen; es gibt gewisse fundamentale, in der menschlichen Natur begründete Rechte wie in erster Linie die persönliche Freiheit und das Eigentumsrecht, die die Staatsgewalt besonders zu sichern hat. Diese Grundsätze übten den größten Einfluß auf die Denker und in der Folgezeit auf die Entwicklung von Gesellschaft und Staat aus. Sie beeinflussten vor allem die französischen Denker wie *Montesquieu*, *Voltaire*, und *Rousseau*, und durch

diese das ganze Geistesleben des übrigen Europa. Endlich aber setzte sich Lockes Rechts- und Staatslehre, nicht zuletzt durch die Werke der letztgenannten hervorragenden Autoren, bei der Umbildung der Staaten auch im Leben der Völker durch. Das Verfassungsleben Englands, der Kampf des englischen Volkes für die Verfassungsfreiheit und die bürgerlichen Rechte, die ihren klarsten Ausdruck in den Staats- und Rechtsidealen Lockes erhielten, wurden das Banner, unter dem sich die Völker gegen mittelalterliche Unterdrückung und menschenunwürdige Rechtszustände erhoben. Die natürlichen Grundrechte, die in der Folgezeit auch Menschenrechte genannt wurden, erhielten schon zu Lockes Zeit ihren praktischen Ausdruck in der declaration of rights, die die Einleitung und Grundlage der Regierung Wilhelms bildete (s. o. S. 2). Die nordamerikanische und die französische Revolution entstanden zunächst als ein Kampf für diese Menschenrechte und schrieben diese in die Verfassung der neuen Gemeinschaften ein. Doch das Ideal der Menschenrechte erhielt weit über diese Staaten hinaus eingreifende Bedeutung und schuf die Gesellschaft von Grund aus um. So wurde der Kampf der Bauern gegen die Leibeigenschaft und jeden unfreien Rechtszustand im Namen der Menschenrechte und durch diese zum Siege geführt.

Ein innerer, ursächlicher Zusammenhang führt von *Sokrates* und seiner Begründung der Gesellschaft, der Moral und des Rechtes im menschlichen Glück über die Denker der Renaissance, die im Anschluß an diese Auffassung den Staat und seine Regierung durch den Zusammenschluß der Menschen zum menschlichen Wohl gerechtfertigt fanden, zu *John Locke* und den übrigen englischen Vorkämpfern für einen Anschluß der Regierung an das Volk und eine Sicherung der bürgerlichen Menschenrechte und zu den späteren Umbildungen von Staat und Gesellschaft im Namen der gleichen Ideale. Sokrates' kritische Prüfung aller Regeln und Einrichtungen von ihrer Bedeutung für das menschliche Glück aus, sein Aufruhr gegen alle ererbten, ungerechten Formen der Staatsleitung, riefen einen Geist ins Leben, der wohl lange Zeit hindurch bekämpft und mit Gewalt unterdrückt, aber nie ganz ausgerottet werden konnte. Wohl gab es Jahrhunderte, ja mehr als ein Jahrtausend, da eine sklavische Autoritätsanbetung wieder zur Macht kam, nämlich im Zeitalter des römischen Kaisertums und im Mittelalter. Als aber mit der Renaissance das freie Denken durch die erneute Fühlung mit der antiken Gedankenwelt auf freier menschlicher Grundlage wieder erwachte, erhob sich allmählich aufs neue, doch immer eindringlicher, die alte

sokratische Frage nach der Nützlichkeit der ererbten Regeln und Staatseinrichtungen für das Wohl der Menschen oder des Volkes. Vor dieser Frage fielen nach und nach die überlieferten Staatssysteme, der erbliche Absolutismus, die Adels- und die Kirchenherrschaft und die Unfreiheit ganzer Bevölkerungsschichten. Aber die Prüfung war so tiefschürfend, der Widerstand so hart, daß ein Sieg oft erst durch Revolutionen errungen wurde.

