

FRANZ BRENTANO

VOM URSPRUNG
SITTLICHER ERKENNTNIS

Mit Einleitung und Anmerkungen
herausgegeben von
OSKAR KRAUS



FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 55

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes,
inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar.
Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in
der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.
Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0018-1
ISBN eBook: 978-3-7873-2619-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1969. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung des Herausgebers

Seite
VII

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Ein Vortrag.

Vorwort zur ersten Auflage 3

1. Wert der Geschichte und Philosophie für die Jurisprudenz; die neuen Vorschläge zur Reform der juridischen Studien in Österreich	6
2. Unser Thema; Beziehung zu Iherings Vortrag in der Wiener Juristischen Gesellschaft	7
3. Zweifacher Sinn des Ausdrucks „natürliches Recht“	7
4. Punkte der Übereinstimmung mit Ihering; Verwerfung des „jus naturae“ und „jus gentium“; vorethische politische Satzungen	7
5. Gegensatz zu Ihering. Es gibt ein allgemeingültiges, natürlich erkennbares Sittengesetz. Relative Unabhängigkeit der Frage	9
6. Der Begriff „natürliche Sanktion“	9
7. Vielfache Verkennung desselben durch die Philosophen	10
8. Gewöhnlich sich entwickelnder Drang des Gefühls als solcher ist keine Sanktion	10
9. Motive der Hoffnung und Furcht als solche sind noch nicht Sanktion	11
10. Der Gedanke an das Willensgebot einer höheren Macht ist nicht die natürliche Sanktion	11
11. Die ethische Sanktion ist ein Gebot ähnlich der logischen Regel	12
12. Der ästhetische Standpunkt. So wenig in der Logik, so wenig kann er in der Ethik der richtige sein	13
13. Kants kategorischer Imperativ eine unbrauchbare Fiktion	14
14. Notwendigkeit psychologischer Voruntersuchungen	14
15. Kein Wollen ohne letzten Zweck	14
16. Die Frage: welcher Zweck ist richtig? ist die Hauptfrage der Ethik	15
17. Der richtige Zweck ist das Beste unter dem Erreichbaren; Dunkelheit dieser Bestimmung	15
18. Vom Ursprung des Begriffs des Guten; er stammt nicht aus dem Gebiete der sogenannten äußeren Wahrnehmung	16
19. Der gemeinsame Charakterzug alles Psychischen	16
20. Die drei Grundklassen der psychischen Phänomene: Vorstellung, Urteil, Gemütsbewegung	16
21. Die Gegensätze von Glauben und Leugnen, Lieben und Hassen	18

	Seite
22. Von den entgegengesetzten Verhaltungsweisen ist immer eine richtig, eine unrichtig	19
23. Der Begriff des Guten	19
24. Scheidung des Guten im engern Sinn von dem um eines andern willen Guten	19
25. Liebe beweist nicht immer Liebwürdigkeit	20
26. Blindes und einsichtiges Urteil	20
27. Analoger Unterschied auf dem Gebiete des Gefallens und Mißfallens; Kriterium des Guten	21
28. Vielheit des Guten; Fragen, die sich hieran knüpfen	24
29. Ob unter dem „Besseren“ das zu verstehen sei, was mit mehr Intensität geliebt zu werden verdiene	24
30. Richtige Bestimmung des Begriffes	25
31. Wann und wie erkennen wir, daß etwas in sich selbst vorzüglich ist? der Fall des Gegensatzes, des Mangels, der Addition zu Gleichem	26
32. Fälle, wo die Frage unlösbar ist	28
33. Ob der Hedoniker in dieser Beziehung im Vorteil sein würde	29
34. Warum sich die Mängel weniger, als man besorgen sollte, nachteilig erweisen	30
35. Das Bereich des höchsten praktischen Gutes	30
36. Die harmonische Entwicklung	31
37. Die natürliche Sanktion von Rechtsgrenzen	31
38. Die natürliche Sanktion für positive Sittengesetze	32
39. Die Macht der natürlichen Sanktion	32
40. Wahre und falsche Relativität ethischer Regel	33
41. Ableitung bekannter spezieller Vorschriften	34
42. Warum andere Philosophen auf anderen Wegen zum gleichen Ziele gekommen sind	34
43. Woher die allgemein verbreiteten ethischen Wahrheiten stammen; Unklarheit über Vorgänge im eigenen Bewußtsein	35
44. Spuren des Einflusses der einzelnen hervorgehobenen Momente	36
45. Niedere Strömungen, die einen Einfluß üben	39
46. Man muß sich hüten, den Unterschied ethischer und pseudoethischer Entwicklung zu verkennen	41
47. Wert solcher Entwicklungen in der vorethischen Zeit: Herstellung sozialer Ordnung; Bildung von Dispositionen; Gesetzesentwürfe für die legislative ethische Gewalt; Verhütung von schablonisierendem Doktrinarismus	41
48. Segensreiche Einwirkungen, die noch fort und fort von dieser Seite geübt werden	42
49. Nochmals von der Reform der juridisch-politischen Studien	43

A n m e r k u n g e n

I. Anmerkungen des Herausgebers zum Vorworte Franz Brentanos	47
II. Wichtigere Anmerkungen Brentanos zum Texte	48
13. Zur Verteidigung der Charakteristik von Herbarts ethischen Kriterium	50

	Seite
14. Über Kants kategorischen Imperativ	51
16. Die Nikomachische Ethik und Iherings „Grundgedanke“ in seinem Werke „Der Zweck im Recht“	52
17. Von den Fällen geringerer Chancen beim Streben nach höherem Ziele	52
18. Von der Abhängigkeit der Begriffe von konkreten Anschauungen	53
19. Der Terminus „intentional“	54
21. Die Grundeinteilung der psychischen Phänomene bei Descartes	54
22. Windelbands Irrtum hinsichtlich der Grundeinteilung der psychischen Phänomene [kurze Abwehr mannigfacher auf meine „Psychologie vom empirischen Standpunkt“ gemachter Angriffe; Land, <i>On a supposed improvement in formal Logic</i> ; Steinhals Kritik meiner Lehre vom Urteil]	55
23. Über Miklosichs „subjektlose Sätze“ und Sigwarts „Impersonalien“	57
24. Descartes über die Beziehung von „Liebe“ zu „Freude“ und „Haß“ zu „Traurigkeit“	58
25. Von den Begriffen der Wahrheit und Existenz	59
26. Von der Einheit des Begriffes des Guten	62
27. Von der Evidenz; die „clara et distincta perceptio“ bei Descartes; Sigwarts Lehre von der Evidenz und seine „Postulate“	64
28. Vom ethischen Subjektivismus. — Das Versehen des Aristoteles in betreff der Erkenntnisquelle des Guten; Parallele zwischen seinem Irrtum hinsichtlich der Gemütsaktivität und der Lehre Descartes von der clara et distincta perceptio als Vorbedingung des logisch gerechtfertigten Urteils; spätere Anklänge an diese Lehre	72
29. Von den Ausdrücken „gut gefallen“ und „schlecht gefallen“	80
31. Ausgezeichneter Fall eines konstanten geometrischen Verhältnisses psychischer Werte	81
32. Fälle, in welchen etwas zugleich gefällt und mißfällt	81
33. Feststellung allgemeiner Gesetze von Wertschätzung auf Grund einer einzigen Erfahrung	82
34. Gewisse Momente der ethischen Erkenntnistheorie sind für die Theodizee mehr als für die Ethik selbst von Wichtigkeit	83
35. Erläuterung der Weise, wie etwas in gewissen Fällen als das Vorzügliche erkannt wird	83
36. Die zwei in ihrer Art einzigen Fälle, in welchen uns aus dem Charakter der Bevorzugung die Vorzüglichkeit klar wird	84
39. Gauß über die Messung von Intensitäten	88
40. Gegen übergroße Erwartungen von dem sogenannten psychophysischen Gesetze	88
41. Abwehr des Vorwurfs zu großer ethischer Strenge	89
42. Die Nächstenliebe im Einklang mit der größeren Fürsorge für das Eigene	91
43. Warum die Beschränktheit menschlicher Voraussicht den ethischen Mut nicht lähmen darf	92

