



Arthur Dix

Der

Egoismus

# Der Egoismus.

Unter Mitwirkung von

Frau Dr. Lou Andreas-Salomé — Dr. Wilhelm Bölsche —  
Dr. Walther Borgius — Hans Brenner — Prof. Dr. A. Döring  
— Dr. Paul Ernst — Prof. Dr. Albert Haas — Julius Hart  
— Dr. Kurt Jahn — Frä. Marie Mellin — Hjalmar Schacht —  
Dr. Rudolf Steiner

herausgegeben von

Arthur Dix.



Leipzig,  
Verlag von Freund & Wittig.  
1899

Druck von Wegger & Bittig in Seipzig.

Den Manen  
**Bismarcks,**

Allen treuen deutschen Dienern,  
Allen starken Vollnaturen,  
Den Erweckern unseres nationalen Egoismus  
zur Erinnerung,  
Den Trägern unserer Zukunft  
zur Anmerkung.

Wie das nächste Geschlecht, das  
von euch ausgeht, sein wird,  
also wird euer Andenken sein  
in der Geschichte.

(Fichte.)

Formt in euch ein Bild, dem  
die Zukunft entsprechen soll,  
und vergeßt den Aberglauben,  
Epigonen zu sein!

(Nitzsche.)

Was ist das Glück? Ist's Gold, ist's Ehr?  
Ist's Ruhm, ist's Liebe? Das Glück ist mehr:  
„Leben und Sterben dem Vaterland“ . . . .

(Montane: „Jung Bismarck.“)

## Vorwort.

---

Das Werk, das ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, kann ich nicht anders einleiten als mit Worten des Dankes. Allen denen, die sich um das Gelingen des Unternehmens in liebenswürdigem Entgegenkommen bemüht haben, sage ich auch an dieser Stelle nochmals meinen aufrichtigen und herzlichen Dank, insbesondere meinen verehrten Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen, die mit so viel Bereitwilligkeit und Verständnis auf meine Pläne und Absichten eingingen, selbst dort, wo sie ihnen im ersten Augenblick vielleicht etwas „abenteuerlich“ erschienen. Auch von anderen Seiten ist mir freundliche Unterstützung zu teil geworden, besonders schulde ich Herrn Professor Karl Lamprecht in Leipzig, der selbst leider an der Mitarbeit verhindert war, für seine liebenswürdigen Bemühungen aufrichtigen Dank. Desgleichen danke ich der Verlagsbuchhandlung für die Sorgfalt, mit der sie sich des Werkes angenommen hat. —

Köln, bei Kloster Oliva, im Winter 1898/99.

Der Herausgeber.

# Inhalt.

---

	Seite
Vorwort . . . . .	v
Einleitung . . . . .	1
Der Egoismus in der Natur (Dr. Bültsche) . . . . .	11
Der Egoismus der sozialen Gruppe (A. Dix) . . . . .	47
Familienegoismus (H. Schacht) . . . . .	95
Vom nationalen Egoismus (Dr. Jahn) . . . . .	115
Vom Egoismus der Geschlechter (Fr. Mellin) . . . . .	131
Vom Egoismus im Rechtsleben (Dr. Borgius) . . . . .	153
Der Egoismus in der Politik (Dr. Ernst) . . . . .	179
Der Gruppen-Egoismus in der Geschichte (Dr. Haas) . . . . .	209
Der Egoismus in der Wirtschaft (A. Dix) . . . . .	227
Der Egoismus in der Erziehung (Dr. Döring) . . . . .	278
Vom Egoismus in der Liebe (H. Brenner) . . . . .	293
Der Egoismus in der Philosophie (Dr. Steiner) . . . . .	305
Der Egoismus in der Kunst (Dr. Jahn) . . . . .	349
Vom Egoismus in der Litteratur (F. Hart) . . . . .	365
Der Egoismus in der Religion (Fr. Dr. Andreas-Salomé) . . . . .	385
Schluß . . . . .	408

---

## Einleitung.

Ein Jahrhundert des Kampfes geht zur Neige.

Ein Jahrhundert, eingeläutet durch die Sturmglöden der großen Revolution, jenes elementaren Ausbruchs eines gewaltigen Massenegoismus; ein Jahrhundert, das in immer neuen Revolutionen und Klassenkämpfen das heiße Ringen geschlossener sozialer Gruppen um ihre Selbsterhaltung und ihre Teilnahme an der Herrschaft geschaut; ein Jahrhundert, in dem Herrenrecht auf Herrenrecht gefallen und das gleiche Recht für Alle stolz sein junges Haupt erhoben; ein Jahrhundert, in dem Aristokratie und Demokratie, Individualismus und Sozialismus, Egoismus und Altruismus die heftigsten Kämpfe ausgefochten; ein Jahrhundert, in dem die Philosophie eines Kant den Egoismus verdammt, die Philosophie eines Stirner und Nietzsche ihn vergöttert, jene dem liberal-individualistischen, diese dem anarchisch-individualistischen Streben vorangeleuchtet, die Philosophie eines Hegel die sozialistischen Lehrer begeistert; ein Jahrhundert, in dem ein Fichte, ein Treitschke, ein Bismarck den nationalen Egoismus mächtig geweckt; ein Jahrhundert, in dem ein Karl Marx und ein ganzes Heer sozialdemokratischer Führer den Klassenegoismus heftig aufgerüttelt und zu ungeahnter Macht geführt; ein Jahrhundert, in dem das weibliche Geschlecht einen neuen Sonder-Egoismus entwickelte, zu neuem Kampf die Fahnen entrollte; ein Jahrhundert, in dem die brutale Herrennatur eines Napoleon ihre Geißel schwang; ein Jahrhundert der Gründung nationaler Staaten, nationaler und internationaler Wirtschaftsvereinigungen, Erdteile umspannender Riesenreiche; ein Jahrhundert ungeheurer Kämpfe zwischen dem Egoismus des Einzelnen, des Individuums, des Herrn, und dem Egoismus der großen Massen, der Klassen, Stände, Geschlechter, der wirtschaftlichen, kommunalen und nationalen Verbände — ein großes, sturmdurchtobtes Jahrhundert sinkt zurück in die Vergangenheit, wird aus dem Lebendig-Gegenwärtigen zu einem Bruchteil der Weltgeschichte.

Die großen individual- und massenegoistischen Regungen, Gegensätze und Kämpfe aber dauern fort, das Leben des Einzelnen, der

Familien und Stämme, der Geschlechter und Klassen, der Staaten und Nationen mächtig bewegend. Die allgewaltige Kraft des Egoismus hört nicht auf zu wirken, treibend und hemmend, erschütternd und fördernd, vernichtend und belebend.

Wir aber, die wir am Ende eines Jahrhunderts stehen, das den Egoismus in so mannigfachen Formen und Erscheinungen zu Tage treten ließ, das so ganz erfüllt war von den widerstrebendsten Richtungen, den seltsamsten Verkörperungen und wildesten Kämpfen dieses großen Egoismus — wir haben wohl Grund genug, einen kurzen Augenblick zu verharren, die vielfältigen Erscheinungsformen des Egoismus zu prüfen und seinen Einfluß auf die verschiedensten Gebiete menschlicher Bethätigung zu untersuchen.

Wissen, Zeit und Kraft eines einzelnen genügen nicht, dieses Werk zu vollbringen. Aber auch eine Teilung der Arbeit hat manches, hat vieles Bedenkliche. Wir haben's gewagt — bewußt, daß ein volles Gelingen nicht zu erwarten war. Sachkenntnis und Gründlichkeit im einzelnen können in einem derartigen Sammelwerk nur erreicht werden auf Kosten der Einheitlichkeit des Ganzen. Das habe ich keinen Augenblick übersehen, als ich den Plan faßte — das haben auch meine geschätzten Mitarbeiter, die in freundlicher Bereitwilligkeit auf den Plan eingingen, stets erkannt. Dieser oder jener hat sich vielleicht durch derlei Bedenken abhalten lassen, seine Feder in den Dienst des vorliegenden Werkes zu stellen; gleichwohl schmeichle ich mir, eine Reihe von Mitarbeitern gewonnen zu haben, die dem Werke einen gewissen Wert selbst dann sichern, wenn die Anlage des Ganzen als verfehlt, die Einheitlichkeit als gänzlich mangelnd angesehen werden sollte. Mag schon die uralte Streitfrage, ob das Ganze größer oder kleiner ist als die Summe seiner Teile — denn gleich ist es ihr höchstens in der abstrakten Mathematik — mag sie schon in diesem Sonderfalle zu Ungunsten des Ganzen entschieden werden — der eine oder der andere Teil wird, das hoffe ich und dafür bürgen die Namen der Bearbeiter, doch jedem Leser etwas bringen, was ihn für das Werk interessiert und manche Mängel des Ganzen freundlich übersehen läßt. —

Der Egoismus! Ein Herrscher, mächtiger denn alle Fürsten und Könige der Erde — und ein Knecht zugleich, ein geschlagener, getretener Sklave. Ein Gott, lebenspendend, herrlich, gewaltig — und ein tödlicher, arglistiger, roher Beelzebub, der Teufel teuflischster. Eine loderbende Flamme, eine thatenzündende Fackel, eine strahlende Leuchte — und ein verzehrendes Feuer, zerstörungswütig, mordbrennend.

Das Reich des Egoismus ist groß, unübersehbar groß. Vielgestaltig sind seine Formen, übergewaltig ist seine Macht. Bald gebärdet er sich wie ein wildes Tier, bald tritt er nackt und kraftstrotzend auf, bald tief verhüllt, verschleiert, scheu, daß niemand seine wahre Art erkennt.

Fluch und Segen heften sich an seine Fersen tausendfach. Und wie er sich in tausendfältigen Formen offenbart, wie jeder ihn anders kennt, anders empfindet, anders ihm dient, so schätzt jeder ihn anders, bald ihn anbetend, bald ihn verdammend, freudig ihm dienend oder ängstlich ihn fliehend, feig ihn verhüllend oder offen mit ihm ringend.

Wenig gepriesen, viel gescholten, am meisten aber befolgt, steht der kategorische Imperativ des Egoismus unererschütterlich fest im ewig wogenden Meer des Werdens, ein Fels, der alle Zeiten überdauert, ein Leuchtturm, dessen Strahlen auf alle Wogen fallen, in jeder nur anders gebrochen werden.

Draußen in der Natur, im unbewußten Werden, wirkt der Egoismus unter der Schwelle des Bewußtseins. Im Kampf ums Dasein, im Kampf um Selbsterhaltung und Erhaltung der Art führt er das Banner. In dem frühesten, dunkelsten, mächtigsten Triebe, das eigene Sein zu erhalten, liegt seine Wurzel, den Hunger zu stillen ist sein erstes Gebot. Aber schon wirken wunderbare, tief verhüllte Triebe weiter, schon bestimmen eherner Gebote mehr, als die Stillung des Hungers, die Erhaltung des einzelnen Wesens, wie es da ist. Das Ewigkeitsbedürfnis und das Sehnen nach Macht ruht schon in dem frühesten Keim — doch es bleibt dem Bewußtsein lange und tief verborgen. Auch beim Menschen auf dem Gipfel der Kultur, auch bei den deutlichsten Äußerungen jenes Urtriebes — — wo wollen und wo können wir selbst hier immer entscheiden, ob ein bewußter Egoismus oder ein dunkler, mächtiger Trieb unter der Schwelle des Bewußtseins das Thun und Handeln lenkt? Das Bedürfnis nach persönlicher Ewigkeit, das Bedürfnis fortzuleben in der Familie, im Stamm, im Staate, in der Menschheit, das Bedürfnis, die Selbsterhaltung zu sichern durch die Förderung der sozialen Gruppe, durch die Kräftigung des Staates — bewußt und unbewußt wirken sie neben und über dem engeren persönlichen Egoismus.

Von der naiven oder raffinierten, rohen, plumpen, krassen, kurz-sichtigen Selbstsucht steigert und verfeinert der Egoismus sich zu Formen, die bald hinüberführen zu jenem hohen und edlen Egoismus, der kein anderes Ziel kennt, als den Stempel der eigenen Persönlichkeit, das Siegel der eigenen, großen Idee der ganzen Welt aufzuprägen — bald zu jenem erweiterten, hochherzigen Egoismus, der das eigene Ich durch seine Umgebung, durch seine Familie, seine soziale Gruppe, seine Nation zu heben sucht. Dort der Individualismus, hier ein Pseudo-Altruismus, beide hehr und groß, ja opferfähig bis zur Selbstaufopferung — um des höheren Zieles willen, im Dienste der Idee, mit der die Persönlichkeit sich identifiziert, auf die sie die ganze Fülle ihres stolzen, feurigen Egoismus ergießt: Der Egoismus des Propheten.

Nicht im eng umgrenzten Sinne der nackten Selbstsucht fassen wir

den Egoismus. Das Ego, die ganze Persönlichkeit steht im Mittelpunkt des Egoismus; die Persönlichkeit mit all' ihren Trieben, Wünschen, Ideen; die Persönlichkeit, die sich selbst erhalten, sich durchsetzen, ausbilden, erheben will; die Persönlichkeit mit ihren höchsten Zielen, ihrem tieferen Ewigkeitsbedürfnis — wo wir sie ringen sehen mit eisernem Willen gegen jedes Hindernis, das die Natur, das insbesondere ein anderes Ego ihr in den Weg stellt, wo wir sie hinwegschreiten sehen über alle Interessen der Umgebung, den eigenen, festen Pfad verfolgend, die eigenen Interessen, von den niedersten bis zu den höchsten, verteidigend: da sehen wir das Wirken des Egoismus.

Wie die großen Philosophen aller Zeiten Stellung genommen haben zu dem abgrundtiefen Problem des Egoismus, wie im Naturleben tief verborgen egoistische Triebe wirken, wie er in allen Gebieten menschlicher Bethätigung zum Ausdruck kommt, das sollen die folgenden Blätter prüfen. Dazu gehört, daß sie zunächst dem Wesen des Ego auf den Grund gehen, die eigentliche Beschaffenheit und Entwicklung des Individuums untersuchen. Neben und über dem Egoismus des Einzelnen steht, nur selten dem Einzelnen bewußt, ein Kollektiv-Egoismus, der Egoismus des großen Ganzen, der sozialen Gruppe in ihren verschiedensten Formen, als Ego; die Massenpsychologie, die die jeweilig zusammengeschlossene Masse als etwas Einheitliches, Ganzes betrachtet, dem sie gewissermaßen eine selbständige Seele zuspricht, wird dieser Seele, diesem neuen Ego auch einen besonderen Egoismus zusprechen müssen, einen Egoismus, der, im allgemeinen verhüllt und schwer zu entschleiern, doch nicht selten auch überraschend klar vor unser Auge tritt. Er offenbart sich im Sonderegoismus der Familie, der Sippe, des Stammes, der wirtschaftlichen Gruppen, der Klassen und Stände, im Egoismus der Geschlechter — kurz überall, wo gemeinsame Interessen eine Mehrheit von Menschen verbinden und anderen Interessengruppen gegenüberstellen. Wechselnd genug ist die Bedeutung der verschiedenen Gruppen; standen einst die Familien im Vordergrunde, so ringen heute wesentlich die wirtschaftlichen Gruppen und die nationalen Verbände in ihrem Sonder-Egoismus um den Vorrang.

In dem Thun und Denken des Einzelnen tritt dieser Egoismus des größeren Ego oft geradezu in der entgegengesetzten Form in Erscheinung: Es kommt im Einzelnen bisweilen als Altruismus zum Ausdruck, was im tiefsten Grunde doch ein Gebot jenes übergeordneten Egoismus ist. Mannigfach widerstreiten diese verschiedenen Formen des Egoismus in der Geschichte: Das große Ego einer überragenden Persönlichkeit und das größere Ego einer Nation, oder großer wirtschaftlich-sozialer Gruppen, oft gleichen Zielen entgegenstrebend, geraten oft doch auch in den heftigsten Widerstreit. Diese beiden großen Egos mit ihrem ungeheuren, sturmesstarken Egoismus sind es, die den Lauf der Welt-

geschichte treiben, und bitterer Kampf herrscht zwischen den Geschichtsphilosophen über die Abwägung des Einflusses, den beide auf den Gang der Geschicke haben.

Wie der Egoismus sich in Formen äußern kann, die als das gerade Gegenteil, als Äußerungen altruistischer Triebe erscheinen, so werden wir selbst dort den Spuren des Egoismus folgen müssen, wo wir ihn zunächst am fernsten wähen: in der Liebe. Unendlich schwer ist es auch hier, die Grenze zu finden. Von Anbeginn steht neben der Stillung des Hungers die Befriedigung des Fortpflanzungstriebes. Beide stehen zunächst außerhalb jeder Ethik, also auch jedes Egoismus. Wo beginnt die Entscheidung, ob wir die Befriedigung jener Triebe mit egoistischen Motiven verbinden können? Die reine Liebe an sich steht wohl außerhalb der Ethik, aber all die geschlechtlichen, gesellschaftlichen, auch wirtschaftlichen Verhältnisse, die im allerengsten Zusammenhang mit der Liebe stehen, unterliegen egoistischen oder altruistischen Regungen und Erwägungen. Wie laut spricht der Egoismus nicht mit bei der Entscheidung über eine Ehe, eine Familiengründung, und wie sehr spielt er nicht hinein auch in das engste Reich der Liebe selbst. Das geliebte Wesen zu besitzen, wohl auch anderen diesen Besitz als etwas besonders Kostbares erscheinen zu lassen — all diese mannigfachen Regungen sind nicht ohne engste Verwandtschaft mit dem Egoismus. Ist doch schließlich auch das Mitleid beispielsweise oft genug ein direkter Ausfluß des Egoismus, da eben der Mitleidige in seinem persönlichen Wohlbefinden durch den Anblick des Leidens gestört wird und diese Störung zu beseitigen wünscht.

Daß der Egoismus in der Wirtschaft und all jenen Gebieten, die mit dem Wirtschaftsleben im engsten Zusammenhange stehen, einen besonders günstigen Boden findet, bedarf hier keines weiteren Nachweises, ist die Wirtschaft doch durch und durch der Selbsterhaltung gewidmet. Das Recht, das die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse in feste Normen bringt, und die Politik, die über die Entwicklung des Rechtes und über die Grundlagen und Wandlungen der wirtschaftlichen Verhältnisse wacht, sind in gleicher Weise Domänen des Egoismus, sowohl des Einzelnen, wie der wirtschaftlichen, sozialen und nationalen Gruppen. Wohl zu unterscheiden ist hier überall zwischen dem kurzfristigen und trassen Augenblicksegoismus des Einzelnen, und dem weitschauenden, geläuterten Egoismus der Persönlichkeit, in der nicht nur das eigene, sondern auch das größere Ego seine Stimme erhebt. Ein Blick in jedes beliebige Parlament genügt, um das Vorhandensein dieses Unterschiedes festzustellen, wenngleich im einzelnen die Verquickung und geflistentliche Verschleierung nur selten auf den eigentlichen Grund schauen läßt. In der Politik treffen wir auch jene großen Persönlichkeiten mit dem Egoismus des Propheten, jene Männer, deren Egoismus der Egoismus

ihrer Idee ist, der Idee, die nach der Herrschaft über alle Köpfe trachtet.

Diese größten unter den Egoisten, die willig sterben, um durch ihre Idee um so wirksamer fortzuleben, die Geistesegoisten, die den Sieg nicht für ihre Person, sondern für ihre Weltanschauung erstreben und erkämpfen, sie haben ihr eigentliches Feld in der Religion; doch auch in der Politik und — nur stiller wirkend, aber nicht weniger opferbereit — in der Kunst stehen die Genies ihnen kaum nach. Wie unendlich verschieden aber ist doch jener höchste, durch und durch vergeistigte Egoismus der Religionsstifter, Propheten und Märtyrer, der heilige Egoismus — und der kleinliche, niedrige Egoismus der Jenseits-Egoisten, die da gute Werke thun und Gebete sprechen um des lieben Lohnes willen, die da den Altruisten spielen, nicht dem hohen Triebe eines größeren, höheren Egoismus folgend, sondern in naivegoistischer Berechnung auf einen guten Platz im Inseits spekulierend.

Neben der Kunst, in der wir jenen herrlichen Propheten-Egoismus des Genies trafen, spielt noch die Litteratur insofern eine besondere Rolle, als sie zwischen der reinen Kunst und der Philosophie steht, zu Problemen des Egoismus direkt Stellung nimmt und neben dem vergeistigten Egoismus des Genies Betrachtungen über die verschiedensten Formen des Egoismus darbietet, den Geist der Zeiten prüfend und künftigen Geschlechtern wiederpiegelnd.

Und nun noch eins: Wenn der Egoismus in den verschiedenen Gebieten menschlicher Bethätigung eine so wichtige Rolle spielt, wenn wir ihm direkt und indirekt in so mannigfacher Weise unterthan sind, wenn die verschiedenen Formen des Egoismus den Lauf der Weltgeschichte, die Entwicklung des Menschengeschlechtes so entscheidend beeinflussen — wie stellen dann wir Menschenkinder uns dieser — wir können wohl sagen Naturgewalt gegenüber, wir, die wir doch so viele Naturgewalten gezähmt und uns dienstbar gemacht haben? Versuchen wir nicht auch den Egoismus uns dienstbar zu machen in der Weise, wie wir es für die Zukunft des Menschengeschlechtes am besten halten? Dem Egoismus, soweit es uns möglich ist, gewisse Bahnen zu weisen, die übergewaltige Kraft des Egoismus zweckmäßig einzudämmen und in unseren Dienst zu stellen, um künftige Generationen zu einem besseren Sein zu führen — das ist eine große, eine bedeutende Aufgabe; ihrer Lösung näher zu kommen, müssen wir den Egoismus selbst in den Dienst der Erziehung stellen, ihn zu einer vernünftigen Erziehung benutzen und ihn selbst so zu leiten, daß er unter den zahllosen möglichen Formen vorwiegend die für die Zukunft des Einzelnen und der Gesamtheit günstigste annimmt. — —

Aus den vorstehenden kurzen Betrachtungen ergibt sich die Einteilung des Werkes. Eine absolute, scharfe Scheidung der einzelnen Ab-

schritte ließ sich nicht durchführen, da verschiedene Gebiete sich in manchen Punkten eng berühren. Zwischen Philosophie und Litteratur, zwischen Wirtschaft, Recht und Politik, zwischen den Abschnitten über den Egoismus der Familien, der Geschlechter und in der Liebe ließ sich keine feste Scheidewand ziehen. Das besonders interessante Kapitel vom Egoismus im Verhältnis der beiden Geschlechter zu einander schien mir auch einer besonders vielseitigen Betrachtung wert; es war einerseits der wirtschaftliche und soziale Gruppenegoismus der einzelnen Geschlechter, andererseits die Rolle des Egoismus im Liebesleben, das Verhältnis von Egoismus und Liebe überhaupt, zu untersuchen. Das ganze Gebiet ist im „Egoismus der Geschlechter“ eingehender behandelt; spezielle Teile sind auch im „Familienegoismus“ erörtert; daneben glaubte ich nun für die zweite Frage auch noch einen Vertreter modifizierter Stirner'scher Ideen das Wort nicht versagen zu sollen.

Hinüber und herüber sind zwischen den einzelnen Abschnitten immer wieder mancherlei Verbindungen gegeben. Werden auf diese Weise auch gelegentliche Wiederholungen unvermeidlich, so wird der denkende Leser es dem Buche doch sicherlich nicht als Nachteil anrechnen, daß gerade die wichtigsten Dinge von verschiedenen Gesichtspunkten aus behandelt und dadurch die einzelnen Darstellungen ergänzt, die Urteile abgewogen werden.

Es ist nicht meines Amtes, hier irgend welche Kritik an den einzelnen fachmännischen Abhandlungen meiner werten Mitarbeiter zu üben; wohl aber habe ich als Herausgeber die Pflicht, über meine eigene Stellung zu den zu behandelnden Fragen keinen Zweifel zu lassen; die Ausführungen über den Egoismus der sozialen Gruppe und den Egoismus in der Wirtschaft werden hinlänglich darthun, wie weit ich die von den einzelnen Mitarbeitern geäußerten Ansichten zu den meinen machen möchte. Selbstverständlich kann ich nicht jeden Abschnitt in allen Teilen völlig unterschreiben, doch konnte eine einseitige Darstellung aller Fragen unter demselben von vornherein festgelegten Gesichtspunkte auch garnicht in der Aufgabe eines Werkes liegen, das nur durch möglichst vielseitige Behandlung und Darstellung klärend wirken kann. Gerade dort aber, wo sich die Notwendigkeit ergab, einzelne Fragen in verschiedenen Abschnitten zu streifen, wie beispielsweise das Familienrecht, die Frauenfrage, Klassenrecht und Klassenkämpfe, wird der Leser im allgemeinen weder eine überflüssige Wiederholung noch einen ungelösten Widerspruch finden; ich glaube im Gegenteil sagen zu können, daß diese Betrachtungen unter verschiedenen Gesichtswinkeln sich durchweg glücklich ergänzen und gemeinsam ein klareres, abgerundeteres Bild ergeben. Wirkliche Widersprüche dürften sich überhaupt, soweit sie nicht besonders begründet und ausdrücklich vermerkt sind, wohl nur in ganz dunklen Gebieten zeigen, in die die Wissenschaft kein helles Licht zu werfen ver-

mag, und die ganz der subjektiven Spekulation überlassen sind, — in der reinen subjektiven Philosophie, in Rückblicken in die fernste Vergangenheit (wie beispielsweise auf das ursprünglichste Verhältnis der Geschlechter) und Ausblicken in die ferne Zukunft, die naturgemäß jeder in eigener Beleuchtung sieht. —

Nicht ein hohes Lied des Egoismus wollen wir singen, wollen nicht den Egoismus schlecht hin und in allen Formen heilig sprechen. Zwar sein überragender Einfluß auf alles Thun und Handeln wird immer wieder und in allen Gebieten menschlicher Bethätigung mit elementarer Gewalt hervorbrechen. Aber gar verschiedenartig ist dieser Einfluß, wie die Äußerungen des Egoismus unendlich verschiedenartig sind. Nicht eine kritiklose Beherrlichung, sondern eine scharfe kritische Prüfung ist unsere Aufgabe. Und wie wir diese Kritik im wesentlichen auf den Boden der historischen Entwicklung stellen, so wird die Geschichte des Egoismus in den vielerlei Zweigen menschlichen Wesens und Lebens zugleich in gedrängtester Kürze einen Abriß der Geschichte dieser einzelnen Gebiete selbst, der Philosophie, des Rechtes, der Politik u. s. f., voran eine Naturgeschichte des Individuums, unter jenem einheitlichen Gesichtspunkte liefern. Die kritische Betrachtung aber wird, so wenig wie sie den Egoismus in all und jeder Form rechtfertigen und preisen wird, ebensowenig dem oft gefällten Verdammungsurteil beistimmen können. Sie wird sichten und sondern, und je mehr sie den lebensstörenden, schädlichen, plumpen und kurzsichtigen Egoismus bloßstellt, um so reiner und klarer wird der wahrhaft lebensfördernde, der große, veredelte, gesteigerte, verfeinerte, vergeistigte Egoismus dastehen.

**Der Herausgeber.**

# Der Egoismus in der Natur.

Von

Dr. Wilhelm Bölsche.



## Der Egoismus in der Natur.

---

Der Ruf erklingt heute fast aufdringlich laut: Nachprüfen aller alten Thesen und Ergebnisse der Philosophie an der Hand der Thatfachen moderner Naturforschung. Richtig gefaßt, hat diese Forderung ja auch ihre gute Berechtigung. Man muß sich nur von Beginn an vor einem hüten. Es ist dem denkenden Menschen im allgemeinen überhaupt nicht gegeben, längere Reihen von „Thatfachen“ einfach exakt aufzuhäufen. Unwillkürlich sucht er sie fast im Moment, da er sie findet, auch schon in gewissem Sinne philosophisch zu verdauen. So sind denn tatsächlich alle Fächer auch der scheinbar exaktesten Naturforschung von heute an sich selbst schon randvoll gestopft mit Philosophie. Ja, der Laie sieht oft in dem, was er für nacktestes Gewebe der „Thatfachen“ hält, gerade recht eigentlich nur die durchschimmernden Goldfäden solcher subjektiven philosophischen Verknüpfung, die zwischen den Thatfachen laufen. Philosophische Fäden dieser Art, die so bei der engsten Sachforschung selber gleich mit improvisiert wurden, sind nun an sich gewiß auch vom höchsten Wert als bereicherndes Element der Philosophie. Aber man muß sich immer darüber klar bleiben, daß sie das große Kampfgebiet der „Philosophie“ überhaupt eben bereichern als Philosophie, — während in jenem erwähnten Rufe doch in Wahrheit „nackte Thatfachen“ als reines empirisches Material gemeint und verlangt wurden, — nackte Thatfachen, mit denen dann jede Philosophie im engeren schalten und walten sollte, wie sie mit der empirischen Existenz der Sonne oder des Menschen oder der Kultur schaltet und entsprechend ihre subjektiven Schlüsse zieht. Durch das große Mißverständnis in diesen Dingen ist es gekommen, daß viele Menschen (und viele Philosophen darunter) Vogt'schen Materialismus oder Du Bois-Reymond's Ignorabimus-These und ähnliche Sachen unmittelbar für „den Beitrag der modernen Naturforschung zur Philosophie“ halten und damit umgehen, als sei das nun

nacktes Material, mit dem man sich im weiteren fortan so oder so auseinander zu setzen habe. Sie übersehen aber total, daß das ja selber schon Philosophie (meinetwegen Natur-Philosophie) ist, aber kein empirisches Naturforschungs-Material. Und es ist beinahe lustig, wie manche dieses angebliche Material dann mit Verzweiflung ansehen, sich drehen und winden, ob sie es nicht loswerden könnten, und schließlich entweder mit rechtem Widerwillen klein bei geben, oder gar die ganze Forderung sophistisch bestreiten, die den Naturforscher anhören heißt. Während sie doch mit der größten Leichtigkeit sagen dürften: es ist halt hier auch nur eine oder die andere philosophische Spekulation gegeben, und erst jenseits dieser Spekulation beginnen gewisse Thatsachen der Forschung, die allerdings von allen Parteien als solche respektiert werden müssen, — von denen aber philosophisch nun erst der Versuch zu machen ist, ob sie sich nicht (auch noch ganz anders) deuten, ja in himmelweit verschiedene Systeme ebenso gut einpassen lassen.

Ich schicke das hier voraus, ebenso wenig um über irgend ein philosophisches System abzusprechen, wie um meinen eigenen, an sich ganz bestimmten Standpunkt irgendwie zu maskieren. Ich möchte bloß von vorne herein klar stellen, was ich dem Leser geben will und was er anderseits in diesem Zusammenhang nicht erwarten darf. Ich will ihm nicht schildern, wie sich bestimmte Formen moderner Naturphilosophie zum Problem des Egoismus stellen; sondern ich will ihm eine Anzahl Thatsachen aus dem wirklichen Fachgebiete und den Fachresultaten der modernsten Naturforschung geben, die für jede philosophische Behandlung des Egoismus-Problems zweifellos wichtig, ja, wie ich meine, sogar ganz unberechenbar bedeutsam sein müssen. Mir scheint das um so angemessener, als gerade auf diese Punkte wohl im ganzen Zusammenhang dieses Buches kein zweiter Mitarbeiter kommen dürfte; während die Auseinandersetzung mit gewissen naturphilosophischen Thesen heute so in der Luft liegt, daß auch jeder andere von seiner Ecke geradezu darauf gedrängt werden muß.

Der Begriff „Egoismus“ — mag man ihn nun ethisch oder sozial oder allgemein philosophisch fassen, wie man will: er geht aus von dem Wörtchen Ego, — von dem „Ich“. Dem Einzel-Ich, das sich einer Vielheit, einer Anderheit gegenüber sieht. Man mag das Wort nun gehässig nehmen oder ideal, extrem oder bedingt: immer bleibt darin die Beziehung auf den Einzelnen, der irgendwie als ein Centrum gedacht ist, — auf das Individuum. Nun ist sofort klar: jede Thatsache der Naturforschung, die irgendwie an das „Individuum“ herangreift, sei es nun an sich klärend oder auch verwickelnd, muß innerlich bedeutsam sein für die ganze Theorie des Egoismus. Solcher Thatsachen liefert aber die moderne Naturforschung eine ganze Menge, und darunter mindestens eine, die so ungeheuer merkwürdig ist, daß sie sicherlich längst eine voll-

ständige Revolution in der ganzen Philosophie hervorgebracht hätte, wenn wir nicht überhaupt uns eben erst aus einer Zeit der Stagnation und des ganz heillosen Indifferentismus, was freies philosophisches Denken anbetrifft, mühsam wieder herauswinden müßten.

Tief aus der antiken Welt herauf kommt das niedliche Märchen des Menenius Agrippa. In einem sozialen Verbande von Menschenindividuen war Unfrieden ausgebrochen. Da erzählt ein Schläuer die Legende vom Magen, dem die Glieder den Dienst auffagten, weil er bloß freße und müßig gehe; die Glieder merkten alsbald, daß ihr Streit ein Schnitt ins eigene Leben sei, da sie sich in Wahrheit mit dem Magen nicht im Verhältnis einer Tyrannei, sondern in einer scharf geregelten Arbeitsteilung befanden. Umsonst würde man wohl heute die große soziale Frage mit solchen braven Gleichnissen beilegen wollen. Und doch liegt in dem alten Märchen selbst etwas wie das ferne Wetterleuchten eines anderen, nämlich eines großen naturwissenschaftlichen Gedankens. Nicht in der symbolischen Nutzenanwendung, sondern in dem realen Inhalt. Das Problem klingt darin zum ersten Mal leise an: Ist der Mensch als einzelnes Individuum nicht auch bloß ein kluger Sozialverband, ein „Staat“ mit Arbeitsteilung, dessen eigentliche Individuen erst die Organe sind? Menschen thun sich zu Staaten, zu sozialen Gemeinschaften zusammen. Eines Tages hapert es darin. Der Verband zerfällt. Trotzig ziehen die Einzelmenschen sich auf sich selbst zurück. Jeder beschließt, nur noch seiner Individualität zu leben. Ist aber nun diese Individualität eine wirkliche Einheit, die selber keinen weiteren sozialen Zwist mehr möglich macht? Oder sitzt der Störenfried jetzt am Ende noch tiefer? Ist auch der Einzelmensch bloß eine soziale Vereinigung gewisser tieferer Elemente, — sagen wir im Sinne des Agrippa-Märchens: seiner Organe?

Mehr als zwei Jahrtausende hat die Menschheit gebraucht, um in dieser Linie des Denkens auch nur einen Schritt weiter zu kommen. In diesen zwei Jahrtausenden quälte sie sich mit einer ganz anderen Frage herum. Sie marterte sich daran ab, ob nicht jede Individualität eines Menschen zusammengenagelt sei aus zwei in sich ganz widersprechenden, aber aufeinander wirkenden Stücken: Leib und Geist. Bei diesen Stücken handelte es sich nicht um Arbeitsteilung. Die Aneinanderkettung war im Grunde eine höchst ungemütliche, so daß die Theorie schließlich nichts Wunderbares an sich hatte, es handle sich mehr um eine Art Strafverhältnis als um ein Vergnügen. Der Geist prügelte den verstockten Leib wie einen Esel, und der Esel schlug seinem Treiber mit den Hufen die Rippen ein. Erfunden war die ganze Sache wesentlich des „Todes“ wegen, über den hinweg man die Individualität auf Kosten davon retten wollte, daß man sie für die Dauer ihrer zeitlichen Sichtbarkeit in zwei sich prügelnde Teile zerschneidet. Sene Arbeitsteilung der Organe im

Sinne des guten Agrippa erschien vor diesem Sachverhalt jedenfalls sehr nebensächlich. Die Organe gehörten allesamt dem Leibe an, während der Geist etwas, Gott sei Dank, wirklich ganz Einheitsliches war. Mochte der Leib sich für sich noch wieder in verschiedene Departements gliedern, deren Gesamt- oder Einzelarbeit doch nur den Generalzweck hatte, den Geist zu ärgern. Gleichgültig. Eines Tages flog der Leib ja doch, Pfui Teufel — mit allen seinen Organen in die Leichengrube, während der Geist, das wahre Individuum, jetzt endlich sich emporstchwang.

Als die zweitausend Jahre aufs Ende gingen, fiel diese Ansicht, die so schön fett gewesen war, zusehends ab. Sei es nun, daß Philosophen wieder anfangen, den Leib als Phänomen für die Seele zu reklamieren, sei es, daß andere die Seele in den Leib und seine Materie restlos hinein zu stopfen gedachten. Da war es denn für beide Fälle, als werde Menenius Agrippa wieder bedeutsam. In der Zwischenzeit waren einige Werkzeuge erfunden worden, selber gleichsam verbesserte Organe, die eine neue Ära des Forschens (das heißt: des Sehens) gegenüber dem bloßen Denken einleiteten. Ein solches nützlichcs Werkzeug war das Mikroskop, das, man weiß nicht genau von wem, eines Tages dem Grübler über das Problem „Individuum“ auf den Tisch gestellt wurde.

Im großen achtzehnten Jahrhundert, das so unerschöpflich reich an Ideen war, das mit dem Gehirn Newtons einsetzte und mit dem Gehirn Goethe's schloß, hatte Buffon eine Idee. Buffon sah, wie in dem Wasser über einem faulenden Brocken Kalbsbraten ein unendliches Gewimmel winzigster bewegter Lebensteilchen sich zeigte. Und er sah, wie ein Tropfen menschlicher Samenflüssigkeit ebenfalls unter dem Mikroskop sich in ein Geschlängel und Gedränge ganz kleiner lebendiger Körperchen auflösen ließ. Da bligte ihm der Gedanke auf, (Buffon war ein Mann, der immerzu große Gedanken hatte) ob nicht das ganze Kalb und der ganze Mensch Zeit ihres Lebens bloß ein ungeheures Konglomerat, eine kolossale Pyramide solcher ganz kleiner Lebenspartikelchen seien, die bloß irgend eine Art sozialen Gesetzes auf die Lebensdauer des betreffenden Individuums zusammenhalte? Löste sich irgend ein Teil, ein Tropfen „Körper“ gleich der Samenflüssigkeit aus dem Verbände, so atomisierte dieser Teil sich alsbald in seine Einzelteilchen. Und ebenso war das „Sterben“ des ganzen Tieres oder ganzen Menschen nichts anderes, als ein sozialer Krach seiner eigentlichen Lebenspartikelchen: im Fäulnisprozeß lösten sich diese Partikelchen von einander, um, selber lebendig wie zuvor, neue Staaten, neue Individuen anderswo einzugehen. Als der Mensch den Kalbsbraten auf, ehe er verwest war, so traten die befreiten Lebensmoleküle des Kalbes einfach in seinen Organismus, seinen Sozial-Verband „Mensch“ über, und auf diesem einfachen Umsatz von Leben in Leben beruhte die ganze Ernährung. Das klang wunderbar hübsch, und es steckte ein logischer Kern darin trotz der bösen Thatsache,

daß alle Beobachtungen, auf die der Gedanke sich stützte, als solche verkehrt waren. Die wimmelnden Lebensteilchen über dem faulenden Fleisch waren in Wahrheit nicht Erzeugnisse des Fleisches, sondern Bakterien, — selbständige, allerdings ganz niedrig organisierte Lebewesen, die in Luft und Wasser und Erdreich allenthalben in ungezählten Massen verbreitet sind, und die Fäulnis war nicht die Voraussetzung, sondern erst das Produkt eben der Existenz dieser Bakterien. Und ebenso wenig entstanden die Samentierchen erst als ein Zerfallsprodukt des Samentropfens unter dem Mikroskop, sondern sie waren von Anfang an das Wesentliche der ganzen Samenflüssigkeit, das schon genau so aus dem männlichen Organ herauskam. Wie so oft in der Geschichte der menschlichen Forschung mit ihrem rührenden Schwanken zwischen dem Genie, das wie Pegasus schwebt, und dem kleinen dummen Seh-Irrtum, der Mücken seiget und Elefanten verschluckt, mußte der geniale Gedanke hier erst alle seine Beweise begraben, ehe er wirklich auferstand.