Überhaupt entstand im siebsehten und achtzehnten Jahrhundert ein starkes Vertrauen darauf, daß die menschliche Vernunft dazu imstande sei, mit dem menschlichen Wohl als Endziel nicht nur die richtige Verfassung, sondern darüber hinaus ein ganzes System von natürlichen *Rechtsregeln zu erdenken*, die unter den Gliedern der Gesellschaft zu gelten hätten, ein Naturrecht, welches, da es auf der unvergänglichen, menschlichen Natur und dem Gesellschaftsvertrag zum Glück der Menschheit aufgebaut wurde, *universell*, für alle Länder und Zeiten gültig sein sollte. Im Gegensatz dazu stand das in den verschiedenen Ländern geltende *positive* Recht, das oft — nicht zuletzt zu jener Zeit — eine planlose, zufällige Anhäufung verstreuter, gesetzlicher Bestimmungen und Rechtsgebräuche darstellte, die noch dazu in vielen Fällen veraltet waren und ihre Entstehung einem willkürlichen, nicht von der Vernunft diktierten Eingreifen verdankten. Aus diesem Grunde variierte das positive Recht beträchtlich von Land zu Land und von Zeit zu Zeit. Schon *Aristoteles* unterschied zwischen natürlichem Recht und positivem Recht und auch bei den römischen Juristen finden wir diese Scheidung ausgedrückt. Doch erst die Rechtsphilosophen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts gestalteten bewußt und systematisch ein Naturrecht auf der Grundlage der Übereinkunft oder des Gesellschaftsvertrages zum Wohle der Menschheit, das ihrer Auffassung nach der menschlichen Natur entsprang. Dieses Recht ist es, das Goethe in seinem »Faust« das »Recht, das mit uns geboren ist« nennt und das er als Ideal im Gegensatz zu dem in den Ländern geltenden, zufälligen, positiven Recht aufstellt, das zu lernen der Jugend ein Grauen ist, das sich wie eine ewige Krankheit forterbt und sich langsam von Geschlecht zu Geschlecht weiterschleppt.

Diese Auffassung des Naturrechtes, der sich die meisten Rechtsphilosophen und Juristen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts anschlossen, ist für die Entwicklung des Rechts in den Kulturstaaten von größter Bedeutung gewesen. Nicht allein bahnten ihre bedeutenden Führer, wie gezeigt wurde, durchgreifenden An-

derungen in den Verfassungen und sozialen Verhältnissen der Länder den Weg, sondern die führenden Philosophen und Juristen kämpften auch für durchgreifende Reformen auf einer Reihe besonderer Gebiete des Rechtslebens, sowohl innerhalb des Strafrechts als des Privatrechts. Einmal erklärten sie, daß die Regeln des Naturrechts überall da gültig seien, wo das positive Recht keine Regeln enthalte; ja, viele behaupteten sogar, daß das positive Recht, wo es mit dem Naturrecht in Widerspruch sei, diesem weichen müsse. Letzteres ließ sich selbstverständlich im allgemeinen nicht durchführen; doch geschah es auf gewissen Gebieten; so kam es in europäischen Staaten dieser Zeit einmal über das andere vor, daß mittelalterliche, barbarische Strafregeln unter dem Einfluß des Naturrechts in der Rechtspraxis gemildert oder gar nicht befolgt wurden. Innerhalb des Privatrechts gab es in den einzelnen Staaten oft Gebiete, die dank dem sporadischen und unvollständigen Charakter der überlieferten Gesetze überhaupt nicht gesetzlich geregelt waren. Hier entfaltete das Naturrecht eine sehr bedeutende und nützliche, auffüllende Wirksamkeit. Denn die Regeln, die die Philosophen und Juristen des Naturrechts hier aufstellten, waren in vielen Fällen keineswegs abstrakt konstruiert oder lebensfern, sondern im Gegenteil aus einem natürlichen, auf den verschiedenen Lebensgebieten in der Gesellschaft vorhandenen Bedarf entstanden und hatten sich oft schon im voraus bewährt, indem sie in die Vertragspraxis aufgenommen worden waren. Doch gab es auch Naturrechtsphilosophen, die ohne jede praktische Erfahrung Rechtsgrundsätze und Rechtsideale aufstellten, die die tatsächlichen Verhältnisse nicht genügend berücksichtigten und daher im praktischen Leben notwendig Schiffbruch erleiden mußten. Wenn das Naturrecht im großen Ganzen die enorme, praktische Bedeutung für die Umbildung oder Umwälzung von Verfassungen und sozialen Rechtszuständen, für die Schaffung des Völkerrechts, für die Ausfüllung und den weiteren Aufbau der Regeln des Privatrechts, für die Verbesserung und Milderung vieler, veralteter Rechtsregeln und endlich auch für die Schaffung ganz neuer bürgerlicher Gesetzbücher erhielt, so ist das zweifellos der Tatsache zu verdanken, daß die führenden Naturrechtsphilosophen durchaus keine lebensfernen Leute, sondern oft ausgeprägte Männer des *praktischen* Lebens waren, die in inniger Fühlung mit ihrer Zeit und deren Bedürfnissen standen; deshalb trafen ihre Naturrechtstheorien oft gerade das, was das praktische Rechtsleben brauchte.