	Seite
44. Zur Kritik von Iherings Auffassung des Rechtsbegriffes und seiner Beurteilung älterer Bestimmungen	93
45. Von der interimistischen ethischen Sanktion verwerflicher Gesetze	97
60. Selbstwiderspruch Epikurs	102
64—65. Belege für das Gesetz der Addition zu Gleichen; Zeugnisse dafür in der Lehre der Stoa, bei den theistischen Hedonikern und in dem Verlangen nach Unsterblichkeit; Helmholtz	102
67. Die großen Theologen sind Gegner der Willkür des gottgegebenen Sittengesetzes	103
68. Die Lehre von dem Unterschied zwischen blindem und evidenter Urteil bei J. St. Mill	103

A n h a n g

I. Über den apriorischen Charakter der ethischen Prinzipien. (Aus einem Briefe an den Herausgeber vom 24. März 1904)	109
II. Über Gemütsentscheidungen und die Formulierung des obersten Sittengesetzes. (Aus einem Briefe an den Herausgeber vom 9. September 1908)	112
III. Zur Lehre von der Relativität der abgeleiteten Sittengesetze (das Recht auf den Selbstmord). (Vom 2. September 1893)	116
IV. Strafmotiv und Strafmaß (vermutlich vor 1903)	118
V. Epikur und der Krieg. (15. Januar 1916)	123
VI. Das ethische Attentat des jungen Benjamin Franklin (um 1899)	127
VII. Über die sittliche Vollkommenheit der ersten Ursache aller nicht durch sich selbst notwendigen Wesen (etwa 1903)	132
VIII. Glück und Unglück (vermutlich vor 1903)	138
IX. Vom Lieben und Hassen (vom 19. Mai 1907)	142

Register	169
--------------------	-----

Zur Einleitung^{*)}

von Oskar Kraus

Franz Brentanos Abhandlung „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ ist jene Schrift, die auf die moderne Werttheorie den größten Einfluß geübt hat. Seitdem Edmund Husserl in den „Logischen Untersuchungen“ eindringlich auf sie hingewiesen und Alexius Meinong 1911 in seinem Kongreßvortrage „Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie“ sich zu ihr bekannt hat, ist Max Schelers Hauptwerk über den „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ erschienen, ein Werk, das trotz vielfacher Entstellungen und Oberflächlichkeiten auf dieselbe Quelle zurückzuführen ist. Auch Nicolai Hartmanns Ethik wäre ohne diese Vorläufer nicht entstanden, mag sich derselbe noch so sehr in irreale Wertreiche verirren. Noch manche andere Wertaxiomatiken und ethische Grundlegungen wären zu nennen. In seinem Buche „Der gegenwärtige Stand der Ethik“ (Přítomný stav ethiky) 1930 weist Prof. J. B. Kozák darauf hin, daß G. E. Moore, einer der angesehensten englischen Denker, sich über die 1902 erschienene englische Übersetzung folgendermaßen ausspricht: „This is a far better discussion of the most fundamental principles of Ethics than any others with which I am aquainted. It would be difficult to exaggerate the importance of this work.“ Tatsächlich enthält Franz Brentanos Schrift „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ den bedeutendsten Fortschritt, den die Geschichte der

^{*)} Das Folgende ist ein erweiterter Abdruck der Einleitung zur zweiten Auflage.

Ethik und Werttheorie seit dem griechischen Altertum zu verzeichnen hat.

Sokrates war es, der im Kampfe gegen die Angriffe der Sophisten auf die sittlichen Grundlagen von Recht und Staat die Überzeugung verfocht, daß es ein Wissen in ethischen Dingen gebe, und daß die natürlichen Grundlagen für recht und sittlich in unserem eigenen Innern zu suchen seien. Dementsprechend hat sein Schüler Platon schon erkannt und gelehrt, daß keinerlei Autorität die Quelle der Moral sein könne, daß etwas nicht darum recht und gut sein könne, weil ein Gott es so will, sondern umgekehrt das vollkommenste Wesen nur das wollen könne, was in sich gut sei oder zum Guten und Besten führe. Ihm und seinem großen Schüler Aristoteles war die Lehre gemeinsam, daß analog, wie es ein richtiges und unrichtiges Urteilen gibt, auch von einem rechten und unrechten Fühlen und Wollen gesprochen werden könne. Franz Brentano endlich zeigte, in welchen seelischen Tätigkeiten der Maßstab für die Richtigkeit unseres Fühlens und Wollens gelegen ist. Das gelang ihm, indem er gleich seinen großen Vorgängern den Kampf aufnahm gegen den Geist der Sophistik, der, wie im Altertume, auch in unserer Zeit die Subjektivität und Relativität alles Wissens und alles Wertens mit großer Werbekraft vertritt und verficht.

Zur Zeit Platons war es Protagoras, der für das logische Gebiet den Satz aussprach, wahr sei für jeden dasjenige, was er glaubt, und daher sei der Mensch das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, und der nichtseienden, daß sie nicht sind. Andere Sophisten übertrugen dies alsbald auf das Gebiet des Ethischen und nannten „gut“, was einer liebt, und „schlecht“, was einer haßt, so zwar, daß etwas zugleich in sich gut und schlecht sein könnte: in sich gut für alle, die es lieben, in sich schlecht für alle, die es hassen.

Von diesem Standpunkte aus gäbe es keine Allgemeingültigkeit der Erkenntnis und gäbe es keine allgemein-

gültige Wertung. Der Begriff eines richtigen Urteils wäre ebenso hinfällig und fiktiv, wie der eines berechtigten Liebens, Werthaltens und Strebens. Es hätte keinen Sinn, von einem in sich gerechtfertigten Urteil zu sprechen, das als normgebende Richtschnur für alle Urteilenden und dessen Gegensatz als falsch oder unrichtig anzusehen wäre, und es gäbe kein Interesse und kein Gefallen, das wir als berechtigt einem unberechtigten Verlangen und Wertschätzten gegenüberzustellen hätten. So wäre denn gleichermaßen sowohl Logik als Ethik im Sinne von normativen Disziplinen unmöglich.