Oken hat ihn zu Anfang des neuen Jahrhunderts zuerst noch einmal ganz lose, ganz beweisfrei auferstehen lassen. Nach Oken war das ganze „Leben“ auf der Erde seiner ursprünglichen Veranlagung nach ein einheitlicher belebter Brei, der „Urschleim“. Dieser Schleim individualisierte sich dann in sogenannte „Mile“, in kleine Bläschen. Das Bläschen hatte einzeln den Formwert eines Infusoriums, einer Bakterie, und alle echte Infusorien waren thatsächlich nur solche einzelne Mile. Das war denn also das wahre „Individuum“, das Lebendige in seiner eigentlich persönlichen, einheitlichen Einzelform. Das höhere Tier, die höhere Pflanze aber entstanden erst, genau wie bei Buffon, durch einen Sozialakt einer Unmenge solcher Mile, die sich zusammenhäuferten, bis schließlich wieder ein in gewissem Sinne einheitlicher Körper erschien, — einheitlich immerhin nur so, wie eben ein Sozialverband, ein Staat aus Millionen von Einzelwesen es sein kann. Auch der Mensch schloß sich hier ein. Auch der Mensch ein Infusorienhaufen, das Menschenindividuum in Wahrheit ein kolossaler Individuen-Komplex. Oken brachte das verbrämt in allerlei naturphilosophische Phantastik vor, zum Teil in absurdes Zeug, das bald niemand mehr lesen mochte. Diese Sorte Naturphilosophie arbeitete überhaupt nicht mehr mit dem „Ballast“ von „Beweisen“. Es war für sie nicht wichtig, ob ihre „Mile“, diese mysteriösen Staatsbürger des menschlichen Individuums, irgendwo realiter mit dem Mikroskop sichtbar wurden. Man statuierte sie ins Blaue der Möglichkeit hinein, ohne sich auch nur rein gedanklich einmal klar zu stellen, was die Hypothese für eine wahrhaftig ungeheuerliche Denkforderung enthielt, die doch nur auf dem Boden unanfechtbarster Muß-Thatsachen hätte annehmbar werden sollen.

Jetzt aber kam gegen Ende der dreißiger Jahre die Zellen-Theorie. Sie ging umgekehrt gerade vom Mikroskop wieder aus. Die Mikroskope

waren jetzt weit besser, als zu Buffons Zeiten, und man wußte vor allem rationeller zu beobachten. Schleiden, ein giftiger Philosophen-Fresser, und Schwann, der bei Johannes Müller arbeitete, wo man zwar die Naturphilosophie noch formell hoch hielt, aber praktisch doch weit über ihre thatenlose Drakerei hinaus in der gesunden Arbeit steckte, — diese beiden entdeckten in der „Zelle“ jetzt auf alle Fälle und unter nüchternsten Voraussetzungen ein wirkliches Ding, das ein organisches Grundelement im Sinne jener Oken'schen Mile zu sein schien. Und diesmal wurde der Kampf um das Individuum ernsthaft. Es mischte sich jetzt nicht der Gedanke dieses oder jenes geistreichen Kaufeurs, sondern es mischte sich die exakte Forschung mit Thatfachen ins Spiel.

Wenn man einen beliebigen höheren Organismus, einen Wurm oder eine Auster, eine Kiefer oder eine Rose, einen Affen oder einen Menschen im Sinne Schleiden's und Schwann's mikroskopisch untersucht, so stößt man immer und immer wieder auf ein bestimmtes Formelement, das offenbar den allgemeinen Baustein auch der verwickeltesten Gebilde abgibt: die Zelle. Diese Zelle ist durchaus nicht immer gerade das regelrechte Bläschen, wie es sich Oken dachte, sie ist auch keineswegs etwa allemale das regelmäßige Ding nach Art der Zellen in einer Bienenwabe, auf das der Name schließen läßt. Aber gleichwohl kann man ein Grundschema aufstellen, in dem alle Zellen der ganzen Tier- und Pflanzenwelt sich zusammenfinden, außerordentlich viel enger zusammenfinden als die verschiedenen ganzen höheren Tierformen oder gar Pflanze und Tier in ihrer äußeren Gestalt oder auch in einem Einzeltier etwa dieses und jenes Organ. Die Zelle ist ein fundamentaleres Ding als Wurm oder Auster oder Mensch, sie ist fundamentaler als Rose oder Wurm und sie ist fundamentaler im Einzeltier oder Einzelmenschen als Magen oder Haut oder Nerv oder Auge u. s. w. Das alles sind Bauten, sehr verschiedene Bauten oder wenigstens Zimmer in einem Bau, die wieder unter sich verschieden sind. Die Zelle aber ist thatsächlich der Baustein, der einheitliche Ziegel, der allem zu Grunde liegt.

Frage sich jetzt bloß noch, ob man ein Recht habe, auch diesem wirklich vorhandenen organischen Baustein eine eigentliche Definition als „Individuum“ zu geben. War der Mensch, der, jeder einzeln für sich, aus ungezählten Millionen solcher Zellen bestand, als solcher Zellenmensch wirklich ein Komplex von Millionen winziger Individuen, — eben der Zell-Individuen?

So gemüthlich wie Buffon sich die Sache gedacht hatte, ging sie ja nun nicht her. Keine Rede, daß etwa im Tode der große Zellverband eines Wurms oder Fisches oder Menschenkörpers sich ganz einfach wieder in seine Einzelzellen aufgelöst hätte und durch deren dann fortbauernde selbständige Einzelsexistenz deutlich dokumentiert hätte, daß er allen Ernstes nur eine auf „Lebenszeit“ geschlossene soziale Genossenschaft von Mil-

tionen Zell-Individuen sei. Im Gegenteil: der Tod bedeutete gerade absolute Zerstörung, Auflösung, Verfall in sich selbst der einzelnen Körperzellen. Also von hier kam man nicht durch. Aber der Tod hat in der Existenz eines solchen Wurms oder einer Eiche oder eines Menschen eine Gegenecke, mit der ja auch schon der alte Buffon sich herumgeplagt: nämlich die Zeugung, die erste Entstehung des betreffenden Wesens. Und seltsam: hier setzte die Bildung eines solchen höheren Vielzell-Leibes in der That in einer Form ein, die aufs schärfste dafür sprach, daß die Zelle als solche schon ein echtes Individuum sei. Bleiben wir des Beispiels wegen einmal beim Menschen stehen. Wie kam hier ein neues Menschen-Individuum (das heißt: ein so genanntes, in Wahrheit aber aus Millionen von Zellen erst zusammengesetztes) ursprünglich zu stande?

Schon Buffon, wie gesagt, hatte sich mit den „Samentierchen“ befaßt, den seltsamen Gebilden im menschlichen Samen. Er hatte sie bloß falsch gedeutet. Gesehen worden waren sie bereits in Swammerdam's und Leeuwenhoek's Zeiten, also noch viel früher. Nun denn: was war jetzt ein solches Samentierchen im Sinne der Zellentheorie? Eine einzelne Zelle! Seltsamste Thatsache: diese Samenzellen spalteten sich offenbar innerhalb des männlichen Geschlechtsorgans von der großen geschlossenen Zellmasse des betreffenden Mannes-Individuums ab, — sie lösten sich aus dem großen Verbande, etwa wie wenn von einer riesigen Pyramide aus gleichartigen Ziegelsteinen plötzlich ein paar abbröckelten und herunterfielen. Aber sie blieben nicht starr liegen, wie ein paar solcher aus dem Verband gerutschter Ziegelsteine. Sie besaßen diesmal wirklich die Fähigkeit, selbständig und auf eigene Faust weiter zu leben. Vom männlichen Körper ab- und sogar ausgestoßen, benahmen sie sich schon unter dem Mikroskop jedes wie ein ganz auf sich stehendes Einzelwesen, bewegten sich zum Beispiel selbständig gleich jenen Bakterien des faulenden Wassers. An den richtigen Ort gebracht, bewährten sie aber diese Selbständigkeit noch in unvergleichlich frappanterer Weise. Es suchte sich ein solches Samentierchen nämlich eine weibliche „Eizelle“. Diese Eizelle war nun ein genau eben so wunderbares Abspaltungsprodukt, wie die Samenzelle selbst. Von dem ungeheuren Komplex vieler Milliarden von Zellen, der den Körper eines einzelnen Menschenweibes bildete, hatte sich mit dem „Ei“ ebenfalls eine einzelne Zelle zu absoluter Selbständigkeit losgespalten, — auch hier war ein einzelner Baustein aus der Pyramide gefallen, der aber alsbald alle Kennzeichen einer eigenen Individualität bewährte. Die Entdeckung der wahren Existenz dieser menschlichen Eizelle verdankte man dem genialen Karl Ernst von Bär, der sie rund zehn Jahre vor Aufstellung der eigentlichen Zellentheorie zufällig gemacht hatte. Und nun die Krönung des Wunderbaren: die Samenzelle verschmolz mit der Eizelle zu einem neuen Körper, einem neuen einheitlichen „Individuum“, das als Ganzes jetzt

wiederum eine einzige „Zelle“ darstellte. Es bildete sich die eigentliche Keimzelle. Nicht lange: und diese Keimzelle machte das eigentümlichste Kunststück. Sie spaltete sich in zwei Teile, das heißt: sie vermehrte sich, wie sich in jedem Wassertropfen die Bakterien vermehren, — durch einfache Selbstteilung. Nun lagen von neuem zwei Zellen nebeneinander. Wieder trat Vermehrung ein: nun gab's schon vier Zellen. Und so ging das weiter, bis ein ganzer Klumpen von Zellen vorlag. Die Zellen dieses Klumpens ordneten sich dann nach irgend einem ihnen immanenten Gesetz, sie bildeten verschiedene Schichten, diese Schichten falteten sich, krümmten sich, umschlossen Hohlräume, — bis ein regelrechter Menschen-Embryo mit einem Kopf, vier Gliedmaßen und einer gewissen Reihe innerer Organe entstand. Und dieser Embryo wuchs sich nach bestimmter Frist endlich zum vollendeten Menschen aus, — zu einem neuen „Menschen-Individuum“ unseres Sprachgebrauchs. Wer wollte leugnen: in diesem ganzen Hergang lag eine unwiderstehliche Wahrscheinlichkeit, daß die Zelle an sich wirklich ein selbständiges Individuum sei: das selbständige, echte Einzelwesen, aus dessen sozialer Massenvereinigung erst das angebliche Individuum „Mensch“ entstand. Zwei solcher Individuen treten zuerst einzeln auf: die Samenzelle und die Eizelle. Sie heiraten im Sinne völliger Verschmelzung und bilden so eine neue Ur-Zelle. Diese zeugt Kinder und aus den Kindern kommen alsbald wieder Kinder durch einfachen Teilungsakt, also durch jene schlichteste Fortpflanzungsweise, die wir bei niedrigeren Tieren und Pflanzen noch vielfach, bei den allerniedrigsten Lebewesen, wie den Bakterien, sogar noch als die Regel sehen. Da die Kinder und Kindeskinder aber bis in die fernsten Linien alle sozial zusammenhalten, so entsteht eine ungeheure Zellhorde: der „Mensch“. Allerdings treten gewisse Ordnungen, „Gesetze“, innerhalb des Lebens dieser Zellhorde in Tätigkeit, die nicht ohne weiteres klar sind: es ist, als brächten alle diese neu heranwachsenden Zell-Generationen eine bestimmte Direktive ihres sozialen Verhaltens mit, die allmählich eine deutliche soziale Gliederung in der Masse entstehen läßt. Jedenfalls leuchtet dem Beobachter, der das Schlussergebnat, den fertigen Zellenstaat „Mensch“ beschaut, eines als das zweifellose praktische Ziel dieses Grundgesetzes ein: die Zellen ordnen sich sozial im Sinne einer Arbeitsteilung. Darauf beruht die ganze schließliche Anordnung zu Organen. Diese Zellgruppen bilden den Magen, jene die äußere Haut, noch andere das Geschlechtssystem und so weiter. Jedes der so entstandenen Organe entspricht einem bestimmten Teil der Arbeit, die der fertige Organismus „Mensch“ leisten soll. Die Magen- und Darmzellen werden in der Folge nur noch fressen, die Nervenzellen nur noch bewegen und empfinden — und so fort. Woher der eigentliche Impuls zu dieser wie automatisch eintretenden Arbeitsteilung oder, was dasselbe heißt, Organbildung bei den Zellen kommt, bleibt bloß das Geheimnis.

Man fragt sich: wer erteilt den Kommandoruf dazu? Was er bewirkt, das ist klar. Aber welche Macht giebt ihn? Doch das trifft zunächst die Hauptfrage nicht weiter. Diese ist und bleibt die Entstehung des Menschen-Individuums aus einer Zellenfamilie, die sich in letzter Instanz auf eine, oder, wenn man noch weiter gehen will, höchstens zwei sich vereinigende Zellen zurückführen läßt, — wobei die Zelle schließlich weg das echte Individuum bleibt. Denken wir uns, um die Sache so prägnant wie möglich vor Augen zu haben, noch einmal in jenes Bild von der Pyramide hinein. Die Pyramide besteht aus Steinen. Eines Tages löst sich ein solcher Stein los. Er bewegt sich wie ein selbständiges Wesen, sucht sich einen ähnlich losgelösten Stein einer zweiten Pyramide, verwächst mit ihm, erzeugt dann aus dem Verschmelzungsstein zahllose neue Steine, und die bauen endlich eine neue Pyramide auf. In diesem Bilde ist ein Sprung für die schlichte Betrachtung. Wie kann sich ein Stein selbständig bewegen, verschmelzen, neue Steine aus sich zeugen? Wenn man das im gewöhnlichen Leben beobachtete, so würde man zweifellos einen raschen Schluß ziehen. Du hast mir gesagt, das sei eine Pyramide, gebaut aus einfachen Steinen. Ich hielt die Pyramide also für eine feste Einheit, in der die Steine einfach aufgegangen wären. Aber jetzt: was sehe ich? Deine „Steine“ sind ja selber jeder für sich selbständige Wesen. Die Pyramide ist entschieden nichts anderes, als eine große Kolonie von Einzelwesen. Meinettwegen eines jener kolossalen Korallenriffe der Südmeere, die in Wahrheit nichts sind, als ein ungeheurer Komplex teils noch lebender, teils schon abgestorbener, aber als hartes Kalkgerüst erhaltener Korallentiere. Die Korallentiere leben gesellig und bilden so ein Riff. Aber darum bleibt jedes Korallentier für sich ein Individuum. Und es steht nichts dem entgegen, daß sich einzelne junge Korallentierchen gelegentlich immer wieder vom Verbände lösen, mancherlei ganz individuelle Abenteuer eingehen, und wohl eine neue Korallentkolonie, ein neues Riff aus sich als Ausgangspunkt hervorgehen lassen. Ich denke, dieses Bild zeigt die Sache wirklich bengalisch beleuchtet.

Dieser Beweisweg für die Individualität der Zellen ist nun aber nicht etwa schon von Schwann — dem Entdecker der tierischen Zelle — an der individuellen Menschen-Entstehung so klar dargelegt worden. Es hat dazu der energischen Arbeit der ganzen folgenden Jahrzehnte bis tief in die siebziger des Jahrhunderts hinein bedurft. Und als dann die Sache hier so weit deutlich war — dank unermüdlicher Detailstudien — da hatte sich von einer ganz neuen Seite schon ein Bundesgenosse der Beweisführung gefunden, der auch hier tief einschritt, auf völlig neuem Gebiet aber vor allem noch unvergleichlich viel dazu gab.

Der Gedanke einer natürlichen Entwicklung der Tier- und Pflanzenarten auf der Erde bis zum Menschen herauf hatte in der strengen Fach-

forschung auf einmal festen Fuß gefaßt. In Buffon's Tagen hatte man mit dieser Idee gespielt. Oken hatte sie konfus orakelnd verkündet, ohne Gehör zu finden. In der Zeit, da Bär die Lehre vom Ei und Embryo reformierte und die Zellentheorie zuerst aufkam, galt es sogar allgemein als zum guten Ton gehörig, daß man jede Form eines echten Entwicklungsgebildens als Hirngepinnst und Philosophen-Halluzination brandmarkte. Aber der Lauf der Dinge geht schnell und diesmal trug wirklich nicht die Naturphilosophie, sondern die Naturforschung die Schlagschläge. Zwanzig Jahre nach Schleiden-Schwann's Entdeckung kam Darwin und zeigte auf einmal, daß grade die Entwicklungs-Idee die plausibelste von allen sei, die einfachste und nackt logische. Nochmals zwanzig Jahre und der Darwinismus gehörte wenigstens der Idee nach zum eisernen Bestand aller biologischen Forschung, wenn auch über das Detail der Entwicklung noch manche Meinungsverschiedenheit blieb und bis heute geblieben ist.

Auch der Darwinismus mußte sofort Stellung nehmen zu den Ergebnissen der Zellenlehre. Folgendes war für ihn der Sachverhalt. Die höheren Organismen, — also etwa ein Säugetier, wobei gleich der Mensch in Darwin's Sinne mit umfaßt ist — stammen nach der Hauptthese der Entwicklungslehre von niedrigeren ab. Eine Eidechse erscheint niedriger als ein Säugetier, ein Fisch niedriger als ein Molch oder Reptil, der schädellose Lanzettfisch (Amphioxus) wieder niedriger, als alle übrigen Fische, ein Wurm niedriger als der Amphioxus und so fort. Es erschwert dabei etwas den klaren Überblick, daß die Entwicklung als Ganzes nicht bloß eine gerade Ansteiglinie enthält, sondern vielfach in Parallelästen (z. B. Pflanzen neben Tieren, Gliedertiere neben Wirbeltieren) aufgestiegen ist. Gleichwohl kann in gewissem klarem Sinne über Hoch und Niedrig kein Zweifel sein. Man braucht nur die absolute Spitze, den Menschen, mit dem denkbar Einfachsten, Untersten, das noch jenseits von Tier und Pflanze steht, etwa einer Bakterie, einem Bazillus, zu vergleichen. Das Höhere erscheint als das schlechtweg Kompliziertere, Durchgebildetere, den zahllos einstürmenden Möglichkeiten des Lebens gegenüber unendlich beweglichere, zu Schutzzwecken Wandlungsfähigere. Wie unglaublich hoch steht der Mensch, der die Erde überschaut und bereits wesentlich beherrscht, mit seinem verwickelten Organismus schon über dem Molch oder Fisch; und nun gar über dem Wurm oder irgend einer mikroskopischen Bakterie des faulenden Wassers. Nun aber das jetzt ausgedrückt in der Sprache der Zellenlehre. Da erscheint der Mensch als eine Anhäufung von vielen Milliarden von Zellen, unter denen die komplizierteste Arbeitsteilung zu gemeinsamem Handeln eingetreten ist. Das ist die „Höhe“ der Organisation. Der Fisch etwa ist auch noch ein riesiger Zellenkomplex mit sehr verwickelter Arbeitsteilung, — aber er erscheint doch neben dem Menschen schon wie eine partikularistisch

bloß auf gewisse enge Verhältnisse eingeschulte Gemeinde neben einem weltumspannenden Kulturstaat. Wiederum der Wurm ist nicht nur an Zellenzahl, sondern auch schon aufs deutlichste an Organentwicklung, also an Arbeitsteilung unter diesen Zellen, hinter beiden zurück. Und noch tiefer in der Reihe des Lebendigen stoßen wir auf einfache rohe Zellklumpen, wie die Magosphära oder den Volvog: Klumpen bis zu einigen tausend Zellen, die kaum erst die Anfänge überhaupt irgend einer Arbeitsteilung besitzen. Noch ein Schritt: und wir stehen beim niedrigsten aller Wesen, dem Bazillus etwa oder der Amöbe — und da kann von Arbeitsteilung in jenem Sinne schlechterdings überhaupt keine Rede mehr sein, weil gar kein Sozialverband von Zellen mehr vorliegt. Jeder Bazillus, jede Amöbe stellt mit ihrem ganzen Leibe nur mehr eine einzige Zelle dar, die ein absolut selbständiges, isoliertes Dasein führt. Ist der Darwinismus mit seiner konsequenten Entwicklung des Höheren und Höchststen aus dem Niederen bis zum Allerniedrigsten im Recht, so ergibt sich in der Zellsprache das folgende einfache Bild: Zuerst, in Urzeiten, sind auf der Erde ganz einfache Zellwesen nach Art unserer Bakterien und Amöben entstanden: Wesen, die als ganzes, festes, selbständiges Individuum nichts darstellten als eine Zelle. Solche Einzeller haben sich dann in einem ersten Anlauf zur Weiterentwicklung zu losen Klumpen zunächst zusammengethan, — Klumpen, in denen aber jedes Individuum (jedes Zell-Individuum!) noch als solches unzweideutig zu erkennen war und die ohne Gefahr auch jeden Augenblick wieder in ihre Einzelwesen zerfallen konnten; in der Welt jener noch heute lebenden Magosphären und Volvocineen läßt sich solcher restlose Zerfall gelegentlich noch direkt beobachten. Gewisse weiter strebende oder weiter gedrängte rohe Zellhaufen der Art gewöhnten sich aber daran, wirklich dauernd eng zusammenzuhalten, und aus ziemlich nahe liegenden Nützlichkeitsgründen stellte sich unter den Zell-Individuen dieser Verbände eine erste Arbeitsteilung ein. Man mag sich das in der Hauptlinie, die zum Tier und schließlich zum Menschen führte, als einfachstem Beispiel wohl immerhin unter der Bilderreihe ausmalen, wie sie Häckel zur Stütze seiner geistreichen und heute wissenschaftlich sehr allgemein angenommenen „Gasträa-Theorie“ gegeben hat.

Der lose Zellklumpen bewegte sich schwimmend durchs Wasser. Dazu war eine erste zwangsweise Sozialhandlung der Einzelzellen nötig: jede Zelle bewegte ein feines Flimmerhärchen (eine ausgestreckte feinste Spitze ihres weichen Zelleibes) mit dem Rest im Takt. Es war gesorgt, daß alle Zellen des Verbandes zunächst an dieser Bewegung aktiv teil nehmen mußten. Denn die Notwendigkeit des Fressens, die vorläufig noch für jede Zelle einzeln bestand, machte allen Zellen zur Pflicht, sich nach außen zu drängen. Und so war der Klumpen alsbald zur Blase geworden, die innen hohl blieb, während sämtliche Zellen des Ver-

bandes sich außen zu einer Haut zusammenfügten. Gerade dieses Fressen führte aber dann auch zur ersten Weiterung in der Arbeitsteilung. Hatte eine Zelle einzeln Nahrung erlangt, so verfiel sie für einige Zeit in Verdauungsdüsel. Sie beteiligte sich nicht an der flimmernden Bewegungsarbeit, sondern ließ sich zeitweise von den übrigen Zellen mit-schleppen. Dafür gab sie — alles rein zwangsweise — diesen aber Er-satz: bei der dicht gedrängten Lage der Zellen traten Nahrungssäfte von der fressenden und verdauenden Zelle in die umliegenden, bloß bewegenden mit über. So bahnte sich ein gewisses rohes gegenseitiges Ersatzverhältnis an: die mitbewegte Zelle fraß für ihre Bewegter mit. Ein kleiner Schritt: und diese grobe Arbeitsteilung, die anfangs bald da, bald dort im Verbande immer nur sporadisch einmal eingetreten war, lokalisierte sich an einer Stelle der schwimmenden Kugel dauernd. Natürlich am vorderen Pol! Indem die lebendige Zellentugel sich gradlinig schwimmend durch das Wasser bohrte, anschwimmender Nahrung entgegen, kamen die Zellen des vorauf gewandten Pols am häufigstem in die Lage, jene Fress- und Verdauungsrolle zu übernehmen. Sie kamen allmählich gar nicht mehr aus dem Fressen heraus und, indem der Rest sie gewohnheits-mäßig vorwärts (also immer neuer Nahrung entgegen) bewegte, floß von ihnen ein beständiger Strom von Nährsäften in jene Bewegungs-zellen über: die ganze Kugel begann sich in einen vorgewandten Fress-teil und einen abgewandten Bewegungsteil des Zell-Verbandes dauernd zu gliedern. Jetzt alsbald aber noch ein Fortschritt. Der fressende Vorderpol der Kugel bot im Sinne der nötigen Leistung sehr wenig Platz, das Überströmen der Nährsäfte bis an den anderen Pol zeigte bei der einfachen Blasenform Schwierigkeiten, — endlich: der Fresspol erwies sich gleichzeitig auch als die gefährdetste Stelle gegenüber an-schwimmenden Gefahren. Alle diese Punkte erlebigten sich, wenn die Fresszellen sich da vorne nach innen in die Blase einsenkten, — nach der Methode eines angestochenen Gummiballs, der von vorne nach hinten becherartig eingedrückt wird. Das Einsinken schuf mehr Raum. Es brachte die einsinkenden Fresszellen auch den entferntesten Bewegungszellen des anderen Pols von innen her wieder immer näher. Und es gab einen gewissen Schutz gegen grobe Insulte von vorne, ohne die Nahrungs-zufuhr aufzuhalten. Denn, was an Nahrung entgegenschwamm, geriet jetzt sogar geradezu in einen saugenden Schlund. Indem die Fresszellen sich tatsächlich in die becherartig einsinkende Kugel hineinkrempelten, wie ein umgedrehter Handschuhfinger, bildete sich ja vorne an dem Ganzen ein weiter Bechermund. Und schließlich entstand ein Gebilde, vorne offen wie in einem regelrechten Munde (denn Nahrung wurde hier ein-geschwemmt), innen hohl wie in einem regelrechten Magen (denn die Wand bildeten lauter gewohnheitsmäßige Fresszellen) und in der eigent-lichen Becherwand doppelt: das heißt innen mit einer Schicht konsequenter

Fresszellen, außen mit einer „Haut“ konsequenter Bewegungs- und Schutzzellen. Als „Wesen“, als „Tier“ genommen, ist diese Form des Zellverbandes jetzt die Häckel'sche Gasträa, das „Ur-Darmtier“, von dem alle höheren Tiere ausgegangen sind. Im Sinne der angedeuteten Entstehung ist diese Gasträa aber nichts anderes als der erste Zellverband mit aufdringlich deutlicher Arbeitsteilung der Zellen, die äußerlich das Bild zweier „Organe“: der schützenden und bewegenden Haut und des fressenden Magens, erzeugt.

Häckel hat ungemein anschaulich dargelegt, wie man sich aus dieser Gasträa-Urform die Weiterentwicklung zu noch komplizierteren Zellverbänden id est: höheren Tieren, vorstellen kann. Indem die Gasträa mit ihrem rückwärtig geschlossenen Pol am Meeresboden festwuchs und den Mund nach oben streckte, entstand die Grundform des Schwammes und Polypen, kurz des sogenannten Pflanzentieres, — ein Seitenast der Hauptentwicklung. Umgekehrt, indem die Gasträa sich konsequent schwimmend oder kriechend erhielt, sich streckte, hinten einen After entwickelte, also Schlauchform annahm, und in den Wänden dieses Schlauches nach und nach eine ganze Fülle weiterer, meist doppelseitig symmetrisch geordneter Arbeitsteilungen der Zellen in Gestalt vermehrter „Organe“ eintreten ließ, — entstand der Wurm. Seine idealste Weiterformung war der Fisch und vom Fisch öffnete sich die Bahn frei bis zum Menschen herauf.

Es liegt auf der Hand, daß diese „historische“ Entwicklungslinie zunächst einen gewissen Schlüssel giebt für jene geheimnisvollen Zellvorgänge, die wir oben bei der individuellen Entwicklung etwa eines Einzelmenschen gesehen haben. Wir suchten dort nach dem verborgenen Nektor der im Zellverband der Keimesentwicklung auftretenden Ordnung der Zellen zu Zwecken raffinierter Arbeitsteilung. Dieser Nektor scheint nun nichts anderes zu sein, als eine (allerdings in ihrem Wesen noch immer ziemlich rätselhafte) Reminiszenz der Keimzellen an jene großen historischen Vorgänge, wie sie die Gasträa-Theorie und ihr Ausbau darlegen. Man hat das Wort „Vererbung“ dafür gewählt, und Häckel hat den objektiven Sachverhalt in die Formel eines „Gesetzes“ gebracht: sein sogenanntes biogenetisches Grundgesetz. Jedes höhere organische Wesen, auch der Mensch, definiert Häckel im scharfen Anschluß an Thatfachen, die vor Aller Augen stehen, beginnt noch heute seine Existenz mit der Existenz einer einzigen Zelle. Diese Zelle ist die absolut nötige erste Voraussetzung des neuen Wesens eben in dem Sinne, wie voreinst einzellige Urgeschöpfe die Voraussetzung vielzelliger Wesen waren. Sie erzeugt das neue Geschöpf — sagen wir einen Menschen — dem Ziel nach genau aus demselben Prinzip, wie es dort geschah. Bloß daß das, was dort Zwang der äußeren Umstände selbst war, hier als sogenannte „Vererbung“ auftritt, — das heißt als eine zwangsweise Veranlagung

in dem Zellklumpen, der aus jener Einzelzelle hervorgeht, eine Veranlagung die abermals eine (zunächst der Gasträa ähnliche und dann fort und fort rasch sich steigende) Anordnung dieser Zellen im Sinne einer Arbeitsteilung unmittelbar bewirkt und aus dem rohen Zellklumpen so einen neuen „Menschen“ direkt schafft mit allen seinen Organen.

Jedenfalls schließt sich das Ganze jetzt zu einer imposanten Beweisführung zusammen. Wie man die Dinge nehme: als Einzelentwicklung aus der Zelle, oder als Gesamtentwicklung aus bakterien- oder amöbenartigen Urwesen vom Formwert einer einzigen Zelle, — immer erscheint das vielzellige höhere „Individuum“ als ein Kollektivbegriff, der erst hervorgebracht wird durch eine soziale Handlung so und so vieler Zellen, die als solche erst die eigentlichen Individuen zu sein scheinen. Auch jedes Individuum „Mensch“ ist ein solcher Kollektivbegriff.

Für engere biologische Fragen hat diese Anschauung, die in ihren Grundzügen heute als feste Errungenschaft der Forschung hingestellt werden darf, zweifellos eine Menge von Vorteilen. Indem der starre Individualbegriff im ganzen Bereich des höheren Tier- und Pflanzenlebens sich als ein versteckter „Staatsbegriff“ erweist, werden plötzlich eine Unmenge von Dingen ganz leicht verständlich, die dort im andern Falle unfaßbare Sphingrätsel blieben und früher auch für solche galten. Seit Alters tobte bei den Botanikern der große Zwist: wo beginnt oder umgrenzt sich bei der Pflanze das Individuum? Wenn man eine einzelne, alte, charakteristisch geformte Eiche, eine Kiefer, einen Rosenstock nimmt, so scheint über die Individualität kein Zweifel. Aber, wenn ich nun von einem solchen Pflanzenindividuum Zweige, Blätter, Knollenaugen und so weiter abschneide und jedes Einzelstück wird eine neue „Pflanze“ für sich, ein neues „Individuum“? Da drängten sich denn die Versuche, Definitionen zu geben. Der eine nahm das Blatt als das wahre Individuum, der andere das Stengelglied, der dritte den Sproß. Man hat sogar gelegentlich probiert, das Individuum einer Pflanze auszudehnen über alle ihre (nicht geschlechtlich durch Samen erzeugten) Ableger, so daß etwa alle aus einer Kartoffelknolle erzogenen jungen Kartoffeln, alle aus Stecklingen einer Nelke gewonnenen neuen Nelken sämtlich noch mit der alten Kartoffel- oder Nelkenpflanze im unmittelbaren Individualzusammenhange ständen, — ein Schlag ins Gesicht dem Worte Individuum (das ist: „das Unteilbare“!), der aber nur ganz grell macht, wie zweideutig und sonderbar dieses Wort wirklich bei der Pflanze wird. Jetzt aber wie einfach zu sagen: die „Pflanze“ ist allemal, ob groß ob klein, ob so oder so geformt, überhaupt eine Genossenschaft von Einzelzellen, die als solche jede für sich zunächst Individualwert haben. In vielen Fällen mag nun diese Genossenschaft als Ganzes eine gewisse Festigung zeigen, die uns verführt oder auch zwingt,

von einer „Einheit“ zu reden, und gar wieder das Wort Individuum aufs Ganze anzuwenden. Ein solches Individuum zweiten Grades mag, wie der berühmte Drachenbaum von Drotava, viertausend Jahre in sich geschlossen dastehen. Trotzdem bleibt es aber auch so schlechterdings nur eine Genossenschaft von so und so viel Millionen Zellen. Und wenn ich heute ein Zweiglein davon schneide und in die Erde stecke und für sich zum Wachstum bringe, so habe ich nichts anderes gethan, als daß ich von dem großen Zellenverband ein paar hundert Genossen zwangsweise isoliert habe; warum sollen sie sich nicht alsbald als neue kleine Genossenschaft im alten Sinne konstituieren, genau wie etwa tausend von der übrigen Kulturmenscheit dauernd getrennte Engländer oder Deutsche sich ganz gewiß unter sich wieder zu einem gewissen Sozialverbände mit Arbeitsteilung nach dem großen Kulturmuster auswachsen würden? Es ist aber nicht das Pflanzenreich allein, wo ähnliche „Rätsel“ sich knüpfen und entsprechend durch die Zellenlehre ihre Lösung finden. Hier ist ein unbezweifelbar echtes Tier: der kleine grüne Süßwasserpolypp Hydra, — ein Tier, nur unbedeutend höher entwickelt, als jene Gastraea, die wir als ein Geschöpf aus Haut und Darm erkannt haben, entstanden in Wahrheit durch die Arbeitsteilung in Hautzellen und Freßzellen in einem sozial vereinigt schwimmenden Zellenhaufen. Ich schneide einen solchen Polyppen in mehrere Stücke auseinander. Jedes Stück lebt und wächst sich alsbald zu einem neuen Polyppen aus. Den ersten Beobachtern erschien das wie ein mystisches Wunder: ein Tier, von dem man Ableger nehmen konnte, wie von einer Pflanze! Wir sagen heute: auch dieser Hydra-Polypp ist ja eine Zellhorde mit gewisser fester, in einfachster Weise „Organe“ bildender Arbeitsteilung. Sperre ich einen Teil der betreffenden Zell-Individuen von der Horde gewaltsam mit dem Messer ab, so rasten sie nicht eher, als bis sie sich wieder nach dem alten Muster als „Polypp“ konstituiert haben, — wobei offenbar jene eigentümliche, einer seelischen „Erinnerung“ verdächtig ähnliche „Directive“ in Kraft tritt, die uns schon bei den Keimzellen begegnet ist und dort als „Vererbung“ bezeichnet wurde. Daselbe Kunststück des Zerschneidens mit fröhlichem Fortleben beider Teile kann man auch noch mit Tieren machen, die schon himmelhoch über dem Polyppen stehen. Ein Seefern läßt sich genau so zerstückeln, ja zerstückelt sich gelegentlich selbst in zwei Teile quer durch den Magen und die kompliziertesten Organe durch. Man glaubt im letzteren Fall geradezu in eine Revolution innerhalb des hoch organisierten Zellverbandes hineinzublicken. Und das Märchen des Menenius Agrippa vom Kampf der Organe scheint vor unsern Augen Wahrheit zu werden. Bloß daß der Ausgang gerade umgekehrt ist als bei Menenius: jede Magenhälfte konstituiert sich mit ihrem Anhang als neuer Staatsanfang, und binnen kurzem sind zwei vollkommen ausgestaltete Staaten statt des einen auf dem Plan. Auch

im Menschenleben behält aber ja Menenius' Fabel lange nicht immer recht! Wer dünkte nicht im Gleichnis an eine Kolonie, die sich kraftvoll auf eigene Füße stellt: Amerika neben England,