Die Lehrer des Naturrechts waren vor Allem Männer wie Althusius, Grotius, Locke, Montesquieu u. a., die im praktischen Leben gestanden und in den Kämpfen des Lebens mitgestritten hatten, und die aus ihrer eingehenden Kenntnis der Lebensverhältnisse heraus für durchgreifende Reformen innerhalb der Gesetzgebung und der Rechtspraxis eintreten konnten.

Das neunzehnte Jahrhundert brachte, vor allem mit Männern wie *Savigny* und *Puchta*, eine kräftige Reaktion gegen das Naturrecht. Man muß freilich auch zugeben, daß selbst die bedeutendsten Führer des Naturrechts dem Wert des ererbten Rechts und einer gewissen Kontinuität mit diesem kein genügendes Verständnis entgegenbrachten, und daß ihnen ebenfalls das Verständnis dafür fehlte, daß das langsame, organische Wachstum der Rechtsformen im Leben oft ein gewichtiges Erfahrungszeugnis für ihren Wert darstellen konnte. Andererseits war diese Einseitigkeit des Naturrechts auch seine Stärke. Es hätte nicht als der befreiende und erfrischende Sturm wirken können, der Europas viele veraltete, mittelalterliche Rechtsordnungen beiseite fegte, hätte es eingehendes, historisches Wissen und Verständnis und einen tiefen Respekt vor dem langsamen, organischen Wachstum der Rechtsordnungen besessen. Als einen besonderen Beweis für das mangelnde historische Verständnis seitens des Naturrechts hat man oft dessen Erklärung der Gesellschaftsbildung und der Errichtung der Regierungsgewalt aus einem Übereinkommen oder Vertrag der Einzelwesen angeführt, da ein solcher Vertrag natürlich im Allgemeinen nicht nachweisbar und die Gesellschaftsbildung überhaupt ein historisch äußerst vielgestaltiges Phänomen ist. Dazu sei noch bemerkt, daß die Naturrechtslehre ausdrücklich betonte, daß man sich die Entstehung dieses Gesellschaftsvertrages ebensogut *stillschweigend* wie ausdrücklich gemacht vorstellen könne; es steht in Frage, ob die führenden Geister dieser Richtung diesen Vertrag überhaupt als eine wirkliche, historische Begebenheit aufgefaßt haben. Es war ihnen jedenfalls am wichtigsten, die Bildung der Gesellschaft und der Regierungsgewalt als einen *Zusammenschluß* der Menschen zu ihrem gemeinsamen Wohl vernunftmäßig zu begründen. Auch betonte einer der Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts bereits früh klar und bestimmt, daß die Übereinkunft (Konvention), welche der Gesellschaftsbildung gewöhnlich zugrunde gelegt wird, nicht als ein *Versprechen*, sondern nur als ein allgemeiner Sinn, ein Gefühl für gemeinsames Interesse,

»a general sense of common interest«, aufgefaßt werden dürfe. Die gegenseitige Achtung des menschlichen Eigentumsrechts beruhe demnach nicht auf einem Versprechen und auf einer Übereinkunft nur in dem Sinn, wie sie beispielsweise vorliegt, wenn zwei Männer gemeinsam in einem Boot rudern, *Hume* III, 263 (1739). Weiter hebt Hume hervor, daß der von den Staatsphilosophen angenommene ursprüngliche, wilde Naturzustand, unter welchem die Menschen isoliert lebten und kämpften, eine Fiktion sei, da die Menschen immer in Familiengemeinschaften gelebt hätten.