Eine fortgeschrittene Psychologie konnte den logischen Subjektivismus des *Protagoras* an der Wurzel fassen, indem sie den Weg bahnte zu einer vollkommeneren Betrachtung unserer urteilenden und erkennenden Funktionen: zu einer Erkenntnistheorie, die in den evidenteren oder einsichtigen Urteilen den letzten Maßstab für das logisch Richtige und Unrichtige feststellt.

Leibniz sonderte die zwei großen Gruppen unmittelbar sicherer Wahrheiten scharf voneinander: die *Tatssachenwahrheiten*, das sind jene unmittelbar sicheren Erkenntnisse, in denen wir unsere gegenwärtige psychische Tätigkeit mit untrüglicher Sicherheit erfassen, wie wenn wir uns z. B. in diesem Augenblicke als Vorstellende, Urteilende oder Interessenehmende apperzipieren, und die sogenannten *Verunftwahrheiten*, das sind jene axiomatischen *Einsichten a priori*, die uns die Objekte gewisser Begriffskombinationen apodiktisch, d. h. als unmöglich verwerfen lassen. Wer z. B. ein rundes Eckiges vorstellend zu seinem Objekte macht, erkennt wohl unmittelbar, daß ein solches Ding schlechterdings nicht sein kann. Solche evidente Urteile sind das logische Maß, die Norm, das Ideal für alle anderen Urteile, die nicht selbst mit unmittelbarer Einsicht gefällt werden.

Mit anderen Worten: erst auf Grund solcher evidenteren oder einsichtigen Urteile können wir den Begriff des

richtigen Urteilens bilden. Wir nennen ein Urteil richtig oder wahr, wenn wir glauben, daß ein einsichtiges Urteil über den gleichen Gegenstand ihm unmöglich widersprechen, d. h. unmöglich eine andere Qualität haben könne. Auf diese Weise ist das evidente Urteil das logische Maß, die Norm der Richtigkeit*).

Brentano zeigt in der vorliegenden Untersuchung, daß auch die Ethik letztlich eines solchen unmittelbaren Maßstabes nicht entbehrt, indem er jenes Moment im menschlichen Bewußtsein aufweist, ohne das es sinnlos wäre, von einem richtigen Fühlen, Vorziehen und Wollen und verpflichtenden Normen zu sprechen, oder von Recht und Gerechtigkeit und von etwas in sich Wertvollem oder Gutem. Er legt also in der Schrift vom Ursprung sittlicher Erkenntnis nicht etwa eine Ethik vor — das hat er in seinen noch unveröffentlichten Vorlesungen getan —, sondern er führt die psychologische Analyse des in uns allen lebendigen sittlichen Bewußtseins bis zu den letzten Erfahrungen, aus denen die Begriffe der in sich gerechtfertigten Gemütstätigkeiten (Wertungen und Bevorzugungen) und daran anknüpfend unsere apriorischen Wert- und Vorzugsaxiome entspringen.

In diesen Untersuchungen und Analysen, die, wie Brentano selbst bemerkt, zu dem Gedankenkreise einer deskriptiven Psychologie gehören, liegt das unschätzbare Verdienst dieser kleinen Schrift. Seit ihrer Veröffentlichung im Jahre 1889 hat Brentano und haben manche seiner Schüler Ergänzungen und Verbesserungen hinzugefügt, von denen weiter unten die Rede sein wird. Aber der Grundgedanke ist unverändert geblieben. Um ihn nicht mißzuverstehen, muß man sich gegenwärtig halten, was leider nicht immer geschieht, daß jene unmittelbar als richtig charakterisierten Akte des Wertens und Vorziehens nicht als praktische Anweisungen oder praktische Normen anzusehen sind, die irgendeine bestimmte Materie des Strebens für alle Wesen als

*) Vgl. „Wahrheit und Evidenz“. Bd. 201 d. Phil. Bibl.

VOM URSPRUNG SITTLICHER ERKENNTNIS

Ein Vortrag

Vorwort zur ersten Auflage

Was ich hier vor ein größeres Publikum bringe, ist ein Vortrag, den ich am 23. Januar 1889 in der Wiener Juristischen Gesellschaft hielt. Er führte den Titel „Von der natürlichen Sanktion für recht und sittlich“. Diesen habe ich, um den Inhalt deutlicher hervortreten zu lassen, vertauscht, sonst aber kaum eine Änderung getroffen. Nur zahlreiche Anmerkungen wurden hinzugefügt, und ein früher schon veröffentlichter Aufsatz „Miklosich über subjektlose Sätze“ beigegeben. In welcher Weise er sich mit scheinbar so fern abliegenden Untersuchungen beschäftigt, wird man in ihrem Verlauf von selbst erkennen¹).

Den Anlaß zu dem Vortrag gab eine Einladung, die Baron von Hye als Obmann der Gesellschaft an mich gerichtet hatte. Es war sein Wunsch, daß, was Ihering in seiner Rede „Über die Entstehung des Rechtsgefühls“ vor wenigen Jahren hier besprochen, im selben Kreise auch von anderem Standpunkt beleuchtet werden möge. Man würde irren, wenn man um des zufälligen Anstoßes willen den Vortrag für ein flüchtiges Werk der Gelegenheit hielte. Er bietet Früchte von jahrelangem Nachdenken. Unter allem, was ich bisher veröffentlicht, sind seine Erörterungen wohl das gereifteste Erzeugnis.

Sie gehören zum Gedankenkreise einer „Deskriptiven Psychologie“, den ich, wie ich nunmehr zu hoffen wage, in nicht ferner Zeit seinem ganzen Umfange nach der Öffentlichkeit erschließen kann²). Man wird dann an weiten Abständen von allem Hergestrichen und insbesondere auch an wesentlichen Fortbildungen eigener,

in der „Psychologie vom empirischen Standpunkt“ vertretener Anschauungen genugsam erkennen, daß ich in meiner langen literarischen Zurückgezogenheit nicht eben müßig gewesen bin.

Auch in diesem Vortrage wird dem Philosophen von Fach manches sofort als neu auffällig sein. Dem Laien mag sich bei der Raschheit, mit der ich ihn von Frage zu Frage führe, manche Klippe, die umschifft, mancher Abgrund, der umgangen werden mußte, zunächst ganz und gar verbergen; wenn irgendwer, mußte ich, bei so gedrängter Kürze, eines Wortes von Leibniz gedenken und wenig auf widerlegen, viel auf darlegen bedacht sein. Bei einem Blick in die Anmerkungen — obwohl sie, hierfür alles zu leisten, einer hundertfältigen Vermehrung bedürften — wird dann auch ihm etwas mehr von den Abwegen offenbar, die so viele verlockten und den Ausgang aus dem Labyrinth nicht finden ließen. Bis dahin wäre es mir nur willkommen — ja ich würde darin die Krone meines Strebens sehen —, wenn ihm alles Gesagte so selbstverständlich erschiene, daß er mir dafür nicht einmal zum Danke sich verpflichtet glaubte.