Freilich: gegen den Menschen an kann ich die vielzelligen Tiere schließlich doch nicht mehr so grob halbieren. Die Stücke eines zerschnittenen Aals hüpfen zwar noch im Kochtopf bedenklich herum, mit dem berühmten Urfische Amphioxus läßt sich noch allerlei höchst seltsames anstellen, nachdem man ihn in Stücke gehackt, der abgetrennte Eidechsen-schwanz ringelt sich noch und von den kuriosen Handlungen geköpfter und enthirnter Frösche und Tauben sind alle Lehrbücher voll. Aber auch aus dem Amphioxusbruchstück wächst kein neues „Individuum“ mehr und ebenso wenig giebt der Eidechsen-schwanz eine neue Eidechse (die Eidechse selbst entwickelt freilich, interessant genug, noch einen Ergänzungs-schwanz), das ausgechnittene Taubenhirn keine neue Taube. Es spricht eben alles dafür, daß bei diesen Wirbeltieren mit ihrer unendlich hoch gesteigerten und zentralisierten Arbeitsteilung die losgelösten Zellen des „Staates“ nicht mehr im Stande sind, den ganzen verwickelten Staatsbau rasch genug zu rekonstruieren. Allzu innig in den Gesamtbau „verbaut“, sterben sie wahrscheinlich Hungers, ehe sie den ersten Schritt dazu thun können: wie ein neu geborenes Menschenkind ohne Milch Hungers stirbt, lange ehe seine Zähne für andere Nahrung durchbrechen können oder auch, wie so mancher einseitig gebildete Kulturmensch, zum Robinson verurteilt, lange verkommen wäre, ehe er Kraft gefunden hätte, sich selbst die alten Kulturbedingungen neu zu erschaffen. Immerhin verstehen wir aber auch selbst bis zum Menschen hinauf aus der Lehre vom Zellenstaat heraus gar manches, was sonst am sogenannten Individuum total dunkel bliebe. Wir begreifen, warum man überhaupt einem lebendigen Menschen ein Bein abschneiden kann, ohne daß die Hauptmasse des Körpers stirbt. Es wird eben nur ein gewisses Außenwert des Zellstaates zerstört, der Staat als solcher kann aber dabei bestehen bleiben. Eine Masse Vorgänge auch unseres Körperhaushaltes werden wenigstens im Groben klar, die alle auf eine gewisse Selbständigkeit der Stücke hindeuten. Warum klopft mein Herz ohne mein Zutun? Warum bewegt sich mein verdauender Darmkanal in der bekannten peristaltischen Weise, warum saugen meine Darmwände den Nährsaft? Überall dort sehe ich in einen riesigen, staatarartigen Organismus, der zwar im Ganzen eine gewisse Zentralisation besitzt, — im einzelnen aber doch auch noch selbständiger Zellhandlungen voll ist. Die Bewegungen des Herzens, des Darms und so viel andere aktive Zellvorgänge unterliegen offenbar nicht der Zentrallleitung im Gehirn. Und sie brauchen es ja nicht im Sinne des Zellstaates. Obgleich alle Zellen im Ganzen verknüpft sind und offenbar auch die Nutzleistung der Herz- oder Darmzellen den Gehirnzellen schließlich zu gute kommt, so ist doch

deshalb nicht nötig, daß nun gerade die Gehirnzellen auch die Herz- oder Darmzellen in fester Kontrolle haben müssen. Es giebt Beispiele, die das noch drastischer zeigen. Ein Fremdkörper dringt in den Zellverband ein. Sagen wir Bazillen, also niedrigste einzellige Wesen, die sich in den Darm oder sonstwo einschmuggeln, ein Schmarogerleben auf Kosten des Wirtes beginnen und im Verlauf dieses Schmarogerlebens durch ihren separaten Bazillus-Stoffwechsel Gifte von höchster Gefährlichkeit für den ganzen betroffenen Zellstaat erzeugen. Sagen wir: es ist ein Mensch, der die bedrohliche Invasion erlebt, ein Mensch etwa im vierzehnten Jahrhundert, der eine der furchtbaren Pestepidemien mitmacht und selber von der Krankheit ergriffen wird. Seine Gehirnzellen merken alsbald Krankheitswirkungen, die sich entweder nach und nach steigern bis zum Tode, oder in einer bestimmten Frist wieder abnehmen und dem Wohlgefühl der Genesung Raum geben. Aber was im Innern des kranken Körpers vorgeht, wissen die Gehirnzellen dieses Menschen schlechterdings nicht. Noch ist in jener Zeit kein Mikroskop erfunden, noch hat keines Menschen Auge je einen Bazillus gesehen, oder auch nur geahnt, noch liegt schwärzestes Dunkel in der ganzen schwachen Medizin und Philosophie der Zeit über dem Eindringen, der Vermehrung, der Lebensweise, der Giftwirkung der bestimmten hier in Frage kommenden Pestbazillen. Ganz anderes bewegt höchst wahrscheinlich die Gehirnzellen unseres Pestkranken. Sie träumen von einem Gotte, der die Welt für irgend welche Sünden straft. Oder vielleicht von einem Kometen, der die Pestilenz gebracht. Sie hoffen, harren, beten, bangen, verzweifeln. Sie geloben eine Wallfahrt oder fluchen ihrem Schicksal. Aber sie thun nichts zur Sache selbst. Wie sollten sie? Sie wissen ja gar nicht, wo und von wem angegriffen wird. Sie, — die Gehirnzellen. Aber das „Individuum“ Mensch, das hier in Frage ist, besteht keineswegs bloß aus Gehirnzellen. Die sind nur ein „Departement“ ihres Zellstaates, allerdings ein in vielem überaus mächtiges, und oft eine Art Zentralgewalt. In diesem Falle ist ihre Macht aber illusorisch. Handelte es sich um einen anspringenden Wolf oder einen Räuber, der unserm Menschen an den Kragen will, so würden die Gehirnzellen durch Vermittelung des Auges (das einer ihrer direkt untergebenen Wachtposten ist) die volle Gefahr am rechten Fleck erkennen und den Zellensstaat im Ganzen durch ihr entsprechendes Kommando retten. Aber diesmal ist ihnen der Feind — als solcher schlechterdings nicht faßbar, ja unbekannt. Und so treten diesmal ganz andere, scheinbar niedere Zellendepartements selbstthätig in die wirkliche Abwehr ein. Die vom Bazillus unmittelbar infizierten Gewebezellen führen einen regelrechten Krieg. Heute, seit dem Erstarken der Bazillenforschung, beginnen wir in ihn zum ersten Mal hineinzusehen. Wahrscheinlich ist der Prozeß nicht so drastisch einfach, wie ihn Metschnikow sich dachte: daß die weißen Blutzellen einfach die bösen Bazillen weg-

zufressen suchen und im Genesungsfalle wirklich alle fortfressen. Der Kern der Abwehr liegt wohl eher darin, daß die Gewebezellen im Moment des Bazillenangriffs und seiner Giftwirkung selber in verstärktem Maß gewisse Gegengifte des spezifischen Bazillengifts produzieren. Sei es damit im einzelnen, wie es will, — die Akten sind ja noch nicht geschlossen. Aber so viel steht fest, daß jedenfalls eine Reaktion, eine Abwehr aus den Tiefen des Zellenstaates heraus ganz unabhängig zunächst von den Gehirnzellen erfolgt. Und das ist das Lehrreiche, worauf es ankommt. Natürlich: für den bedrohten Zellstaat wäre es noch besser, wenn auch die Gehirnzellen die Sache erfassen und den unteren Gewebezellen noch zu Hülfe kämen. Und wir sehen diese erhöhte Möglichkeit durchaus im Werden, wenn wir den Menschen des vierzehnten Jahrhunderts mit einem heutigen oder gar einem des zwanzigsten Jahrhunderts vergleichen. Die Gehirnzellen, die damals von Gott, Erbsünde und Kometengräuel phantasierten, sehen heute auf Grund der Bazillenforschung schon tief in den wahren Zwist ihres Staates hinein und wer weiß, wie nahe wir dem Tage sind, da eine gesunde medizinische Theorie — also Gehirnzellen-Arbeit — so radikale Hülfsmittel für die Gewebezellen entdeckt, daß fortan jeder Bazillensieg unmöglich wird. Auch das aber nebenbei. Die Hauptsache bleibt: es wird gegebenen Falls an den verschiedensten Ecken des Zellenstaates auch heute und im hochgeschlossenen „Individuum“ des Menschen selbstthätig gearbeitet, abgewehrt, gerettet. Ich erwähnte bei Metschnikow die weißen Blutkörperchen. Ob sie lebendige Bazillen wegfressen, stehe, wie gesagt, dahin. Aber das für unsern Fall Wichtigere ist dabei nie mehr bestritten worden: daß nämlich sogenannte weiße Blutkörperchen, also echte Einzelzellen eines solchen Zellenstaates, wirklich im Sinne wie ein selbständiges Einzelwesen „fressen“ können. Hückel hat das zum erstenmal einwandfrei am 10. Mai 1859 in Neapel beobachtet. Er hatte die Blutgefäße einer See-Schnecke (Thetis) mit fein zerteiltem Indigo (also einem auffälligen Farbstoff) injiziert und sah nach einigen Stunden, wie die weißen Blutzellen (Phagocyten) der Schnecke alle einzeln die Indigo-Körnchen genau so in sich aufgenommen („gefressen“) hatten, wie es einzellige Amöben, also Urtier-Individuen, zu machen pflegen, wenn sie auf irgend einen Futterstoff geraten. Auch die Fortbewegung solcher Blutzellen entspricht vollkommen dem Kriechen der Amöben. Und solcher weißen Zellen enthält der Leib eines normalen Menschen mindestens zehntausend in jedem Kubikcentimeter seines Blutes (neben etwa fünf Millionen roter Blutkörperchen auf den gleichen Raum).

\* \* \*

So giebt es der Dinge eins am andern, die alle im „Individuum“ Mensch nur verständlich werden unter der Voraussetzung, daß die Zelle eben das wahre organische Individuum ist und der Begriff „Mensch“

nur ein Kollektivbegriff solcher Zellen: ein Zellenstaat. Freilich muß auch umgekehrt betont werden, daß gewisse Punkte im Individualbegriff Mensch gerade durch die Zellenlehre erst eigentlich verwickelt werden. Die Darmzelle unterliegt nicht unmittelbar dem Regiment der Gehirnzelle in gewissen individuellen Leistungen. Gut. Das erklärt die Theorie des Zellenstaates. Aber wir haben oben schon mehrmals vom „Ich“, vom „Denken“, vom „Bewußtsein“ gesprochen. „Ich“ wußte nichts davon, wenn das Herz das Blut trieb, oder die Darmzellen Nahrung verdauten, oder die unteren Gewebezellen Anti-Bazillengifte produzierten. Für dieses „Ich“ wurde dann, um in der Sprache der Zellenlehre zu bleiben, das Wort „Gehirnzellen“ gelegentlich eingeschoben. Zellen im Plural. Das Gehirn ist ein Ressort, ein Departement des Zellenstaates. Nennen wir es das allgemeine Orientierungsorgan oder sonstwie. Jedenfalls stoßen wir immer auf eine Tatsache. Auch dieses Gehirn ist noch eine Vielheit von Zellen. Eine Unmasse Zellen sogar. Aber die Leistung dieser Zellen erscheint uns selbst als absolute Einheit. „Ich“ erscheine, denke, lerne, handle. „Ich“ erfinde ein Mikroskop oder lasse es mir von andern mitteilen, ich benutze es, ich entdecke die Bazillen, ich erfinne medizinische Hypothesen, wie sie zu bekämpfen sind, ich erwerbe mir Kenntnis „meiner“ Gewebezellen . . . „ich“ erkenne als Einheit auch mit Hilfe desselben Mikroskops, daß „ich“, objektiv betrachtet, ein Gehirn bin, bestehend aus so und so viel einzelnen Gehirnzellen. „Ich“ bin seelisch das Paradigma einer Einheit und bestehe offenbar doch aus einem Komplex von Zellen selbst im engsten körperlichen Organ meiner Ichheit, im Gehirn. Schwierige Sache!

Die alte Lehre war ja sehr nett. „Ich“ war ein schlechterdings einheitlicher Geist. Dieser Geist spielte wie auf einem Klavier auf dem Körper. Und zwar war seine Ansagstelle, gleichsam die Tastfläche, das Gehirn. Erst von hier liefen Drähte in das ganze Leibesinstrument hinab, die uns bis in fernste Tiefen, bis in die Zehenspitzen hinab die Marionetten tanzen ließen. Aber so einfach geht die Sache jetzt unmöglich weiter. Mit der Zellenlehre und ihrer darwinistischen Erweiterung setzen wir ja von einer ganz anderen Gattung ein. Zuerst war die amöben- oder bazillenartige Einzelzelle geschichtlich da. Sie hatte unzweideutig ihre „Zell-Seele“. Nun Zusammenschluß von Millionen solcher Einzelzellen zu einem geschlossenen Staat mit höchst sinnreicher Arbeitsteilung. Milliarden Zellen: Milliarden Zellseelen. Man versteht sehr gut, daß eine Gruppe dieser Zellen und Zellseelen die allgemeine Orientierung des ganzen Komplexes in der Arbeitsteilung übernahm, die Oberleitung einer Hauptreihe von Bewegungen, die zweckentsprechend auf Grund gewisser Empfindungen, die gerade diesen Zellen am einfachsten zukamen, ausgeführt werden mußten. So mag das Nervensystem, das Gehirn zu stande gekommen sein. Aber dieses Gehirn blieb selber doch immer

auch nur ein Komplex von Zellen, — von Zellseelen. Wie entstand die absolute, von uns so genau empfundene „Einheit“ dieser Zellseelen? Ist es denkbar, daß eine körperliche Vielheit, die nicht zur eigentlichen Einheit verschmilzt, aber doch eine gewisse einheitliche Funktion ausübt und etwas gemeinsames in engstem Sozial-Zusammenschluß bewirkt, — daß diese körperliche Vielheit in ihrer (sagen wir vorsichtig) seelischen Parallele tatsächlich zur Einheit wird, zur seelischen Einheit? Der Materialist, der sagt: die Seele ist nichts anderes als eine Funktion der Zelle, würde hier wohl zunächst keine Schwierigkeit sehen. Die Zellen können getrennt, können in gewissem Grade auch im Gehirn noch jede ein für sich bestehendes Individuum sein. Aber ihre Funktionen sind identisch, bethätigen alle nur noch eine und dieselbe Wirkung im Sinne des von ihnen übernommenen Reflexes im Gesamtkomplex des Menschenkörpers. Unter diese Funktion aber fällt auch alles, was wir „Geist“ nennen. Folglich muß auch dieser Geist im voll Identischen stehen, muß ein absolutes Einheits-, ein Ich-Bewußtsein haben. Aber es ist bekannt, wie schwierig die tatsächliche Begründung jenes materialistischen Grundgedankens ist, daß die Seele einfach eine „Funktion der Materie“ sei. Der Gegner wird einwenden, daß die Materie überhaupt nur eine Abstraktion innerhalb der denkenden Seele sei, und er wird das ganze Material auffahren, das von alten und neuen Denkern über diesen Punkt angehäuft ist.

Ich will hier ein Halt setzen, obwohl das ganze Problem der Zellenlehre an sich eigentlich hier gerade am interessantesten wird. Der Stoff geht, wenigstens wie die Dinge heute noch liegen, entschieden hier aus dem eigentlich naturwissenschaftlichen heraus ins Philosophische, und das wollten wir nicht berühren. Lassen wir also das verhängliche Detail der Seelenfrage und resümieren nur noch einmal für unsern Zweck.

Das Individuum Mensch — Ich, Du, dieser oder jener Einzelne, wen Du nehmen willst — löst sich physiologisch auf in eine ungeheure Vielheit von Zell-Individuen, von denen jedes eine gewisse Körpereinheit und wohl auch ebenso seine Seeleneinheit besitzt. Indem diese Zell-Individuen einen sozialen Verband bilden, in dem Arbeitsteilung eingetreten ist, entsteht das große Ding, das wir unsern Körper nennen, und das als Ganzes offenbar eine gewisse Einheit darstellt, wenn schon keine absolute. Es ist eben die Einheit eines Staates, eines Sozialverbandes, einer Gemeinde, wie man es nennen will. Wenn ich vom Monde eine Großstadt mit ihrem regelmäßigen Tempo gemeinsamer Bewegungen sähe, so würde ich auch von einer solchen Einheit reden. Ein Regiment Soldaten mit gleichmäßigen Schwenkungen erschiene schon aus der Ballonperspektive so. Und so weiter. Die Beispiele sind unendlich zu vermehren und treffen alle, da es sich nicht um Symbole, sondern

reale Gleichnisse handelt, ins Herz. Bloß daß der Menschenkörper eben, Dank offenbar einem ganz langsamen Durchkneten und Durchprobieren der Natur in Millionen von Jahren, ein höchstes Wunderwerk solcher sozialen Gemeinarbeit darstellt, dessen Einheitlichkeit noch weit über ein Regiment Soldaten oder eine Großstadt hinausgeht und beinahe an ein Ideal grenzt. Weiter aber dann. In diesem großen Zellverbände, der als Ganzes eine gewisse körperliche, sichtbare Einheit darstellt, sind eben infolge der Arbeitsteilung noch wieder so und so viel kleinere Ressorts entstanden, die, obwohl der Funktion nach ins Ganze verarbeitet, doch nun unter sich wieder gewisse Einheiten bilden. Das sind die Organe oder Organsysteme: Das Herzsystem, Magensystem, Fortpflanzungssystem und so weiter. Und eine solche engere Einheit ist auch das Gehirn. Es besteht noch immer für sich aus zahlreichen Zellen, die aber, eben im Sinne einer engeren Ressortverwaltung, noch viel enger einheitlich, ja wohl alle einander direkt parallel und auf denselben Fleck los arbeiten, und diese ideelle Einheit der Funktion dieser Gehirnzellen scheint jetzt erst das physiologische Substrat dessen zu sein, was wir die „Einheit unserer Individualität“ im konventionellen Sinne nennen; wobei der Ausdruck so lose wie möglich bleiben soll, da das wahre Verhältnis zwischen Seele und Körper als zweifelhaft nicht berührt werden soll.

Das Ergebnis ist klar. Mögen wir machen, was wir wollen: unser Ego erscheint als eine Rubrik, eine Klammer, eine umfassende Überschrift gewissermaßen an einer bestimmten Ecke in einer Folge ineinander geschachtelter Sozialverbände. Zuerst der große Sozialverband Körper. Dann das kleinere, in diesen eingeklammerte Arbeitsteilungsressort Gehirn. Und als geistiger Ausdruck der Funktionseinheit dieses Gehirns: unser Ich.

Ich wüßte nicht, welche Tatsache für irgend welche Theorie des Egoismus im Menschenleben auf der Erde wichtiger und lehrreicher sein sollte, als diese: daß das Ego jedes einzelnen Menschen selber nichts anderes bedeutet, als den Schnörkel gewissermaßen, das { eines Sozialverbandes vieler zu gemeinsamem Werke. Man mag philosophisch über den Wert dieses Schnörkels hier und an anderen Stellen der Welt sich den kühnsten Ideen hingeben — und die Naturforschung als solche verlangt gewiß von keinem Menschen, daß er Materialist, oder dieses und jenes sein solle, sondern das ist eben Sache philosophischer Entscheidung. Aber das ungemein fruchtbare des Gedankens an sich: daß das Ego nur zu stande komme durch eine gewisse ideal einheitliche Abstraktion von einer tatsächlichen Vielheit, — das wird man nach jeder Richtung doch wohl zugeben und stehen lassen müssen. Für den Ideengang dieses Buches ist es das schlechtweg Wichtigste, was die Naturforschung geben kann.

Es hat einen ungeheuren Vorteil, wenn man einen scheinbar so

starrten, unbeweglichen Begriff, wie das menschliche Ego, überhaupt einmal in einer entwickelbaren Linie hat. In dem bisher Gegebenen erscheint allerdings nur erst ein gewisser Bruchteil einer Linie. Zelle. Zellenstaat (Körper). Ressorts dieses Zellenstaats (Organe). Die Einheit eines solchen Ressorts psychisch: das „Ego“. Die neue Frage muß jetzt auftauchen, ob sich diese Linie nicht nach oben wie unten noch weiter treiben läßt. Nach unten: in die Zelle selbst hinein. Nach oben: über den Einzelkörper und seine Ressorts hinaus. Und wie sich das „Ego“ dann noch wieder ausnimmt.

Nach unten ist die Vermutung mindestens eine sehr triftige, daß die Zelle selbst sich noch weiter auflösen lasse. Wir haben die Zellen im Voraufgehenden als die eigentlichen Individuen benutzt, aus deren sozialer Verbindung erst das sogenannte Individuum Mensch entsteht. Aber ist die Zelle einzeln nicht noch wieder das Produkt eines Sozialverbandes im gleichen Sinne und so, daß auch ihre Individualität, die aufwärts — im Menschenleibe — Baustein wird, abwärts in Wahrheit zusammenfassender Schnörkel wäre? Es lassen sich dafür entschieden Wahrscheinlichkeitsgründe aus der Naturgeschichte der Einzelzellen anführen, — sei es, daß wir einzelne Zellen aus einem Verbande nehmen, also etwa Zellen eines Menschenkörpers, — oder sei es, daß wir uns an echte Zell-Individualisten vom Schläge der Rhizopoden (Amöben), Radiolarien, Infusorien, Bakterien und so weiter halten. So lange man die organische Zelle, die protistische, pflanzliche und tierische, überhaupt kennt, so lange plagt man sich auch mit der Thatsache herum, daß diese Zelle zwar etwas relativ Elementares hat, aber deshalb noch lange nicht eigentlich strukturlos ist. Die immer schärfere mikroskopische Forschung der Neuzeit hat das nur immer mehr bestätigen können. Wir sehen die Zelle in millionenfacher Aneinanderdrängung nach oben zu im höheren Organismus Organe bilden. Aber hat sie selbst nicht schon gewisse primitive Organe in sich, die wieder nach der Analogie andeuten könnten, daß auch sie aus ganz winzigen Bildungsteilchen (noch tieferen Individualitäten) zusammengesetzt sei, die sich nach gewissen, ganz primitiven Arbeitsteilungen ordnen? Bei einzelnen tierähnlichen, aber doch noch durchaus einzelligen Infusorien und bei Siphoneen, pflanzenähnlichen Wesen von wenigstens noch bedingter Einzelligkeit, sehen wir geradenwegs Organanfänge parallel der vielzelligen Organbildung: hier tierähnliche Mund- und Afterbildung, dort Gliederung in Wurzel, Stengel und Blatt. Das mögen nun verunglückte Versuche sein, aus denen tatsächlich nichts geworden ist, Versuche, die vielleicht deswegen verunglückten, weil sie zu hoch griffen und mit der Einzelzelle etwas machen wollten, was in dieser Höhe nur dem vielzelligen Zellenstaat möglich gewesen zu sein scheint. Aber wie steht es mit dem Zellenkern, dem festeren Zentral-Körperchen in der Zellmasse, der nicht bloß vereinzelt

einmal auftritt, sondern so allgemein sich in den Zellen findet, daß ein Teil der modernen Forscher ihn geradezu in die Definition der normalen Zelle aufgenommen hat? Häckel meint, daß er den allerältesten, aller-niedrigsten Einzell-Wesen noch dauernd fehlt, den Moneren und gewissen Bakterien. Es fragt sich indessen, ob es sich hier nicht bloß um ein Versagen unserer Methoden der Sichtbarmachung solchen verschwommenen Gebildes, oder ein Versagen überhaupt unserer Sehkraft vor der allzu winzigen Winzigkeit der betreffenden Objekte handelt. Wie überaus wichtig durchweg der Kern ist, zeigen die Vorgänge der Zellteilung. Auch beim höheren Zeugungsakt, wo sich der Kopfteil der männlichen Samenzelle mit dem Kern der weiblichen Eizelle sichtbar vermischt, ist der Kern mit seinen Bewegungen, Veränderungen und so weiter das unbedingt interessanteste Objekt, das eine Bedeutung ersten Ranges in der Zelle haben muß. Nun ist es einstweilen allerdings nur eine Analogie, wenn man vermutet: jede derartige Organbildung in der Zelle selbst beruht auch wieder, wie bei der Bildung der vielzelligen Organe, auf Arbeitsteilung gewisser kleiner individueller Teilchen in der Zelle selbst. Aber gerade jene Fortpflanzungsvorgänge machen die Existenz solcher Teilchen auch direkt wahrscheinlich. Eine einzellige Amöbe vermehrt sich, indem sie einfach in zwei Teile auseinanderfällt. Mit einer echten, absoluten Individualität ginge das nicht. Dagegen ist es weiter nicht wunderbar, so wie wir die Zelle als ein Zusammengesetztes denken, dessen Teilchen sich gelegentlich genau so von einander lösen, wie in jenem Beispiel eines sich teilenden Wurms oder Seefterns ein Zellenstaat in zwei Stücke sich trennt, die jedes fortan für sich einen neuen Staat bilden. Man kann eine solche Amöbe auch gewaltsam in Stücke schneiden und zwar bis zur Grenze der Sichtbarkeit in beliebig viele. Alsbald ist jedes Stück eine neue Amöbe. Es liegt auf der Hand anzunehmen, daß auch die scheinbare „Individualität“ dieser Amöbe in ihrem Zellenleib und ihrer Zellseele bloß eine Klammer, ein  $\{$  ist, unter dem eine wirkliche Vielheit, vielleicht für menschliche Mittel eine wahre Unzählbarkeit schon, sich verbirgt. Und das leiblich sowohl wie seelisch. Auch die Zellseele ließe bloß auf eine Funktionseinheit der Teilchen eines Komplexes (natürlich auch hier mit der oben gegebenen Reserve) hinaus. Häckel hat, indem er gerade auf das Seelische besonderes Gewicht legte, diesen hypothetischen Zell-Zellen gelegentlich den Namen Plastidule beigelegt. Das Plastidul verhält sich zur Zelle genau so wie die Zelle etwa zum Menschen, — bloß daß der soziale Zusammenschluß in der Zelle als weniger kompliziert und mit wesentlich geringerer Arbeitsteilung und Differenzierung vorausgesetzt wird. So wäre also auch die „Individualität“ der Zellen nichts als eine Rubrik, eine Klammer, ein Zusammenfassungschnörkel ungezählter Plastidul-Individuen, denen immer noch einzeln eine körperliche, und sogar strupellos hier auch noch eine seelische Einzel-Einheit zugeschrieben

wird. Einmal in dieser Linie angelangt, liegt es chemisch nahe genug, die Plastidule schon für die wirklichen organischen Moleküle zu halten, — Moleküle, die sich von anderen Stoffmolekülen im konventionellen Sinne allerdings noch durch den besonderen Besitz einer Seele, einer „Plastidul-Seele“ auszeichnen würden. Vom Boden gewisser philosophischer Betrachtungsweisen, sagen wir zum Beispiel: vom Boden Gustav Theodor Fechner's aus, der dieses Stoffmaterial gewiß beherrschte, wie nur irgend einer, wäre aber auch dieser Unterschied schon belanglos, das mindestens dieses Minimum seelischer Dinge, das diese organische Molekülseele darstellen soll, hier aller Materie, also allen Molekülen überhaupt, zugeschrieben wird. Und gewiß wird man diesen oder einen doch ähnlichen Schluß nicht gut vermeiden können, wenn man sich streng chemisch das Plastidul als organisches Molekül wiederum noch weiter aufgebaut denkt aus Atomen. „Organische Atome“ giebt es doch wohl nicht, sondern nur Atome überhaupt, und so „entsteht“ also an dieser Erde entweder das Psychische (wogegen sich mancher wehren wird), oder es steckt ganz allgemein schon im Atom, womit es eo ipso ins sogenannte Anorganische geht. Doch uns soll ja das Psychische schließlich gleich sein: die Hauptsache ist, daß sich Klammer immer in Klammer so im allgemeinen Individualitätsbegriffe schiebt. Der „Mensch“ umfaßt Zellen, die Zellen Plastidule, die Plastidule Atome. Atom ist aber keine Grenze, sondern ein Unendlichkeitsbegriff. Hier sinkt die Linie abwärts ins Ungemessene, — recht so wie wir es brauchen, denn das Unendliche ist zugleich nach dem Induktionsgesetz für uns die unendliche Analogie.

Nun umgekehrt nach oben! Wir haben, wohl gemerkt, das Individuum „Mensch“, das Menschen-Ego an sich ja gewiß nicht angefochten. Wir haben es bloß auf das { einer Vielheit, die in ihrer Aktion identische Züge hatte, zurückgeführt und denselben Prozeß haben wir dann für die Individualitäten dieser Vielheit, die Zellen, und so weiter wahrscheinlich gemacht. Nun entsteht aber die Frage, ob dieses an sich unangetastete Individuum Mensch nach oben noch wieder den Baustein höherer Zusammenschlüsse des Lebens bilden hilft? Ich weiß wohl, daß an dieser Erde die brave naturwissenschaftliche Fragestellung bereits direkt ins Herz gewisser Theorien über den Egoismus tappt. Man empfindet, oder, wir wollen es etwas bescheidener ausdrücken, man behauptet wenigstens, daß hier das „Ist“ zu einem „Soll“ wird. Daß das menschliche Individuum die Zusammenfassung eines Zellenkomplexes (oder wohl sogar in der Hauptsache nur eines bestimmten Ressorts oder Organsystems in diesem Zellenkomplexe) sei, — daß die einzelne Zelle wieder die Zusammenfassung eines Plastidulkomplexes sei — und so in infinitum, — das „ist“ nun einmal so. Es „ist“ nämlich, weil es in Jahrmilliarden der Erdgeschichte und Weltgeschichte so geworden ist. Kein noch so Kluger kann es mehr rückgängig machen, denn, wenn er

darüber nachdenkt, so bedient er sich eben des praktischen Resultates — seines Zellgehirns — selber dabei, und kein Mensch hat sich noch je wie der brave Münchhausen am eigenen Bopf aus dem Wasser gezogen. Also da giebt's nun wirklich nichts mehr zu ändern, — fragt sich bloß, wie es im nochmals höheren Stockwerk: also beim Zusammenschluß der fünfzehn Hundert Millionen Menschen-Individuen auf der Erde weiter werden soll.

Davon wollen wir uns indessen so wenig einschränken lassen, wie unten von der verzwickten Zwickmühle „Seele-Leib“. Gehen wir auch da noch ein Stückchen möglichst rein naturwissenschaftlich weiter.

Also zunächst: an der Spitze muß auch hier, bloß jetzt, wo wir unten ins Unendliche den Faden sich so weiterspinnen sahen, noch etwas nachhaltiger, der Analogieschluß stehen. Wenn nach unten stets Einheitsklammer um Einheitsklammer individualitätenbildend die Vielheit umfaßt, so spricht die simple Analogie: nach oben, über das Individuum und Ego Mensch hinaus ist's ebenso!

Daß ein erneuter Zusammenschluß vielzelliger Organismen zu abermals fest geschlossenen Gebilden höherer Ordnung überhaupt möglich ist, lehren uns gewichtige Beispiele aus der Tierwelt unterhalb des Menschen. Im Krystallblau des Ozeans giebt es märchenhafte Tiergebilde, bunt wie eine Blütenguirlande, vom Geschlecht der Quallen oder Medusen, also aus jenem tief stehenden Tierstamm der sogenannten Cölenteraten, dem auch die Polypen und die Schwämme angehören. Siphonophoren nennt sie der Forscher. Auf den ersten Anblick erscheint jede dieser schönen Siphonophoren wie ein unanzweifelbar einheitliches Individuum, ein Zellenstaat, unter dessen Zellen die Arbeitsteilung zur gewohnten Organbildung geführt hat. Und doch ist die Siphonophore kein einfaches Individuum in diesem Sinne: sie ist ein Tierstock, eine Kolonie oder sozial verbundene Genossenschaft einer ganzen Anzahl solcher Individuen. Vogt, Leuckart, Häckel haben das absolut sicher festgestellt. Es liegt der Fall vor von echten vielzelligen Individuen — also Individuen, deren jedes dem Individualitätswerte eines einzelnen Menschen entspricht —, die sich zu einer höheren Genossenschaft so eng zusammengethan haben, daß eine Art neuen Über-Individuums entstanden ist. An einem gemeinsamen Mittelstiel erscheinen angewachsen so und so viel ursprüngliche Quallen-Individuen. Äußerlich genommen sehen diese Individuen allerdings einzeln aus nur wieder wie Organe: die einen wie ewige Mägen, die andern wie schützende Schuppen, wie bewegende Schwimmglocken, wie verteidigende Messelfäden. Es ist eben auch in diesem Über-Organismus nochmals Arbeitsteilung eingetreten: jede Meduse hat nur ein bestimmtes Organ ihres Leibes kultiviert und dient mit ihm allen andern Medusen des Stammes mit, während sie umgekehrt von den andern Organen der andern wieder deren Profit mit bezieht.

Das Beispiel ist das prägnanteste im ganzen Tierreich, alle ähnlichen Versuche reichen nicht entfernt daran. Es muß aber hinzugefügt werden, daß es solcher Versuche allzu viele überhaupt nicht giebt. Man hat das Gefühl, daß derartig feste Verbände höherer Ordnung, die abermals zu fester körperlicher Vereinigung vieler Individuen mit gemeinsam zirkulierendem Nährsaft und Arbeitsteilung im Sinne einer höheren Organbildung führten, im allgemeinen nicht der Weg des Fortschritts waren. Möglich war die Sache so, das sieht man. Aber sehr praktisch und im Entwicklungssinne wirklich fortschrittlich scheint sie nicht gewesen zu sein, sonst wäre sie nicht so vereinzelt geblieben. Und man versteht auch, warum sie nicht praktisch ist. Sie geht nicht eine vollkommene Bahn, sie wiederholt zu grob. Das Individuum sinkt zu grob wieder zum Organ im einfachen Zellsinne herunter. Erinnern wir uns. Die einzelne Zelle zeigt wohl erst Ansätze zur Organbildung, zur Arbeitsteilung in sich selbst, vielleicht mehr als wir wissen, aber doch jedenfalls nicht entfernt vergleichbar mit der Organ-Arbeitsteilung in einem vielzelligen Wesen. Dieses vielzellige Wesen ist also unzweideutig ein Fortschritt, es treibt ein glückliches Prinzip bis zu einer steilsten Höhe, — der Gipfel ist ja die Organbildung des Menschengehirns. Nun aber wie weiter? Wohl ahnen wir, daß neue Zusammenschlüsse kommen werden, Zusammenschlüsse natürlich jetzt vieler Vielzell-Individuen, wie früher Zusammenschlüsse vieler Einzeller zu einem Vielzell-Individuum den Fortschritt gaben. Aber soll das einfach den alten Weg laufen, — wieder mit körperlichem Zusammenwachsen, mit Organbildung nach dem alten Prinzip? Die Siphonophore macht es so. Aber sie hat, wie es scheint, wenig Glück damit gehabt. Denn ihr Tierstamm, der Stamm der Cölenteraten, ist nicht nur nicht über den Gipfel der vielzelligen Individualentwicklung (also den Menschen) noch hinausgewachsen, sondern er ist überhaupt nie zum Menschen gekommen. Und malen wir uns heute doch ihr Bild einmal mit Menschen aus. Hundert Menschen, oder Hunderttausend, oder gar alle fünfzehnhundert Millionen der Erde, sollen körperlich wie ein Siphonophorenstock zusammenwachsen und sich schokweise zu bloßen Organen rückbilden. „Rückbilden“ wäre hier das rechte Wort. Es kommt schon im Bilde ein unmögliches Monstrum heraus. Und keine Rede ja, daß der Weg realiter so geführt hätte. Also jenes Siphonophorenbeispiel ist, obwohl ein unwiderlegliches Beispiel an sich für die Möglichkeit höherer Zusammenschlüsse noch über das vielzellige Individuum hinaus, doch in der Methode dieses Zusammenschlusses ein geradezu negatives Beispiel. Und höchstens der Philosoph, der in all diesen Dingen die Seelenfrage für die wichtigste hält, mag der Siphonophore noch in etwas speziellen Dank wissen. Denn es läßt sich auch nicht ein einziger Gegengrund anführen, daß ein solcher Siphonophorenstock nicht eine einheitliche Seele besitzen sollte. Da hätten wir denn

aber das wahre und unzweideutige Exempel einer Seele höheren Grades, aufgebaut nicht bloß auf so und so viel Zellseelen, sondern diesmal gar auf so und so viel Seelen vielzelliger Individuen, also Seelen, die im einfachen Rangwert (natürlich nicht im Inhalt) unseren einzelnen Menschenseelen entsprechen. Der Siphonophorenstock zeigt typisch eine Volksseele oder Genossenschaftsseele, oder wie man es nennen will, und zwar für seinen Fall nicht als ein irgendwie symbolisches Ding, sondern in voller Realität und „Handgreiflichkeit“ als wirklich echte einheitliche Seele vom eigentlichsten Wert. Doch dieser Seelenpunkt war ja der, den wir gerade vermeiden wollten . . .

Also gehen wir ohne ihn und ohne die Siphonophore. Da erhellt denn nun folgendes. Man braucht sich bloß einen Moment noch weiter den Unterschied eines Menschen, (eines höchsten Kulturmenschen, sagen wir mal) von einer Qualle zu vergegenwärtigen und man sieht deutlich, wie bei diesem Menschen einem höheren Individuenzusammenschluß ganz andere und wichtigere Methoden offen standen und stehen, als bei einem Haufen Quallen. Ein einfachstes Beispiel. Hier sind zwei oder mehr Quallen. Sie sollen in eine Arbeitsgenossenschaft treten. Diese Qualle hier soll irgend etwas ausführen, was der andern dort nützt, meinetwegen durch Sinnesempfindungen irgend etwas erkunden, eine Gefahr merken oder so etwas ähnliches. Jene dagegen soll fressen, was im Resultat entsprechend auch der andern nützen, sie mit „ernähren“ könnte. Wie aber jetzt die Leistungen austauschen. Die Quallen werden Siphonophorenstock, jene empfindende und diese fressende wachsen in einem Stiel aneinander — und als Folge der ganze oben gekennzeichnete Schaden, der Stiel wird zur Fessel, ein Rückschritt im Ganzen erfolgt trotz des momentanen Gewinnes: die Arbeitsteilung macht unfrei in schädigendem Sinne. Jetzt zwei Menschen, zwei Kulturmenschen. Dieser steht in Europa, jener in Amerika. Dieser „beobachtet“ etwas, sagen wir als Diplomat, oder als Berichterstatter einer Zeitung, oder als ausgesandter Naturforscher oder sonst was ihr wollt. Als Entgelt ist der andere in Amerika imstande, den in Europa zu „füttern“. Wie aber vollzieht sich jetzt der Prozeß? Der Eine hat in Europa seine Beobachtung gemacht.

Er geht aufs Telegraphenamt. Zwischen London und New-York liegt mit Hilfe des transatlantischen Kabels eine geschlossene Telegraphenlinie. In Gestalt eines Telegrammes geht die Beobachtung blitzschnell nach New-York hinüber. Dort erhält sie der Andere. Er berechnet den Wert, den sie für ihn hat. Und er giebt ein möglichst genaues Äquivalent von seinem Material zurück. Das heißt: auch er geht aufs Telegraphenamt. Er telegraphiert auf demselben Kabelwege an ein Bankhaus in London und weist dem Ersten eine entsprechende Summe Geldes an. Indem dieser sie erhebt, bekommt er damit einfach eine

Marke in die Hand, die ihm jeder Restaurateur so und so oft in ein gutes Diner umsetzt, — er ist „gefüttert“. Man merke den Unterschied. Zwischen den zwei Kulturmenschen wird dasselbe erreicht, wie bei den Quallen, bloß nicht über den Raum einiger Centimeter weg, sondern von London bis New-York quer durch die ganze Breite des Atlantischen Ozeans. Und doch hängen die beiden Menschen keineswegs festgewachsen an einem verbindenden Stiel, — er würde etwas lästig sein, dieser Stiel von der respektablen Gesamtlänge des transatlantischen Kabels! Jeder der beiden wahrt sich seine individuelle Bewegungsfreiheit. Er benutzt die Verbindung nur so lange wie er will, und es ist ganz und gar nicht so, daß etwa hier in London bloß ein ewiges Auge am Nerv des Telegraphendrahtes hänge, während in New-York ein fressender Mund über dem andern Drahtende säße und seine gekaute Nahrung, oder seine Darmsäfte realiter hinüberpumpt. Und doch: ist das Resultat eines Zusammenschlusses zweier vielzelliger Individuen zum Zweck einer austauschenden Arbeitsleistung nicht auch so absolut erreicht? Das ist eben der Kulturmensch. Der Kulturmensch turmhoch über der Qualle. Mit seiner neuen Methode — aber im gleichen Prinzip.