Der Ausgangspunkt des Naturrechts und jeder Ethik und Rechtsphilosophie war also der sokratische: die Wertung der Gesellschaft und aller ihrer Einrichtungen, aller Moral- und Rechtsregeln, von ihrer Zweckdienlichkeit zur Förderung menschlichen Glücks und Wohles aus. Ausdrücke wie: das Bürgerwohl, das auf das Bürgerglück abzielende, das allgemeine Wohl, sind die Lieblingsausdrücke des achtzehnten Jahrhunderts. Und in dem rastlosen Reformierungseifer dieses Jahrhunderts kam man gar nicht auf den Gedanken, zu zweifeln oder darüber zu reflektieren, worin nun dieses Wohl der Gemeinschaft oder dieses Glück des Einzelnen eigentlich bestehe. Die meisten Philosophen, die in der Zeit von der Renaissance bis zum achtzehnten Jahrhundert die Morallehre und das Naturrecht behandeln, gehen von dem sokratischen Standpunkt, daß also die Begründung der Moral und des Rechts in dem menschlichen Suchen nach Glück liege, und daß die Vernunft oder die Weisheit die Wege dazu weisen könne, als selbstverständlich aus. Die gründlichste Darstellung dieses Gedankenganges finden wir bei *Locke*. Den Gedanken gang des Sokrates und der griechischen Ethik überhaupt weiterführend erklärt er: Indem alles menschliche Streben darauf ausgehe, Glück oder Lust zu gewinnen und Schmerz zu vermeiden, könne die Vernunft unsere Handlungen nach diesem Ziele ausrichten, was besagen will, daß sich der beständige Wunsch nach höherem und dauernderem Glück den augenblicklichen, niederen Wünschen überordne (*Locke* I 340 ff). Er sagt auch: »The highest perfection of intellectual nature lies in a careful and constant pursuit of true and solid happiness (*Locke*, I, 348).«

Einzelne Philosophen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts beginnen indessen tieferschürfende Untersuchungen über die Psychologie der Gefühle und der Leidenschaften anzustellen, und dadurch erhebt sich allmählich die Frage, ob die Moral – und das

Recht – wirklich, wie es die sokratische Philosophie behauptet, auf Vernunft beruhe, oder ob sie im Gefühl verankert sei. Ein eingehendes, psychologisches Verständnis der menschlichen Gefühle und Leidenschaften treffen wir vor Allem bei *Spinoza* und *Hume* an.

Spinozas Hauptwerk: *Ethica* (1677) enthält nur in den ersten beiden Teilen die spekulative Weltanschauung, die sich nicht aufrecht-erhalten läßt; in den folgenden Teilen gibt er Beiträge zur Psychologie und Ethik der Gemütsbewegungen und der Leidenschaften, die noch heute wertvoll sind. Er hebt (wie vor ihm *Bacon*) hervor, daß alle Leidenschaften und Gefühle immer nur durch entgegengesetzte und stärkere Leidenschaften und Gefühle gehemmt oder ausgeschaltet werden können; und er betont mehrmals die Kraft und den schicksalsbestimmenden Einfluß der menschlichen Gemütsbewegungen und Leidenschaften auf das Leben (*Spinoza*, 182, 186–88, 196–97). Andererseits meint er in Übereinstimmung mit dem traditionellen Gedankengang, daß der Mensch eine gewisse Fähigkeit dazu habe, seine Gefühle und Leidenschaften durch die Vernunft zu leiten. Die Tugend bestehe eben darin, unter der Leitung der Vernunft zu handeln; dies ist ein oft wiederholter Hauptsatz *Spinozas*, den ja auch Sokrates lehrte. Der Weise hat dem Unwissenden die Macht der Seele über Leidenschaften voraus (WW 192–93, 198, 202–03, 211, 268). Wie aber das Verhältnis dieser Macht der Seele oder der Oberleitung der Vernunft, zu den Gefühlen, Gemütsbewegungen und Leidenschaften näher beschaffen ist, bleibt unklar.