Keiner hat die Erkenntnisprinzipien der Ethik so bestimmt, wie es hier auf Grund neuer Analysen geschehen mußte; keiner insbesondere, der das Gefühl bei der Grundlegung beteiligt glaubte, so prinzipiell und vollständig mit dem ethischen Subjektivismus gebrochen. Nur Herbart nehme ich aus. Aber er verirrt sich ins Ästhetische, und alsbald finden wir ihn soweit vom Wege abgekommen, daß er — in der theoretischen Philosophie der unversöhnliche Feind des Widerspruchs — in der praktischen Philosophie es verträgt, wenn die höchsten, allgemeingültigen Ideen miteinander in Konflikt geraten. Immerhin bleibt seine Lehre in gewisser Hinsicht der meinigen wahrhaft verwandt, während von andern Seiten andere berühmte ethische Versuche sich mannigfach mit ihr berühren^{3).}

In den Anmerkungen⁴⁾ wird auch einzelnes schärfer

bestimmt, dessen genaueste Durchführung für den Vortrag zu langwierig geworden wäre. Manchem schon erhobenen Einwurf trete ich entgegen, manchem zu erwartenden Bedenken suche ich vorzubeugen. Auch hoffe ich, man werde sich für einige historische Beiträge interessieren; so namentlich für die Untersuchungen über Descartes, wo ich seine Lehre von der Evidenz auf ihre Ursachen zurückföhre und auf zwei sehr bedeutende Gedanken hinweise, welche, der eine mißkannt, der andere kaum bemerkt, beide nicht genügend gewürdigt worden sind. Ich meine seine Grundeinteilung der psychischen Phänomene und seine Lehre von der Beziehung der Liebe zur Freude und des Hasses zur Traurigkeit.

Mit mehreren hochangesehenen und von mir gewiß nicht am wenigsten geschätzten Forschern der Gegenwart stoße ich polemisch zusammen; am härtesten wohl mit solchen, deren vorgängiger Angriff mir die Verteidigung aufnötigt. Ich hoffe, sie betrachten es nicht als eine Verletzung ihrer Ansprüche, wenn ich der Wahrheit, der wir gemeinsam dienen, nach Kräften zu ihrem Rechte zu verhelfen suche. Auch darf ich versichern, daß mir, wenn ich selbst freimütig spreche, auch jedes aufrichtige Wort des Gegners immer von Herzen willkommen ist.

Franz Brentano.

1. Die Einladung zu einem Vortrage, welche die Juristische Gesellschaft an mich ergehen ließ, verpflichtete mich um so mehr, als sie in kräftigen Worten einer Überzeugung Ausdruck gab, die leider im Schwinden begriffen scheint. Hörte man doch jüngst von Vorschlägen zur Reform der juridischen Studien (und sie sollten sogar von Universitätskreisen ausgegangen sein), die geradezu meinten, man könne die Wurzeln, welche die Jurisprudenz in das Gebiet der praktischen Philosophie und in das der vaterländischen Geschichte senkt, abschneiden, ohne daß der Organismus wesentlichen Schaden leiden würde.

Was die Geschichte betrifft, so ist, ich gestehe es, dieser Rat mir zunächst völlig unbegreiflich; was aber die Philosophie anlangt, so kann ich ihn nur etwas damit entschuldigen, daß die Männer, die gegenwärtig die juridischen Lehrstühle einnehmen, einen tiefen, traurigen Eindruck von den Verirrungen jüngst vergangener Decennien empfangen haben. So soll ein persönlicher Vorwurf sie nicht treffen. Tatsächlich aber waren jene Ratschläge ganz ebenso weise, wie wenn eine medizinische Fakultät aus ihrem obligaten Studienplan die Zoologie und die Physik und Chemie zu streichen beantragen wollte.

Wenn Leibniz in seiner *Vita a se ipso lineata* von sich erzählt: „ich gewahrte, daß mir aus meinen vorausgegangenen Studien der Geschichte und Philosophie eine große Erleichterung zur Erlernung der Rechtswissenschaft erwuchs“; und wenn er in seinem *Specimen difficultatis in jure*, die Vorurteile der zeitgenössischen Juristen beklagend, ausruft: „o daß doch die Rechtsbeflissenen von ihrer Verachtung der Philosophie zurückkämen und einsähen, daß ohne Philosophie die meisten Fragen ihres

Jus ein Labyrinth ohne Ausgang sind“: was würde er, wenn er heute auferstünde, zu diesen rückläufigen Reformbewegungen sagen?

2. Der würdige Obmann der Gesellschaft, der einen so frischen, freien Sinn für die wahren wissenschaftlichen Bedürfnisse seines Standes sich gewahrt hat, äußerte mir auch über das zu wählende Thema seine besonderen Wünsche. Die Frage nach dem Bestand eines natürlichen Rechtes, sagte er, sei ein Gegenstand, der in dem Kreise der Juristischen Gesellschaft eines vorzüglichen Interesses sich erfreue, und er selbst sei begierig zu sehen, in welcher Weise ich zu den Ansichten, die Ihering vor einigen Jahren hier ausgesprochen¹⁾), Stellung nehmen werde.

Gerne willigte ich ein, und habe darum als Thema meines Vortrages die natürliche Sanktion für recht und sittlich bezeichnet, indem ich dadurch zugleich andeuten wollte, in welchem Sinne allein ich an ein natürliches Recht glaube.

3. Denn eine zweifache Bedeutung kann hier mit dem Worte „natürlich“ verknüpft werden:

1. kann es soviel sagen wie „naturgegeben“, „angeboren“, im Gegensatze zu dem, was erst durch Ableitung oder Erfahrung in geschichtlicher Entwicklung erworben wird;
2. kann es, im Gegensatze zum willkürlich, durch positiven Machtsspruch Bestimmten, die Regel bedeuten, welche an und für sich und ihrer Natur nach als richtig und bindend erkennbar ist.

Ihering hat in dem einen und andern Sinn das natürliche Recht verworfen²⁾). Ich meinerseits stimme mit ebenso kräftiger Überzeugung in dem einen Punkt ihm bei, als ich in dem andern ihm widerspreche.

4. Ich bin vollkommen mit Ihering einig, wenn er nach dem Vorgange von John Locke alle angeborenen Moralprinzipien leugnet.

Noch mehr, mit ihm glaube ich weder an das barocke *jus naturae*, i. e. *quod natura ipsa omnia animalia docuit*,

noch an das *jus gentium*, an ein Recht, welches durch die allgemeine Übereinstimmung der Völker als natürliches Vernunftrecht gekennzeichnet ist, wie die römischen Rechtslehrer es faßten.

Man braucht in die Zoologie und Physiologie nicht eben gerade tief hineingeblickt zu haben, um die tierische Lebewelt nicht mehr bei der Aufstellung sittlicher Normen als Kriterium zu benützen, wenn man auch nicht gerade mit Rokitansky so weit gehen wird, das *Protопlasma* mit seinem aggressiven Charakter für ein ungerechtes und böses Prinzip zu erklären.