Das Menschenbeispiel ist absichtlich groß gewählt. Es genügt für einen einfacheren Fall, an Stelle des transatlantischen Kabels auch nur die schlichte menschliche Stimme zu setzen. Was ist sie schon für ein Behälter. Ein Behälter des Zusammenschlusses ohne Verwachsen. Statt zweier Zellwände oder zweier Medusen-Vielzellkomplexe, die sich zum Austausch der Säfte eng berühren müssen, hier die Luft weit um das Vielzell-Individuum her in bestimmte Wellen geworfen, die „verstanden“ werden. Diese Sprache steht aber nur wie an der Schwelle. Dahinter dämmert die ganze Kultur. Das Werkzeug. Der Draht, der Erdteile verknüpft. Ganz andere, unendlich beweglichere Mittel des Zusammenschlusses der 1500 Millionen vielzelliger Menschen-Individuen auf dem Planeten Erde.

Indem wir diese Dinge als allgemein vorhanden voraussetzen (Sprache ist es ja schon und Kultur bricht ihr allenthalben unaufhaltsam nach) gewinnt die Frage, ob das Individuum Mensch nach oben bereits in neuen Zusammenschlüssen hänge, ein vertrautes, ja geradezu selbstverständliches Gesicht. Das Wort drängt sich auf die Zunge, daß der große Kulturzusammenschluß der Menschheit das neue Individuum sei, — von der Zelle (lassen wir jetzt Plastridul und Atom beiseite) an aufwärts mindestens (wenn wir das Organ nicht extra rechnen wollen) das dritte Individuum (Zelle; Zellenstaat-Mensch; Kultur-menschheit).

Wir wollen aber noch einen Augenblick uns besinnen, ehe wir in dieses größte Bild eingehen. Es ist entschieden noch ein Punkt nachzuholen, ohne den die ganze Kette mangelhaft bliebe. Er hat außerdem

den großen Reiz, daß er uns etwas wie eine entwickelungsgeschichtliche Brücke zeigt zwischen dem Siphonophoren-Wege und dem großen Kulturmenschenheitswege.

Bleiben wir mal in dem Beispiel von New-York und London. Die Arbeitsteilung geht per Kabel. Aber nun: in New-York sitzt ein Weib und in London ein Mann. Eine Liebeserklärung geht noch per Kabel. Aber weiter geht's dann wirklich beim besten Willen nicht. Der Akt der Erzeugung eines neuen Menschen kann nur vollzogen werden durch eine tatsächliche, körperliche Vereinigung des Zellenstaates „Mann“ mit dem Zellenstaate „Weib“. Wenigstens momentweise muß wirklich eine Art von körperlichem Miteinanderverwachsen der beiden eintreten. Und von je einer Zelle der beiden Zellenstaaten, — der männlichen Samenzelle und der weiblichen Eizelle — ist sogar ein wahres und dauerndes Miteinanderverschmelzen unerlässliche Bedingung, wenn eine Neuzugung ernsthaft stattfinden soll. Wir stoßen hier auf einen noch ganz separat sonderbaren Sachverhalt, eine ganz besondere Einzelform, noch wieder, wo zwei Zellenstaaten, zwei vielzellige Menschen-Individuen in einen Verband höheren Grades eintreten. Und zwar müssen sie es, müssen es nicht erst innerhalb der Kultur, müssen es, so lange eine Menschheit besteht. Ohne diesen Akt bestände eben keine Menschheit. Vergewärtigen wir uns den Einzelfall klar. Er hat nicht umsonst etwas so vereinzelt siphonophorenartiges. Er unterscheidet sich tatsächlich durch etwas Spezifisches von allen andern.

Ich habe im Voraufgehenden angedeutet, wie die vielzelligen Individuen, — also auch jedes Individuum Mensch — geschichtlich entstanden sind. Dabei lief eine geringe Fiktion unter, die hier zu berichtigen ist. Es wurde gezeigt, daß exakt das „Individuum Mensch“ nach unten der Zusammenschluß einer Vielheit sei. Und die Frage wurde dann gleich weitergetrieben, welche Zusammenschlüsse nun nach oben diese Individuen wieder umfassen möchten. Dabei wurde eines wie ein selbstverständlicher Ausgangspunkt angenommen: alle „Individuen“ der Gesamtsumme „Menschheit“ wurden wenigstens in einer idealen Grundform als „gleich“ vorausgesetzt, — ebenso wie alle Zellen ursprünglich als etwas unter sich ebenbürtig Gleiches gedacht werden im Moment, da sie zur Bildung von Zellenstaaten übergehen. An einer bestimmten Ecke trifft das aber nicht zu. Die „Menschheit“ umfaßt von Anfang an zwei Sorten vielzelliger Individuen. Männer und Weiber. In den allermeisten Punkten sind beide im Schema gleich. Beide bestehen aus vielen Zellen. Beide haben durch Arbeitsteilung dieser Zellen gewisse Organe: Magen, Lunge, Herz und so weiter. Aber in einem Punkte sind beide gerade hier verschieden. Im Bau der Geschlechtsorgane und allem, was davon beeinflusst ist. Und zwar in der Weise verschieden, daß jedes Individuum hinsichtlich des Geschlechtsorgans eine Hälfte darstellt. Männliches

und weibliches Geschlechtsorgan zusammen bilden erst das eigentliche funktionsfähige Fortpflanzungsorgan. Hier waltet eine uralte geschichtliche Fügung, angelegt schon Millionen von Jahren vor Entstehung des Menschen. Jeder vielzellige Organismus bildete in allem andern eine Einheit für sich. Bloß hier nicht. Erst Mann und Weib, also zwei vielzellige Individuen, bildeten hier die wahre Einheit. Diese einzige Ede in der Arbeitsteilung der Zellen griff von früh an über bereits auf zwei vielzellige Wesen. Kein Wunder, daß an dieser Stelle schon ganz im Anfang, als eben vielzellige Individuen aufgetreten waren, sofort ein gewisser höherer Zusammenschluß wenigstens zweier solcher Individuen allenthalben nötig wurde. Worte wie Geschlechtsvereinigung, geschlechtliche Zeugung, Gattenleben, — Ehe drücken das aus. Der Mensch brauchte diese Dinge nicht erst zu erwerben, er brachte sie schon mit. Gerade deshalb stehen sie aber heute so scheinbar isoliert in seinen sonstigen Versuchen höheren Individuenzusammenschlusses. Es haftet dem Geschlechterzusammenschlusse heute bei ihm ein altertümlicher, siphonophorenhafter Zug an, den die Kultur, die sonst überall Werkzeuge an Stelle weiterer Organentwicklung über das Individuum hinaus gesetzt hat, mit ihren Luftwellen, Kabeln und so weiter nicht bewältigt, weil er für sie nichts neues, Modulationsfähiges ist, sondern bereits etwas uralt Überkommenes.

Es hängt mit diesem Geschlechtszusammenschluß noch vieles zusammen. Doch das führte hier zu weit. Es gilt ja nur die Linie aufzuweisen. Nur das Verhältnis von Eltern und Kindern muß noch kurz berührt werden, — als ein anderer, sehr alter, schon dem Menschen überlieferter Zusammenhang vielzelliger Individuen.

Nehmen wir eine Menschenmutter oder allgemein die Mutter eines höheren Säugetiers. So lange sie ihr Kind im Mutterleibe trägt, besteht ein ganz eigentümlicher, unmittelbar siphonophorenhafter Zusammenhang zwischen diesem vielzelligen Individuum des Kindes und ihrer eigenen vielzelligen Individualität. Ein buchstäblicher Stiel verknüpft selbst den schon so gut wie fertigen Embryo noch mit der Mutter und durch diesen Stiel fließt das Nährblut, das der eine Organismus bereitet hat, während in den andern über. Und erst die Geburt zerreißt ziemlich gewaltsam diesen ausgesprochenen physischen Anschluß. Auch dann aber folgt noch eine Periode wenigstens losen Aneinanderhaftens in Gestalt des Stillens an der Mutterbrust; der eine lebendige Organismus versorgt „lebendig“ den andern noch eine ganze Weile mit unmitteldaren Produkten seines Körpers, anstatt ihm bloß eine symbolische Anweisung auf Nahrung im Sinne unseres früheren Telegramm-Beispiels zu geben. Fängt das Kind endlich an, sich in der gewöhnlichen menschlichen Individualweise zu ernähren, so ist aber selbst jetzt noch eine letzte, äußerst interessante Zusammenhangsthatsache merkbar, und zwar

dauernd merkbar. Mutter und Kind sind keine Arbeitsteilungshälften in jener Art, wie es Vater und Mutter für einander waren. Sogar wenn sie verschieden von Geschlecht sind, scheint ein scharfes Gesetz der organischen Entwicklung, das Gesetz gegen die „Unzucht“, ihre Ergänzung zu einem neuen Zeugungspaare zu hindern, — der einfache Sachverhalt, der ja in unserer Kulturmenscheit die sexuelle Vereinigung von Mutter und Sohn und überhaupt Eltern und Kind geradezu als „Verbrechen“ erscheinen läßt. Und doch: dem Kinde bleibt in seinem Verhältnis zur Mutter das Zeichen einer ganz unzweideutigen Eigenart. Es steht nicht zu ihr wie ein beliebiges Individuum zu einem andern. Seelisch bleibt der ganze Komplex der Elterngedühle und Kindesgedühle, aber mag der selbst fortfallen, es bleibt die physische Ähnlichkeit, bestimmte, von der Vererbung fixierte Analogieen, ein körperlicher Parallelismus, dessen Grenzen und Größe schwanken mögen, der aber im Ganzen nicht fortgeleugnet werden kann und dem Kinde unabänderlich eine Beziehung zu seinen Eltern giebt, die es diesen näher bringt als sämtliche Menschenindividuen der Erde. Ja, den Eltern. Denn die Sache berührt auch den Vater. Für ihn hat allerdings die reale Verwachsung mit dem Kinde, wie sie bei der Mutter die ganze Zeit hindurch besteht, nir existiert. Für ihn schloß die Sache scheinbar ab mit dem Akt zwischen Mann und Weib, und bei diesem Akt erfolgte für ihn anscheinend sogar das Gegenteil einer Neuverwachsung in einen künftigen Individuenzusammenhang hinein: es löste sich ja von dem Verbande seines Zellenleibes eine Einzelzelle — die Samenzelle — ins Dunkle hinaus. Indessen das Kind kommt eines Tages zur Welt und nun ist doch eine geheimnisvolle Beziehung da. Jene Samenzelle hat unabhängig von ihrem früheren Staatsverbande (also der Individualität des Vaters) ein neues Individuum bauen helfen. Dieses neue Individuum aber zeigt nun Analogieen auch zu ihm, die kein anderes beliebiges Menschenindividuum so besitzt: es erweist sich, wie in gewissen Zügen zur Mutter, so in andern auch zu ihm als eine Art Parallel-Individuum, das eben in diesem Parallelismus eine bestimmte Identität mit ihm besitzt, die sein Individuum und dieses Individuum Zeit ihres Lebens in einer engeren ideellen Verknüpfung halten muß. Er besitzt eben mit seinem Kinde, mag er es auch nie eines Blickes, nie irgend einer gemeinsamen Handlung würdigen, eine Identität mehr als mit allen andern, nicht von ihm mit erzeugten Menschenkindern der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In der Mehrzahl der Fälle übrigens wird er diesem Verhältnis sogar durch Blicke und Handlungen sehr stark Rechnung tragen: es zeigt sich eben bei ihm der Komplex der Vatergedühle, die nichts anderes sind als die instinktiv oder bewußt ausgeübte seelische Anerkennung jener enger verknüpfenden Identität. Vielleicht ist es nicht jedem Leser dieser Zeilen bekannt, wie tief gerade die seelischen Regungen

dieser Art ins Tierreich jenseits des Menschen hinuntergehen. Tiere, wie der Seestern, die gewiß im Range ziemlich tief stehen, zeigen ausgesprochene Muttergefühle. Bei niedrigen Wirbeltieren, wie Fischen (z. B. bei dem zierlichen kleinen Stichling) und Amphibien (Kröten) sind umgekehrt gerade die Vatergefühle außerordentlich scharf entwickelt. Das Männchen der sogenannten Geburtshelferkröte trägt die Eier auf dem Rücken mit sich herum. Bei der Seenadel, einem Fisch, schleppt der Mann die Eier am Bauche in einem Beutel wie ein Känguruh. Und der Stichlingvater baut gar selber das Nest und schützt die junge Brut mit rührender Sorgfalt, sowohl gegen fremde Feinde, wie auch gegen die eigenen Mütter, denen in diesem Falle der Mutterinstinkt allerdings völlig abhanden gekommen zu sein scheint. In all diesen und tausend ähnlichen Fällen hat das elterliche Tier irgend eine, sei es noch so dumpfe Empfindung davon, daß das junge, von ihm gezeugte oder geborene Tier mit ihm noch eine höhere Einheit bildet, auch lange nachdem es äußerlich ganz von ihm getrennt dasteht, — also nachdem es, wie wir sagen würden, objektiv betrachtet, bereits eine „gute“ Individualität darzustellen scheint. Dabei muß gesagt werden, daß, je tiefer man im Tierreich nach unten geht, die faktische Unterscheidung, wo die Individualität des Eltertieres aufhört und die Individualität des Jungen anfängt, für die rein körperliche Anschauung immer schwerer, immer verwickelter wird. Auf den oberflächlichen Anblick scheint das eine Spitzfindigkeit der Zoologen zu sein. Aber es ist weit mehr. Wenn wir sehen, daß aus der Leibeswand der kleinen Süßwasser-Polypen Hydra ein junger Polyp wie eine Knospe hervorwächst und daß dieser junge Polyp unter Umständen in schon völlig fertigem, selbständig freßfähigem Zustande noch eine Weile mit seinem Erzeuger zusammengewachsen bleibt, so tröstet man sich wohl, daß diese niedrigen Polypentiere mit ihrer Knospung einfach der Pflanze noch nahe stehen möchten. Aber auch die Pflanze ist ja ein lebendes Wesen und muß uns zu denken geben! Doch die Sache soll gut sogar sein, — der junge Polyp pflegt sich auch schließlich abzulösen und damit sei seine Individualität gegen die des alten Polypen abgegrenzt. Wie aber ist's in folgendem Beispiel?: Eine Qualle (Meduse) legt ein Ei. Aus diesem Ei erwächst ein fest-sitzender Polyp. Dieser Polyp schnürt sich im sogenannten Prozeß der Strobilation mehrfach ein, und jedesmal löst sich sein oberster Teil, Mundöffnung und ein Stück Magen, ab und schwimmt als junge Qualle wieder davon. Man ist versucht, zu sagen: das Eltertier ist hier die eierlegende Qualle, die Jungen sind die leßentstandenen losgeschnürten Quallen. Deren Individualitäten sind immerhin gut geschieden, obwohl im Sinne einfacher Abstammung natürlich eng verwandt. Aber was stellt der „Polyp“ dabei dar? Eine Larve? Viele junge Tiere durchlaufen ja einen Larvenzustand, z. B. der Frosch: die Kaulquappe. Aber

die Larve ist in solchem Falle stets identisch mit dem fertigen Tiere, — Kaulquappe und Frosch sind unabänderlich ein und dieselbe Individualität etwa wie Kind, Jüngling, Greis bei ein und demselben Menschen. Dort aber zerspaltet sich der Polyp in eine ganze Anzahl Individuen junger Quallen; er muß also wohl ein selbständiges Individuum sein. Aber gleichzeitig geht er auf in den Individualitäten seiner Kinder, der jungen Quallen, — er löst sich realiter in diese auseinander wie eine Mutter, die nicht ein Kind aus ihrem Leibe gebiert, sondern diesen, ihren Leib, einfach Stück für Stück zu Kindern entwickelt, bis nichts mehr übrig ist . . . Es giebt verwandte Fälle in Menge. Bei einer ganzen Anzahl von Tieren ist es wenigstens eine notwendige Bedingung der Entstehung der neuen Kinderindividuen, daß das elterliche Individuum, wenn es sich auch nicht restlos lebendig in sie auflöst, doch von ihnen wie Material verbraucht wird. Junge Würmer bilden sich im Leibe ihrer Mutter und zerquetschen diese Mutter dabei so, daß schließlich nur noch die Haut des mütterlichen Individuums um die Jungen schlottert wie eine Wursthülle. Bisweilen bildet sich, noch ehe diese mütterliche Wursthülle gesprengt ist, in den jungen Würmern abermals eine neue Würmer-Generation, die die jungen Individuen noch in der Mutterhülle selber zu leeren Schalen quetscht. In einzelnen Fällen sind es sogar die jungen Würmchen, die geradezu die Mutter von innen her bei lebendigem Leibe auffressen. Solche Beispiele zeigen den Zusammenhang zwischen Erzeuger und Erzeugtem natürlich nicht in einem rofigen Lichte, und können nicht ohne weiteres in der Linie seines höheren, idealeren Zusammenschlusses verwertet werden. Wir sind ja auch bei ganz niedrigen Tieren. Aber sie dienen doch, wie ich meine, um das Verschwimmen der Linie zwischen den elterlichen und kindlichen Individualitäten scharf zu kennzeichnen. Als der Mensch in die Erdgeschichte eintrat und anfang, die überkommenen Dinge zu „durchdenken“, mußte gerade dieser Zusammenhang ihn mit am allertiefsten fesseln. In der ganzen Sozialentwicklung ist die „Blutsverwandtschaft“ von einer eminenten Bedeutung geworden. Alle Tiefen der Mystik sind durchsucht worden, um die ganze Tiefe dieses unmittelbaren Zeugungsbandes zu erfassen. Und schließlich muß auch der Naturforscher sich dazu bekennen, daß hier der wunderbarste, kolossalste Zusammenschluß über das einzelne Individuum hinaus gegeben ist, der gedacht werden kann. Es ist philosophische Geschmacksache, ob man das „mystisch“ nennen will. Auf alle Fälle ist es tief. Es ist ein ungeheurer Gedanke, sich zu sagen, daß durch die Blutsverwandtschaft, die Zeugungsverwandtschaft ein unzerstörbares Band von den elterlichen zu den erzeugten Individuen sich hinzieht, — daß dieses Band aber zuletzt, im Bilde des großen Stammbaumes aller Wesen und aller Menschen, alle Individuen der Erde doch auch wieder umfaßt und verknüpft; so daß der Zusammenschluß etwa aller Kultur-

menschen zu einer Kultur Menschheit oder einer Menschheit überhaupt, den der früher erwähnte soziale Verband mit Sprache, Werkzeugen, intellektuellen Hilfsmitteln aller Art anbahnt, letzten Endes doch auch eine große Blutsinheit, Zeugungseinheit, Ursprungseinheit bedeutet, aus der sich kein gezeugtes Individuum jemals willkürlich herauslösen kann.

\* \* \*

Ich denke, über die Existenz von Zusammenschlüssen der Menschenindividuen nach oben ist an sich jetzt kein Zweifel mehr. Bis hierher wollte ich aber überhaupt eigentlich das Bild nur aufrollen. Philosophisch setzen hier genau die größten Probleme ein. Wer die Seelenfrage weiter treiben will, wird sich fragen, ob solche höheren Individuenzusammenschlüsse wieder neue Seelen höheren Grades auslösen können. Haben zwei vereinigte oder vereinignbare Geschlechtsindividuen — Mann und Weib — eine neue, gemeinsame Seele, die dem Schändkel ihrer Geschlechtsindividualitäten entspricht? Und hat etwa gar die Kultur Menschheit als Ganzes, nicht symbolisch, sondern real . . . ? Das wollen wir nun hier durchaus nicht untersuchen, unserem anfänglich betonten Prinzip treu.

Aber eines sei abschließend erwähnt, damit der Anschluß an die Idee dieses Gesamtbuches über Egoismus noch einmal grell werde. Man setze in die hier gegebene Entwicklungslinie die Worte „Egoismus“ und „Altruismus“ an die zugehörigen Stellen. Beginnen wir beim Plastridul. Jedes Plastridul als „Ego“ handelt egoistisch. Aber schon im Zellkörper, in der Einzelzelle, handelt es in höher entwickeltem Egoismus „altruistisch“. Wiederum jede Zelle für sich handelt egoistisch — sie, die ihrem Bau nach jetzt eine Pyramide altruistischer Handlungen ist. Indem die Zelle aber — aus puren egoistischen Nützlichkeitsgründen — in eine soziale Zellgenossenschaft mit Arbeitsteilung tritt, segelt sie lustig ins altruistische Fahrwasser. Diesen Zell-Altruismus faßt abermals das „Ego“ des bewußten Vielzell-Individuums zusammen als Zentrum eines konsequenten Egoismus. Genau wie die Einzelzelle kommt aber auch dieses Vielzell-Individuum (der Einzelmensch) im Verfolg seines Egoismus aus Nützlichkeitsgründen zum Eingehen in Ehe, soziales Wesen, Kultureinheit — und damit in den ausgesprochensten Altruismus. Die „Menschheit“ würde wieder „Ego“ mit Egoismus sein, falls sie im Sinne der übrigen Linien überhaupt „ist“, — was zu untersuchen wir den Philosophen überlassen wollen. Ist das nicht eine hübsche und lehrreiche Betrachtung? Vielleicht entschädigt sie den Leser für die Besorgnis, die er wohl öfter empfunden: daß diese naturwissenschaftlichen Daten, so nackt vorgetragen, ganz aus der Fragestellung des Buches herauszufallen scheinen. Er mag aber auch andere Schlüsse ziehen. Das ist sein gutes Recht. Denn es sollte ihm mit Bedacht nur Material unterbreitet werden.

Wilhelm Bölsche.

# Der Egoismus der sozialen Gruppe.

Von

Arthur Dig.



## Der Egoismus der sozialen Gruppe.

---

Die Neuzeit hat ein wenig glückliches und noch weniger richtiges Wort geprägt, das sie um so lieber im Munde führt, je weniger sie danach lebt — das Wort: Altruismus. Der Vater der „Soziologie“, August Comte, träumte davon, daß demaleinst die egoistischen Triebe des Menschen allgemein dem Übergewicht der altruistischen erliegen würden. — Was aber ist der Altruismus? Beim Zeus — ein Hirngespinnst, ein Widersinn! Der Altruismus ist, wenn anders das Wort einen Sinn haben soll, die Hingabe eines Ego für ein anderes, und zwar, wie sich noch zeigen wird, notwendigerweise für ein gleichwertiges, wenn nicht gar geringerwertiges.

Das aber ist wider alle Natur und wider alle Vernunft. Wenn es thatsächlich vorkommt, daß ein Ego sich für ein gleich- oder gar geringerwertiges anderes opfert, so ist solches Thun nicht die Äußerung eines natürlichen Triebes, sondern die Folge einer Irreleitung des Geistes, einer gewaltsamen Unterdrückung der natürlichen Vernunft durch eine mißverständene Lehre. Der Einzelne opfert sich vernünftigerweise nicht für die Erhaltung eines gleichwertigen Anderen! Wem wäre damit gedient? Was wäre anderes erreicht, als daß ein gesunder, starker Stamm fällt, damit ein anderer stehen bleibt, an dessen Wurzeln doch schon die Art gelegt war, der schon die ersten Streiche empfangen hat, der in dem Augenblick, da der andere, gleichwertige, für ihn fällt, doch schon durch diese Streiche geringerwertig, weniger widerstandsfähig geworden ist.

Nein, die Aufopferung für ein gleichwertiges anderes ist und bleibt Unvernunft, Widernatur! Wie aber, wenn der Altruismus die Hingabe eines Ego für ein anderes, höheres bedeutet? Sicherlich werden wir ihn dann als etwas Hohes, Großes preisen. Aber ist denn das Altruismus? Ist das wirklich nur der Ausfluß eines rein persönlichen Gefühls und nicht vielmehr ein eisernes Gebot höherer Instinkte, die alles andere sind als altruistisch? Die „altruistische“ Hingabe eines Ego für etwas Höheres, sei es was oder wer es sei, setzt jederzeit voraus,

daß das Ego in dieser oder jener Weise, durch diesen oder jenen Zusammenhang ein Teil jenes Höheren ist. Das Höhere aber ist jeweilig eine größere oder kleinere Gruppe von Menschen, die, massenpsychologisch betrachtet, ein höheres Ego mit eigenem Egoismus darstellt, einen Egoismus, der in dem einzelnen Gliede der Gruppe mehr oder minder deutlich instinktiv zu Tage tritt. Nur, wie schon zum Schluß des vorigen Kapitels gesagt ist, „in höher entwickeltem Egoismus“ handelt das Einzelwesen »altruistisch« und diese stillschweigende Voraussetzung möchte ich überall da gewahrt wissen, wo in den folgenden Abschnitten und Aufsätzen das Wort „Altruismus“ gebraucht ist. —

Wir können von den individual-egoistischen Regungen, die ja oft genug bei allerlei „altruistischen“ Thaten für andere mitspielen (wie Eitelkeit, Ehrgeiz, Ruhmsucht u. s. w.) ganz absehen, und doch das, was wir als Altruismus bezeichnen, soweit es nicht die widernatürliche und unvernünftige Hingabe des „reinen“ Altruismus eines Ego für ein anderes gleich- oder geringwertiges ist, im innersten Kern durchaus auf einen Egoismus höherer Ordnung zurückführen. Freilich, in derjenigen Person, die die altruistische Handlung vollführt, wirkt dieser höhere Egoismus im allgemeinen unter der Schwelle des Bewußtseins, instinktiv, und die Überlegung, die zu der Handlung führt, kann sehr wohl einen altruistischen Charakter tragen. Die wahre Wurzel des (nicht unvernünftigen) Altruismus ist aber ein Egoismus höherer Ordnung, ein Teil der Massenpsyché.

Die Mutter, die sich für ihr Kind opfert, steht unmittelbar unter dem arterhaltenden Einfluß des Familienegoismus; sie opfert sich, mag das Kind im Augenblick ihres Thuns auch noch so jung und geringwertig sein, für ein Höherwertiges; denn ihr selbst ist kein langes Dasein mehr gegeben, während das Kind einen Teil ihres Wesens hinüberträgt in späte Generationen und ihr eine Art irdischer Ewigkeit sichern kann. Der Held, der sich für das Vaterland opfert, ist ein Werkzeug des nationalen Egoismus, wie der Parteiführer, der sich aufopfert für die Interessen einer großen Klasse, einer wirtschaftlichen Gruppe, wie der große soziale Wohltäter das Werkzeug eines sozialen, wirtschaftlichen Gruppen- oder Klassenegoismus ist. In der Regel spielen allerdings individual-egoistische Motive verschiedenster Art in das „altruistische“ Thun hinein, und schwer, sehr schwer ist es im allgemeinen zu erkennen, wie weit der Einfluß bewußter egoistischer Überlegung und des instinktiv wirkenden höheren Gruppen- und Massenegoismus reicht.

Wohl am großartigsten ist das Spiel der verschiedenen egoistischen Triebe in den größten der Idealisten und Utopisten, den Weltverbessern und Propheten. Der große, vergeistigte Egoismus des Genies, der Egoismus, der nicht mehr der Persönlichkeit an sich angehört, sondern auf die Idee übertragen erscheint, dieser himmelstürmende, trotzige, grenzen-

lose, hohe Egoismus, der der ganzen Welt den Stempel der Einen Idee aufdrücken will, paart sich mit der größten Opferfähigkeit, mit dem höchsten Altruismus — dem Ausfluß des allumspannenden Menschheits-egoismus.

Gehet hin in alle Welt und machet alle Völker zu Dienern Meiner Lehre, Meiner Idee! Gehet hin in alle Welt und lehret alle Menschen ihren persönlichen Egoismus unterordnen unter das Höchste, unter den umfassendsten Egoismus, den Egoismus der ganzen Menschheit!

Gleich einer ungeheuren Fackel strahlt uns hier in hellstem Lichte zugleich der höchste persönliche und der höchste unpersönliche Egoismus entgegen, übergewaltig. Und nicht anders ein Buddha, der mit gleichem persönlich-geistigem Egoismus und gleicherweise als Diener des Unterordnung heischenden Menschheitsegoismus den persönlich-materiellen Egoismus verdammt; nur daß seine Verdammung weit über das Ziel hinauschießt, indem er selbst für „Hungers und Liebe“, für die menschheitserhaltenden Triebe keinen Raum lassen will: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Es ist der Durst nach Sein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Lust und Begier, der hier und dort seine Lust findet: der Durst nach Lusten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht.“

Nein, nicht nur die heilige Wahrheit von dem Entstehen des Leidens, sondern die heilige Wahrheit von dem Sein und Bestehen der Menschheit und der Welt, das ist der Durst nach Sein und Lust, nach Werden und nach Macht!

Es muß in diesem Zusammenhange der „Menschheitsegoismus“ noch etwas näher betrachtet werden. Gewiß ist er der umfassendste und höchste jeder Art höheren, kollektiven Egoismus — aber gerade wegen seiner ungeheuren Weite der am einzelnen Orte am wenigsten wirksame. Die kosmopolitischen, menschheitsegoistischen Ideen verschwimmen in blauen Fernen. Wenn sie auch hier und da gebliffentlich in den Vordergrund gerückt werden, so sind sie doch keineswegs das direkt und nachhaltig wirksame. Erhaltung und Förderung der Menschheit vollziehen sich nicht als solche, sondern nur indirekt, durch Wirken in einem viel engeren Kreise. Was ist die Menschheit? Was ist dem altruistischsten und kosmopolitischsten unter uns der Botokude X Y oder der Feuerländer N Z? Ein Hundsfott, wem dieser mehr gilt als der Deutsche Müller oder auch der Franzose Fontenelle!!

Ecco ego! Erst komme ich, kommt meine Familie, meine Sippe, meine Rasse, mein Stand, meine Gemeinde und als wesentlichster Abschluß mein Vaterland, meine Nation! Ziehe ich die Kreise noch weiter, so folgt in gemessenem Abstände hinter der Nation die europäische Kulturwelt — und erst in weiten, weiten, nebelhaften Fernen die Menschheit. Will ich der Menschheit dienen, so vergeude ich meine

Kraft, wenn ich ihr direkt diene! Der Fortschritt der Menschheit vollzieht sich nicht direkt, sondern gleich dem Fortschritt jeder „Art“ durch Zuchtwahl, durch den Fortschritt und das Überleben der Tüchtigsten. Diese „Tüchtigsten“ aber sind die tüchtigsten Stämme, Nationen, Rassen. Ich fördere die Menschheit nicht, wenn ich einem Hottentotten in seinem Hottentottenreiche ein wenig Kultur beibringe — ich fördere sie nur, indem ich meinem Stamm, einer herrschenden Nation, meiner Nation, die da herrscht, weil sie wert und tüchtig ist zu herrschen, ihre Stellung, ihre Herrschaft zu erhalten und zu heben helfe, indem ich meinetwegen ihre Herrschaft, ihre Kultur ausdehne auch über das Reich jenes Hottentotten. Der Fortschritt der Tüchtigsten ist der Menschheit Fortschritt, wenn anders er nichts sein soll als eitel Phrase: Hüten wir uns doch ja vor dem fortwährenden direkten Anrufen der „Menschheit“, vor der kosmopolitischen Phrase — wer zu viel umfassen will, verliert gar leicht das Beste! Nur der größte und höchste, der geniale Prophetenegoismus mag sich messen an den unendlichen Maßen des Menschheitsegoismus — und auch er wird einmal an den Punkt kommen, da er in ergreifendster Klage ausruft: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!

\* \* \*

Zwischen dem Einzelnen und der Menschheit stehen mannigfache Gruppen, die engere und weitere Kreise umfassen, einen größeren oder geringeren Einfluß auf das Leben des Individuums ausüben, vielfach friedlich oder feindlich ineinandergreifen, alle aber im Grunde ein gemeinsames Wesen zeigen: Einen eigenen Organismus — einen eigenen Egoismus.

Die Massenpsychologie drängt uns unweigerlich die Erkenntnis auf, daß jeder soziale Organismus etwas anderes, etwas größeres ist als lediglich die Summe seiner Glieder, ein Gesamtwesen von eigener Art und eigenem Willen, der oft genug dem Willen des einzelnen Gliedes zuwiderläuft. Und die neueste Naturwissenschaft hat diese Erkenntnis unendlich vertieft und erweitert, sie giebt uns Aufschlüsse von unschätzbarem Werte über das Wesen des Organismus überhaupt. Sie hat uns, wie in dem vorigen Aufsatz so einleuchtend dargethan, auch das menschliche Individuum, den Träger des Einzelegoismus, erkennen gelehrt als einen „Sozialverband“, einen großen Zellenstaat mit ausgedehntester Arbeitsteilung. Die Zelle ist der Urträger des Selbsterhaltungstriebes, des unbewußten Egoismus; der menschliche Egoismus ist seinerseits bereits ein übergeordneter sozialer Gruppenegoismus, der diesen Sozialverband der Zellen beherrscht, und überall, wo ein neuer arbeitsteiliger Sozialverband, eine Einheit durch das gleiche Interesse gemeinsamer Selbsterhaltung eng verbundener Organe sich bildet, da sehen wir einen

neuen Organismus mit einem neuen Egoismus. Es ist in der That ein neuer Egoismus, nicht etwa nur eine Vereinigung der vorhandenen, auf Befriedigung des Einzelwillens gerichteten Triebe; diese individuellen Willensrichtungen bilden die Komponenten, aus denen eine neue Resultante mit eigener Richtung entsteht.

Es ist, wie wir oft beobachten können, höchst gefährlich, Gesetze der Naturwissenschaft auf den sozialen Organismus zu übertragen. Die Gefahr liegt jedoch weniger in dieser Übertragung selbst, als in der grenzenlosen Oberflächlichkeit, mit der sie gewöhnlich erfolgt. Wohin das führt, sehen wir am deutlichsten in der Thatfache, daß heute keine politische Partei verfehlt, die Grundsätze des Darwinismus in ihrem Sinne auf die soziale Entwicklung zu übertragen, woraus dann jede Partei mittels der einfachsten und plumpsten Taschenspielerkunststückchen den angeblich zwingenden Schluß zieht, daß sie allein den „echten Ring“ besitze, daß sie allein auf sicherer, streng wissenschaftlicher und naturgemäßer Grundlage stehe, daß die politische Entwicklung sich unweigerlich in ihrem Sinne bewegen müsse.

So sehr derartige Spiegelfechtereien auch die Anwendung naturwissenschaftlicher Gesetze auf den sozialen Organismus in Mißcredit bringen, dürfen wir daraus doch nicht den Schluß ziehen, daß der soziale Organismus nun einfach jenseits jener Gesetze stehe; nur darf man selbstverständlich nicht biogenetische und ethische Gesetze, absolute und relative Werte, historische Entwicklung und politische Ideale beliebig durcheinandermengen. Auch der soziale Organismus vom Zellenverbände im einzelnen Menschen, von der Familie und Sippe bis zum Staate, zur Nation, zur Klasse, zur Menschheit unterliegt den Gesetzen des Naturlebens, wenn wir diesen nur auf den tiefsten Grund gehen, wenn wir das wirkliche Wesen dieser Gesetze und das Wesen dieser Organismen erfassen und uns nicht mit der gemeinhin beliebten oberflächlichen Übertragung eines äußerlichen Schemas begnügen. —

Eine Gefahr, die weit tiefer liegt als die der äußerlichen Übertragung mißverstandener Naturgesetze auf soziale Organisationen, wäre die innere Gefahr, die den ganzen sozialen Organismus unserer Zeit bedrohen mag: Die Gefahr nämlich, daß er sich thatsächlich auch in seiner äußeren Form, nicht nur in der inneren Gesetzmäßigkeit, in unheilvoller Weise dem einfachen, individuellen Organismus anpassen könnte.

Die ganze natürliche Entwicklung vollzieht sich in der Richtung zunehmender Differenzierung; wie sich beim Einzelwesen die Organe infolge der Arbeitsteilung der Zellen immer mehr differenziert, in ihrer Eigentümlichkeit immer weiter von einander entfernt haben, so differenzieren sich innerhalb der wirtschaftlichen Organisation durch ausgedehnteste Arbeitsteilung die einzelnen Klassen und Berufe in immer zunehmendem Maße. Schon hat man den Analogieschluß gezogen, daß diese ver-

schiedenen sozialen Gruppen sich von einander allmählich in ihrem ganzen Wesen so weit trennen würden, wie die Organe des tierischen oder menschlichen Körpers, so daß schließlich ein sozialer Organismus im allerengsten und präzisesten Sinne entstehen müßte.

Wie die organische Zelle einst selbständig lebte und auch noch späterhin in einfacher organisierter Tieren ihre Selbständigkeit bis zu dem Grade behielt, daß ein abgetrennter Körperteil des Tieres für sich allein fortleben konnte; wie in den höheren Tieren aber die Zelle zu absoluter Unselbständigkeit herabgesunken ist und auch das losgelöste Organ für sich allein gar keine Bedeutung und Lebensfähigkeit hat: In genau der gleichen Weise müßte sich auch die weitere Fortbildung des sozialen Organismus vollziehen. Die Zelle des Staates, d. i. die Familie, ist ursprünglich durchaus selbständig; mit fortschreitender Arbeitsteilung gerät sie in immer größere Abhängigkeit; eine Vielheit von Zellen (Familien bzw. Individuen) schließt sich zusammen zu Organen (sozialen Gruppen, Klassen, Berufen) des großen Organismus (der Nationalwirtschaft u. s. w.). Auch hier würde nun schließlich die Abhängigkeit der Zellen und Organe derartig zunehmen, daß sie am Ende für sich allein gar nicht mehr lebensfähig sind.

Nun ist das ja durchaus richtig, daß Tausende moderner Kulturmenschen, wenn sie plötzlich einzeln in die Rolle Robinsons versetzt würden, elend umkommen müßten. Ja, es ist nicht einmal die Lage Robinsons nötig; auch innerhalb des eigenen Bereiches des sozialen Organismus kann eine von ihm abgestoßene Zelle vorkommen: Etwa ein Arbeitsloser aus der Klasse der qualifizierten Arbeiter, der in irgend einem sozialen Organ überflüssig geworden, in seiner ganzen Wesensart aber diesem Organ schon derartig angepaßt ist, daß er keine andere Existenz mehr findet. In diesem Punkte sehen wir thatsächlich schon das Individuum in der Verfassung, die der strikte Vergleich mit der naturhistorischen Entwicklung des Organismus nahelegt — die weiteste, endgiltige und hoffnungslose Trennung des einseitig ausgebildeten Maschinenmenschen vom Vollmenschen.