Hume sieht das Problem klarer und schärfer, aber auch seine Ausführungen enden meines Erachtens in einem Rätsel. In seinem Hauptwerk (*A Treatise of Human Nature*, 1739) sagt er – in seiner Behandlung der Psychologie der Gefühle und der Moral – daß sowohl in der Philosophie als auch im täglichen Leben nichts gewöhnlicher sei, als das Gerede vom Kampf zwischen Leidenschaft (und Gefühl) und Vernunft, und die Behauptung, daß die Vernunft den Vorzug vor den Leidenschaften haben müsse und auch, daß die Menschen nur moralisch handeln, sofern sie ihre Handlungen mit der Vernunft in Einklang bringen. Diesem hergebrachten Gedankengang gegenüber behauptete *Hume*, daß die Vernunft niemals ein Motiv zu irgend einer Handlung des menschlichen Willens, daß der Beweggrund zu einer Handlung, der Beweggrund des Willens, vielmehr stets nur ein Gefühl oder eine Leidenschaft sein könne. Da die Moral nun Willensakte, Handlungen, hervorbringen könne, müsse die Wurzel im Gefühl, nicht im Verstande zu suchen sein. Sollte die

Unterscheidung zwischen Gut und Böse auf einem Vernunftschluß beruhen, so müsse es sich beweisen lassen, daß dieser entweder mit einer Beobachtung der Gegenstände der Wirklichkeit oder mit einem gewissen Verhältnis zwischen diesen, wie Gleichheit oder Unterschied in Qualität, Quantität oder Anzahl übereinstimme. Nichts von diesem treffe aber zu. Hume bemerkt besonders, daß wir in den Urteilen unseres Verstandes über die Wirklichkeit immer ausdrückten, daß etwas *sei* oder *nicht sei*, während die Sätze der Moral so ausgedrückt werden, daß etwas *sein solle* oder *nicht sein solle*. Aber wenn unsere Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Moralisch und Unmoralisch danach nicht auf einer Unterscheidung der Vernunft beruhe, könne sie nur auf einem Unterschied des Gefühls begründet sein, nämlich des Gefühls von *Lust oder Unlust*. Wenn wir wahrnehmen, daß ein Mord begangen wird, sage die Wirklichkeitsfeststellung unseres Verstandes nichts anderes aus, als daß eine gewisse, äußere Handlung unter den und den äußeren Umständen in der Umwelt begangen werde, sie gebe uns aber keinerlei moralische Wertung. Diese entstehe erst durch das Gefühl – hier: das der *Unlust* – das die Handlung in *uns* erwecke und das die Ursache zu unserer Verurteilung der Handlung sei. (Hume II, 193 ff, III 233 ff., 240 ff., 245 ff.). Laster sei überhaupt durch Unlust, Tugend durch Lust bezeichnet, diese Gefühle von Lust und Unlust hätten aber einen besonderen Charakter.

Hume ist indessen weder ganz klar noch ganz konsequent. Während er, wie gesagt, allgemein ausspricht, daß alle unsere Handlungen unseren Gefühlen oder Leidenschaften entspringen, sagt er an anderen Stellen, daß die Vernunft dennoch auf eine gewisse Weise mit unseren Handlungen und deren Leitung zu tun habe. Er erklärt, daß wir in der Wahl der Mittel zur Erlangung von Lustgefühlen oder zur Vermeidung von Unlust Vernunftschlüsse anwenden. Das Motiv unserer Handlung gehe zwar nicht von der Vernunft aus, die Handlung selbst könne aber von dieser geleitet werden (II, 194). In seiner Behandlung der Rechtslehre sagt er, daß die Gerechtigkeit eine »künstliche Tugend« (»the rules of justice« seien »artificial« II, 258); aus mehreren Äußerungen geht hervor, daß Hume damit meine, daß die Menschen zu einer Rechtsordnung, die die Arbeitsteilung und die Verteilung der Güter, die Anerkennung des Eigentumsrechtes, den persönlichen Rechtsschutz u. a. betrifft, durch Anwendung von Verstand und Urteilskraft gelangen. Wenn der Mensch isoliert lebt und wirkt, ist seine Arbeitskraft zur Ausführung einer so be-