Was aber jenen gemeinsamen Rechtskodex aller Völker anlangt, so war der Glaube daran ein Wahn, der in der antiken Welt sich halten mochte; die moderne Zeit, die bei erweitertem ethnographischem Horizont die barbarischen Sitten zum Vergleich heranzieht, kann dagegen in jenen Satzungen nicht mehr ein Produkt der Natur, sondern nur noch ein den vorgeschrittenen Völkern gemeinsames Kulturprodukt erkennen.

In allem dem bin ich also mit Ihering einverstanden; und ich stimme ihm auch wesentlich bei, wenn er behauptet, es habe Zeiten ohne jeden Anflug von ethischer Erkenntnis und ethischem Gefühl gegeben; jedenfalls war damals nichts der Art ein Gemeingut.

Ja ich erkenne unbedenklich an, daß dieser Zustand auch dann noch fortduerte, als größere Gesellschaften mit staatlicher Ordnung sich gebildet hatten. Wenn Ihering zu diesem Behufe auf die griechische Mythologie und ihre Götter und Göttinnen ohne jedes moralische Denken und Fühlen hinweist, indem er meint, aus dem Leben der Götter könne man auf das Leben der Menschen in der Zeit der Mythenbildung schließen³), so bedient er sich eines Beweismittels, das schon Aristoteles in seiner *Politik* in ähnlicher Weise verwertete⁴). Also auch dies müssen wir ihm zugeben, und werden darum auch nicht mehr leugnen, daß die ersten politischen Satzungen mit unterstützender Strafgewalt ohne jeden Einfluß eines

ethischen Rechtsgefühls festgestellt worden sind. Es gibt also keine natürlichen sittlichen Vorschriften und Rechtsätze in dem Sinne, daß sie uns mit der Natur selbst gegeben, daß sie uns angeboren wären; in dieser Hinsicht haben Iherings Ansichten unsern vollen Beifall.

5. Aber nun tritt die andere, viel wichtigere Frage an uns heran: gibt es eine unabhängig von aller kirchlichen und politischen und überhaupt von aller sozialen Autorität durch die Natur selbst gelehrt sittliche Wahrheit? gibt es ein natürliches Sittengesetz in dem Sinne, daß es, seiner Natur nach allgemeingültig und unumstößlich, für die Menschen aller Orte und aller Zeiten, ja für alle Arten denkender und fühlender Wesen Geltung hat, und fällt seine Erkenntnis in das Bereich unserer psychischen Fähigkeiten? — Hier sind wir an der Stelle, wo ich mich mit Ihering veruneinige. Dem „Nein“, das er auch hier spricht, setze ich ein entschiedenes „Ja“ entgegen. Und wer von uns hier im Rechte sei, das wird hoffentlich unsere heutige Untersuchung über die natürliche Sanktion für sittlich und recht ins klare setzen.

Jedenfalls ist mit der Entscheidung der vorigen Frage, wie auch immer Ihering selbst das Gegenteil zu glauben scheint⁸), dieser in gar keiner Weise präjudiziert. Es gibt angeborene Vorurteile; diese sind natürlich im ersten Sinne: aber es fehlt ihnen die natürliche Sanktion; sie haben, wahr oder falsch, zunächst keine Gültigkeit. Es gibt andererseits viele Sätze, die, auf natürlichem Wege erkannt, als unumstößlich feststehen, allgemeingültig für alle denkenden Wesen, die aber, wie z. B. schon der pythagoreische Lehrsatz, nichts weniger als angeboren sind, sonst hätte nicht der beglückte erste Entdecker dem Götter seine Hekatombe geopfert.

6. In dem Gesagten habe ich klar genug zu erkennen gegeben, wie ich, wenn ich von natürlicher Sanktion spreche, den Begriff der Sanktion fasse. Dennoch wird es gut sein, noch einen Augenblick zu verweilen, um eine andere, ungenügende Fassung auszuschließen.

„Sanktion“ heißt „Festigung“. Ein Gesetz kann nun in einem doppelten Sinn gefestigt werden:

1. indem es als solches festgestellt wird, wie wenn die Bestätigung eines Gesetzentwurfs durch die höchste legislative Autorität ihm Gültigkeit verleiht;
2. indem es durch Beifügung von Straf-, vielleicht auch Lohnbestimmungen wirksamer gemacht wird.

In dem letzteren Sinn hat man in der antiken Zeit von Sanktion gesprochen, wie z. B. Cicero⁶) von den *leges Porciae* sagt: „neque quicquam praeter sanctionem attulerunt novi“, oder Ulpian⁷): „interdum in sanctionibus adjicitur, ut, qui ibi aliquid commisit, capite puniatur“. In dem ersten ist bekanntlich in der modernen Zeit das Wort üblicher; man nennt ein Gesetz „sanktioniert“, wenn es durch die allerhöchste Bestätigung Gültigkeit erlangt hat.

Offenbar setzt die Sanktion im zweiten Sinn die im ersten Sinne voraus, und diese ist das Wesentlichere; denn ohne sie wäre das Gesetz gar nicht wahrhaft Gesetz. Und eine solche natürliche Sanktion wird darum auch vor allem Bedürfnis sein, wenn überhaupt etwas von Natur als recht oder sittlich gelten soll⁸).

7. Vergleicht man nun damit, was die Philosophen über die natürliche Sanktion des Sittlichen gesagt haben, so bemerkt man leicht, wie sie oft das Wesentlichste übersehen.

8. Manche meinen, sie hätten für eine gewisse Verhaltungsweise eine natürliche Sanktion gefunden, wenn sie nachwiesen, daß ein gewisser Drang des Gefühls, so zu verfahren, sich in dem Menschen zu entwickeln pflege; wie z. B., da jeder andern diene, um Gegenleistungen zu empfangen, zuletzt sich eine Gewohnheit herausbilde, solche Dienste zu leisten, auch wo an gar keine Vergeltung gedacht werden könne⁹). Das wäre dann die Sanktionierung der Nächstenliebe.

Aber diese Behauptung ist gänzlich verfehlt. Ein solcher Drang wäre wohl eine Kraft, die wirkt, doch

nimmermehr eine Sanktion, die gültig macht. Auch die lasterhafte Neigung entwickelt sich nach denselben Gesetzen der Gewohnheit und übt als Drang oft die unbeschränkteste Herrschaft aus. Der Drang des Geizigen, der ihn für die Anhäufung von Reichtümern die größten Opfer bringen und die härtesten Grausamkeiten begehen läßt, ist gewiß keine Sanktion seines Verhaltens.

9. Auch Motive der Hoffnung und Furcht, daß ein gewisses Betragen, z. B. eine Berücksichtigung des allgemeinen Besten, uns anderen und Mächtigen angenehm oder unangenehm machen werde, hat man oft als Sanktion dafür bezeichnen wollen⁹). Aber es ist offenbar, daß die feigste Kriecherei, die servilste Speicheldeckerei dann auch einer natürlichen Sanktion sich rühmen könnten. Tatsächlich bewährt sich die Tugend am meisten da, wo weder Einschüchterungen noch Verheißenungen sie von dem rechten Wege ablenken.