Öffnet sich uns wirklich diese für das Individuum so entsetzliche, trostlose Zukunft? Muß das die letzte Konsequenz der Differenzierung und der Entwicklung des sozialen Organismus sein? Die ganze soziale Frage bekäme alsdann ein völlig anderes Gesicht, und es wäre Wahnsinn, die Entwicklung aufhalten, der Entmenschlichung des Menschen vorbeugen zu wollen! Doch nein, so kann die Zukunft nicht aussehen — auch dieses Bild kann wieder nur ein Zerrbild falscher, mißverständlicher Übertragung der Naturgesetze auf den sozialen Körper sein. War denn die Urzelle mehr als die einzelne Zelle in diesem oder jenem menschlichen Organ? Muß denn der in erweiterter Arbeitsteilung differenzierte einzelne Mensch so tief hinabsinken unter den Menschen

von heute, daß er nichts wird als etwa ein willenloser und wesenloser Maschinenteil? Ist das nicht vielmehr eine falsche, künstliche Konsequenz einer verkehrten Wirtschaftslehre, die sich selbst durch diesen trügerischen Analogieschluß zu retten suchte vor jähem Sturz?

Etwas von diesem geschlossenen Organismus, der den Einzelnen mit Haut und Haaren verschlingt, ihm jede Gelegenheit zu individueller Bethätigung nimmt und einen so eng abgemessenen Raum zuweist, wie der Zelle im Körper, hat übrigens schon der Idealstaat Platos; nur wäre heute die Differenzierung der einzelnen Organe noch ungleich weiter ausgebildet als in jenem alten Muster eines scharf ausgeprägten zwangstaatlichen Organismus.

Wir können es aber — in voller Übereinstimmung mit dem, was oben auf naturwissenschaftlicher Grundlage ausgeführt ist — nicht glauben, daß der soziale Organismus zu seiner Fortbildung einer Entmenschlichung des Menschen bedarf, daß nicht eine gleichzeitige Emporentwicklung des Individuums in und mit dem sozialen Organismus möglich sein sollte. Vergessen wir doch nicht, daß sich auch in und mit den tierischen und menschlichen Organismen die Zellen und Organe emporentwickelt haben. Gewiß fordert der soziale Organismus viel von dem einzelnen Individuum; gewiß verlangt er gebieterisch Einordnung, Unterordnung, Beschränkung — aber ist es nicht mindestens ebensoviel, ist es nicht am Ende mehr, was er ihm giebt? Schafft er nicht für alles Genommene reicheren, besseren Ersatz? Er setzt dem individuellen Egoismus Schranken, aber diese Schranken liegen schließlich in dessen eigenem, wohlverstandenen Interesse; er zügelt es im Augenblick, um es nicht auf dem Wege in die Zukunft stolpern zu lassen; er begrenzt seine Freiheit, um jedem Individuum seine Freiheit zu sichern und es vor fremder Willkür zu bewahren. Der soziale Organismus und Egoismus ist „nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen“, er ist nicht der Feind und Vernichter des Individuums, er macht es nicht zum Sklaven, sondern er erhält es, sichert es, hebt es empor.

Haben wir oben auf Plato verwiesen, so können wir hier an Aristoteles erinnern, der den Staat zwar auch als das Übergeordnete erkennt, als den Organismus, ohne den der einzelne Mensch — das Zoon politikon — nicht denkbar wäre, dem Individuum aber doch eine ungleich freiere Stellung einräumt. Auch Aristoteles sieht im Staate nicht den Vernichter, sondern den Erhalter des individuellen Rechtes, Besitzes und der individuellen Freiheit.

Im verschärften Daseinskampfe findet die Einheit nur ihre Stütze in der Vielheit; immer fester schließen sich die Einzelglieder zusammen, so daß die Vielheit ihrerseits zu einer neuen Einheit wird, und zwar zu einer übergeordneten Einheit, die größer ist als die Summe ihrer Teile und unabhängig von dem einzelnen Teile. In jedem Teile aber

lebt etwas von der „Idee“ des Ganzen, wie etwa Plato in den Einzel-  
dingen einer Gattung die Idee der Gattung sieht.

Jede soziale Gruppe — im weitesten Sinne — ist unabhängig  
von dem einzelnen ihr angehörigen Individuum, eine höhere Einheit,  
die bestehen bleiben kann, auch wenn die einzelnen Individuen aus-  
geschieden (verstorben) sind, da neue an ihre Stelle treten können. Durch  
diesen fortwährenden Abfluß alter und Zufluß neuer Teile kann der  
Organismus sich naturgemäß ändern, er kann auch aufhören zu bestehen,  
wenn der Zufluß aufhört — wie ein Strom, der bald mächtig an-  
schwillt, bald wasserarm dahinfließt oder gar versiegt, von dem einzelnen  
Tropfen unabhängig, eine höhere Einheit sämtlicher Tropfen.

Der ungleichmäßige Wechsel der Individuen ist diejenige Tatsache,  
die den Bestand der Gruppe vielleicht am meisten sichert; denn in jedem  
Augenblick ist die große Majorität dieselbe wie im vorherigen Augen-  
blick, die im Vordergrund stehenden Interessen hängen im allgemeinen  
nicht von dem jeweiligen Wechsel einzelner Individuen ab. Nirgends  
können wir eine scharfe Grenze ziehen und sagen: Mit diesem Augen-  
blick beginnt eine neue Generation. Stückweise und allmählich rückt der  
Nachschub in die Gruppe ein, und die Erhaltung der Gruppe ist um  
so sicherer, je weniger an irgend einer Stelle durch den Wechsel der  
Individuen ein wirklich merkbarer Einschnitt entsteht.

Der Gruppenegoismus fordert demnach ein gewisses Gleichgewicht  
unter den einzelnen Gliedern; wohl selten ist diese Tendenz so scharf  
und bewußt, aber auch so einseitig zu Tage getreten, wie zu jenen  
Zeiten, da ein unnachsichtliches Scherbengericht jeden aus der staatlichen  
Gemeinschaft verbannte, der ein namhaftes Übergewicht hätte gewinnen  
können. Würde dieses Übergewicht in der That eintreten und die  
Gruppe derart beeinflussen, daß das herrschende Individuum unersez-  
lich wird, so ginge nach seinem Tode das Gleichgewicht völlig verloren  
und es träte zum mindesten ein verhängsvolles Interregnum, wenn  
nicht gar die Auflösung der Gruppe ein. Namentlich für die Genossen-  
schaften ist es eins der obersten Gebote, daß jederzeit für die Möglich-  
keit einer gleichwertigen Vertretung oder Ersetzung der gegenwärtigen  
Leitung gesorgt wird, da andernfalls längere Abhaltung oder der Tod  
des Leiters den Untergang der Genossenschaft bedeuten können.

Dieses Prinzip der Vorsorge für geeigneten Ersatz wird besonders  
in der Erbmonarchie durchgeführt, in der der Thronfolger von An-  
beginn für sein künftiges Amt erzogen wird. Georg Simmel, der  
eine sehr geistvolle und lehrreiche Studie über „Die Selbsterhaltung der  
sozialen Gruppe“ veröffentlicht hat, bezeichnet aus diesem Grunde das  
System der Erbmonarchie als eine Forderung der Selbsterhaltung der  
Gruppe. Die theoretische Erkenntnis, daß die Wahlmonarchie die Er-  
haltung der Gruppe am wenigsten zu gewährleisten vermag, ist durch

die Geschichte schon längst nachdrücklich bestätigt. Gegenüber dem republikanisch-parlamentarischen System mit seinem häufigen und vollständigen Wechsel aller Organe hat die Erbmonarchie fernerhin den Vorzug, daß auch die Diplomatie und Beamtenschaft nur einer ganz allmählichen Regeneration unterliegt, daß jederzeit für die Heranbildung vollwertigen Ersatzes gesorgt ist und der Beamtenkörper wie eine geschlossene soziale Gruppe von den Individuen in hohem Maße unabhängig ist.

„Le roi est mort — vive le roi“ — das ist das Charakteristikum der Erbmonarchie. Der König stirbt nicht, die Regierung oder Regentschaft ist stets in sicheren Händen, die von Anbeginn auf den Beruf hin erzogen sind, den Staat zu lenken, an der Spitze des sozialen Organismus zu stehen und die Gesamtinteressen dieses Organismus zu vertreten. Mag die Erbmonarchie zeitweise auch noch so große Schattenseiten zeigen, mögen bisweilen auch noch so unfähige Herrscher aus ihr hervorgehen — das System im allgemeinen ist und bleibt doch dasjenige, das der Grundforderung des Gruppenegoismus am besten entspricht und die Kontinuität am besten sichert.

Le roi est mort — vive le roi! An welcher Stelle auch immer in einem Staate unter dem System der Erbmonarchie eine Lücke in dem großen Beamtenkörper eintreten mag, überall ist für sorgfältig vorgebildeten Ersatz gesorgt bis hinauf zum ersten Diener des Staates; der ganze Verwaltungsapparat wird nicht mit einem Ruck umgestürzt, der Beamtenkörper ist unabhängig von seinen einzelnen Gliedern, er ergänzt sich allmählich, gliedweise, und bleibt dadurch stets in seinem Bestande gesichert. Diese durch den ganzen Organismus hindurchgehende allmähliche Regeneration bietet auch die beste Bürgschaft dafür, daß die Interessen der Gesamtheit, des ganzen Organismus gewahrt werden können, und nicht heute diese, morgen jene Gruppe an der Spitze steht und das Land in kurzer, aber um so drückenderer Herrschaft ausaugt. Gewiß ist die Klassenherrschaft auch unter dem System der Erbmonarchie nicht ausgeschlossen, aber sie wird doch einen ganz anderen Charakter annehmen also der sprungweise Wechsel einiger kleiner ausbeutender Gruppen, wie wir ihn in der Republik oder Wahlmonarchie nur zu häufig in schärfster und drückendster Form als eine ganz selbstverständliche Erscheinung sehen. Hier entscheidet allein der nackte Egoismus der gerade am Ruder befindlichen Partei, die um so schneller und hastiger raffen muß, je kürzer die ihr beschiedene Herrschaft ist.

Wenn der Egoismus der sozialen Gruppe auch fordert, daß die Gesamtinteressen jederzeit vertreten werden, so ist damit doch keineswegs gesagt, daß die Vertretung der Interessen durch die Gesamtheit erfolgen müßte; vielmehr fordert die Erhaltung der Gruppe durchaus kleine Organe. Die vielköpfige Gesamtheit ist unfähig, etwas Positives zu stande zu bringen. Wie sagt doch Sohm? „Die Masse ist das Dumpsfe, das

Stumpfe, das Unvolk.“ Die Masse als solche kommt keinen Schritt weiter — sie muß sich Führer setzen; durch eben ihre Masse ist sie zu ungefüggig, unfähig zu planmäßiger Aktion — der Plan muß erst festgestellt werden durch einige wenige Vertreter — je weniger Köpfe, desto besser! Ein Beispiel von tausenden: Die Schaffung des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches.

Eine Selbstregierung der Masse ist nur indirekt möglich, nur insofern als sie sich selbst Regenten setzt. Das millionenköpfige Volk muß sich verdichten zu einem hundertköpfigen Parlament, und auch dieses Parlament stellt noch eine zu große Vielheit dar, um selbständig wichtige Dinge von Grund aus aufzubauen; das Parlament verdichtet sich seinerseits zu besonderen Kommissionen für besondere Fälle oder — wie in England — zu einem Parlamentsministerium für die allgemeine Regierung. Je größer die Aufgaben und Ziele, um so größer die Konzentrierung, und der ganzen Gruppe bleibt nur die Kontrolle darüber, ob die Repräsentanten ihres Willens auch thatsächlich diesen Willen vertreten haben.

Die Masse als solche ist nicht fähig zu regieren und alle „Selbstregierung“ kann, wie gesagt, nur darin bestehen, daß sie sich selbst Regenten setzt und dieselben kontrolliert. In wenigen Händen nur kann die Leitung liegen — das ist im sogenannten demokratischen Staate nicht anders als unter dem Szepter der absoluten Monarchie; man glaube doch nicht etwa, diese Thatsache durch einen Hinweis auf die Volksabstimmungen in der Schweiz entkräften zu können, und auch im sozialdemokratischen Zukunftsstaate würden die unvermeidlichen Beamten sicherlich weit mehr sein, als Automaten, in die das Volk oben die Groschenstücke seiner erlauchten Staatsweisheit hineinwirft, um unten eine Stange kandierter Polizeiverordnungen herauszuziehen. Das Gebet der Massen, das Carlyle, der Hohepriester des Heroenkults, trotz aller demokratischen Worte aus ihrem Schreien heraushört, wird darum niemals ganz verstummen, das Gebet:

„Leitet uns! Beherrscht uns! Wir sind wahnsinnig und elend und können uns nicht selbst beherrschen. — Das erste und höchste aller Menschenrechte,“ so sagt er, „ist, von dem Stärkeren beherrscht zu werden, und wenn Freiheit überhaupt einen Sinn hat, so ist es der, dieses Recht zu gewinnen. — So lange die Welt steht, hat es noch keine fest gegründete Demokratie gegeben, und das vermeintliche Streben nach Demokratie ist nur das Streben nach einer echten und höheren Gewalt, der man sich fügen darf.“

In der That ist demokratische Politik schließlich immer nur eine Frage der Taktik. Sie ist Mittel zum Zweck, aber nicht Selbstzweck. Wollte jemand etwa auf die antiken Demokratien verweisen und ernstlich von einem „demokratischen“ Staate reden, wo doch das ganze Staats-

wesen auf dem Institute der Sklaverei stand? Demokratische Politik ist nur eine Erscheinungsform der Zuchtwahl innerhalb der Aristokratien, nur ein Mittel, dessen sich Jene bedienen, die sich für berufen halten, als die „Tüchtigsten“ die herrschende Aristokratie abzulösen. Die alte Aristokratie wird verbraucht, und aus dem nächsten Stande rücken die passendsten Elemente auf, um die Lücken auszufüllen; zu ihrem Aufstieg bedürfen sie eines breiten, festen Bodens, und aus taktischen Gründen benutzen sie naturgemäß als solchen die Massen, die demokratische Politik. Diese Konstatierung ist einerseits eine Beschränkung des Wertes dieser Politik, anderseits aber zugleich die beste Anerkennung ihres eigentlichen Wertes, der ein absoluter nicht sein kann.

Der Egoismus des sozialen Organismus erfordert die Gleichberechtigung seiner Glieder nach ihren Fähigkeiten; er widerstrebt einer einseitigen Übermacht, zumal einer zufälligen und vorübergehenden, bei deren Auflösen das Ganze plötzlich in Verwirrung geraten müßte; er widerstrebt aber auch einer absoluten Gleichberechtigung, einem gleichen Anteil Aller an der Leitung des Ganzen, die dann aus dem ewigen Stocken garnicht herauskäme. Der soziale Organismus selbst ist ein Produkt der Arbeitsteilung — wie wollte man da plötzlich an einer Stelle die Arbeitsteilung völlig ausschneiden und an einer bestimmten Arbeit — obendrein gar an der schwersten — alle Glieder in gleicher Weise beteiligen? Die oberste Leitung des sozialen Gebildes muß in wenigen Händen liegen, doch dürfen diese wenigen Hände nicht eine derartige individuelle Macht erhalten, daß sie unerseßlich werden — alle Teile müssen sich dem Ganzen unterordnen, und für alle muß ein Ersatz möglich und bereit sein.

Der Gruppenegoismus ist wunderbar erfindereich, wenn es gilt, sich das Individuum unterzuordnen und zu verhindern, daß ein einzelnes Glied eine überragende Bedeutung, der individuelle Sonder-Egoismus eine zu große Macht erhält. Simmel erinnert in dem zitierten Aufsatz beispielsweise an den vernünftigerweise den meisten Vereinsstatuten eigentümlichen Paragraphen, daß bei der Auflösung eines Vereins das Vermögen nicht — wie es doch der Einzelegoismus fordern würde — unter die Mitglieder verteilt, sondern einem Vereine mit ähnlichen Zwecken überwiesen wird. Dadurch lebt die Idee des Vereins, der Zweck der alten Gruppe in neuer, modifizierter Form fort, der Gruppenegoismus rettet beim Untergange der Gruppe, was er nur retten kann, ohne nach der individuellen Begehrlichkeit zu fragen. Die Gruppe, selbst nicht mehr lebensfähig, sucht sich doch einen Fortbestand zu sichern, wie etwa der Letzte einer alten Familie, der das Überlebensbedürfnis durch Adoption zu befriedigen sucht. — Eine besondere Erfindung des Gruppenegoismus ist die Standesehre, die das Individuum mit eiserner Faust den Gruppeninteressen unterwirft (ähnlich der Familienstolz, Nationalstolz, Lokalpatriotismus u.); wir werden auf diese oft so wenig geschätzten

Dinge noch zurückzukommen haben. Als nachhaltiges Mittel zur Erhaltung der Gruppen dient natürlich auch das Kollektiveigentum in irgend einer Form — Familienfideicommiss, Allmende, Besitz der Toten Hand u.

Macht sich die Gruppe durch solcherlei Mittel auch möglichst unabhängig von ihren einzelnen Teilen, so ist sie doch, wie wir zu Anfang sahen, allmählichen Umwandlungen durch den allmählichen Wechsel der Teile unterworfen. Kann auch nirgends ein scharfer Strich zwischen zwei Generationen gezogen werden, so ist doch im Laufe gewisser Zeiträume zweifellos das zu konstatieren, was man kurzweg als Generationswechsel bezeichnen mag, eine völlige Ersetzung aller oder doch der bei weitem meisten Elemente durch neue mit neuen Ideen, neuen Interessen, einem neuen Zeitgeist. So bleibt auch die Gruppe als Organismus in beständigem Werden, und es ist nur ein Zeichen frischer Lebenskraft und innerer Berechtigung der Gruppe, wenn sie einigermaßen wandlungsfähig ist und sich fortgesetzt — wenn auch nur ganz allmählich — ummodelliert. Ein starres, schablonenhaftes Festhalten an der alten Form beweist, daß die Gruppe sich überlebt hat.

\* \* \*

Zum Wesen des sozialen Organismus gehört ebensogut wie zum Wesen des Zellen-Organismus die Arbeitsteilung. Der soziale Organismus ist erst ein Produkt der Arbeitsteilung und erweitert sich in demselben Maße, wie diese sich ausdehnt. Die ursprünglichste Arbeitsteilung, die der Geschlechter, findet in der ursprünglichsten sozialen Gruppe, in der Familie, ihren Ausdruck; mit erweiterter Arbeitsteilung erweitert sich der soziale Organismus; charakteristisch ist beispielsweise der mittelalterliche Hof mit seiner geschlossenen, unter den einzelnen Gliedern arbeitsteiligen Wirtschaft. Stärkere Ausbildung einseitiger Geschicklichkeit, weitere Ausdehnung des Tauschverkehrs und Ausbildung der Werkzeuge Hand in Hand führen zu ausgebehneterer Arbeitsteilung und zugleich zur Erweiterung der sozialen Gruppen. So entsteht der geschlossene Verband der nationalen Wirtschaft, über den hinaus die internationale Arbeitsteilung zu neuen sozialen Gruppenbildungen führt.

Je weiter diese Verbände sich ausdehnen, um so mehr haben sie im allgemeinen die Tendenz, sich zu lockern, und wir werden bisweilen nur noch mit Mühe den großen neuen Organismus feststellen können, zumal die einzelnen sozialen Gruppen vielfach in einander übergreifen und dasselbe Individuum gleichzeitig zwei durchaus verschiedenen Organisationen angehören kann. Nur zum Teil handelt es sich um konzentrische Kreise — zwei aus derselben Wurzel erwachsene Organismen — von denen der größere den kleineren vollständig deckt; solche annähernd konzentrischen Kreise sehen wir etwa in der Familie und dem Staate; doch auch hier ist die Deckung nicht mehr vollständig, da Staat und Nation sich nicht

decken. Wir haben hier vielmehr, um bei dem Bilde zu bleiben, ein System von drei Kreisen, deren kleinster — die Familie — seinen Mittelpunkt innerhalb der beiden anderen Kreise hat und von beiden völlig gedeckt wird, während die beiden großen Kreise, deren Mittelpunkte mit jenem auf einer Linie liegen, sich schneiden und zwar zum großen Teil, aber nicht vollständig decken. Daneben nun sehen wir eine große Zahl von Kreisen, deren Mittelpunkte sich mehr oder minder weit von einander entfernen, oft auch über die Peripherie des anderen hinauswandern, so daß schließlich nur noch kleine Deckflächen übrig bleiben — internationale Organisationen, die weit über die Bahnen des einzelnen Staates hinausgreifen; wenn ihre Glieder auch gleichzeitig in dem Verbande ihres Staates verharren.

Scheinen auf diese Weise auch vielfach die Grenzen der sozialen Gruppen in einander überzugehen, so können wir im allgemeinen jedes kollektive Ego, jeden sozialen Organismus doch durchaus als solchen auffassen und als Kollektivwesen von eigener Art deutlich für sich abscheiden. Und wir erkennen dieses neue Ego der sozialen Gruppe um so besser als neue Einheit, je mehr die moderne Naturwissenschaft uns auf der anderen Seite lehrt, das Ego, mit dem wir gewöhnlich rechnen, den einzelnen Menschen seinerseits als eine Vielheit von Ur-Individuen, und unseren Individualbegriff als einen „versteckten Staatsbegriff“ aufzufassen. Je klarer wir die Vielheit in dem erkennen, was wir stets als Einheit zu fassen gewohnt sind, um so leichter werden wir geneigt sein, eine neue Vielheit unter den also geklärten Einheitsbegriff zu bringen. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis kommt der massenpsychologischen Einsicht zu Hilfe; indem sie die „Einheit“ selbst in eine Vielheit zerlegt, erleichtert sie uns die Auffassung der Vielheit als Einheit, die Auffassung einer sozialen Gruppe als Ego, das einen eigenen Gesamtwillen, einen eigenen Egoismus hat. —

Wie der größere, kompliziertere Organismus entwicklungsgeschichtlich ein Fortschritt über den einfacheren Organismus hinaus ist, so wird man im allgemeinen auch das Aufkommen eines Gruppenegoismus als Fortschritt gegenüber der Willkürherrschaft des individuellen Egoismus bezeichnen können, namentlich aus dem Grunde, weil der Massenegoismus in der Regel weisichtiger ist, weil er nicht nur über den Augenblick, sondern gewöhnlich auch über die Generationen hinausragt und dem Gesamtleben etwas Festes, Beständiges giebt.

Wie die Versicherung — auch nur eine Form des wirtschaftlichen Gruppenegoismus, und zwar eine besonders charakteristische — so trägt jede Art von Gruppenbildung dazu bei, den Zufall aus irgend einem Lebensgebiete auszuschalten, indem sie einen Ausgleich zwischen der Summe zufälliger, lebensstörender Erscheinungen herstellt und dadurch die Wirkung dieser Störungen wesentlich abschwächt. Der Schaden wird durch

gemeinsame Bekämpfung unschädlicher, der Vorteil durch gemeinsame, kräftigere Gewinnung und Ausnutzung vorteilhafter.

Als Beispiel dürfte das Genossenschaftswesen genügen. Die Hebung der wirtschaftlichen Verhältnisse und Stärkung der neuen gesellschaftlichen Elemente durch die genossenschaftliche Verfassung der städtischen Industrie im Mittelalter spricht Bände. Später trat ein John Stuart Mill wieder als warmer Anwalt des Genossenschaftswesens auf, und die letzten Jahrzehnte haben eine wahre Hochflut der Genossenschaftsbildung gezeitigt. Nun sind ja — mag man es schon eine Zeit lang angenommen haben — die Genossenschaften ebensowenig ein soziales Heilmittel wie irgend ein anderes der zahllosen vorgeschlagenen Mittel und Mittelchen; ihre große wirtschaftliche, soziale und ethische Bedeutung aber bleibt unbestreitbar. Sie haben — das wird unbedingt anerkannt werden müssen — ungemein viel zur Hebung und Belebung des Gruppenegoismus überhaupt beigetragen, sie haben das wirtschaftliche Leben mannigfach befruchtet und der sozialen Frage manchen Stachel genommen. —

Der Gruppenegoismus ist ein großer Moralbildner. Nichts ist bezeichnender dafür, als die Tatsache, daß man geneigt ist, seine Wirkungen im einzelnen Individuum ohne weiteres als „Altruismus“ anzusprechen. Er ist es schließlich auch, der beispielsweise die Gegensätze „klug“ und „weise“ erfunden hat — klug nennen wir im Grunde die Handlungsweise, die den Individual-Egoismus am besten und erfolgreichsten vertritt, während wir diejenige, die dem Massenegoismus entspringt oder entspricht, mit dem Ehrentitel „weise“ ausstatten. Die Weisen, das sind diejenigen „Erleuchteten“, die dem individuellen Egoismus den Weg gewiesen haben, der zur Unterordnung unter den höhern Kollektivegoismus führt. Darum ist Kant der Weisen weisester, wenn er den großen, für alle Zeit grundlegenden Kernspruch des Massenegoismus ausspricht:

„Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte!“

Das ist in der That der Weisheit letzter Schluß — wenn man die Weisheit versteht als die Vertreterin des Kollektivegoismus gegenüber dem Individualegoismus. Und wie anders sollte man sie denn verstehen? —

Auf denselben Pfad weist schließlich doch auch das große Wort: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ Das ist kein eigentlicher Altruismus, das heißt noch nicht, opfere Dich auf für ein gleichwertiges anderes Ego; auch wenn man den Nächsten liebt „wie sich selbst“, so wird man, wenn es sich um den Untergang des einen von zwei gleichwertigen Egos handelt, nicht das eigene ungefährdete und unbeschädigte Ego aufgeben, um das fremde, gefährdete, vielleicht schon beschädigte, in diesem Augenblicke also bereits geringervertige Ego zu retten — ich

frage nochmals: wem wäre damit gebient? (Womit natürlich keineswegs etwa gesagt ist, daß man das eigene Ego nicht in Gefahr bringen wird, und soll, wenn die Aussicht besteht, den Anderen ohne völlige und unbedingte Aufgabe des eigenen Ichs zu retten, oder wo gar etwas Höheres auf dem Spiele steht, als das eigene Ego). Wo es sich aber darum handelt, daß einer von beiden unbedingt zu Grunde gehen muß, da wäre es unsinnig, sich selbst an Stelle eines Gleich- oder Geringerwertigen wegzuworfen. Mit vollem Rechte sagt Aristoteles bei der Untersuchung der Frage, ob man am meisten sich selbst oder einen anderen lieben solle, es werde „der sittliche Mensch am meisten sich selbst lieben, obwohl in einer anderen Art als jener, der als selbstfüchtig getadelt wird, da er von diesem ebensowohl verschieden ist, wie ein vernünftiges Lieben von dem von Begierde beherrschten oder wie das Verlangen nach dem Schönen von dem nach dem nützlich Scheinenden.“

Gerade der höhere Kollektiv-Egoismus, die Selbsterhaltung der Gruppe fordert gebieterisch, daß der individuelle Egoismus nicht erstickt werde, daß vielmehr der Einzelne durchaus den Geboten der Selbsterhaltung folgt und das eigene Sein nicht leichten Sinnes hinwirft. Die ungebührliche Unterordnung des Egoismus unter den „Altruismus“ wirkt auch für die Gesamtheit schädlich — Selbstlosigkeit bis zum Übermaß getrieben, erzeugt direkt wie indirekt nichts anderes, als gerade um so krassere Selbstsucht. Altruistische Aufopferung auf der einen Seite begünstigt die schrankenlose Herrschaft des Egoismus bei dem anderen Teile, und geht jene Aufopferung so weit, daß sie physische Nachteile oder gar Selbstvernichtung zur Folge hat, so wird dadurch auf Seiten der nicht kraßegoistischen Teile eine dauernde Verminderung und somit um so stärkeres Überwiegen jener rein selbstfüchtigen Individuen hervorgerufen.

Übertriebene Selbstaufopferung führt zu Krankheit und zu frühem Tode, vielleicht ohne oder mit schwächlicher Nachkommenschaft. Von allen Vermächtnissen aber, welche die Eltern ihren Kindern hinterlassen können, ist das wertvollste eine gesunde Konstitution, und das Interesse der Gesamtheit, die Erhaltung der Art und Gruppe, fordert dieses Vermächtnis. Wenn auch, so sagt ein bekannter Soziologe, der Leib eines Menschen nicht ein Eigentum ist, das einfach vererbt werden kann, so mag doch seine Konstitution wohl mit einem Fideikommiß verglichen werden, und wenn er seine Pflicht richtig versteht, so wird er einsehen, daß es ihm obliegt dies Gut in unbeschädigtem, wenn nicht gar in verbessertem Zustande auf seine Nachfolger übergehen zu lassen. Damit wird aber nichts anderes ausgedrückt, als daß er bis zu dem Grade egoistisch sein muß, um alle jene Bedürfnisse zu befriedigen, die mit der gehörigen Ausübung aller Funktionen zusammenhängen.

Ein Egoismus, der in einem kräftigen Körper einen regen Geist

bewahrt, trägt wesentlich zum Glücke der Nachkommen und zur Erhaltung der Gesamtheit bei, während umgekehrt Unglück über die Nachwelt heraufbeschworen und die gedeihliche Fortentwicklung des Ganzen gefährdet wird durch jeden, der seinen Kindern eine durch Selbstvernachlässigung und verkehrten „Altruismus“ geschädigte Konstitution übermacht. „Alle Eigenschaften und Handlungen, welche die gesunde Entwicklung des Eigenlebens fördern oder stören, haben — wie Paulsen bemerkt — zugleich die Tendenz auf die Entwicklung des Gesamtlebens wohlthätig oder nachtheilig einzuwirken.“ Daher hat die Gesamtheit das Interesse, daß die gesunde Entwicklung des Eigenlebens, die gesunde Bethätigung des Egoismus nicht gehemmt werde. Und ein seltenes, aber um so wertvolleres Zugeständnis an den persönlichen Egoismus ist es auch, wenn derselbe — in Sachen des „Egoismus“ wahrlich unverdächtige — Philosoph, indem er die Verbindungspunkte zwischen egoistischem und sogenannten altruistischem Handeln untersucht, den Schluß zieht: „Ich glaube, daß der Wert der Werke, welche „für Andere“ mit dem Gedanken an den Nutzen oder der Erbauung der Menschheit gemacht werden, viel zweifelhafter ist als der Wert derjenigen, bei deren Konzeption lediglich an die Sache selbst und vielleicht auch hin und wieder an den bleibenden Nachruhm des Erfinders gedacht wurde“ — auch ein recht beachtenswerter Beitrag zu dem, was oben über die direkte „Förderung der Menschheit“ gesagt ist!

Nicht den Egoismus des einzelnen Individuums aus der Welt zu schaffen, zu bekämpfen und zu ertöten ist das Ziel des übergeordneten Egoismus eines größeren, kollektiven, sozialen Egos. Im Gegenteil, erst durch das höchste Maß der persönlichen Entwicklung des Einzelnen ist die höchste Entwicklung des Ganzen möglich; der individuelle Egoismus ist gewissermaßen das Instrument, dessen er sich bedienen muß, und das den gewünschten Ton um so lauter und kräftiger resonieren wird, je kräftigere Töne es selbstschwingend hervorzubringen vermag. Nur müssen die Saiten in der Weise gespannt sein, daß sie gerade auf den Ton jenes größeren Instrumentes mitschwingen und ihm nicht disharmonisch zuwider tönen. Die „Harmonie der Interessen“ ist wohl im Grunde bei absolut reiner Stimmung aller Instrumente vorhanden, das einzelne Instrument aber wird jeweilig nur zu sehr von den augenblicklichen Verhältnissen beherrscht, es ist verstimmt und vermag seinen eigenen, wahren, reinen Ton nicht zu finden.

Auch als die Lehre von der natürlichen Harmonie der Interessen den Höhepunkt ihrer Herrschaft erreicht hatte, brach in der französischen Moralphilosophie doch die Erkenntnis durch, daß diese Harmonie nicht so ohne weiteres vorhanden ist, daß sie bei schrankenlosem *laissez-faire* in eine arge Disharmonie umschlagen würde. Das kommt zum Ausdruck in jener ethischen Strömung, die in der Erziehung und dem mora-

lischen Unterrichte die Mittel sieht, den egoistischen Trieben des Einzelnen — als dem primären — eine solche Richtung zu geben, daß sie dem Gemeinwohl zu gute kommen. Mit der Empfehlung dieser Mittel ist aber selbstverständlich auch die Notwendigkeit anerkannt, auf den individuellen Egoismus im Gesamtinteresse einzuwirken. Und diese Empfehlung ging, wohl gemerkt, von den entschiedensten Aposteln der „natürlichen Harmonie“ aus. Was will man mehr? —

So zeigt sich immer wieder der tiefe Konflikt, der im kollektiven Egoismus selbst herrscht: Er ist die Summe des widerstreitenden Einzel-egoismus und doch der Feind dieses Widerstreits; er besteht allein dadurch, daß im Individuum der Egoismus stark und mächtig erhalten wird, und wird doch durch eben diese Macht selbst gefährdet: er muß sie zu gleicher Zeit fördern und hemmen, ausdehnen und beschränken; die Aufopferung des Individuums ist bald sein Gebot, bald sein eigener Untergang. Mannigfach muß er das Begehren des Einzelnen bekämpfen, und doch ist das Warten dieses Triebes der erste und einzige Grund seines eigenen Daseins. Denn „die zur fortgesetzten Selbsterhaltung erforderlichen Thätigkeiten mit Einschluß des Genusses von durch solche Thätigkeiten erlangten Vorteilen sind die allerersten Vorbedingungen der allgemeinen Wohlfahrt. So lange nicht jeder Einzelne gehörig für sich selbst sorgt, wird seiner Sorge für die Anderen durch den Tod bald ein Ende gemacht, und wenn jeder so zu Grunde geht, so bleibt auch keiner mehr übrig, für den gesorgt werden könnte“. So muß auch Spencer die unabänderliche Überlegenheit des Egoismus gegenüber dem Altruismus rückhaltlos anerkennen, obgleich er selbst der Ansicht ist, daß die altruistischen Willensantriebe auf Kosten der egoistischen im Vordringen begriffen seien.

Sicherlich kommen die sozialen Instinkte, kommt das bewußte Erkennen der Gesamtinteressen allmählich mehr zum Durchbruch, wirkt der Kollektiv-Egoismus stärker und deutlicher, nicht mehr so völlig unter der Schwelle des Bewußtseins, aber nur, weil wir in unserem eigenen Egoismus weiter schauen und nicht mehr derartig am Augenblicke hangen wie das Tier und der primitive Mensch. Der geschärfte Blick in die Zukunft richtet sich von selbst auf die übergeordneten, bleibenden Interessen, der verschärfte Kampf um ein besseres Dasein führt zur Vereinigung der Streitkräfte, die in ihren Zielen einander nahe stehen, die größere wechselseitige Abhängigkeit bewirkt eine willigere Anerkennung gegenseitiger Beschränkungen und gemeinsamer Normen. So erklärt es sich, was Thering mit dem Satze ausdrückt: „Wie die Natur — bei der Traube — es verstanden hat, aus sauer süß hervorgehen zu lassen, so auch die Geschichte aus der Selbstsucht, mit der sie meines Erachtens überall ausnahmslos eingesetzt hat, das Sittliche.“ —

\*

\*

\*

Die Urtriebe des einzelnen Menschen, Hunger- und Fortpflanzungstrieb, und all das, was aus ihnen nach und nach an sekundären Trieben entsteht, sind das Material, mit dem auch das größere Ego, das Geschlecht, die Gattung, die Gruppe, die Menschheit für ihre Selbsterhaltung arbeitet. Der Trieb des Einzelnen zur Erhaltung und Fortpflanzung sichert den ewigen Fortbestand der Art; der Träger der Menschheit ist der einzelne Mensch, der sich selbst zu erhalten, zu behaupten und durch seine Nachkommen fortzuleben strebt. Der Selbsterhaltungstrieb führt das Individuum zur Wirtschaft, und in der Wirtschaft nähert sich der Mensch dem Menschen. Es entsteht das Werkzeug und der Tausch, und beide erzeugen die Arbeitsteilung, die die Menschen in gegenseitige Abhängigkeit bringt und ihre sozialen Instinkte weckt. Werkzeug und Tausch werden zu unentbehrlichen Hilfsmitteln der individuellen Selbsterhaltung und zugleich zu Fesseln, die die Menschen aneinander ketten, ihre Interessen verbinden, sie zu mannigfachen Gruppen zusammenschließen und ein höheres Ego entstehen lassen. Nur in der Gemeinschaft mit anderen Menschen kann der Mensch seinen menschlichen Beruf erfüllen, kann er sein, was er ist. Diese Gemeinsamkeit aber fordert Unterordnung unter das Gemeinsame, den gemeinsamen Willen und das gemeine Wohl.

Die wirtschaftliche Abhängigkeit des Menschen vom Menschen ist die Ursache nicht nur des Zusammenschlusses, der aus dem Selbsterhaltungstrieb, aus dem Hunger geboren wird, sondern auch die Ursache eines noch engeren sozialen Zusammenschlusses, der dem zweiten Urtriebe, dem Fortpflanzungstrieb entspringt. Das enge Band der Familie, zwischen Eltern und Kindern, ist um so fester, je größer die wirtschaftliche Abhängigkeit innerhalb der Kulturmenschheit wird, je länger die Eltern für das Kind sorgen müssen, um seine — und dadurch ihre — Fortexistenz zu sichern. Je enger der soziale Zusammenschluß der einzelnen Menschen wird, um so unmittelbarer und nachhaltiger wird die Erhaltung der Gruppe und Gattung mit dem individuellen Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb verbunden, um so mehr Fäden ziehen sich hinüber und herüber, um so deutlicher wird dem einzelnen Individuum die Verknüpfung der Interessen, um so mehr tritt der kollektive, soziale Egoismus über die Schwelle des Bewußtseins.

Hunger- und Fortpflanzungstrieb, die Urtriebe des Individuums, wirken zugleich arterhaltend und artbildend. Anpassung und Vererbung sind die beiden mächtigen Prinzipien, die im Dienste jener beiden Urtriebe stehen. Durch die Anpassung wird das Individuum tüchtiger, die Art zu vervollkommen, durch die Vererbung wird der Vervollkommnung des einzelnen Individuums für die Art Dauer verliehen. Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb werden für die Gattung erst wirksam und wertvoll durch das Mittel der Anpassung und Vererbung. Insbesondere das Problem der Vererbung ist für die Erhaltung und

Förderung der Gattung von höchster Wichtigkeit. Die Erhaltung der Familie, des Stammes, der Nation, setzt voraus, daß die einzelnen Glieder auf ihre Nachkommen diejenigen Eigenschaften vererben, die dieser Erhaltung förderlich sind. Das erste Gebot des Gattungsegoismus ist die richtige Funktion des Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstriebes bei dem Individuum, die höchste Pflicht des Einzelnen gegenüber der Gesamtheit die Erhaltung der eigenen Person und vor allem der Nachkommen in dem Zustande, der für die Erhaltung und Förderung der ganzen Gattung am besten ist, d. h. in erster Linie die Sorge für die Gesundheit der Nachkommen.