deutenden Arbeit zu gering, auch muß er viele verschiedene Arbeiten ausführen, so daß er es zu keiner besonderen Tüchtigkeit in jeder einzelnen bringen könne. Durch die Vereinigung der Kräfte werde die Macht des Menschen beträchtlich gesteigert; durch die Teilung der Arbeit (*»the partition of employment«*) werde die Tätigkeit jedes Einzelnen gehoben. Diese Vorteile wie auch die Sicherheit der Person und des Eigentums, sowie andere Vorteile der Gesellschafts- und Rechtsordnung, entstammen nicht der Natur, nicht den ursprünglichen menschlichen Gefühlen und Leidenschaften, denn die Menschen seien in unkultiviertem Zustande egoistisch und kurzsichtig und nur auf ihren eigenen Bedarf und den ihrer Familie bedacht; diese Rechtsordnungen sind dagegen durch eine Art Kunst oder Kunstfertigkeit entstanden, und diese besteht in *»the judgement and understanding for, what is irregular and incommodious in the affections«* (hier hervorgehoben), (vgl. Hume III, 262). Auf diesem Gebiet – dem rechtlichen – vermag die Vernunft also einen regulierenden Einfluß auf die Gefühle und Leidenschaften auszuüben.

Wir finden also weder bei *Spinoza* noch bei *Hume* eine nähere Erklärung dafür, wie unsere Handlungen angeblich durch unsere Gefühle und Leidenschaften bestimmt und motiviert werden, wenn – wie man gleichzeitig erkennt – diese und damit unsere Handlungen doch von einem ganz anderen Faktor als Gefühl und Leidenschaft, nämlich von der Vernunft, geleitet und reguliert werden können.

Wenn das Verhältnis von Vernunft und Gefühl in dieser Weise in der Moral auch allmählich ein psychologisches Problem zu werden begann, so stand doch, wie aus den Anschauungen der letztgenannten Denker hervorgeht, der Teil der sokratischen Lehre noch immer fest, der sagt, a) daß die Moral jedenfalls im wesentlichen Grade durch das Wissen, den Verstand, durch dessen oberste Leitung bestimmt werde. Der andere Teil des sokratischen Standpunktes, der sagt, b) daß es Ziel und Zweck der Moral und des Rechts sei, den Menschen das größtmögliche Glück zu verschaffen, wird, wie gezeigt wurde, von den Denkern der Renaissance und der überwiegenden Zahl der späteren Moral- und Rechtsphilosophen angenommen. Diese Auffassung wurde für das Naturrecht, für den Reformtrieb und die Revolutionen des achtzehnten Jahrhunderts bestimmend. Bezüglich der *Verteilung* des Glücks oder der Güter verfochten mehrere Moral- und Rechtsphilosophen des frühen, achtzehnten Jahrhunderts – im

Gegensatz zu den großen Ungleichheiten in der damaligen Gesellschaft – das *größtmögliche Glück für die größtmögliche Anzahl von Menschen* als das Endziel unseres Handelns und der Gesetze der Gesellschaft (*Hutcheson* und *Beccaria*). Früh begegnen wir auch bei den einzelnen Philosophen dem Sprachgebrauch, daß Alles, was zur Förderung des menschlichen Glücks diene oder dazu führe, ob Handlungen, Einrichtungen, Gesetze u. a., nützlich sei. So definiert *Spinoza* als *gut* Alles, was für uns, für die Aufrechterhaltung unseres Daseins *nützlich* ist, und er erklärt, daß nichts den Menschen nützlicher sei als der Mensch, daß zur Aufrechterhaltung des menschlichen Daseins nichts nützlicher sei als das gute Zusammenleben und die einträchtige Zusammenarbeit zwischen den Menschen (*Spinoza* 177, 183, 190–91). Und Hume bemerkt bei der Erwähnung einiger Rechtsregeln, daß sie durch ihren *Nutzen*, utility, bestimmt oder begründet seien (II, 283). Er benutzt aber abwechselnd mit diesem Wort auch Ausdrücke wie interest, selfinterest, public interest. Auch die psychologische Grundlage des Utilitarismus finden wir bei mehreren Vorgängern, besonders bei Locke und Hume bereits klar hervorgehoben. *Locke* erklärt, was unseren Willen bewege und überhaupt das Ziel alles menschlichen Handelns sei, sei das Streben nach Glück, nach der Erlangung der meistmöglichen Lust (pleasure) und der Vermeidung des Schmerzes (pain); was wir *gut* nennen, sei das, was das Lustgefühl hervorbringe oder steigere, was wir *schlecht* nennen jenes, das Schmerz verursache (*Locke* I, 302–3, 34z, 354). *Hume* äußert, daß das Gefühl von Lust und Schmerz die wichtigste Quelle und die treibende Kraft alles menschlichen Handelns sei (*Hume* I, 417): »The perception of pain and pleasure – the chief spring and moving principle of all its (des Menschen) actions.«