10. Manche sprechen von einer Erziehung, welche der Mensch, der ja zu den Lebewesen gehört, die in Gesellschaft zu leben pflegen, durch die, mit welchen er umgehe, empfange. Wiederum und wiederum wird eine Forderung, ein Gebot: du sollst! an ihn gerichtet. Es liegt in der Natur der Sache, daß gewisse Handlungen ganz besonders oft und allgemein von ihm gefordert werden. Und da bildet sich denn eine Assoziation zwischen der Handlungsweise und dem Gedanken: „du sollst!“ Dabei mag es sein, daß er sich als die gebietende Macht die Gesellschaft, in welcher er lebt, oder auch unbestimmter etwas Höheres als die eigene, einzelne menschliche Person, also, man könnte sagen, etwas in gewisser Weise Übermenschliches denkt. Dieses für ihn daran geknüpfte Soll wäre nun die Sanktion des Gewissens¹⁰).

Es läge also hier die natürliche Sanktion in der auf natürlichem Wege sich entwickelnden Überzeugung von dem Gebot eines mächtigeren Willens.

Aber es ist offenbar, daß in einer solchen Überzeugung von dem Gebot eines Mächtigeren noch nichts gegeben

ist, was den Namen der Sanktion verdient. Sie hat auch derjenige, welcher sich in den Händen eines Tyrannen oder einer Räuberbande weiß. Mag er Folge leisten, mag er Trotz bieten: ihr Gebot ist nicht, was der geforderten Handlung eine Sanktion, ähnlich der des Gewissens, erteilte. Auch wenn er gehorcht, gehorcht er aus Furcht, nicht weil er das Gebot als zu Recht bestehend betrachtete.

Nein, der Gedanke, es sei von jemand geboten, kann die natürliche Sanktion nicht sein. Bei jedem Gebot eines fremden Willens erhebt sich die Frage: ist es berechtigt oder unberechtigt? Und die Frage richtet sich dann nicht auf ein anderes, vielleicht von noch größerer Macht unterstütztes Gebot. Denn dann würde sie wiederkehren, und wir würden von dem Gebot zu einem Gebot, dem Gebot zu folgen, und dann zu einem dritten Gebote gelangen, welches dem Gebot, dem Gebote zu folgen, zu gehorchen geböte, und so fort ins unendliche^{10a)}.

Also, wie der Drang eines Gefühls und die Furcht und Hoffnung auf Vergeltung, so kann auch der Gedanke an ein Willensgebot unmöglich die natürliche Sanktion für recht und sittlich sein.

11. Doch es gibt Gebote auch noch in einem wesentlich andern Sinne; Gebote in der Bedeutung, in welcher man von Geboten der Logik spricht für unser Urteilen und Schließen. Nicht von dem Willen der Logik (die offenbar keinen Willen hat) noch von dem Willen der Logiker (denen wir in gar keiner Weise Treue geschworen haben) ist dabei die Rede. Die Gebote der Logik sind natürlich gültige Regeln des Urteilens, d. h. man hat sich darum an sie zu binden, weil das diesen Regeln gemäß Urteilen sicher, das von diesen Regeln abweichende Urteilen dem Irrtum zugänglich ist; es handelt sich also um einen natürlichen Vorzug des regelgemäßen vor dem regelwidrigen Denkverfahren. Um einen solchen natürlichen Vorzug und eine darin gründende Regel, nicht aber um ein Gebot fremden Willens wird es sich also auch bei dem Sittlichen handeln müssen. Und das ist, was Kant, aber auch die

Mehrzahl der großen Denker vor ihm energisch betont haben, was aber trotzdem noch immer von vielen — und leider auch gerade von Anhängern der empirischen Schule, der ich selbst angehöre — nicht recht verstanden oder gewürdigt wird.

12. Worin aber soll dieser eigentümliche Vorzug des Sittlichen, der ihm die natürliche Sanktion gibt, liegen? Manche dachten ihn sozusagen äußerlich; sie glaubten, es sei der Vorzug schöner Erscheinung. Die Griechen nannten das edle, tugendhafte Betragen *τὸ κακό*, das Schöne, und den vollkommenen Ehrenmann den *καλοκαγεθός*; doch hat von den antiken Denkern keiner diesen ästhetischen Standpunkt maßgebend gemacht. Dagegen hat unter den Modernen in England David Hume¹¹⁾ von einem moralischen Schönheitssinn gesprochen, der über sittlich und unsittlich entscheide, und in jüngerer Zeit, unter den Deutschen, Herbart¹²⁾ die Ethik als einen Zweig der Ästhetik untergeordnet.

Ich will nun nicht leugnen, daß der Anblick der Tugend eine erfreulichere Erscheinung als die der sittlichen Verkehrtheit ist. Aber unmöglich kann ich zugeben, daß hierin der einzige und wesentliche Vorzug des sittlichen Verhaltens bestehe. Es wird vielmehr ein innerer Vorzug sein, der das sittliche Wollen vor dem unsittlichen auszeichnet, ähnlich wie es ein innerer Vorzug ist^{12a)}), der das wahre und einsichtige Urteilen und Schließen von den Vorurteilen und Fehlschlüssen unterscheidet. Auch hier läßt sich nicht leugnen, daß ein Vorurteil, ein Fehlschluß etwas Unschönes, ja oft etwas lächerlich Beschränktes an sich haben, was den von der Minerva so schlecht Begünstigten in unvorteilhaftester Positur vor uns erscheinen läßt: aber wer möchte darum die logischen Regeln unter die ästhetischen zählen und die Logik zu einem Zweig der Ästhetik machen¹³⁾? Nein, der eigentliche logische Vorzug ist kein Vorzug ästhetischer Erscheinung, sondern eine gewisse innere Richtigkeit, welche dann einen gewissen Vorzug der Erscheinung mit sich führt. Und so

wird es denn auch eine gewisse innere Richtigkeit sein, welche den wesentlichen Vorzug gewisser Akte des Willens vor andern und entgegengesetzten und den Vorzug des Sittlichen vor dem Unsittlichen ausmacht.

Der Glaube an diesen Vorzug ist ein ethisches Motiv; die Erkenntnis dieses Vorzugs das richtige ethische Motiv, die Sanktion, welche dem ethischen Gesetze Bestand und Gültigkeit verleiht.

13. Aber wie sollen wir fähig sein zu solcher Erkenntnis zu gelangen?

Hier liegt die Schwierigkeit, um deren Lösung man sich lange Zeit vergeblich bemühte. Noch Kant schien es, als ob keiner vor ihm das wahre Ende des Fadens gefunden habe, um von ihm aus den Knäuel zu entwirren. Sein kategorischer Imperativ sollte es sein. Aber er war vielmehr wie das Schwert, das Alexander zückte, um den gordischen Knoten zu durchhauen. Mit einer solchen offensären Fiktion läßt sich die Sache nicht richten¹⁴⁾.