Unter diesem Gesichtspunkte ist es vielleicht das schwerste Verbrechen, das existiert, eine entartende Belastung von einem Geschlechte zum anderen fortzuzeugen. Unter eben diesem Gesichtspunkte rückt auch die Frage der Vorbeugungsmittel im sexuellen Verkehr in eine besondere Beleuchtung. Mit der prinzipiellen Entscheidung, daß Vorbeugungsmittel eine Sünde und Förderung des Lasters wären, ist es ebensowenig gethan, wie etwa mit der Verteidigung dieser Mittel aus Furcht vor drohender Übervölkerung. Es bedarf jedenfalls keiner Erörterung darüber, was im Hinblick auf die Gesamtheit, auf die Förderung der Gattung, eine größere „Sünde“ ist — die Anwendung von Vorbeugungsmitteln oder die Fortpflanzung entartender Belastung.

Es ist hier vielleicht der Ort, die „Sünde“ überhaupt etwas näher zu betrachten. Schon oben wurde gesagt, daß der Gruppen- oder Gattungs-egoismus ein großer Moralbildner ist. Wir können jetzt getrost sagen: Der Moralbildner. Ist doch auch das positive Recht nichts als eine Einschränkung des Einzelegoismus im Sinne des Gattungs- und Gruppen-egoismus. Alle Moral ist ein Vergleich zwischen dem Individual- und Gruppenegoismus.

Auf diesem Vergleiche beruhen nicht nur die Werturteile „gut“ und „böse“, sondern auch „klug“ und „dumm“, „weise“ etc. bergen gleiche moralische Werturteile, die jener Abwägung von Einzel- und Gattungs-egoismus entspringen — sofern sie sich nicht auf das Wissen, sondern auf das Handeln eines Menschen beziehen.

Gut ist die dem Gattungsegoismus entsprechende, das Gesamtwohl fördernde, böse die ihm zuwiderlaufende Handlung. Den Begriff „weise“ lernten wir bereits betrachten als dasjenige Werturteil, das dem „Guten“ im Reiche der Idee entspricht; weise ist derjenige, der den Gattungs-egoismus dem Einzelegoismus gegenüber am besten vertritt, der die höheren Ziele der Gesamtheit weiß und den einzelnen auf den Weg weist, der zu diesem Ziele führt; er ist klug und gut zugleich, d. h. er kennt den „erleuchteten“ Egoismus und dient dem Gattungsegoismus. An sich haben die Begriffe „klug“ und „gut“ keine Gemeinschaft; denn der Kluge ist nicht ein Diener der Gesamtheit, sondern derjenige, der seine

eigenen Interessen am besten kennt und am besten zu wahren versteht, ein weitschauender, erleuchteter Egoist, dem jedoch der Blick auf das Ganze mangelt.

Bollzieht sich die kluge Wahrung der eigenen Interessen in einer Weise, die die Gesamtinteressen überhaupt nicht achtet, ihnen aber auch nicht so direkt zuwiderläuft, daß die Handlung als böse bezeichnet würde, sondern den Konflikt geschickt umgeht und ihn den Anderen nicht recht zum Bewußtsein kommen läßt, so haben wir etwa den „schlau“ Menschen, der gemeinhin doch etwas anrüchig ist und das „Böse“ gar leicht wenigstens mit dem Ärmel streift.

Daß schließlich auch die Dummheit etwas mit einem moralischen Werturteil zu thun haben soll, das dem Vergleiche zwischen Einzel- und Massenegoismus entspringt, dürfte vielleicht im ersten Augenblicke nicht ganz einleuchten; indessen, wer ist denn „dumm“, als derjenige, der nicht einmal seine eigenen Interessen kennt, der sie entweder überhaupt nicht zu wahren weiß oder doch nur die Augenblicksinteressen kennt, jener kurzsichtige Egoist, der über die Befriedigung augenblicklichen Begehrens die Zukunft vergißt. Soweit hätte die Dummheit noch nichts mit der Moral zu thun; wir dürfen aber nicht vergessen, daß die Vernachlässigung der eigenen Interessen, der eigenen Selbsterhaltung, auch den Gesamtinteressen, der Arterhaltung zuwiderläuft, weshalb schließlich auch die Dummheit vom gattungsegoistischen Standpunkte aus mit Recht verächtlich angesehen wird.

Verwandte Gedankengänge, nur ohne Enthüllung des eigentlichen Kernes, finden wir übrigens bereits bei Sokrates. „Alle Tugend hielt er für ein Wissen“ — schreibt Aristoteles, das gute Handeln fließt für ihn aus der Erkenntnis, das böse aus der Unkenntnis; wissend und gut, unwissend und böse sind für ihn somit identisch. Etwas schärfer prägt der Gedanke sich vielleicht bei Plato aus, wenn er die Forderung aufstellt, daß die Philosophen, die Weisen, Könige sein sollten; die weitschauenden Träger des sozialen Egoismus sollen den sozialen Organismus leiten. Noch klarer kommen in der Tugendlehre der Stoiker die sozialen Pflichten zum Ausdruck; auch ihnen gilt der Weise als der Tugendhafte, und Weisheit und Tugend ist bei ihnen bereits andeutungsweise charakterisiert als die Erkenntnis und die Ausübung der sozialen Pflichten. Indessen sieht der Stoizismus die Grenzen des einzelnen sozialen Organismus nicht und greift weit hinaus in vage kosmopolitische Ideen.

Wochte aber der ethische Zweck aller Philosophie auch noch so sehr hervorgekehrt, mochten Tugend und Weisheit auch völlig identifiziert werden — noch fehlte es der abstrakten Formel: „Tugend = Wissen“ an lebendigem Inhalt, noch war es den philosophischen Lehrmeistern nicht scharf genug zum Bewußtsein gekommen, daß das Wissen, soll es mit der

Moral in Verbindung gebracht werden, nicht irgend eine beliebige Summe von Kenntnissen oder philosophischen Ideen sein darf, sondern die Erkenntnis dessen, was dem Gesamtwohle dient, was der Gattung, der Menschheit förderlich ist. Auch decken sich dann natürlich nicht die Begriffe gut und weise, schlecht und dumm. Wohl kann der Dumme wider Willen eben durch seine Dummheit in einer für die Gesamtheit nachteiligen Weise handeln, weil er nicht nur die Interessen dieser Gesamtheit, sondern auch seine eigenen vernachlässigt. Der Schlechte aber ist gemeinhin nicht aus Mangel an Erkenntnis wider seinen Willen schlecht, sondern höchstens aus Mangel an der Erkenntnis, daß die Gesamtinteressen über seinen eigenen stehen und daß es auch für ihn selbst in letzter Linie und für die Dauer vorteilhafter ist, die eigenen Interessen in dem Rahmen zu befriedigen, den die Gesamtheit ihm notgedrungen stecken muß. Denn alle Handlungen des Einzelegoismus, die dem Gattungsegoismus zuwiderlaufen, sind „Sünde“ oder „Schuld“, und die Selbsterhaltung der Gattung erheischt, daß sie nicht ungefühnt bleiben.

Das Strafrechtproblem ist ein Problem des Gattungsegoismus. Das Verbrechen kann nicht anders aufgefaßt werden, denn als eine aus dem Sonder-Egoismus eines Individuums entspringende Handlung, die dem Gattungsegoismus zuwiderläuft und die Selbsterhaltung der Gattung gefährdet, eine „antifoziale Handlung“. Die Selbsterhaltung der Gattung gebietet die Verhütung derartiger Handlungen und die Unschädlichmachung derjenigen ihrer Glieder, die sich gegen sie vergehen und sie gefährden. Dies sind die eigentlichen Kernpunkte des Strafrechtproblems.

Wie die Verhütung des Verbrechens teils durch die Erziehung, teils durch soziale Fürsorge, teils durch abschreckende Strafen bewirkt oder doch versucht wird; wie der Verbrecher bald durch Hinrichtung, bald durch Haft, bald wiederum durch Erziehung und soziale Fürsorge unschädlich gemacht wird; wie die Gesellschaft, die sich selbst durch Tötung des Verbrechers Arbeitskräfte rauben würde, darauf bedacht sein muß, die Kräfte zu erhalten und sich wieder in einer ungefährlichen Form dienstbar zu machen; wie sich hier eine Fülle der schwierigsten und wichtigsten Fragen eröffnet, die, wenigstens in der Praxis, noch zum großen Teil von einer befriedigenden Lösung weit entfernt sind — das alles muß an dieser Stelle unerörtert bleiben. Soweit der Raum es gestattet, werden diese Fragen noch in dem Abschnitte vom Egoismus im Recht behandelt werden; daneben darf ich vielleicht auf eine kleine Broschüre verweisen, in der ich den gegenwärtigen Stand dieser Frage kurz darzustellen und zu erörtern versucht habe. Nur auf die Grundthatfache muß hier nachdrücklich hingewiesen werden, daß das ganze Problem von Schuld und Sühne, Verbrechen und Strafe zurückzuführen ist auf den Widerstreit des individuellen und kollektiven Egoismus.

Von diesem leitenden Gesichtspunkte aus ist es besonders interessant, daß gerade in unserer Zeit das soziale Ego sich darauf besonnen hat, daß die Verbrechen, die in letzter Linie stets Angriffe gegen seine eigene geheiligte Person und Gefährdungen seiner Selbsterhaltung sind, sich darstellen als eine Krankheit seines eigenen Organismus und daher zu einer durchgreifenden Abwehr in erster Linie die Gesundung des ganzen Organismus erfordern. Der soziale Egoismus gebietet eine Kur des sozialen Organismus, wenn die Gefährdung des ganzen Organismus durch einzelne kranke Glieder nach Möglichkeit abgewandt werden soll. Wie die entartende Belastung einen Teil jener Krankheit bildet — bei weitem nicht das Übel überhaupt! — so wird sich die Kur zum Teil auch gegen diese entartende Belastung richten und die Fortpflanzung derselben in künftige Generationen als ein Kapitalverbrechen darstellen und behandeln müssen.

Der Gattungsegoismus bildet die Moral, diktiert die Gesetze, stempelt die Handlungen des Individuums zu guten und bösen, bezeichnet die Verbrechen und diktiert die Sühne und Strafe. Was das Interesse der Sippe, des Stammes, des Staates, der Menschheit fordert, ist Pflicht, was es fördert, ist Tugend, was ihm schadet, ist Verbrechen. Nichts Ewiges sind die Gesetze der Moral — sie wandeln sich wie das große Ego, wie die Art und die Interessen des Staates sich wandeln, wie die großen sozialen Gruppen im Wechsel der Generationen sich nach und nach umformen. Die „res publica“ bestimmt die Moral, jede soziale Organisation schreibt sich ihr eigenes Sittengesetz.

Das letzte Gebot der höchsten Moral, die Selbstverleugnung, ist der schärfste Ausdruck des über den Einzelgoismus triumphierenden Gattungsegoismus. Die Selbstverleugnung läßt sich nicht als Wesen höherer Art vom Himmel zu uns herab, um dem öden Treiben des erdgeborenen Egoismus ein Ende zu machen; sondern sie ist, nach Ihering's treffendem Ausspruche, auf Erden geboren, vom Stamme und Fleische des Egoismus, das Produkt eines Prozesses innerhalb des Egoismus selbst. Das höchste Problem jedes Sittengesetzes ebensogut wie jedes Systems der Volkswirtschaft ist die Vereinigung der Individual- und Gemeininteressen, so daß beide gefördert werden.

Am schärfsten hat Wundt, der große Psychologe, darauf hingewiesen, daß das menschliche Individuum doppelter Natur ist, indem es einerseits überall eine gewisse Selbständigkeit besitzt und andererseits zugleich als ein soziales Element von Haus aus dazu angelegt ist, in einer größeren Gesamtheit aufzugehen. Diese beiden Seelen in des Menschen Brust wollen sich gar oftmals voneinander trennen, und doch ist allein durch ihre Vereinigung die Fortentwicklung der Menschheit möglich. —

Der Egoismus der großen sozialen und nationalen Gruppen ist die Triebkraft im Leben der Völker, in der wechselvollen Folge der Geschehnisse. Der Selbsterhaltungstrieb und der Wille zur Macht, der wirtschaftliche und politische Egoismus treibt die Völker hinaus über den engen Rahmen ihres Landes; er lenkt ihre Wanderzüge, er beherrscht die fortgesetzte Neuteilung der Erde, die nie vollendet, nie endgiltig ist. Ein jeder muß dauernd erwerben, was er besitzt, oder eine ganze Schar von Konkurrenten stürzt sich über sein Erbe her und teilt sich den Besitz vor den Augen des untüchtigen Besitzers. Dem zur Herrschaft tüchtigsten fällt die Herrschaft anheim, und indem er das Land seiner Macht erobert, erobert er es zugleich der Kultur — der Menschheit. Denn die Menschheit, das sind Die, die auf der Menschheit Höhe wandeln. Weit über das ursprüngliche, rein egoistische Ziel hinaus gehen dadurch die Folgen dieser Eroberungen. Seien es nun die Züge Alexanders oder die Kreuzzüge, sei es die Teilung Polens oder das Vordringen der Europäer in China — das Leitende ist jedesmal der wirtschaftliche und politische Egoismus der vordringenden Mächte, die Folgen aber liegen weiter und höher, die Ernte ist größer und bleibt der Gesamtheit auch dann erhalten, wenn der einzelne Schnitter sie schließlich nicht einzuheimen vermag.

Ist der nationale Egoismus — der nicht zu verwechseln ist mit ödem, thatenlosem, aber marktchreierischem Chauvinismus — schon an sich gegenüber dem individuellen Egoismus etwas Höheres, Übergeordnetes, so liegt auch in ihm selbst noch etwas Höheres, was über das rein Egoistische hinausgeht, ein Saatkorn, dessen Früchte weit hinauswachsen über den eigenen Boden. Von den Engländern, den ausgesprochensten Vertretern des wirtschaftlichen und politischen Egoismus unter den europäischen Nationen, sagt Theodor Fontane: „Gewiß, die Engländer sind Egoisten, ja, sind es unter Umständen bis zum Entsetzlichen; aber sie haben doch auch jenen forschen Egoismus der zu geben und zu opfern versteht.“ Dieser „forsche Egoismus“ erobert eine Welt, aber er erobert sie doch schließlich der Gesamtkultur und schenkt ihr mehr, als er ihr nimmt. Und wir Deutschen, die wir stolz sind auf unsere Nation und unser Vaterland, können hier nur an das Wort Seumes denken, der in Deutschlands schwerster Zeit ausrief: „Wer die Deutschen zur Nation machen könnte, machte sie zum Diktator von Europa.“ Zwar zur Nation sind wir gemacht, aber der forsche nationale Egoismus, von dem Fontane spricht, ist doch nur recht langsam in uns erwacht, und gerade die Männer, die vor einem halben Jahrhundert am meisten danach strebten, die Deutschen zur Nation zu machen, waren von diesem nationalen Egoismus am weitesten entfernt — ihr weites Herz öffnete sich unter dem Banne kosmopolitischer Ideen allen Nationen ohne Wahl; es ist kein Zufall, daß der Erfüller ihrer Wünsche

und der Erwecker des nationalen Egoismus in den Reihen ihrer Gegner stand.

Welche Form des kollektiven Egoismus in der einzelnen Persönlichkeit zum Ausdruck kommt, ist Sache des individuellen Horizontes. Je höher das Einzelwesen an geistiger Fähigkeit, an Empfindungsgehalt und Weite der Auffassung steht, um so aufnahmefähiger wird es auch für den großen Gruppenegoismus sein. Nur die seltensten Menschen haben Raum für einen wahren, über die schale Phrase hinausgehenden Menschheitsegoismus, und nur große Geister bethätigen einen wahrhaft großen und opferfähigen nationalen Egoismus. Leicht finden dagegen im Durchschnittsmenschen die Sonderstimmen engerer Verbände einen Widerhall, da hier der Einzelne den eigenen, unmittelbaren Vorteil deutlicher erkennen kann, da sich ihm hier klarer die Perspektive auf augenblicklichen persönlichen Vorteil, auf baldige Befriedigung seines individuellen Begehrens eröffnet.

Mit dieser Thatsache aber gilt es zu rechnen und jedem die Stelle anzuweisen, in der sein persönlicher Egoismus sich am besten mit einem übergeordneten Gruppenegoismus deckt. Vortrefflich entspricht dieser Forderung die Idee der kommunalen Selbstverwaltung; hier berühren sich die Interessen des Individuums am nächsten mit denen der Gesamtheit, hier findet er eine seinem Gesichtskreise entsprechende Thätigkeit und eine heilsame Erziehung zur Erweiterung seines Blickes, seines Empfindens und Wollens auch in der Richtung auf höher gelegene Ziele — gewissermaßen eine Vorschule des nationalen Egoismus. Doch ich will den Betrachtungen späterer Kapitel nicht vorgreifen, in deren Rahmen das weitere über diese Dinge fällt. Als charakteristisch sei nur erwähnt, daß es kein anderer als Justus Möser, der Vorläufer unserer neueren Verfechter einer ausgeprägt national-egoistischen Wirtschaftspolitik, es gewesen ist, der zuerst zur Zeit der vollen Beamtenallmacht, selbst als allmächtiger Beamter, seine Stimme erhob für die Selbstverwaltung, die hohe Schule des sozialen Egoismus, die erste Vorbedingung jedes gefunden konstitutionellen Lebens. —

Der Rassen- und Stammesegoismus, wie wir ihn bei den Griechen sehen — die jeden Nichtgriechen als Barbaren verachten —, und bei den Römern — die den orbis terrarum nur für ihre Herrschaft erschaffen wähnen —, vereinigt sich oft mit dem Glaubensegoismus; so bei den Juden, den Muhamedanern, in den Kreuzzügen u. s. f. Daneben steht der reine Glaubensegoismus, der allein für die Idee, für das Dogma, für die Herrschaft der Kirche sich. Über all diese Dinge, wie über den Egoismus in der Politik, im Recht, in der Wirtschaft, den Egoismus der Familie und der Geschlechter, wird noch in besonderen Abschnitten zu handeln sein. Überall offenbart sich hier der mächtige Egoismus einer größeren Gemeinschaft als eines besonderen, übergeordneten Ego. Überall ist hier aber auch zu scheiden zwischen dem wirklich übergeordneten

Egoismus, der das Begehren des Einzelnen im Raume hält und einem bestimmten höheren Zwecke unterordnet, und jenem engherzigen, kurz-sichtigen Rastenegoismus, der in keiner Weise über dem kurz-sichtigen Augenblicksegoismus des Individuums steht, sondern diesen höchstens noch an Kraft übertrifft.

Das, was wir im Individuum als Gruppenegoismus ansprechen können, ist gewissermaßen in zwei sehr verschiedene Teile zu scheiden. Der eine Teil steht über dem Individuum und wirkt auf dasselbe von außen ohne dessen Willen ein, herrscht über seinen Individualegoismus — der andere ist nur eine besondere Form dieses persönlichen Egoismus, von innen heraus wirkend. Dort steht die Gruppe als größeres Ego über dem Individuum und bedient sich desselben — hier bedient sich das Individuum der Gruppe für die Zwecke seines eigenen, engherzigen Egoismus. Am deutlichsten wird das vielleicht beim (politischen) Partei-egoismus. Wie oft sehen wir nicht im politischen Leben beispielsweise die Benutzung der Macht einer herrschenden Partei zur Gewinnung von Ämtern u. dergl., eine rein persönliche Interessenwirtschaft und Spekulation, die sich hinter großen nationalen oder sozialen Zielen, hinter menscheits-beglückenden Phrasen verbirgt. Ähnliches ließe sich wohl bei jeder Art Gruppenegoismus feststellen, sei es bei Familien oder Ständen, Klassen oder Nationen, Glaubensgemeinschaften oder künstlerischen und philo-sophischen Kasten.

Die nackte, rücksichtslose Selbstsucht des Einzelnen, der Egoismus im landläufigen, anrühigen Sinne, steht dem Gruppenegoismus direkt oder indirekt feindlich gegenüber — direkt durch Verfechtung der persönlichen Interessen ohne Rücksicht auf die gleichgerichteten Interessen der Genossen, indirekt durch jene Benutzung der Gruppe und des Gruppenegoismus lediglich für die eigenen Zwecke. Der direkte Feind des Familienegoismus ist beispielsweise der Junggefelle, der aus Bequemlichkeit nicht heiratet, und die Frau, die aus Eitelkeit und Bequemlichkeit Vorbeugungsmittel anwendet; daneben steht der Mißbrauch der Familiengüter, auch des Namens und Ansehens durch unwürdige Familienglieder, die sich auf Grund ihres Namens Stellungen und Würden verschaffen; auch die Affen-liebe der Eltern zu ihren Kindern, die nichts als eitle Selbstvergötterung ist, spielt hier eine ungünstige Rolle. Gewiß sagt Thering mit Recht: „der Vater, der auf den Sohn stolz ist, ist es auf sich selber, daß er der Vater ist. Der Stolz ist nur eine Form der Selbstsucht.“ Der Stolz aber ist an Grad und an Wert so ungeheuer verschieden, wie die verschiedenen Grade der Selbstsucht und Selbstliebe an sich; zwischen Eitelkeit und Hochmut auf der einen und gesundem, starkem Selbstbewußt-sein auf der anderen Seite durchläuft er alle erdenklichen Stadien, bald ethisch unbedingt zu verurteilen, bald aber auch ebenso unbedingt an-zuerkennen.

Einer nicht minder verschiedenen Beurteilung unterliegt der Standesegoismus, der etwas ungemein Konservatives hat, ja vielleicht das konservativste Element im Staatsleben bildet. Wie der Gattungs- und Gruppenegoismus ein großer Moralbildner, so ist insbesondere der Standesegoismus ein scharfer Tugendwächter. Es ist schon auf die Bedeutung der Standesehre hingewiesen, die für unser ganzes öffentliches Leben wesentlich ist. Namentlich zeichnet sich die Aristokratie des Geistes durch Hochhaltung und stete Bewachung der Standesehre aus, so bedenklich auch bisweilen der rücksichtslose Konkurrenzkampf an ihr rüttelt. Man denke nur an die Mühe, die es den Ärzten und Rechtsanwälten kostet, die Standesehre als „rocher de bronze“ gegenüber den Anstürmen der bitteren Not und des heftigen Daseinskampfes, gegenüber dem Anwachsen des studierten Proletariats aufrecht zu erhalten.

Ein Stand, der den genannten nahe steht oder nahe stehen sollte, hat heute noch besonders energisch zu ringen, um überhaupt zu einer ausgeprägten Standesehre, einem scharfen und empfindlichen Standesbewußtsein zu gelangen: Das ist der aus ungemein verschiedenen Elementen zusammengesetzte Stand der Journalisten. Da der Standesegoismus in den folgenden Abschnitten nicht gesondert behandelt ist, sei an dieser Stelle ein kurzes Verweilen bei dieser wichtigen Frage gestattet, und zwar mit der ausdrücklichen Vorbemerkung, daß ich damit nicht etwa „pro domo“ rede, nicht eine interne Sache der Journalisten behandle — nein, wertles Publikum: tua res agitur!!

Es ist eine üble Gepflogenheit der Demokratie, mit Feuer und Schwert gegen alles zu Felde zu ziehen, was Standesehre heißt: und gewiß giebt ihr manche bössartige Übertreibung, manch ein veralteter Pöppel auch oft genug den willkommenen Anlaß. Verkehrt aber ist es, um dieser Auswüchse willen Standesehre und Standesbewußtsein überhaupt auszureißen und in den allgemeinen gleichen Kochtopf werfen zu wollen. Einmal ist der Standesegoismus, die Standesehre, Träger eines gehobenen „standard of life“, einer Lebenshaltung, die über das notwendige oder Durchschnittsmaß in einem gewissen Grade hinausgeht, Kultur- und Luxusbedürfnisse zeitigt und durch ihre Befriedigung dem Markte Absatz, unbefähigten Händen Arbeit schafft; also ein nicht zu übersehender Faktor wirtschaftlicher Förderung. Wird der Luxus nicht bis zum Wahnsinn getrieben, so ist diese Befruchtung des gewerblichen Marktes, die sich insbesondere auch auf künstlerische, geistige und kunstgewerbliche Arbeit erstreckt, von nicht geringem Wert.

Auf die Bedeutung einer Erhöhung der Lebenshaltung soll hier nicht näher eingegangen werden, doch darf jedenfalls nicht vergessen werden, daß auch sie im engsten Zusammenhange mit dem Standesbewußtsein steht. Die mannigfachen Arten, wie dieses sonst zum Ausdruck kommt, sind ja oft wirklich oder scheinbar reine Außerlichkeiten, und doch wird

man dieselben erst recht genau auf ihren eigentlichen Kern hin prüfen müssen, ehe man sie leichtthin verlacht und verwirft. In solchen Außerlichkeiten hat der Gruppenegoismus das Mittel gefunden, die Zusammengehörigkeit der Berufsgenossen scharf auszuprägen und den Einzelnen fortwährend daran zu erinnern, was er seinem Stande schuldig ist. Die hohe Auffassung der Standesehre fördert die Aufopferungsfähigkeit des Offiziers und Beamten; man muß geradezu sagen, und hat es auch oft gesagt, daß die Standesehre, die ihnen allgemein eingeräumt und namentlich vom Staate aus besonders begünstigt wird, einen Teil ihres an sich zu mäßigen Soldes bildet. Die Standesehre verhütet es, daß in den gelehrten Berufen eine unwürdige Neklamme um sich greift — kurz, neben ihren mancherlei Übertreibungen hat die Standesehre doch auch bedeutende erziehliche Wirkungen, die der Gesamtheit zu gute kommen.

Eine schärfere Ausprägung der Standesehre wäre, wie gesagt, auch dem so ungemein wichtigen, verantwortungsreichen journalistischen Stande dringend zu wünschen. Ja, wenn es allgemein durchführbar wäre, jeden Zeitungsartikel mit dem vollen Namen zu zeichnen! Das wäre ein Schritt, durch den viel, sehr viel erreicht würde. Das Publikum würde den Schreiber kennen lernen und unter eine scharfe Kontrolle nehmen; die Berufsgenossen selbst würden einander zum Teil überhaupt erst bekannt, in dem Gefühl der Zusammenhörigkeit bekräftigt werden. Wie tief die journalistische Standesehre heute im Kurse steht, haben wir nachgerade oft genug erfahren. Da sehen wir angesehene Journalisten zu bezahlten Neklammeschreibern herabsinken, sehen Korruption und Bestechung in den verschiedensten Formen. Die journalistische Standesehre aber sollte keinen Zweifel lassen, daß ein bestechlicher Journalist auf einer Stufe steht mit einem bestechlichen Beamten. Es giebt leider in der Presse viele Elemente, die allen Grund haben, das Licht der Öffentlichkeit zu scheuen; um so wünschenswerter ist es gerade für jene Journalisten, denen an ihrer Standesehre etwas gelegen ist, daß ihnen die Flucht in die Öffentlichkeit ermöglicht wird, daß sie jederzeit frei und ohne Furcht ihren Namen der Öffentlichkeit übergeben können.

Es muß hier ausdrücklich bemerkt werden, daß jede Beschränkung der Pressefreiheit, jede unangebrachte Verfolgung ehrlicher, frei und offen ihre Meinung nicht nur aussprechender, sondern auch mit der eigenen Person vertretender Journalisten das Übel nur verschlimmert, indem es die Hoffnung auf größere Ehrlichkeit und Mannhaftigkeit in der Presse in immer weitere Ferne rückt, das offene Hervortreten der Persönlichkeit erschwert, das journalistische Standesbewußtsein niederdrückt.

Diejenigen, welche die Spalten der Zeitungen füllen, sind Erzieher und Führer des Volkes, nicht anders als die Beamten und Offiziere, sind die Ärzte des sozialen Körpers, die Anwälte des Volksrechts, sind Lehrer und Seelsorger des Volkes. Ihre Standesehre darf darum nicht

geringer veranschlagt werden, als die der genannten Berufe, und die berufenen Vertreter des Standes dürfen nicht müde werden, den Standesegoismus zu wecken, auf Mittel und Wege zu sinnen, den Stand zu säubern, die Standesehre zur Anerkennung zu bringen und zu wahren. Wenn gewissermaßen ein journalistisches Ehrengericht über dem Stande wacht, das seiner großen Aufgabe mit Ernst und Strenge nachkäme, dann würde ihm auch von außen, besonders von „oben“ her die Behandlung und Achtung zu Teil werden, die ihm seiner hochbedeutenden Stellung gemäß zukommt. Vor einiger Zeit wurde von verschiedenen Seiten wieder einmal die Frage der Errichtung von Schriftstellerkammern erörtert, jedoch ohne jedes Ergebnis. Leider; denn die Presse hat für die höchsten Güter des Volkes zu kämpfen, sie ist eine gewaltige Macht in allen öffentlichen Kämpfen; sie bedarf darum auch der besten, unbestechlichsten Kämpfer. Unfähigkeit und Unlauterkeit Hand in Hand führen die „öffentliche Meinung“ nur zu oft irre und rauben der Presse die geachtete Stellung, deren sie unbedingt bedarf; denn hohe Güter sind in ihre Hand gegeben, der Geist des Volkes liegt in ihren Banden. Darum sind die großen Fragen des Journalismus, die Fragen des journalistischen Standesegoismus und der journalistischen Standesehre zugleich Fragen, die das ganze Volk berühren.

Die Hochhaltung der Standesehre, mag sie von dem Volke auch als Kastengeist und engherzige Abschließung, gewissermaßen als Beleidigung der breiten, gleichberechtigten Massen empfunden werden, ist doch im Grunde ein Segen für das Volk selbst; wenn die Offiziere und Beamten, wenn Rechtsanwälte, Ärzte, Lehrer, Geistliche u., die das Volk führen und leiten, für sein geistiges, körperliches und seelisches Wohl zu sorgen haben — wenn diese Stände sich ihrer hohen Aufgabe voll bewußt sind und Sorge dafür tragen, daß nicht unwürdige Elemente sich in diesen Berufen breit machen, daß die Standesehre gewahrt bleibt, so wird damit dem Volke selbst ein großer Dienst gethan, dem zu Dank man gern hie und da ein paar Übertreibungen und Höpfe übersehen kann. Natürlich muß der eigentliche Kern, die wahre Standesehre, die Hauptsache sein, und dürfen nicht die ursprünglich zu deren Aufrechterhaltung erfundenen Außerlichkeiten allein übrig bleiben oder überwiegen. Vergessen wir aber nicht, daß diese Außerlichkeiten des standesgemäßen Auftretens am meisten bei der Aristokratie des Besitzes überwiegen. Die Aristokratie der Geburt hat heute wesentlich an Bedeutung eingebüßt, aber doch nicht alle Bedeutung verloren.

Die eigentliche Aristokratie aber, die wahre Führerin des Volkes, war zu allen Zeiten die Aristokratie des Geistes, die teils mit der Geburts-, teils mit der Geldaristokratie, bisweilen auch mit beiden zusammenfiel. Im alten Adel vereinten sich ursprünglich die drei Faktoren: Geburt, Geld, Geist. Der Adlige, Hochgeborene ist der allein Gebildete,

der Träger der Kultur; seine Aufgabe ist es, die Nation zu leiten, zu erziehen; er bedarf des größeren Besitzes, um diese Aufgabe erfüllen zu können. Daher fällt ihm von der gemeinsamen Beute der größere Teil zu. Die Muße des edel geborenen, Sklaven haltenden Herrn ist die kulturfördernde Muße. Die Aristokratie von Blut, Gut und Geist vereint sich im alten Athen, sie vereint sich auch im deutschen Mittelalter, wo alle Bildung, von den Klöstern abgesehen, überwiegend „höfische“ Bildung ist.

Diese Aristokratie, die an der Spitze des Staates steht, ist im staatlichen Leben am meisten exponiert. Sie wird nach und nach aufgerieben, der alte Adel verschwindet und die Freien rücken auf, die Träger der neuen Bildung. Der Adel von ehemals ist verschwunden, auch der heutige „hohe Adel“ gehört nur der Nachkommenschaft der damaligen „Freien“ an. Diese Freien, die am Hofe des Adels leben, seine Tischgemeinschaft und Bildungsgemeinschaft genießen, bilden den Keim des ritterlichen und niederen Adels. Die Bildung der Zeit ist militärische Bildung — der Reiter ist der gebildete Soldat. — Und wie der zweite Stand durch Bildung zur Freiheit gelangt ist, so ringt mit weiterer Ausdehnung der Bildung auch der dritte Stand nach Freiheit und Herrschaft; mächtig schwillt der Standesegoismus an, getragen von einer neuen Geistesaristokratie, und endlich bricht er sich Bahn mit Feuer und Schwert. Aus dem siegreichen dritten Stande heraus rückt eine neue Aristokratie von Bildung und Besitz hinauf in die Lüden, die aufs neue in der Aristokratie der Geburt entstanden sind, die keine überragende Bildung und keinen überragenden Besitz mehr ihr eigen nennt.

Aber der Kampf ruht nicht. Auch im vierten Stande erwacht ein neuer Standesegoismus, auch in den vierten Stand dringt die Bildung ein und weckt die Massen zu neuem Aufstieg. Wiederum aber bleibt eine große Schar zurück, die keinen Teil hat an dem Aufstieg, keinen Teil an dem Siege, wie einst der vierte Stand an dem Revolutionsiege keinen Teil hatte. Am deutlichsten sehen wir die Spuren künftiger Kämpfe schon heute in England, wo ein Teil der Arbeiter dank der alten industriellen Entwicklung, dank der hohen gewerkschaftlichen Bildung eine ausgeprägte Arbeiteraristokratie bildet, während daneben, unberührt von aller Bildung, unberührt von aller sozialen Fürsorge, ein neuer unterster Stand in maßlosem Elend verharret.

Etwas anders liegen die Verhältnisse in Deutschland, einestheils, weil hier die industrielle Entwicklung jünger, namentlich aber wohl, weil die allgemeine Volksbildung älter ist; hat doch England erst seit 1870, Deutschland aber größtenteils schon seit 1717 allgemeinen Schulzwang. Bei uns ist daher mangels einer hohen gewerkschaftlichen Organisation noch keine so ausgesprochene Elite-Arbeiterschaft, aber auch keine so tief stehende Arbeitermasse vorhanden. Gleichwohl wird auch

bei uns die Scheidung nicht ausbleiben. Mächtig strebt der vierte Stand empor, und auch die für die Bildung einer Elite-Arbeiterschaft so wesentliche gewerkschaftliche Organisation muß mit der Zeit die ihr jetzt noch gegenüberstehenden Schwierigkeiten überwinden. Daneben bleibt die Schar der Arbeitslosen und der Arbeitsunwilligen, wächst insbesondere die Zahl der auf tiefster Stufe stehenden slavischen Arbeiter fortgesetzt ganz beträchtlich an. Kein Zweifel, daß hier ein neuer, hinter den aufsteigenden Elementen des vierten Standes weit zurückbleibender Stand in der Bildung begriffen ist, der erst in künftigen Zeiten zum Bewußtsein seiner Sonderexistenz und zu einem Sonderegoismus erwachen wird.

Heute umfaßt das weite Herz der politischen Führer unsrer Arbeiter noch die ganze Arbeiterschaft, gleichgiltig auf welcher Stufe die einzelnen Arbeiter stehen, welcher Nation sie angehören, ob sie zu schnellem Aufstieg fähig sind oder nicht. Bald aber müssen und werden sie zu der Einsicht gelangen, daß sie den besseren, aufstrebenden und zum Aufrücken fähigen Teil der Arbeiterschaft mit einem unnütigen Riesenballast überbürden, daß sie selbst ihn zurückhalten, wenn die ganze Masse mit einem Male vorwärts soll, wenn der höher stehende Teil den ganzen gewaltigen Überrest, der noch nicht emporsteigen kann, mitziehen oder auf ihn warten muß. Der eigene Standesegoismus verbietet der Arbeiter-Elite die Rücksicht auf diese zurückbleibende Masse; aus eigener Kraft und für sich allein müssen sie das Ringen fortsetzen; was kümmern sie jene großen Scharen, die später, wenn auch ihre Zeit gekommen ist, schon von selbst zu einem neuen Standesegoismus erwachen, schon selber ihre Führer finden und alsdann ihrerseits gegen die „oberen Stände“ — einschließlic derer, die sich heute vergebens um sie bemühen! — zu Felde ziehen werden! Was kümmern sie sich insbesondere um jene slavischen Massen, die den Kern jener künftigen Truppen bilden werden, was öffnen sie ihr Herz so übermäßig weit, was kümmern sie sich wohl gar um chinesische Kulis und dergleichen Ballast, der sie selbst nur hemmen und hinabziehen kann!

So wenig wie der vierte Stand Teil hatte an den Früchten der Revolution, die der dritte Stand und die aus ihm hervorgegangenen neuen Kapitalisten gepflückt, so wenig wird er selbst an seinen Siegen die zurückgebliebene Masse teilnehmen lassen. Der Standes- und Klassenegoismus der emporsteigenden Arbeiterschaft muß sich nach unten beschränken, wenn er sich nach oben ausbreiten will. Er muß sich beschränken zunächst auf die deutsche Arbeiterschaft, indem er die internationale Phrase fallen läßt, er muß sich aber auch innerhalb der nationalen Wirtschaft weiter beschränken auf den Teil der Arbeiterschaft, der schon wert und fähig ist, sich emporzurängen. O, wie er die Rücksichtslosigkeit schon lernen wird! Wie der Teil, der zuvorderst im Borsaal steht, den Nachdringenden die Thür vor der Nase zuschlagen wird, wenn er selbst vor-

gedrungen ist zur gedeckten Tafel! Wie er dann seinerseits hinabblicken wird auf die „Canaille, die aus dem Antichambre in den Salon will!“

Und warum nicht! Haben's die andern vor ihnen doch ebenso gemacht, werden's die Nachkommenden doch dereinst nicht anders machen. Die Rücksichtslosigkeit ist nun einmal des Egoismus scharfe Waffe, insbesondere im Kampfe der ganz großen Gruppen, der Staaten und auch der Stände. Die da wert sind zu herrschen, haben auch das Recht, ihre Ellbogen zu brauchen. Ein Übermaß von Rücksicht läßt schließlich auch die Gesamtheit nicht vorwärts kommen — es liegt das triviale Bild der beiden höflichen Leute nahe, von denen keiner eintritt, weil jeder dem anderen den Vortritt lassen will. Die Tüchtigsten sind dazu da, emporzusteigen — mögen die anderen folgen, wenn sie können. Nicht sollen jene sich damit aufhalten, ihnen Steine in den Weg zu rollen; sie sollen aber auch nicht den rechten Augenblick verpassen, weil die anderen noch nicht fertig sind. —

Der Standesegoismus wird im Raume gehalten durch den nationalen Egoismus, wenn er sich auch oft über denselben hinwegsetzt und mit ihm in Konflikt gerät. Während die untersten Klassen gegen den nationalen Egoismus gleichgiltig sind und wenig oder keinen Teil an ihm haben, suchen die obersten Stände ihn in ihre Dienste zu zwingen und von ihm zu profitieren, weit entfernt davon, sich ihm zu opfern. Dieser Widerstreit des nationalen mit dem Standesegoismus hat die Weltgeschichte um endlose blutige Kämpfe bereichert, Kämpfe des Adels gegen die Fürsten, schmachvolle Verbündungen einer der streitenden Parteien mit dem Feinde der eigenen Nation, und wie all diese dunklen Kapitel in der Geschichte, und wahrlich nicht zuletzt in der deutschen Geschichte, heißen mögen. Fürwahr, nichts ist leichter, als den Standesegoismus in den abschreckendsten Farben zu zeichnen, tausend Schattenseiten hervorzulehren und ein scheußliches, jedes gerechte Empfinden tief beleidigendes Bild zu zeichnen. Aber dieses Bild ist verzerrt, ist unwahr, ist thöricht. Nein, der Standesegoismus entspricht nicht nur nicht diesem Berrbilde, er hat nicht nur den so beliebten „berechtigten Kern“, den konziliante Leute mit großer Leichtigkeit und noch größerer Vorliebe überall da herauschälen, wo von der Frucht gar nichts mehr zu genießen ist — er ist von großer, positiver Bedeutung für die Entwicklung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens innerhalb der Nation, er ist ein Moralbildner und Moralmächter wie der Gattungs-, wie jeder Gruppenegoismus, er ist der Träger nicht nur schlechter, sondern auch der besten Traditionen, und so oft er auch hemmend und lähmend wirken mag, doch ein Kulturförderer ersten Ranges. Gewiß, oft ist sein Weg mit Blut gezeichnet, aber auf dem Wege wachsen Früchte, die dieses edlen Düngers wert sind.