Es war deshalb nichts Neues, als *Bentham* in seinem Hauptwerk (*An introduction to the principles of morals and legislation*, 1789) erklärte, das gemeinsame Ziel alles menschlichen Handelns, aller Moral und öffentlicher Wirksamkeit sei das menschliche Glück; der *Nutzen* einer Handlung oder einer Einrichtung bestehe in deren *Fähigkeit zur Förderung dieses Glücks und zur Verhinderung des Unglücks*, des Schmerzes; der Grundsatz vom Nutzen (the principle of utility) – der die Grundlage seines gesamten Werkes bildet – sei daher der Grundsatz, der jegliche Handlung in Übereinstimmung mit ihrer Tendenz zur Vermehrung oder Verminderung des Glücks der betreffende Menschen billige oder mißbillige, indem diese Wer-

tung sowohl bei Handlungen der Einzelnen als der Regierung in Anwendung gebracht werde. Das Ziel der Moral und des Rechts müsse überhaupt das größte Glück der größten Anzahl von Menschen sein (*Bentham*, 1, 4, 12). Bedeutende Verdienste hat sich Bentham aber dadurch eingelegt, daß er bewußter und systematischer als seine Vorgänger versuchte, den Ursprung der menschlichen Handlungen und der Moral von diesen Faktoren aus zu erklären. Nach Bentham wird alles menschliche Handeln und Verhalten von den beiden menschlichen Gefühlen Lust und Schmerz geleitet, von einem Streben, so viel Lust wie möglich zu erlangen und Schmerz soweit möglich zu vermeiden. Dieses Gesetz beherrscht das gesamte menschliche Leben. Auch wenn wir einer moralischen Tugend folgen und dieser ein starkes Lustgefühl opfern oder mitunter geradezu einen Schmerz der Lust vorziehen, ist dieses doch in Wirklichkeit nur scheinbar, denn was in solchen Fällen vorgeht, ist faktisch nur, daß wir ein dauerndes Lustgefühl einem vorübergehenden vorziehen, indem das Quantum des Lustgefühls beim moralischen Verhalten auf die Dauer die damit verbundenen Schmerzen überwiegt. Unter den Faktoren, die für uns die Größe einer Lust oder eines Schmerzes bestimmen, nennt Bentham besonders die Intensität, die Dauer, die Sicherheit oder Unsicherheit und die Nähe oder Ferne dieser Gefühle (*Bentham* 12 ff., 15 ff., 35 ff.). Bentham sagt über die *Verteilung* der Lust und des Glücks oder richtiger: der Güter, die dieses herbeiführen, daß es unrichtig sei, daß die Güter, die die Quellen des Lustgefühles darstellen, hierunter besonders der Reichtum, Einnigen im Übermaß, vielen Anderen aber nur in allzu geringem Maße zugeteilt werden, da es sich ja nicht bloß darum handele, das größtmögliche Quantum Lustgefühl isoliert, sondern bei der größtmöglichen Anzahl Menschen zu schaffen. Eine bessere, gerechtere Verteilung der Güter innerhalb der Gesellschaft, ein Entgegenwirken der Ausnutzung der sozial Schwächeren waren deshalb ein bestimmender Faktor in gewissen Bestrebungen Benthams zu einer Reform der Gemeinschaft. Übrigens liegt vielleicht sein größtes Verdienst darin, daß er, von dem Grundsatz des größten Glücks für die größte Anzahl ausgehend, viele Gedanken zu Reformen der Gesellschaft auf dem Gebiete des Eigentumsrechts, der Rechtspflege, des Strafrechts und des Verfassungsrechts brachte – Gedanken, die auf die spätere Rechtsentwicklung, nicht zum wenigsten in England selbst, einen bedeutenden Einfluß ausübten und von denen manche auch wertvolle Fortschritte enthalten.