14. Um uns den Einblick in den wahren Ursprung ethischer Erkenntnis zu eröffnen, wird es nötig sein etwas von den Resultaten neuerer Forschung auf dem Gebiete der deskriptiven Psychologie Kenntnis zu nehmen. Die Beschränktheit der Zeit nötigt mich, mich sehr kurz zu fassen, und ich habe Grund zu fürchten, es werde unter ihrer Knaptheit die Vollkommenheit der Darstellung leiden. Dennoch muß ich gerade hier Ihre besondere Aufmerksamkeit erbitten, damit nicht das Wesentlichste dem Verständnis verloren gehe.

15. Als Subjekt des Sittlichen und Unsittlichen bezeichnet man den Willen. Was wir wollen, ist vielfach ein Mittel zu einem Zweck. Dann wollen wir, und gewissermaßen noch mehr, diesen Zweck. Der Zweck mag selbst oft Mittel zu einem ferneren Zwecke sein; ja bei einem weitschauenden Plane erscheint oft eine ganze Reihe von Zwecken, immer einer dem andern als Mittel zu- und untergeordnet. Immerhin wird ein Zweck da sein, der vor allem und um seiner selbst willen begehrte.

wird; ohne diesen eigentlichsten und letzten Zweck fehlte alle Triebkraft; wir hätten die Absurdität eines Zielens ohne Ziel.

16. Die Mittel, die wir ergreifen, um zu einem Zwecke zu gelangen, können verschieden und können bald die richtigen, bald unrichtige Mittel sein. Richtig werden sie dann sein, wenn sie wirklich zu dem Zwecke zu führen geeignet sind.

Aber auch die Zwecke, und zwar die eigentlichsten und letzten Zwecke, können verschieden sein. Es ist ein Irrtum, der besonders im achtzehnten Jahrhundert auftauchte — heutzutage ist man davon mehr und mehr zurückgekommen —, daß jeder dasselbe, nämlich seine eigene höchstmögliche Lust anstrebe¹⁵). Wer glauben kann, der Märtyrer für seine Überzeugung, der sich mit vollem Bewußtsein den entsetzlichsten Todesqualen aussetzt, — und es gab auch solche, die nicht auf jenseitige Vergeltung hofften — sei dabei nur von der Begier nach möglichst großer Lust getrieben: der hat eine höchst mangelhafte Vorstellung von den Tatsachen; sonst fürwahr müßte er jeden Maßstab für die Intensität von Lust und Schmerz verloren haben.

Also das steht fest: auch die letzten Zwecke sind verschieden; auch zwischen ihnen schwebt die Wahl; und sie ist — da der letzte Zweck ein für alles maßgebendes Prinzip ist — die wichtigste unter allen. Was soll ich erstreben? Welcher Zweck ist richtig, welcher unrichtig? Das ist darum, wie schon Aristoteles hervorhebt, die eigentlichste und hauptsächlichste Frage der Ethik¹⁶).

17. Welcher Zweck ist richtig? Für welchen soll sich unsere Wahl entscheiden?

Wo der Zweck feststeht und es sich nur um die Wahl von Mitteln handelt, werden wir sagen: wähle Mittel, die wirklich zu dem Zwecke führen! Wo es sich um die Wahl von Zwecken handelt, werden wir sagen: wähle einen Zweck, der vernünftigerweise für wirklich erreichbar zu halten ist. Aber diese Antwort genügt nicht;

manches Erreichbare ist vielmehr zu fliehen als zu erstreben: wähle das Beste unter dem Erreichbaren! Das wird also allein die entsprechende Antwort sein¹⁷).

Aber sie ist dunkel; was heißt das „das beste“? Was nennen wir überhaupt „gut“? Und wie gewinnen wir die Erkenntnis, daß etwas gut und besser ist als ein anderes?

18. Um diese Fragen in befriedigender Weise zu beantworten, müssen wir vor allem den Ursprung des Begriffs des Guten aufsuchen, der, wie der Ursprung aller unserer Begriffe, in gewissen konkret anschaulichen Vorstellungen liegt¹⁸).

Wir haben anschauliche Vorstellungen physischen Inhalts; sie zeigen uns sinnliche Qualitäten, in eigentümlicher Weise räumlich bestimmt. Aus diesem Gebiet stammen die Begriffe der Farbe, des Schalles, des Raumes und viele andere. Der Begriff des Guten aber hat nicht hier seine Quelle. Es ist leicht zu erkennen, daß er, wie der des Wahren, der ihm als verwandt mit Recht zur Seite gestellt wird, den anschaulichen Vorstellungen psychischen Inhalts entnommen ist^{18a}).

19. Der gemeinsame Charakterzug alles Psychischen besteht in dem, was man häufig mit einem leider sehr mißverständlichen Ausdruck Bewußtsein genannt hat, d. h. in einem subjektischen Verhalten, in einer, wie man sie bezeichnete, intentionalen Beziehung zu etwas, was vielleicht nicht wirklich, aber doch innerlich gegenständlich gegeben ist¹⁹). Kein Hören ohne Gehörtes, kein Glauben ohne Geglubtes, kein Hoffen ohne Gehoffstes, kein Streben ohne Erstrebtes, keine Freude ohne etwas, worüber man sich freut, und so im übrigen^{19a}).

20. Wie bei den Anschauungen mit physischem Vorstellungsinhalt die sinnlichen Qualitäten, so zeigen bei denen mit psychischem Inhalt die intentionalen Beziehungen mannigfaltige Unterschiede. Und wie dort nach den tiefgreifendsten Unterschieden der sinnlichen Qualitäten (die Helmholtz Unterschiede der Modalität genannt

hat) die Zahl der Sinne, so wird hier nach den tiefgreifendsten Unterschieden der intentionalen Beziehung die Zahl der Grundklassen der psychischen Phänomene festgestellt²⁰).

Danach gibt es drei Grundklassen. Descartes in seinen Meditationen²¹) hat sie zuerst richtig und vollständig aufgeführt; aber auf seine Bemerkungen wurde nicht genügend geachtet, und sie waren bald ganz in Vergessenheit geraten, bis in neuester Zeit die Tatsache unabhängig von ihm wieder entdeckt wurde. Sie darf wohl heutzutage als hinreichend gesichert gelten²²).

Die erste Grundklasse ist die der Vorstellungen im weitesten Sinne des Wortes (Descartes' *ideae*). Sie umfaßt die konkret anschaulichen Vorstellungen, wie sie uns z. B. die Sinne bieten, ebenso wie die unanschaulichsten Begriffe.

Die zweite Grundklasse ist die der Urteile (Descartes' *judicia*). Diese hatte man vor Descartes mit den Vorstellungen in einer Grundklasse geeinigt gedacht; ja nach ihm verfiel man zum andern Male in diesen Fehler. Man meinte nämlich, das Urteil bestehe wesentlich in einem Zusammensetzen oder Beziehen von Vorstellungen aufeinander. Das war eine gräßliche Verkennung seiner wahren Natur. Man mag Vorstellungen zusammensetzen und aufeinander beziehen wie man will, wie wenn man sagt, ein grüner Baum, ein goldener Berg, ein Vater von 100 Kindern, ein Freund der Wissenschaft: solange und sofern man nichts weiteres tut, fällt man kein Urteil. Auch ist es zwar richtig, daß dem Urteilen sowie auch dem Begehren immer ein Vorstellen zugrunde liegt; nicht aber, daß man dabei immer mehrere Vorstellungen wie Subjekt und Prädikat aufeinander beziehe. Solches geschieht wohl, wenn ich sage: Gott ist gerecht; nicht aber, wenn ich sage: es gibt einen Gott.