\*

\*

\*

Der Punkt, an dem heute nationaler und Standesegoismus am häufigsten und heftigsten zusammenprallen, ist — nun sagen wir meinetwegen kurz „die soziale Frage“, obwohl wir nicht vergessen wollen, daß „die“ soziale Frage eine plumpe Erfindung leichter Schlagwortpolitiker und jener Utopisten ist, die da glauben, durch irgend ein großes Geheimmittel die ganze Vielheit der sozialen Fragen mit einem Schlage beseitigen zu können. In der That ist es eine maßlose Schablonisierung, jene ungeheure Vielheit der verschiedenartigsten Erscheinungen und Fragen so ganz und gar mit einem Maße messen, mit einem Radikalmittel behandeln zu wollen; charakteristisch ist es vielleicht, daß diese Radikalmittel, die nun die ganze Welt mit einem Schlage von Grund aus verändern und zu einem ewigen Eldorado machen sollen, regelmäßig in irgend einer „Abschaffung“ bestehen: Abschaffung des Großgrundbesitzes, Abschaffung des Privateigentums, Abschaffung des Geldes und wie sie alle heißen mögen. Aber all diese, für den Theoriker und Schlagwortpolitiker allerdings außerordentlich bequemen Abschaffungen sind weit davon entfernt, nun auch die soziale Frage thatsächlich ein für allemal abzuschaffen.

Doch das nur nebenher. Was veranlaßt die oberen Stände denn überhaupt, sich so viel mit der sozialen Frage zu beschäftigen? Sind es ethische Gründe? Jawohl; aber denken wir doch daran, daß die soziale Gesinnung der religiösen Gesinnung nahe verwandt ist, und daß beide vielleicht auch auf dieselbe Entstehungsurache zurückzuführen sind. Zum Teil wenigstens. *Timor facit deos!* Das ist eine alte religionsphilosophische Erkenntnis. Die unmittelbar der Selbstsucht und Selbstliebe entspringende Furcht schafft die Götter, die religiöse Gesinnung. Und nicht anders ist es mit der sozialen Gesinnung: Auch sie ist zunächst ein Produkt der Furcht. Es soll gern zugegeben werden, daß weder religiöse noch soziale Gesinnung restlos aus der Furcht zu erklären sind, aber sicherlich ist sie ein sehr bedeutender Faktor. Die Furcht vor Sturmesausbrüchen des Klassenegoismus der unteren Stände, die Furcht vor der Revolution ist in den oberen Ständen mächtig und impft vielen ihrer Mitglieder eine soziale Gesinnung wider Willen ein. Vor dem Wetterleuchten der Revolution flüchten sie unter den Blitzableiter der sozialen Reform. Sie thun „freiwillig“ ihre milde Hand auf, so etwa, wie sie freiwillig einen Landstreicher versorgen, wenn sie sehen, daß der Kerl imstande ist ihnen den roten Hahn aufs Dach zu setzen. Das ist so die soziale Gesinnung der Philister und Angstmeier.

Aber es ist nicht die soziale Gesinnung schlechthin. Bei weitem nicht. Es giebt eine höhere, reinere, edlere Gesinnung, und der sie diktiert, ist in erster Linie der nationale Egoismus. Nach Belieben mag man darüber hinausgehen und sie dem Menschheitsegoismus zuschreiben, doch muß man schon ein Christus sein, um sich in diesen

Weiten nicht zu verlieren. Der gewöhnliche Sterbliche steht auf festesten Füßen, wenn er auf dem nationalen Boden steht, und auch die soziale Gesinnung hat die beste, stärkste, positivste Wirkung, wenn sie vom nationalen Egoismus ausgeht. Volkswirtschaft, Volkswohlstand, Volkskraft und Volksmacht sind es, in deren Dienst diese soziale Gesinnung steht. Das Schicksal meines Volkes ist mein Schicksal, die Größe meines Volkes meine Größe, seine Kraft ist meine Kraft. Jene erleuchteten Egoisten, die trotz der mancherlei Interessenkonflikte daran festhalten, sie sind auch die wahrhaft sozial Gesinnten. Sie wollen das Volk stark, kräftig, tüchtig, blühend, wachsend und gedeihend. Sie wollen seine Arbeitskraft und seine Wehrkraft schützen, schirmen und steigern. Sie sind die besten und aufrichtigsten Hüter und Förderer des Volkswohls. Und fürwahr, sie sind Egoisten! Große, starke, opferfreudige Egoisten, die ihre Befriedigung finden in der Größe ihres Volkes, mit dem sie sich gleichsetzen, die körperlich leiden, wenn sie ihr Volk ohnmächtig sehen, und die im höchsten Leiden den höchsten Genuß empfinden, wenn sie für die Gesundung des Volkskörpers leiden. Des Volkes Größe ist ihre Größe, des Volkes Unsterblichkeit ist ihre Unsterblichkeit!

Du meinst, ein Egoist könne sich nicht aufopfern, das sei allein Sache des reinen Altruismus? Das ist's ja eben: Ich glaube nicht an die Opferfähigkeit des Selbstlosen! Nimmermehr! Nein, nur ein Egoismus von unermesslicher Kraft giebt diese Opferfähigkeit und Opferfreudigkeit. Niemand opfert sich auf, es sei denn, daß er sich dadurch einen Genuß verschaffen, ein großes, übergroßes Begehren stillen kann. Und dieses übergroße Begehren, das so brennend nach Stillung verlangt, ist es nicht selbst ein grenzenloser Egoismus? Ein idealer Egoismus, bei dem das Ego aufgeht in der Idee. Selbstlosigkeit mag sich stumpfsinnig hinschlachten lassen, aber wo das Ego sich selbst so ganz vergift, da kann es doch nie und nimmer die Kraft haben, sich selbst zu opfern, eigenhändig! Dies Opfer ist aber nicht Selbstvernichtung, sondern Selbsterfüllung, und darum eben höchste Selbstbefriedigung, der Ausfluß höchster, idealer Selbstliebe. Giebt es etwas Sittlicheres als diesen Egoismus?

Sehen wir uns doch die Entstehung der sozialen Gesetzgebung in den Hauptstaaten einmal an: Waren es die Siege der um ihr Recht ringenden Masse? War es die Weisheit der Regierung? War es die Furcht der Bourgeoisie vor der Revolution? Oder war es die Einsicht uninteressierter, weitschauender Männer, die den Untergang ihres Volkes in dem Rückgang der Wohlfahrt, der Gesundheit, Kraft und Leistungsfähigkeit der breiten Massen sahen? Gewiß ist es wahr, daß die Verhältnisse mit immer stärkerer Gewalt dahin drängten, daß Abhilfe geschaffen werden mußte; gewiß ist es wahr, daß der Rückgang der Leistungs- und Wehrfähigkeit die Regierung zu freiwilliger, oder aber

eine Revolution sie zu unfreiwilliger Abstellung der Übel drängen mußte. Ebenso gewiß aber ist es auch, daß der tatsächliche Übergang zur sozialen Gesetzgebung nicht in letzter Linie auf den Einfluß von Männern zurückzuführen ist, die ihre ganze große Persönlichkeit mit aller Macht einsetzen für das Wohl des ganzen Volkes, für die Erhaltung und Förderung der gesamten Volkskraft, für die Rettung der bedrohten nationalen Macht und Größe.

Am markantesten tritt diese Thatsache in England hervor. Das maßlose Elend, das unter der Herrschaft des unbekümmerten *laissez-faire* über die untersten Stände dieses Landes mit seiner frühesten und weitesten industriellen Entwicklung hereingebrochen war, bestand in seiner ganzen Härte fort, ohne daß der Kampf der Masse, oder die Einsicht der Regierung, oder die Furcht der Bourgeoisie Abhilfe geschaffen hätten. Wohl wäre über kurz oder lang die Bourgeoisie zu der Einsicht gelangt, daß jene Massen ihre eigene Sicherheit bedrohten; wohl hätte die Regierung mit der Zeit erkennen müssen, daß der Staat durch den Rückgang der Leistungs- und Wehrfähigkeit in seinem Bestande gefährdet wurde; wohl hätte die Masse sich zu blutigen Siegen aufgerafft — der Vater oder doch der entschiedenste Förderer der englischen Arbeiterschutzgesetzgebung ist trotz alledem an anderer Stelle zu suchen. Der Mann, der zuerst sein ganzes Dasein dieser neuen Einsicht opferte, Lord Ashley, der seine Karriere ruinierte, sein Vermögen hingab, die Verstoßung aus dem Vaterhause erduldet, der alles opferte für seine Idee — er ist es, der die ersten, zwar schon vor ihm geschaffenen, aber doch nur recht schwachen Fundamente der sozialen Gesetzgebung erweitert hat zu einem ungeheuren Bauwerke, und er ist einer von jenen Männern, in denen sich der Gattungsegoismus und der nationale Egoismus machtvoll verkörpert. Und auch in Deutschland waren und sind die eifrigsten Vorkämpfer der sozialen Reform Männer, die ihr eigenes Wohl und Wehe identifizieren mit der Größe und Schwäche ihres Vaterlandes, Männer, die ihr höchstes Glück in der Macht und Größe ihrer Nation finden. Es ist selbstverständlich, daß in der sozialen Gesetzgebung der Gruppenegoismus der großen Massen am stärksten als das Treibende hervortritt; und doch gehen die wirklichen, positiven, fördernden Thaten keineswegs immer von diesen Massen aus, sondern von den vereinzelt Trägern des erleuchteten, nationalen Egoismus, während die Arbeit der großen, vielköpfigen Masse oft nur eine negative ist — zerstörend, aber nicht aufbauend. Die ablehnende Haltung der auf den großen Kladderadatsch wartenden sozialdemokratischen Partei gegenüber der sozialen Reform war hierfür Beweis genug.

Bezeichnend dafür, wie sehr der nationale Egoismus auf soziale Gerechtigkeit und soziale Fürsorge hindrängt, ist die bekannte Thatsache, daß in Preußen der erste Anstoß zur Fabrikgesetzgebung von militärischer

Seite ausging, da die Wehrfähigkeit unter dem Menschenausbeutungssystem arg gelitten hatte. Doch heute bedarf es ja kaum eines besonderen Hinweises mehr darauf, wie wichtig die Erhaltung und Förderung der Leistungs- und Wehrfähigkeit des ganzen Volkes für die nationale Wirtschaft, die nationale Macht, Sicherheit und Größe ist. In diesem Kernpunkte deckt sich durchaus der nationale Egoismus mit dem der unteren Stände, wenn auch sonst beide vielfach in Konflikt geraten, oder einander wenigstens kühl bis ans Herz hinan gegenüberstehen mögen.

Jeder Raub an der gesamten Volkskraft ist eine antisoziale Handlung, die dem nationalen Egoismus ins Gesicht schlägt. Diese Wahrheit, die natürlich auch nur eine relative, nicht für alle Zeiten gültige Wahrheit ist, wurde zuerst instinktiv erkannt in jenem für die Menschheitsgeschichte so unendlich wichtigen Augenblicke, da der siegende Stamm die Besiegten nicht mehr tötete, sondern sie zu einem Teil seiner eigenen Volkskraft, zu Sklaven machte. Man hat sie ferner erkannt, als man auch den Verbrecher nicht mehr unter allen Umständen tötete, sondern dafür sorgte, ihn nach Möglichkeit wieder zu einem nützlichen Gliede der Gesellschaft zu machen. Man hat sie heute erkannt, da man die Gesundheit der arbeitenden Massen schützt und den übermäßig schnellen Verbrauch zu verhindern trachtet. Und man wird sie aufs neue erkennen, wenn man die kleinmütige Furcht vor der Übervölkerung fallen läßt und das Junggesellentum und die Vorbeugungsmittel (soweit sie nicht lediglich die Fortpflanzung entartender Belastung verhindern sollen) verurteilt.

Wie gesagt, die Wahrheit ist nicht absolut; ihre Gültigkeit hängt von der jeweiligen Wirtschaftsstufe ab. Unter primitiven Verhältnissen, wenn nur die Ernährung einer ganz bestimmten, eng begrenzten Menschenzahl möglich ist, können wir füglich in der Tötung der Besiegten und Verbrecher keine Rohheit, und selbst in der Kinderaussetzung kein Verbrechen sehen. Auch ein Volk unserer Zeit, das den Kampf um den Vorrang aufgeben wollte und in der Erkenntnis eigener Ohnmacht daran verzweifelte, hinfort genug Nahrungsspielraum auf der Erde zu finden, mag die Volkskraft nach Belieben still stehen oder zurückgehen lassen — nur soll man dann nicht vergessen, daß es endgültig Verzicht leistet auf aktive Teilnahme an der Weltgeschichte. Diejenigen Völker, die das nicht thun wollen, müssen auch auf fortgesetzte Wehrung der Volkskraft bedacht sein.

Die Erhaltung der Volkskraft ist der Angelpunkt des nationalen und sozialen Egoismus. Wie sehr die Größe und Macht der Nation von dem erleuchteten Egoisten als Bestandteil des eigenen Wohles empfunden wird, das spricht sich am deutlichsten schon in jenem alten griechischen Spruch aus, an dem Plutarch das Leben des Demosthenes mißt: „Um glücklich zu sein, ist vor Allem das notwendig, daß man sein Vaterland in Ehren stehend weiß“. Und blicken wir doch einmal

von jener alten Zeit in die Geschichte aller Zeiten und Völker, überschauen wir die Reihe der größten rednerischer Führer ihres Volkes von Demosthenes bis etwa auf Fichte, in dessen Reden an die deutsche Nation der nationale Egoismus mit so machtvoller Wucht zum Durchbruch kommt! Finden wir nicht immer wieder denselben Kern? — Kein Zufall ist es übrigens, daß am Schlusse jener Fichte'schen Reden der laute Apell an das menschliche Ewigkeitsbedürfnis steht, an das ertiefe Bedürfnis, fortzuleben in künftigen Geschlechtern und sich ein ehrenvolles Andenken bei ihnen zu sichern.

„Es beschwören euch,“ so ruft Fichte, indem er seinen letzten Trumpf ausspielt, „eure noch ungeborenen Nachkommen. Ihr rühmt euch eurer Vorfahren, rufen sie euch zu, und schließt mit Stolz euch an eine edle Reihe. Sorget, daß bei euch die Kette nicht abreißt; machet, daß auch wir uns eurer rühmen können, und durch euch, als untadeliges Mittelglied hindurch, uns ausschließen an dieselbe glorreiche Reihe. Veranlasset nicht, daß wir uns der Abkunft von euch schämen müssen, als einer niederen, barbarischen, slavischen, daß wir unsre Abstammung verbergen oder einen fremden Namen und eine fremde Abkunft erklagen müssen, um nicht sogleich, ohne weitere Prüfung, weggeworfen und zertreten zu werden.“

„Wie das nächste Geschlecht, das von euch ausgehen wird, sein wird, also wird euer Andenken ausfallen in der Geschichte: ehrenvoll, wenn dieses ehrenvoll für euch zeugt; sogar über die Gebühr schmählich, wenn ihr keine laute Nachkommenschaft habt, und der Sieger eure Geschichte macht. Noch niemals hat ein Sieger Neigung oder Kunde genug gehabt, um die Überwundenen gerecht zu beurteilen. Je mehr er sie herabwürdigt, desto gerechter steht er selbst da. Wer kann wissen, welche Großthaten, welche treffliche Einrichtungen, welche edle Sitte manches Volkes der Vorwelt in Vergessenheit geraten sind, weil die Nachkommen unterjocht wurden und der Überwinder seinen Zwecken gemäß, unwidersprochen Bericht über sie erstattete.“

Es ist in der That einer der Angelpunkte aller Moral, aller Ethik, alles Fortschrittes, aller Emporentwicklung, dieses tiefinnere, seltsame Bedürfnis des Menschen, das hinüberspielt in künftige Zeiten und Geschlechter, in denen er selbst längst nicht mehr ist, nicht mehr denkt und fühlt. Wie ein geheimes Bewußtsein stiller diesseitiger Ewigkeit mutet es uns an, daß des Menschen Selbstsucht und Selbstliebe über den körperlichen Tod hinausdenkt, daß er gewissermaßen seinen Geist auch für spätere Zeiten vor Unlust bewahren, sich auch für spätere Zeiten die Freude sichern will, geachtet, geehrt, geliebt, bewundert zu sein. So stellt der Egoismus sich dar als Teil dessen, was von dem Einzelnen überlebt, was sich fortpflanzt in seinen Nachkommen, in seinem ganzen Stamme, seiner Gattung.

Am klarsten tritt dieses Hinüberspielen in die Zukunft naturgemäß bei der direkten Fortpflanzung von einem Geschlecht auf das nächste hervor: in erster Linie wollen die Eltern bei ihren Kindern in gutem Andenken fortleben. Das erste Gebot dieses Triebes und zugleich eine Pflicht gegenüber dem Stamme und der Gattung ist es, daß die Eltern gesunde, tüchtige Kinder in die Welt setzen, nicht aber durch die Fortpflanzung von Krankheit und Entartung Elend und Unglück über die Nachwelt bringen. Und doch — „wenn man die Gewissenlosigkeit betrachtet, mit welcher oft Kinder von Kranken, siechen und hoffnungslosen Menschen erzeugt werden, und sieht, wie die kranken und elenden Kinder nicht nur sich, sondern auch den eigenen Eltern zur Last fallen, so kann man im Zweifel sein, ob man sich mehr über die Thorheit oder die Schlechtigkeit der Menschen wundern soll.“ (Woltmann). Hier steht der Mensch eben noch auf der Stufe des rein tierischen Geschlechts-triebes, der durch jenes rein menschliche Bedürfnis nach ehrenvoller diesseitiger Ewigkeit noch nicht veredelt ist.

Gerade dieses Sehnen nach Ewigkeit, dieses Sich-selbst-Korrigieren durch den Gedanken an das Urteil der Nachwelt, an die Emporentwicklung des eigenen Ichs und der künftigen Generationen ist aber der Träger alles Idealismus, der Hort alles menschlichen — geistigen Aufstiegs. Nur vorwärts schauend, über das kurze körperliche Dasein hinausblickend, wirken wir wahrhaft Großes. „Formt in euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und vergeßt den Aberglauben, Epigonen zu sein!“ Das ist der Weg, nicht zum Übermenschen, wohl aber zum Vollmenschen, zur harmonischen, abgerundeten, starken Persönlichkeit, die auf der Menschheit lichten Höhen wandelt. Und findet nicht schließlich die Menschheit ihre Selbsterfüllung in diesen ihren Höhepunkten — nicht etwa in der allgemeinen Nivellierung des breiten, platten Durchschnittsmenschentums? Formt in euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und führt euch und euer Geschlecht diesem Idealbilde entgegen! Das ist, was auch der Gattungssegoismus verlangt, nicht ein Verzicht auf Selbständigkeit, ein Untertauchen in das große Meer des allgemeinen Durchschnitts, sondern die Selbsterhebung der Persönlichkeit und das Emporheben berufener Teile über das große Ganze, der Aufstieg der Tüchtigsten, der Individuen sowohl wie durch ihre Vermittelung der Geschlechter und Nationen.

Und vergeßt den Aberglauben, Epigonen zu sein! Vorwärts den Blick, und hinaus über die fürchterlichen Fesseln des Ewig-Gestrigen! Sowohl, der Mensch ist ein soziales Tier, ist ein Produkt von tausend durch ihn selbst unbestimmbaren Faktoren, ein Sklave des Milieus. Und gewiß ist es ein Verdienst unserer Zeit, die mannigfachen Zusammenhänge aufgedeckt zu haben, die Fäden, die das Individuum allüberall verknüpfen mit der Gesamtheit seines Geschlechtes, mit den Lebensbedingungen,

unter denen sein Dasein sich bewegt, mit einer weltumspannenden Gegenwart und einer in der Fernen dunkelste Ferne zurückreichenden Vergangenheit. Aber diese Errungenschaft hat uns zugleich die dringende Gefahr einer maßlosen Überschätzung, einer fatalistischen Hingabe in die Bande des Relativismus gebracht!

Wir haben heute gelernt, alles als bedingt zu erkennen, alles aus dem sozialen Milieu zu erklären, alles aus der Relativität zu beurteilen. Und wir haben gut daran gethan. Doch wir werden es auch wieder — ich will nicht sagen: vergessen lernen — wir werden dieses Wissen in den Schatz unserer Grundkenntnisse zurücklegen, von wo aus es stets wirksam bleibt, aber doch nur selten wieder voll in unser Bewußtsein tritt. Und auch daran werden wir gut thun. Gewiß, alles verstehen heißt alles verzeihen, und zumal alles als bedingt, als relativ zu verstehen, heißt alles verzeihen. Aber — alles verzeihen heißt uns selbst ausliefern jedweddem Angriff auf unsere Person und unsere Rechte. Um unserer selbst willen dürfen wir nicht alles verzeihen! Wohl werden wir beispielsweise nach einem Verbrechen die Bedingungen untersuchen, die es verursacht haben, und werden versuchen, diese Bedingungen künftighin aus dem sozialen Organismus zu beseitigen; aber darum werden wir uns doch zugleich hüten, den Verbrecher frei herumlaufen zu lassen.

Wie die Erkenntnis, daß alle moralischen Werte relativ sind, uns nicht davon abhalten darf, für unsere Zeit und unsere Gesellschaft bestimmte sittliche Normen und Gesetze aufzustellen, die niemand ungestraft übertreten darf; wie die Erkenntnis der Relativität aller religiösen Vorstellungen und Bräuche die Religiosität nicht aus der Welt schaffen wird und soll; wie das Bewußtsein, daß alle wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Grundsätze nur relativen, nach Art und Zeit schwankenden Wert haben, die jeweilige Aufstellung und Befolgung solcher Grundsätze nicht verhindern kann — so darf das Individuum in allen Zweigen seiner Lebens- und Wesensbethätigung sich nicht rückhaltlos dem Relativismus unterwerfen, darf auch das soziale Ego, dessen Wesensänderungen eben diesen Relativismus begründen, das Individuum nicht einfach dem Relativismus opfern.

Alles was ist, ist relativ, ist bedingt durch eine unendliche Kette tatsächlicher Voraussetzungen. Aber dieses Epigonenhafte ist nicht sein Wesen schlechthin; das Einzelwesen ist nicht nur bedingt, sondern zugleich bedingend; der Einzelne ist nicht nur Nachkomme und Zeitgenosse, sondern auch Vorfahre — als Nachkomme passiv, als Vorfahre aktiv, als Zeitgenosse beides. Sein Gattungswert liegt zunächst in der Verbindung dieses passiven und aktiven, sein individueller Wert aber lediglich in dem Aktiven, in dem, was ihn über die allzu engen Bande des Relativismus hinaushebt.

Die Eigenart des Individuums ist sein bester Teil; das, was an

sich zwar natürlich auch bedingt ist, aber im Rahmen dieser Bedingtheit am schärfsten das eigene Wesen ausprägt und wesentlich seinerseits bedingend ist, giebt ihm seine besondere Stellung und Bedeutung, befähigt es zur Mitarbeit an der Emporhebung der Gruppe. Alles Bedingte und Relative ist platter Durchschnitt und Stillstand; was über die reine Bedingtheit und über den reinen Durchschnitt hinausgeht, der eigentliche Individualismus, ist das Artfördernde.

Aller Fortschritt ist nun einmal Differenzierung, und der Fortschritt der Gattung stützt sich auf die Differenzierung der Individuen, die die Bedürfnisse hebt, die Anpassung steigert. Klarer denn je haben wir heute wohl die soziale Bedingtheit des Individuums erkannt; um so mehr müssen wir uns aber hüten, das Individuum durch diese Bedingtheit erschöpfen zu wollen und restlos auf sie zu beschränken. Noch einmal: Des Gattungsegoismus Sache ist es nicht, den Individualismus zu töten, sondern ihn innerhalb der eigenen Grenzen zu höchster und freister Entfaltung zu wecken. Der Zusammenhalt und die Begrenzung des Individuums durch das höhere Ego sichert ihm erst die tatsächliche Freiheit, indem dieser höhere Zusammenhalt das Einzelwesen davor bewahrt, bei der immer stärker differenzierten Sonderung sich selbst völlig zu zersplittern und in nebelhafte Weiten zu verlieren.

\* \* \*

Je enger die Beziehungen der Menschen zu einander werden, je mehr der immer weiter und immer schneller sich ausbreitende Verkehr sie in gegenseitige Berührung und Abhängigkeit bringt, um so weiter werden die Kreise gezogen, über die sich die sozialen Gruppen mit einem sozialen Sonderegoismus erstrecken. Die Familie, die Sippe, der Stamm, die kleinen territorialen Verbände und der große Nationalstaat folgen einander und lösen einander, wenigstens zum Teil, ab. Man kann die Reihe leicht weiter konstruieren, indem man etwa die Rassen in verschiedenen Abstufungen als Gegenstand der sozialen Gruppierung in Betracht zieht und diese schließlich auf die ganze Menschheit ausdehnt.

Bei dieser Konstruktion darf man jedoch zweierlei nicht übersehen. Einmal, daß es sich eben nur um eine Konstruktion handelt, daß man das Eintreten der einzelnen Epochen keineswegs berechnen und in absehbarer Zukunft mit irgend welcher Sicherheit erwarten kann, daß es insbesondere sehr fraglich ist, ob das Endziel jemals erreicht wird — sei es, daß zuvor wieder eine allgemeine Zerstückelung und Zersplitterung einträte, sei es, daß dieses Ziel eben ewig ein Ziel bleiben werde, und zum mindesten ein Dualismus bestehen bleibt, der allein vor der allgemeinen Erschlaffung bewahrt.

Es muß hier einmal die zwar nicht neue, aber doch nur zu oft vergessene Wahrheit ausgesprochen werden, daß die Menschheit

der Menschheit Ende sein würde! Soll heißen: In dem Augenblicke, da es wirklich eine einheitliche Menschheit giebt und nicht mehr eine Fülle, zum mindesten eine Zweifelt scharf geschlossener Gruppen, die um den ersten Platz ringen und einander in regem Wettkampf überbieten müssen, um nicht unterzugehen — in eben diesem Augenblicke, da also der Kampf beendet und die Herrschaft der Gesamtheit besiegelt sein würde, wäre diese Gesamtheit rettungslos verloren. Sie würde in ihrem Fette ersticken, sie würde verfaulen, sie würde in ihrer Unmacht gar bald absoluter Ohnmacht anheimfallen, sie würde sang- und klanglos vom Erdboden verschwinden wie etwa der Ichthyosaurus verschwunden ist.

Sehet da, ihr Kosmopoliten mit der Friedenspalme und dem Ölzweige, mit der einen, freien, gleichen, von keinen politischen und keinen wirtschaftlichen Kämpfen gestörten Menschheit: Eure Siegesbotschaft ist eine traurige Botschaft, eure Menschheit ist der Menschheit Ende.

Und ein zweites dürfen wir bei jener Konstruktion nicht vergessen: Wie der Zusammenschluß der größeren sozialen Verbände die erste und natürlichste soziale Organisation, die Familie, durchaus nicht abgelöst oder aus der Welt geschafft hat, wie die Familie auch innerhalb des Staates fortbesteht und ihre hohe, fundamentale Bedeutung behält: Ließe sich nicht vielleicht ebenso annehmen, daß bei weiterem Zusammenschlusse noch größerer, internationaler Gruppen der nationale Staat gleichwohl ein unerschütterlicher Unterbau bliebe?

Beide Bedenken führen zu demselben Ergebnis, zu dem Ergebnis nämlich, daß wir uns auch durch die größeren Organisationen, die internationalen Gruppen nicht irre machen lassen und festhalten an der wichtigsten sozialen Gruppe, die wir derzeit haben, und in der wir für absehbare Zeit die oberste soziale Organisation sehen: an den nationalen Staaten.

Unter dieser Voraussetzung können wir unser Auge nunmehr auf die Art der internationalen sozialen Gruppen richten, deren Charakter und Entstehung verschieden genug sind. Da haben wir zunächst die wirtschaftlichen Verbände, die bald enger sind — wie etwa internationale finanzielle Unternehmungen der „goldenen“, bald weiter, wie die Gemeinbrüderschaft der „roten“ oder gar der ganz lose Zusammenhang der „grünen“ Internationale.

Neben diesen durch wirtschaftliche Interessen geeinten Gruppen stehen die religiösen Verbände, voran die mächtige schwarze Internationale, das alte, unsichtbar gewordene und doch so fühlbar geliebene Reich der ewigen Stadt; auch mancherlei politische und geistige Gemeinschaft begründet hier und da eine Sondergruppe zwischen den Bürgern verschiedener Staaten, sowie schließlich auch umfassende Sonderinteressen eines ganzen Geschlechtes, wie die der kämpfenden Frauen in den modernen Kulturstaaten.

Doch überlassen wir es einem mußereichen Statistiker, die Zahl der internationalen Interessenverbände aller Art, die Zahl derjenigen sozialen Gruppen, die keinen oder nur geringen Zusammenhang haben mit dem nationalen Rahmen, sorgfältig zu prüfen. Die eine oder die andere Gruppe dürfte uns noch in einem der folgenden Kapitel beschäftigen. Uns interessiert hier zunächst nur noch eine besondere Art internationaler Verbände, ich meine diejenigen, die sich an die bestehenden Staaten eng anschließen, bzw. sie selbst zum Gegenstande haben.

Hier haben wir jene Erweiterung der Organisation, die vielleicht als Fortsetzung der alten Kette: Familie — Sippe — Stamm zc. — Nation zu betrachten ist: Das ist der Zusammenschluß verwandter Staaten, seien sie nun stammesverwandt, oder nur verbunden durch die Rasse oder durch die gleiche Kultur. (Es ist hier vielleicht nicht überflüssig daran zu erinnern, daß die Scheidung der Rassen unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten erfolgt ist, so daß die Zahl der angenommenen Rassen beträchtlich schwankt; auch die Verbindung verschiedener „verwandter“ Völker kann sich auf die Rasse im engeren oder weiteren Sinne erstrecken und damit eine Reihe verschiedener Stufen durchmachen.)

Die Frage des Zusammenschlusses verwandter Staaten wird namentlich für die mitteleuropäischen Kulturstaaten nachgerade zu einer der wichtigsten Fragen. Daß hier noch kein zündender Volksredner die Gefährdung der berühmten „vitalen Lebensinteressen“ unserer Länder entdeckt hat, liegt lediglich an der nur durch die Größe ihres Phrasenreichtums überbotenen ungeheuerlichen Größe der Gedankenarmut, die diesen zündenden Volksrednern gemeinhin eigentümlich ist. Fürwahr, es wäre an der Zeit, die Völker darüber aufzuklären, daß hier in der That die höchsten Lebensinteressen auf dem Spiele stehen.

Wenden wir doch um uns! Wo ist das europäische Gleichgewicht? Wo sind die europäischen Großstaaten? Übergewaltige Riesenreiche ringsum, Riesenreiche, die teils fertig dastehen, teils in immer weiterer Ausdehnung begriffen sind. Da ist der russisch-asiatische Kolosß, da ist das neu entstehende panamerikanische Weltreich, da ist das interkontinentale großbritannische Riesenkolonialreich. Riesenstaaten, Weltstaaten, die die Erde unter sich teilen! Und Mitteleuropa?

Freilich, freilich, ich weiß wohl, wir haben ja das europäische Gleichgewicht. Aber sein wir ehrlich — welcher einsichtige Politiker glaubt denn heute noch an dieses Ammenmärchen? Wir sehen drei Riesenstaaten, drei wahrer Gossstaaten sich ausdehnen, und sehen wie die alten sogenannten „Großmächte“ im Vergleiche zu ihnen geradezu zu Kleinststaaten herabsinken. Hier giebt es nur einen Ausweg, wenn die alten mitteleuropäischen Großmächte nicht über kurz oder lang in völlige Bedeutungslosigkeit versinken, wenn sie sich nicht durch jene Riesen erdrücken lassen wollen: Sie müssen zusammenstehen, eine neue, geschlossene Gruppe

bilden, die ihre Lebensinteressen mit all der wuchtigen Kraft vertritt, deren der Gruppenegoismus nur immer fähig ist.

Wahrlich, es ist an der Zeit, daß dieser neue Gemein Sinn erwache, daß die Staaten Mitteleuropas ihre gemeinsame Gefahr, ihre gemeinsame Aufgabe kennen lernen, daß sie unter voller Wahrung ihrer Selbständigkeit, gerade im Interesse ihrer Selbständigkeit, im Interesse ihrer Selbsterhaltung, zusammenstehen wie ein Mann und der drohenden Gefahr entgegentreten. Jene alten europäischen „Großmächte“, die heute als Mittellglieder zwischen den übermächtigen Riesenstaaten und den Ländern politischer Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit stehen, sind es ihrer Selbsterhaltung schuldig, daß sie sich aufraffen, um dort, wo sie einzeln ihre Gleichberechtigung gegenüber den Riesen auf die Dauer nicht aufrecht erhalten können, selbst in festem Verbande einen neuen Riesen jenen gegenüberzustellen, dessen Wille nicht zu beugen, dessen Kraft nicht zu brechen ist. Der nationale Egoismus müßte ihnen vollends fehlen oder doch nur recht schwach und kurzsichtig sein, wenn sie diesen einzigen Weg zu ihrer Selbsterhaltung nicht finden sollten. Unmittelbar verbunden mit einem starken nationalen Egoismus muß in diesen Völkern ein neuerer Gruppenegoismus erwachen, der sich hinwegsetzt über allen alten Zwist und alle alten Sonderinteressen und allein die Erhaltung der Kultur- und Machtstellung Mitteleuropas gegenüber allen feindlichen Kräften der Welt im Auge hat.

Wo sind die neuen Führer, die neuen erleuchteten Egoisten, die ihr Sein und ihr Wollen gleichsetzen mit der Erhaltung dieser europäischen Staatengruppe? Wo sind sie, die der Mahnung Fichte's auch unter den neuen, größeren Verhältnissen gedenken, die sich bewußt sind, daß es sich um die Zukunft unseres Landes, um die Zukunft Europas, um unser Andenken in der Weltgeschichte handelt: „Wie das nächste Geschlecht sein wird, das von euch ausgeht, also wird euer Andenken sein in der Geschichte!“

Hier ist eine neue, eine große Aufgabe, die gar bald dringend zu werden sich anschickt. Und sie ist wert, daß große Kräfte an ihre Lösung gewendet werden; sie ist wert, aufgenommen zu werden von den „Erleuchteten“ in den Kreis ihres eisernen Willens, ihres heißen Begehrens, aufgenommen zu werden in den Kreis jener Ideen, die ihren stärksten Trägern über die eigene Persönlichkeit gehen. Eine Jahrtausende alte Kultur fordert von uns ihre Erhaltung, ungeborene Generationen fordern, daß wir ihnen kein schlechteres Erbteil hinterlassen, als wir es empfangen haben. Slavo-Asiatentum und Anglo-Amerikanismus drohen uns das Erbe zu entreißen und Europa vielleicht zu einem Tummelplatz blutigster, heftigster Kämpfe zu machen, in denen Unkultur und Überkultur sich die Beute teilen. Vergangene und kommende Generationen rufen den bedrohten Völkern und zumal uns, den Erben

eines Luther, eines Goethe-Schiller, eines Bismarck, warnend und beschwörend zu: „Der Menschheit Würde ist in Eure Hand gegeben — bewahret sie!“

Bewahret sie! rufen uns die dumpfen Klänge der Glocken zu Wittenberg, ruft uns der ehrwürdige Turm der Wartburg, die leise plätschernde Elm am stillen Gartenhause zu Weimar, das ernste Rauschen der Bäume im Sachsenwalde und die unter altgeweihten Burgen und Domen flutenden Wasser des Rheins: Bewahret sie!

Es scheint mir die bei weitem wichtigste Frage der Zukunft zu sein, ob und auf welche Weise das alte Europa seine Stellung bewahren wird. Wir können schlechthin von Europa sprechen, da das großbritannische Kolonialreich interkontinental ist und der russische Kolos seinen Schwerpunkt in Asien hat. Wird hier in der That eine neue, große, umfassende Gruppe sich bilden? Wird in Zukunft vielleicht der Mahnruf ertönen: Gedenke, daß Du ein Europäer bist, der Erbe einer alten, überragenden Kultur, der Erbe der größten Schätze des menschlichen Geistes? Werden die europäischen Staaten es über sich gewinnen, allen alten Hader zu vergessen und fest zusammen zu stehen? Wird der Dreibund sich erweitern über die Türkei und durch den Persischen Golf sicheren Anschluß suchen an den asiatischen Markt, den Weg vollendend, auf den die Donau Deutschland und Osterreich verweist? Wird Osterreich fortfahren in der Slavisierung und Magyarisierung und somit aufhören, ein brauchbarer Bundesgenosse für Deutschland zu sein? Wird Frankreich sich anschließen oder sich auf sich selbst beschränken und allmählich aufhören, aktiv teilzunehmen an den Stürmen der Weltgeschichte?