Was unterscheidet also die Fälle, wo ich nicht bloß vorstelle, sondern auch urteile? — Es kommt hier zu dem Vorstellen eine zweite intentionale Beziehung zum vor-

gestellten Gegenstände hinzu, die des Anerkennens oder Verwerfens. Wer Gott nennt, gibt der Vorstellung Gottes, wer sagt: es gibt einen Gott, dem Glauben an ihn Ausdruck.

Ich darf nicht länger hier verweilen und kann nur versichern, daß, wenn irgend etwas, dieser Punkt heute jeden Zweifel ausschließt. Von sprachlicher Seite hat Miklosich die Resultate der psychologischen Analyse bestätigt²³).

Die dritte Grundklasse ist die der Gemütsbewegungen im weitesten Sinn des Wortes, von dem einfachsten Angemutet- oder Abgestoßenwerden beim bloßen Gedanken bis zu der in Überzeugungen gründenden Freude und Traurigkeit und den verwickeltesten Phänomenen der Wahl von Zweck und Mitteln. Aristoteles schon hatte alles das als *ὅρεσις* zusammengefaßt. Descartes sagte, die Klasse begreife in sich die voluntates sive affectus. Wenn in der zweiten Grundklasse die intentionale Beziehung ein Anerkennen oder Verwerfen war, so ist sie in der dritten ein Lieben oder Hassen oder (wie man sich ebenso richtig ausdrücken könnte) ein Gefallen oder Mißfallen. Ein Lieben, ein Gefallen, ein Hassen, ein Mißfallen haben wir in dem einfachsten Angemutet- und Abgestoßenwerden, in der siegreichen Freude und verzweifelnden Traurigkeit, in der Hoffnung und Furcht und ebenso in jeder Betätigung des Willens vor uns. „Plaît-il?“ fragt der Franzose; „es hat Gott gefallen“ liest man auf den Todesanzeigen; und das „Placet“, das man bestätigend unterschreibt, ist der sprachliche Ausdruck des entscheidenden Willensdekretes²⁴).

21. Wenn wir die Phänomene der drei Klassen miteinander vergleichen, so finden wir, daß die beiden letzten eine Analogie zeigen, die bei der ersten fehlt. Wir haben einen Gegensatz der intentionalen Beziehung; beim Urteil Anerkennen oder Verwerfen; bei der Gemütstätigkeit Lieben oder Hassen, Gefallen oder Mißfallen. Beim Vorstellen findet sich nichts Ähnliches. Ich kann wohl Entgegengesetztes vorstellen, wie z. B. Schwarz

und Weiß; ich kann aber nicht dasselbe Schwarz in entgegengesetzter Weise vorstellen, wie ich es in entgegengesetzter Weise beurteile, je nachdem ich daran glaube oder es leugne, und mit dem Gemüt mich entgegengesetzt zu ihm verhalte, je nachdem es mir gefällt oder mißfällt.

22. Hieran knüpft sich eine wichtige Folgerung. Von den Tätigkeiten der ersten Klasse kann man keine richtig oder unrichtig nennen. Dagegen wird bei der zweiten Klasse in einem jeden Fall von den zwei entgegengesetzten Beziehungsweisen des Anerkennens und Verwerfens die eine richtig, die andere unrichtig sein, wie von alther die Logik geltend macht. Und Ähnliches gilt dann natürlich auch bei der dritten Klasse. Von den zwei entgegengesetzten Verhaltungsweisen des Liebens und Hassens, Gefallens und Mißfallens ist in jedem Falle eine, aber nur eine, richtig, die andere unrichtig^{24a}).

23. Hier sind wir nun an der Stelle, wo die gesuchten Begriffe des Guten und Schlechten, ebenso wie die des Wahren und Falschen, ihren Ursprung nehmen. Wir nennen etwas wahr, wenn die darauf bezügliche Anerkennung richtig ist²⁵). Wir nennen etwas gut, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist. Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte, ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes.

24. Dieses scheidet sich dann, da alles, was gefällt, entweder um seiner selbst oder um eines andern willen gefällt, was dadurch bewirkt oder erhalten oder wahrscheinlich gemacht wird, in das primär Gute und in das sekundär Gute, d. h. in das, was gut ist in sich selbst, und in das, was gut ist um eines andern willen, wie dies insbesondere beim Nützlichen der Fall ist.

Das in sich Gute ist das Gute im engeren Sinn. Es allein kann dem Wahren an die Seite gestellt werden. Denn alles, was wahr ist, ist wahr in sich, wenn es auch mittelbar erkannt wird. Wenn wir im folgenden von „gut“ sprechen, so haben wir, wenn wir nicht ausdrück-

lich das Gegenteil bemerken, immer ein in sich selbst Gutes im Auge.

So wäre der Begriff des Guten geklärt²⁶).

25. Aber nun die noch wichtigere Frage: wie erkennen wir, daß etwas gut ist? Sollen wir sagen: was immer geliebt wird und geliebt werden kann, ist liebwert und gut? Offenbar wäre dies nicht richtig; und es ist schier unbegreiflich, wie manche trotzdem in solchen Irrtum verfallen sind. Der eine liebt, was der andere haßt; und nach einem bekannten psychologischen Gesetz, an welches wir heute schon einmal rührten, geschieht es oft, daß einer, was er zunächst nur als Mittel zu anderem begehrte hat, aus Gewohnheit schließlich um seiner selbst willen begehrte; wie denn der Geizhals dazu kommt, in sinnloser Weise Reichtümer anzuhäufen und sich selbst dafür zu opfern. Also das wirkliche Vorkommen der Liebe bezeugt keineswegs ohne weiteres die Liebwürdigkeit, wie ja auch das wirkliche Anerkennen keineswegs ohne weiteres die Wahrheit beweist.

Ja man möchte sagen, jenes sei noch sichtlicher; da es kaum vorkommt, daß einer, der etwas anerkennt, es zugleich selbst für falsch hält, während es nicht selten geschieht, daß einer sich, während er etwas liebt, selber sagt, daß es solche Liebe nicht verdiene.

„*Scio meliora proboque,
Deteriora sequor.*“

Wie also sollen wir erkennen, daß etwas gut ist?

26. Die Sache scheint rätselhaft, aber das Rätsel findet eine sehr einfache Lösung.

Blicken wir, um die Antwort vorzubereiten, noch einmal vom Guten auf das Wahre hinüber!

Nicht alles, was wir anerkennen, ist darum wahr. Wir urteilen vielfach ganz blind. Manche Vorurteile, die wir sozusagen mit der Muttermilch eingesogen, stehen uns wie unleugbare Prinzipien fest. Zu andern eben so blinden Urteilen haben alle Menschen von Natur eine Art instinktiven Drang, wie sie z. B. blindlings der sogenannten