Wird schließlich vielleicht Deutschland allein — oder der Gesamtheit der germanischen Völker des Kontinents? — die gewaltige Aufgabe zufallen, die Stellung Europas zu retten? Auch das wäre so ganz undenkbar nicht; nur setzt es voraus, daß Frankreich mit seiner stabilen Bevölkerung künftig thatsächlich auf eine aktive Rolle verzichtet, daß Deutschland mit seiner stark wachsenden Bevölkerung den Franzosen, daß die Lebensstarken, kontinentalen germanischen Staaten den siechen Romanen bei Zeiten das ganze Kolonialland abnehmen, das für diese nur ein ihre Verhältnisse übersteigender Luxus, für jene eine Lebensfrage ist.

Eine Fülle dunkler Bilder sieht der forschende Blick in den Nebeln der Zukunft, verschwommene Umrisse, die mancherlei Deutung zulassen; welches Bild sich schließlich klar und deutlich abheben wird, wenn der Schleier fällt — wer will es wissen! Kein Zweifel aber, daß es sich um Sein oder Nichtsein unserer Staaten, insbesondere unseres eigenen Vaterlandes handelt, eine Frage, die alle anderen Bedenken verschwinden läßt. Zwei Lösungen sind denkbar: Entweder die verbündeten Staaten von Europa, oder aber ein größeres Deutschland, ein kontinentales Großgermanien, das zugleich das Erbe der romanischen Kolonien antritt.

Nur ein drittes giebt es noch: Das ist der Untergang. Uns, die wir den nationalen Egoismus gelernt haben, liegt wohl der zweite Weg am nächsten; freilich ist er mit Blut gezeichnet, aber für die Zukunft offenbar sicherer, da hier ein festeres Band der gleichen Rasse gegeben ist, als in jener immerhin lockeren Verbindung so verschiedenartiger Elemente.

Oder ist in Klios Büchern eine andere, unentrinnbare Zukunft bestimmt? Soll die Weltgeschichte, die einst die Geschichte des Mittelmeers war, heute die Geschichte des Atlantischen Ozeans ist, demnächst die Geschichte des Großen und des Indischen Ozeans werden, fernab von dem in Nacht und Vergessenheit versinkenden Europa . . . ?

Ist das des Schicksals Absicht nicht — und es fällt uns einsteilen noch schwer, es zu glauben, wiewohl wir die Möglichkeit nicht leugnen können — so muß einer von den beiden deutlich vorgezeichneten Wegen in nicht zu ferner Zeit betreten werden: entweder Germanen und Romanen des Festlandes Hand in Hand, oder die festländischen Germanen allein mit Hilfe der Kolonien der ihrer politischen Rolle entsagenden Romanen. Von offizieller Seite aus hat zuerst Graf Soluchowski Ende 1897 auf diese „großen, immer gebieterischer sich aufdrängenden Probleme“ hingewiesen; er ist der Meinung, daß der erste Weg, der des europäischen Völkerbundes, beschritten werde. Sene Probleme, sagt er, „liegen nicht mehr in utopischer Ferne, sie sind thatsächlich vorhanden und dürfen nicht mehr übersehen werden. Der vernichtende Konkurrenzkampf, den wir auf Schritt und Tritt auf allen Gebieten mit überseeischen Ländern teils schon bestehen, teils nächstens gewärtigen müssen, erheischt rasche, durchgreifende Gegenwehr, sollen nicht die Völker Europas in ihren vitalsten Interessen die empfindlichste Schädigung erfahren und dem allmählichen Siechtume entgegengehen. Schulter an Schulter müssen sie kämpfen gegen die gemeinschaftliche Gefahr, und zu diesem Kampfe müssen sie sich rüsten mit dem Aufgebote aller verfügbaren Hilfsquellen. Groß und schwer ist die Aufgabe, die ihr charakteristisches Merkmal, wenn nicht alle Anzeichen trügen, der nächsten Zeitepoche ausdrücken wird . . . und vereint sollten sich die Völker Europas zusammenfinden, um in der Verteidigung ihrer Existenzbedingungen erfolgreich wirken zu können.“

Auf den wesentlichen Kern der Frage, den wirtschaftlichen, wird in einem späteren Kapitel noch einzugehen sein; doch wollen wir nicht vergessen, daß die Frage nicht nur wirtschaftlicher Natur, daß die auf dem Spiele stehenden Interessen nicht Krämerinteressen sind, sondern wahrlich die höchsten Lebensinteressen der alten europäischen Kulturländer. — Die Größe der Gegensätze leuchtet ein, wenn wir bedenken, daß Rußland und Großbritannien je über etwa ein Fünftel bis ein Viertel der Erdoberfläche verfügen; die Vereinigten Staaten stehen heute freilich noch beträchtlich hinter ihnen zurück, doch mit allen Kräften sind sie ja be-

reits bemüht, das fehlende nachzuholen und den beiden ersten Riesen ebenbürtig an die Seite zu treten. Was sind diesen Riesen gegenüber etwa die alten „Weltreiche“ Alexanders oder auch der mächtigen Roma! Und was sind ihnen gegenüber jene modernen europäischen Staaten, die heute noch stolz den Titel einer „Großmacht“ tragen und doch vor jenen wahren Großstaaten und Weltmächten einfach verschwinden!

Und während jene Riesen immer mehr anwachsen und erstarken, sehen wir in Europa die romanischen Staaten in schweren inneren Krisen und äußerer Ohnmacht, wirtschaftlich und geistig, sittlich und politisch zerrüttet, von den angelsächsischen Riesen dort zu Boden geschmettert, hier tief gedemütigt, macht- und marktlos; und sehen wir auf der anderen Seite die alte habsburgische Monarchie am Ende ihrer Herrschaft, ihre Lande in völliger Zerstückung und wilder Auflösung, unaufhaltbar und mit vollen Segeln dem Ende entgegensteuernd.

Und zwischen all diesen europäischen Katzenjammer nur ein Volk, das zum Bewußtsein seiner Aufgabe und zur Erkenntnis der Gefahren zu erwachen beginnt, ein Volk, das mit einer größeren Zukunft zu rechnen und auf seine Weltmachtstellung nicht zu verzichten gewillt ist, ein Staat, der, obzwar heute noch bedeutend kleiner als jene, doch gesonnen ist, furchtlos und stark den Kampf mit den Riesen aufzunehmen.

Ein nie gekannter Weltmacht-Egoismus herrscht in jenen drei Riesenstaaten. Das britische Riesenkolonialreich sucht die Hand zu legen auf alles Land, das überhaupt europäischer Kolonisation zugänglich ist oder europäischer Macht unterworfen werden kann. Noch kühner, mächtiger, mit frischerer, urwüchsiger Kraft dehnt sich das geschlossene russische Weltreich aus. Und mehr und mehr tritt auch das mächtige nordamerikanische Reich in die Reihe der eigentlichen Großstaaten, emsig bestrebt, die Herrschaft über All-Amerika aufzurichten und auch weit hinüber nach Asien sich auszudehnen.

Alle drei aber, die Vereinigten Staaten, England und Rußland stehen im Grunde — das unterliegt keinem Zweifel — den alten mittel- und westeuropäischen Großmächten in schroffer Feindschaft gegenüber. Am Ende ihrer gegenwärtigen Ausdehnungsbestrebungen steht die völlige Unterdrückung der alten mitteleuropäischen Kultur: Amerika macht aus dieser Europafeindschaft kaum einen Hehl; Groß-Englands Weltpolitik richtet sich nicht minder gegen jede neben Albion sich behauptende Großmacht, und ebenso sucht Rußland seinerseits die wirtschaftliche Machtstellung Westeuropas zu untergraben.

Mit ihrer ganz besonderen Feindschaft aber beehren im Grunde alle drei Riesenreiche Deutschland, da dieses gegenwärtig die wirtschaftliche Führung der übrigen Großmächte in der Hand hat und am entschiedensten und erfolgreichsten in Konkurrenz mit den wirklichen Großstaaten zu treten vermag, während die anderen vom Schauplatz

abzutreten sich anschicken. Gerade diese Feindschaft aber zeigt, daß Deutschland das festeste Bollwerk der alteuropäischen Macht ist und deutet vielleicht darauf hin, daß nicht die locker verbündeten Staaten Europas, sondern das enger vereinigte festländische Germanentum berufen ist, den Hort der mitteleuropäischen Machtstellung zu bilden.

Der Weltmacht-Egoismus, die Politik der Erbteile und Rassen, die die Zukunft beherrschen wird, führt uns einer ernsten und schweren Zeit entgegen, für die wir uns, wenn anders wir nicht von der Weltbühne zurücktreten, wenn wir unser Volk und Vaterland nicht in Nacht und Vergessenheit versinken lassen wollen, wappnen müssen mit einem gleich starken, gleich umfassenden, gleich rücksichtslosen, gleich zukunftsfrohen Egoismus.

Arthur Dig.

# Familienegoismus.

Von

Hjalmar Schacht.



## Familienegoismus.

Die ursprünglichste Form der Vergesellschaftung ist die Verbindung zwischen den beiden Geschlechtern, die Paarung von Mann und Weib. Ehe sich Sippe, Horde, Stamm, Volk, Staat u. bildeten, bestand die geschlechtliche Verbindung. Freilich mag es scheinen, als ob hierin ein sozialer Verband noch nicht gegeben sei, und in der That ist ein solcher in der einfachen geschlechtlichen Paarung wohl nicht zu erblicken. Wohl aber gestaltet sich dieselbe sofort zu einem sozialen Gebilde durch das neue Leben, welches sie aus dem eigenen Schoße erweckt, durch die Nachkommenschaft, die sich an ihre Thatfache kettet. Hierdurch wird sie zur Familie und somit zu einem sozialen Organon.

Die Familie ist der Grundstein des großen, weitverzweigten sozialen Gebäudes, oder wie Niehl es in seiner rhetorischen Sprache ausdrückt: „Die Familie ist der Urgrund aller organischen Gebilde in der Volkspersönlichkeit.“ Sie ist also nicht nur die zeitlich erste Form der Vergesellschaftung, sie ist auch dasjenige soziale Gebilde, welches für alle übrigen die Voraussetzung bildet, so daß wir keinen der übrigen sozialen Verbände verstehen können, wenn wir nicht die Institution der Familie kennen. Wohl giebt es eine Familie ohne den Staat, niemals aber einen Staat ohne die Familie, es sei denn in den Wahngelbildern unserer kommunistischen Utopisten. Ein Staat, in dem das Privateigentum an den Produktionsmitteln abgeschafft ist, mag vielleicht eine Weile Bestand haben, vernichtet durch ein Machtwort die Familie mit ihren Institutionen, und das ganze Staatsgebäude sinkt in Trümmer. Wer wollte sich diesem Gedanken ferner verschließen, der einen Blick zurückwirft auf die Geschichte des Menschengeschlechts. Sippen und Stämme, Völker und Völkergruppen, Staaten und Staatenbündnisse, alle Formen gesellschaftlicher Verbände haben im Laufe der Jahrtausende gewechselt, sind dahingeschwunden, haben sich neu gebildet, sind in einem steten Ebben und Fluten begriffen, allein wie ein Fels in den brandenden Wogen des sozialen Meeres steht die Familie.

Welches ist das einfache Geheimnis dieser Erscheinung? Die Familie ist die dauerndste soziale Form, weil sie die natürlichste ist. Die Familie ist auf den einen der beiden großen Faktoren gegründet, welche „die Welt im innersten zusammenhalten“, auf den Geschlechtstrieb, oder wenn wir uns idealer ausdrücken wollen, auf die Liebe, diesen zweiten großen egoistischen Trieb im Menschen.

Hunger und Liebe sind die beiden Federn, welche das soziale Uhrwerk im Gange halten. Wohl erfahren beide durch die sozialen Verbände Einschränkungen, ihre rücksichtslose Bethätigung wird gemildert, aber in ihrem innersten Wesen vermag sie dauernd keine Macht der Welt zu ändern. So hat die Familie die gewisste Basis aller sozialen Gruppen. Und doch giebt es Leute, die an die Möglichkeit ihrer Aufhebung glauben und dieselbe für wünschenswert halten. Sie geben zu, daß die Verbindung der Geschlechter ein Naturfactum sei und daher zu Recht bestehe, dagegen bestreiten sie die Notwendigkeit der Institution der Ehe, sowie besonders die Notwendigkeit der Kinderaufziehung in der Form der Familie. Diese Anschauung beruht auf einem großen Irrtum, weil die Kinderaufziehung gleichfalls auf einem natürlichen Triebe beruht. Man vergegenwärtige sich die Lust, die eine Mutter empfindet, welche ihr Kind säugt, man betrachte eine Löwin, die ihre Jungen säugt, sie beleckt und sorgfältig mit ihrem eigenen Körper wärmt, so wird man zu der Überzeugung kommen, daß die Aufziehung der Kinder, hervorgehend aus der Liebe zu denselben gleichsam ein Appendix der geschlechtlichen Liebe ist. Sie ist ein natürlicher Trieb. Wenigstens gilt dieses für die Mutterliebe, da für die Liebe des Vaters zu seinem Kinde eine so außerordentlich einfache natürliche Begründung nicht anzuführen ist. Auf diesem Gegensatz beruht vielleicht zum guten Teil die Institution der Mutterfolge, von der weiterhin die Rede sein wird. Jedenfalls darf man hier auch die wirtschaftlichen Interessen nicht unberücksichtigt lassen, die bereits bei sehr niedriger Kultur stark in den Vordergrund treten, d. h. zu dem Faktor Liebe tritt der Faktor Hunger. In einer Zeit, wo das Kapital wenig, die Arbeit fast alles bedeutete, ist die Nachkommenschaft ein willkommenes Zuwachs an Arbeitskräften. Die Kinder sind ferner die natürlichen Ernährer und Beschützer der Eltern, wenn diese schwach und alt geworden sind. Bei den Völkern, bei denen die Sitte des Brautkaufs herrscht, bedeutet eine Tochter für die Eltern geradezu ein kleines Vermögen. Und bei allen alten Kulturvölkern, die einen Manenkultus besitzen, ist der Sohn der einzige, dem die Pflicht auferlegt werden kann, den Manen der verstorbenen Eltern zu opfern. Aus alledem geht hervor, daß das Band zwischen Eltern und Kindern ein natürliches, unlösliches ist.

Damit kommen wir auf das gleich anfangs Gesagte zurück, daß der Charakter der Familie erst durch die Nachkommenschaft bedingt

wird. Ein kinderloses Ehepaar bildet nach natürlichen Begriffen keine Familie, in der Volksanschauung bildet es geradezu eine unnatürliche Erscheinung. Von diesem Gesichtspunkte aus können wir es verstehen, wenn in der antiken und mittelalterlichen Denkweise und bei vielen Ungebildeten noch bis auf den heutigen Tag Unfruchtbarkeit für eine Strafe Gottes gilt oder für fluchwürdige Zauberei und dergleichen, eine große Anzahl von Kindern dagegen als Segen aufgefaßt wird. Auch galt ja im Altertum fast durchweg und auch heute noch selbst bei manchen zivilisierten Völkern Unfruchtbarkeit als Grund zur Ehescheidung, weil eben die Kinder als notwendig zur Ehe gehörig angesehen wurden. Wie sich hierin die Anschauungen im Laufe der Zeit verändert haben, werden wir im weiteren Verlaufe unserer Betrachtung sehen. Hier gilt es nun, den Standpunkt zu fixieren, den wir als Ausgangspunkt gewonnen haben für unsere weitere Untersuchung: Die Familie ist die ursprünglichste und natürlichste Form sozialer Verbindung. Als solche zeigt sie das Bestreben, sich in der Flucht wechselnder sozialer Erscheinungen als ruhender Pol zu behaupten. Dieses Bestreben wird durch ihre ganze Entwicklungsgeschichte nachgewiesen, und alle ihre Institutionen zielen darauf hin, sich in sich selbst zu stärken und nach außen zu festigen. Dieses Bestreben, welches nicht von dem Einzelnen, sondern von der Familie als einer sozialen Gruppe, sozusagen von dem Begriff der Familie ausgeht, soll den weiteren Gegenstand dieser Abhandlung bilden. Wir bezeichnen es dem Plane des ganzen Werkes gemäß als Familien-egoismus.

Der Begriff der Familie, wie wir ihn bisher gefaßt haben, ist nicht der einzige, der uns entgegentritt, er ist vielmehr nur der engste, umfassend Vater, Mutter und die eigenen Kinder, und wir bezeichnen ihn weiterhin als Sonderfamilie zum Unterschiede von den beiden anderen Grundformen der Familie, der Großfamilie und der Sippe. Großfamilie nennen wir diejenige Gemeinschaft, welche außer den Eltern und den eigentlichen Kindern noch die Frauen der Söhne und deren Kinder, sowie die Frauen und Kinder der Sohnesöhne und so weiter umfaßt, also die gesamte Verwandtschaft in auf- und absteigender gerader Linie mit Ausnahme der in eine andere Familie hinein verheirateten Töchter. Die Sippe umfaßt außer den Mitgliedern der Großfamilie auch noch die Verwandten in seitlicher Richtung, also alle Glieder, die von einem gemeinsamen Urahn abstammen. „Ihre Ausdehnung wird indessen in der Regel dadurch eingeschränkt, daß man die väterliche und mütterliche Abstammung nicht zugleich, sondern nur die eine von beiden beachtet“ (Ernst Groffe, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg 1896). Welche Gestaltungen sich hieraus ergeben, werden wir weiterhin zu betrachten haben.

Sonderfamilie, Großfamilie und Sippe sind demnach die drei Ur-

formen der Familienorganisation, die eine immer die andere voraussetzend und in sich schließend, gleichzeitig, neben- und nacheinander bestehend. Welches ist nun das Prinzip, das bewegende Moment, nach dem sich diese Formen jeweilig ausbilden. Es ist der Egoismus und zwar auf den niedrigeren Kulturstufen, von denen hier zunächst die Rede sein muß, der materielle Egoismus, der Kampf um die wirtschaftliche Existenz. Aus diesem Gesichtspunkt heraus, und nur aus diesem, lassen sich auch sämtliche Erscheinungen an den genannten drei Formen erklären, die die verschiedenen Spielarten derselben ausmachen, und denen wir weiterhin unser Augenmerk zuwenden müssen.

Schon die bloße Verschiedenheit in dem Vorhandensein der drei Grundformen weist auf dieses Prinzip hin. Großfamilien und Sippen entstehen nur da, wo Nahrung reichlich vorhanden ist, oder wo eine höher entwickelte Kultur den planmäßigen Anbau von Früchten oder die geregelte Aufzucht von Viehherden begünstigt, während bei jenen armseligen Völkern, die sich nur mühsam von einer kärglichen Jagdausbeute, von Fischfang und Wurzelsammeln zu ernähren vermögen, die Sonderfamilie die Regel bildet. Die niederen Jägervölker leben regelmäßig in großer Zerstreuung, nur da, wo die Jagdgründe ausnehmend ergiebig sind, bilden sich Großfamilien oder gar Sippen.

Grosse faßt seine Untersuchungen hierüber folgendermaßen zusammen: „Bei sämtlichen Stämmen der rohesten Kulturform besteht die patriarchalische Sonderfamilie. — Da die erwachsenen Söhne in der Regel beim Vater bleiben, so kann die Sonderfamilie im Laufe der Zeit zu einer Großfamilie und weiterhin zu einer gemeinschaftlich lebenden Sippe erstarken. Allein die herrschende rohe und unergiebigste Form der Produktion ist dieser Entwicklung nicht günstig. Der Nahrungsmangel duldet keine dauernde Vereinigung größerer Gruppen, sondern er zwingt sie zur Zerstreuung.“ Überall da jedoch, wo Nahrung reichlich vorhanden oder leicht hervorzubringen ist, wächst sich naturgemäß die Sonderfamilie zur Großfamilie und weiterhin zur Sippe aus, ohne jedoch selbst als solche zerstört zu werden. So spielt namentlich bei den Hirtenvölkern die Großfamilie eine hervorragende Rolle. Reiche Weidegründe, der den Nomaden eigene stete Wechsel derselben tragen mächtig zur Aufzucht großer Herden bei, die reichlichen Unterhalt für eine zahlreiche Familie, für Kind und Kindeskindeu gewähren. Da diese Möglichkeit für jeden in gleichem Maße vorliegt, so ist es natürlich, daß selbst der Sippe gegenüber die Großfamilie überwiegt, und erstere nur bei äußeren Anlässen hervortritt, während umgekehrt bei den ackerbauenden Völkern die an den Boden gebundene Art der Produktion die Sippe mehr in den Vordergrund rückt, da nur durch sie eine gemeinsame, den anderen nicht schädigende Thätigkeit verbürgt werden kann, wie sie ja bei der Bodenbestellung erstes Erfordernis ist. Die

Bedeutung der Großfamilie und der Sippe wird erst da hinfällig, wo andere gesellschaftliche Verbände entstehen, die nicht nur auf der Familie aufgebaut sind, die staatlichen Organisationen. Im Staate bleibt einzig und allein der Sonderfamilie ihre frühere Bedeutung. Unter dem Schutze des Staates vermag sie sich, nicht mehr allein durch wirtschaftliche Interessen bestimmt, zu einem Organ auszuwachsen, das in seinem Schoße die allerhöchsten Aufgaben der Kultur zu erfüllen berufen ist.

Wir haben in dem vorigen Abschnitt gesehen, daß sich die Grundformen der Familie aus den Prinzipien des wirtschaftlichen Egoismus ergeben, und wir wiesen bereits oben darauf hin, daß dasselbe für die begleitenden Erscheinungen an den Grundformen der Fall ist. Betrachten wir zunächst das Verhältnis von Mann und Weib. Wenn wir bisher stillschweigends eine Mutter und einen Vater als das gewöhnliche voraussetzten, so ist es doch eine hinlänglich bekannte Thatsache, daß die Polygamie weite Verbreitung zeigt, und zwar vor allem die Vielweiberei, während die Vielmännerei nur vereinzelt vorkommt. Wie erklären sich diese Erscheinungen, die wir bei allen Formen der Familie wahrnehmen? Auf der einen Seite ist es wiederum der Geschlechtstrieb, welcher den Mann bestimmt, sich mehrere Weiber zu nehmen, da der Mann jederzeit, die Frau jedoch nur mit Unterbrechung (während der Schwangerschaft, der monatlichen Reinigung u.) zum Geschlechts-genuß befähigt ist, und diese Fähigkeit bei der Frau bereits wesentlich früher erlischt als beim Manne. Daß der letztere Grund in der That mitpricht, bezeugt z. B. der englische Reisende Burchell, der von den Buschmännern berichtet, daß sie erst dann ein zweites Weib nehmen, wenn das erste alt und unfruchtbar geworden ist. Andererseits aber wirkt hier wieder der wirtschaftliche Egoismus entscheidend mit. Bei den primitiven Völkern ist die Frau für den Mann nichts weiter als eine Arbeitskraft, und wer es sich leisten kann, schafft sich eben statt einer mehrere solche Arbeitskräfte an. „Wer es sich leisten kann“, denn der Besitz einer Frau ist natürlich mit der Aufgabe verbunden, sie zu ernähren. Außerdem ist in Gegenden, wo die Sitte des Brautkaufs herrscht, der Erwerb einer Frau mit Kosten verknüpft. Daß dieser wirtschaftliche Gesichtspunkt in der That maßgebend ist, wird durch die Thatsache bezeugt, daß bei einigen Völkern junge Witwen doppelt so hoch bezahlt werden als Mädchen, weil sie natürlich im Hauswesen erfahrener sind. So deutet denn in der Regel der Besitz mehrerer Frauen größeren Reichtum an. „Die Zentralkalifornier, zitiert Grosse nach Bancroft, begnügen sich meist mit einem Weibe; die Polygamie gilt beinahe bei allen Stämmen als ein Vorrecht der Häuptlinge.“ Und von den Eskimos heißt es an derselben Stelle: „Die Mehrzahl muß sich mit einem Weibe begnügen; nur einige der reicheren Männer halten sich zwei Frauen; Grantz erwähnt einzelne angesehenere

Grönländer, die es bis zu 20 Frauen gebracht hatten.“ Seine gesamten Beobachtungen faßt Groffe dahin zusammen: „Man entzagt der Vielweiberei . . . lediglich aus Not. Ein jeder nimmt so viele Frauen als er erlangen kann . . . Übrigens ist die Stellung des Weibes zum Manne bei den primitiven Völkern in einer monogynen Ehe ganz dieselbe wie in einer polygynen.“ Auf die letzte Bemerkung werden wir weiterhin noch zurückkommen.

In den modernen Kulturstaaten ist die Polygamie größtenteils gesetzlich beseitigt worden, und zwar sind dafür wohl zumeist soziale Gründe maßgebend gewesen. Daneben haben religiöse Gründe mitgespielt und wohl die äußere Veranlassung gegeben. In anderen Religionen als der christlichen, so vor allen bei den Mohamedanern, hat die Entwicklung ja gerade zu dem entgegengesetzten Resultat geführt. Doch ist es hinlänglich bekannt, daß, obwohl die Vielweiberei hier gesetzlich erlaubt ist, nur die reichen Leute sich diesen Luxus gestatten können, ein Beweis mehr dafür, daß ethische und religiöse Gründe allein in dieser Frage keinen wirklichen Einfluß auszuüben vermögen.

Eine seltene und auffallendere Erscheinung ist die Vielmännerei, welche sich bei einigen Völkern Indiens und Ceylons, sowie zerstreut bei ganz vereinzelt und isolierten Völkerschaften Australiens, Amerikas und der Polargegenden findet. In allen Fällen jedoch, wo die Polyandrie Gegenstand näherer Untersuchungen gewesen ist, hat sich ergeben, daß hierfür ganz natürliche zwingende Gründe vorgelegen haben, nämlich entweder der Mangel an Frauen, welcher alsdann dazu nötigt, daß gewöhnlich mehrere Brüder ein Weib besitzen, oder in seltenen Fällen die wirtschaftliche Überlegenheit der Frau, gegründet auf reichen Besitz. Ersteres ist z. B. bei den indischen Todas der Fall, letzteres bei der altarabischen Motaehe. Im Ganzen sind diese Fälle so selten, daß sie überhaupt kaum ins Gewicht fallen.

In keinem Falle beweisen sie die von Morgan und anderen aufgestellte und lange behauptete Promiscuitätstheorie, d. h. den freien Verkehr der Geschlechter ohne die Institution der Familie. Diese Theorie, welche noch heute das schwache Rüstzeug unserer modernen Kommunisten bildet, ist durch die zahlreichen Untersuchungen von Curr, Westermarck, Starke und anderen als völlig unhaltbar erwiesen. Bei keinem der untersuchten primitiven Völker hat sich eine Gemeinschaftsehe nachweisen lassen. Während bei manchen Völkern der geschlechtliche Verkehr zwischen Mädchen und Jünglingen ungehindert durcheinander gestattet wird, ist in der Ehe überall die Gattentreue strenge Vorschrift und Pflicht. Von allen neueren Forschern, die auf diesem Gebiete gearbeitet haben, wird für die primitiven Völker bestätigt, was Man von den Mincopie sagt, daß nämlich eheliche Treue bis zum Tode nicht die Ausnahme, sondern die Regel bildet. Freilich müssen wir uns hüten, dies von

einem so idealen Standpunkt anzusehen, wie es die meisten jener Forscher thun. Nicht ethische Reflexionen, sondern einfach der Umstand, daß das Weib das Eigentum des Mannes ist, bildet den Grund der besprochenen Erscheinung. Eine Verbindung der Frau mit einem anderen als ihrem Ehegatten würde einfach als Diebstahl angesehen werden und als solcher einer grausamen Strafe unterliegen. Bei fortgeschrittener Kultur werden diese wirtschaftsegoistischen Gründe durch religiöse, ethische und soziale Motive ersetzt, die gewiß entschieden als ein Fortschritt zu preisen sind, da sie die Stellung der Frau in der Familie verbessert haben, anderseits aber auch den Keim zur Zerstörung der Familienbande in sich tragen: eine Ehebrecherin von ehemals wurde mit den härtesten Strafen, ja mit dem Tode belegt, heute geht sie zumeist straffrei aus, ja es wird kaum einmal ihre soziale Stellung erschütteret.

Bei primitiven Völkern gilt die Frau als Eigentum des Mannes, sie ist für ihn nicht mehr als eine Sache, etwa wie ein Arbeitstier. Sie verrichtet die schwersten und unangenehmsten Arbeiten, teilt oft nicht einmal Speise und Feuer mit ihm, erleidet von ihm die schlimmsten Strafen und Mißhandlungen, kurz sie ist nichts weiter als seine willenlose Skavin. So erklärt es sich auch, daß bei manchen Völkern der Mann sein Weib an Fremde gegen Bezahlung zum sexuellen Gebrauche ausleiht, eine Sitte, die sich auf andere Weise kaum mit der vorhin gerühmten ehelichen Treue in Einklang bringen ließe. Für die Thatsache der völligen Unterwürfigkeit der Frau unter den Willen des Mannes bedarf es in unserem gedrängten Essay keiner Belege, da dieselbe allgemein bekannt und zugegeben ist. Von Interesse ist es jedoch hier, zu verfolgen, wie sich die Stellung der Frau dem Manne gegenüber verändert hat. Wir können sagen, die Stellung der Frau besserte sich, je größer ihre wirtschaftliche Selbständigkeit wurde, je höher sie in ihrem Werte stieg. Dies ist aber erst möglich auf einer Kulturstufe, die eine Ansammlung von Besitz gestattet. Bei den niedrigen Jägervölkern bleibt die Frau ein bloßes Arbeitsinstrument, ihr Wert ist verhältnismäßig gering. Schon auf der Stufe der Hirtenvölker ändert sich dies zuweilen. Die Viehzucht gestattet die Anhäufung großer Herden, verleiht Wohlstand und Reichtum. Die Tochter eines reichen Herdenbesitzers steigt demnach im Ansehen und Wert, ihre Stellung dem Gatten gegenüber erhält einen gewissen Rückhalt. Dennoch ist dies nur selten der Fall. Das gewöhnliche bleibt die unbedingte Unterwürfigkeit der Frau. Anders wird es dagegen bei den Ackerbauern. Das kommt daher, weil im Gegensatz zu den männlichen Beschäftigungen Jagd und Viehzucht, der Ackerbau eine ursprünglich weibliche Thätigkeit ist. „Während die Viehzucht aus der ursprünglichen männlichen Produktionsform, aus der Jagd hervorgegangen ist, hat sich der Pflanzenbau aus der ursprünglichen weiblichen Produktionsform, aus dem

Pflanzen sammeln entwickelt“ (Grosse). Sowie nun aber der Ackerbau zur hauptsächlichsten Nährquelle wird und damit sein Ansehen steigt, steigt auch naturgemäß das Ansehen der Frau. Mit dem zur Sesshaftigkeit nötigen Ackerbau aber sind alle jene Vorbedingungen gegeben, auf denen sich ein reiches soziales und kulturelles Leben aufbauen kann, das nicht mehr allein vom wirtschaftlichen, sondern von einem höheren, vergeistigten Egoismus durchweht wird. Aus diesem Boden heraus ist dann die heutige zivilrechtliche Gleichstellung der Frau erwachsen, die vielleicht in nicht zu ferner Zeit noch eine größere Erweiterung zeitigen wird. (Über die Grenzen dieser Erweiterung einiges in „Wurzeln der Wirtschaft“ von Arthur Dig. Leipzig. Freund & Wittig.)

Im merkwürdigen Gegensatz zu der oben geschilderten inferioren Stellung der Frau scheint bei den primitiven Völkern eine Erscheinung zu stehen, der wir uns jetzt zuwenden müssen, und die gewöhnlich mit dem Namen der Mutterfolge bezeichnet wird. Es mögen hier zunächst einige Worte Platz finden zur Klarstellung der Begriffe. Mutterfolge nennen wir die Sitte, die Abstammung und Verwandtschaft nur immer nach der Seite der Mutter hin zu verfolgen. Das entgegengesetzte ist die Vaterfolge. Nicht zu verwechseln hiermit ist das Matriarchat und das Patriarchat, die jedoch häufig mit den beiden eben genannten Erscheinungen im innigen Zusammenhang stehen. Das Matriarchat bedeutet die Herrschaft der Mutter innerhalb der Familie, das Patriarchat dagegen die des Vaters. Man hat nun die Thatsache beobachtet, daß bei vielen primitiven Völkerschaften die Abstammung der Kinder nicht nach der väterlichen, sondern nach der mütterlichen Seite hin verfolgt wird. Diese Erscheinung tritt sowohl bei der Sonderfamilie als auch bei der Großfamilie, als auch bei der Sippe auf. Bei der letzteren führt sie zur Unterscheidung der Muttersippe im Gegensatz zur Vatersippe. Es ist über diese Erscheinung soviel gestritten worden, daß es völlig außer dem Bereich der Möglichkeit liegt, die aufgestellten Theorien mit ihrem Für und Wider auf dem uns zugemessenen Raume zu erörtern. Wir wollen uns daher begnügen aus den neuesten Untersuchungen den wahren Kern der Sache herauszuschälen.

Was bedeutet zunächst die Mutterfolge? Sie bedeutet zunächst nichts anderes, als das Bestreben, den Zusammenhang der Kinder mit der Mutter, ihre innigste Gemeinschaft zu betonen und festzuhalten. Warum aber wird nicht die Gemeinschaft mit dem Vater betont? Aus dem einfachen Grunde, weil der Zusammenhang mit der Mutter ein weit mehr in die Augen fallender ist. Für ein Naturvolk, das auf allerprimitivster Kulturstufe steht, ist die Gemeinschaft von Mutter und Kind eine äußerlich sichtbare und sozusagen handgreifliche. Das Kind lebt viele Monate hindurch im Leibe der Mutter, seine Loslösung aus

demselben geschieht im Weisem von Zeugen. Um den Zusammenhang von Vater und Kind zu begreifen, bedarf es einer Reflexion. In der Stunde, wo das Kind ans Tageslicht tritt, bedarf es der Erinnerung, daß sein Vater vor neun Monden den Keim dazu gelegt hat. Schon aus diesem einfachen Grunde scheint mir die Mutterfolge völlig erklärt. Für die primitiven Völkerschaften ist die Verwandtschaft von Mutter und Kind eine weit engere, als die zwischen ihm und dem Vater. Was ist da natürlicher, als daß die Betonung der mütterlichen Abstammung prävaliert? Aber es kommt noch ein zweites hinzu.

Fast bei sämtlichen primitiven Völkern hat man eine Sitte gefunden, die bis in das soziale Leben der civilisirtesten Völker hinein ihre wohlthuenden Schatten geworfen hat, die Sitte der Exogamie. Es ist dies die Sitte, die Frau oder die Frauen nicht aus demselben Familienverbände, sondern aus einem auf keine Weise mit dem eigenen durch Blutsverwandtschaft verbundenen Familienverbände zu wählen. Es sei gleich hier erwähnt, daß diese Sitte nur in den allersehrsten Fällen und dann zumeist nur bei solchen Völkerschaften durchbrochen wird, die von anderen Gruppen auf irgend eine Weise isolirt sind. Aus welchen Motiven heraus die Sitte entstanden ist, hat sich bisher mit Bestimmtheit nicht aufdecken lassen. Es ist jedoch anzunehmen, daß für sie dieselben Gründe maßgebend gewesen sind, welche noch heute bei uns Ehen unter nahen Blutsverwandten verbieten, nämlich die Beobachtung, daß derartige Verbindungen eine schwächliche Nachkommenschaft ergeben und den günstigsten Nährboden für Krankheitsstoffe legen. Wahrscheinlich wird auch der widernatürliche Gedanke einer Verbindung von Mutter und Sohn und vielleicht in noch wesentlicherem Maße mitgesprochen haben, und vom Sohne dann auf die weiteren Verwandten ausgedehnt sein. Genug, die Sitte der Exogamie besteht. Und sie besteht bemerkenswerter Weise am strengsten überall da, wo die Mutterfolge sich findet. Der Gedanke liegt nun nahe, und er wird durch eine Reihe besonderer Thatsachen auf das nachdrücklichste befestigt, daß die Mutterfolge deswegen so stark betont wird, um die Einhaltung der besprochenen Sitte der Exogamie zu erleichtern. So lange die Familienverbände klein sind, wie in der Sonderfamilie und der Großfamilie, wo die Verwandtschaft genau bekannt ist, ist die Exogamie leicht ausführbar; wo der Familienverband, wie in der Sippe, größer und weniger leicht kontrollierbar wird, muß ein äußeres Kennzeichen der Verwandtschaft hinzutreten, und so erhält eben jeder hinter seinem Namen die Bezeichnung seiner mütterlichen Abstammung. Zwei Leute gleicher mütterlicher Abstammung dürfen alsdann eine eheliche Verbindung nicht eingehen. Dies hat sich beispielsweise in China so erhalten, daß bis auf den heutigen Tag daselbst Personen gleichen Namens keine Heirat schließen dürfen. Die väterliche Abstammung wird bei allen Völkern, wo die Mutterfolge

herrscht, nicht berücksichtigt, und zwar wie anzunehmen, aus den oben erwähnten Gründen.

Die Mutterfolge kommt auf allen Kulturstufen bei primitiven Völkern vor, am wenigsten bei Jägern und Hirten, am häufigsten bei den niederen Ackerbauern. Wir sehen hier als fernere Erklärung einen deutlichen Connex mit den wirtschaftlichen Verhältnissen. Wo, wie bei den Ackerbauern, die Stellung des Weibes auch wirtschaftlich gehoben wird, erlangt die Mutterfolge eine größere Ausdehnung, während bei den Jäger- und Hirtenvölkern die unumschränkte wirtschaftliche Machtstellung des Mannes auch der Vaterfolge das Übergewicht verleiht.

Damit haben wir bereits das Prinzip angedeutet, nach welchem sich die Vaterfolge gegenüber der Mutterfolge behauptet. Nach den oben gemachten Ausführungen könnte man nämlich nunmehr annehmen, daß die Mutterfolge überall verbreitet sei, oder doch wenigstens die Regel bilde; dieses ist aber, wie wir eben gesehen haben, nicht der Fall. Die Vaterfolge erklärt sich aus der materiellen oder wirtschaftlichen Prävalenz des Mannes gegenüber der Frau. Wir sahen, wie die Frau in den meisten Fällen nichts weiter ist als das bloße Eigentum des Mannes, eine reine Sache. So ist es begreiflich, daß die Kinder, die sich der Gatte aus dem Schoße der Frau zieht, auch nichts anderes werden, als das unbedingte Eigentum des Vaters. Aus diesem Gedanken heraus läßt sich das Verhältnis zwischen Vater und Kindern bei den primitiven Völkern verstehen. Der Vater ist der unumschränkte Herr seiner Kinder, er kann mit ihnen machen, was ihm gut dünkt, er kann sie schlagen, sie verkaufen, sie verschenken, ja er kann sie töten, ihnen das Leben wieder nehmen, das er ihnen selbst gegeben hat. Kein Mensch wird ihn daran hindern, kein Gott. Denn die ungebundene Macht des Vaters über seine Kinder ist etwas vor Göttern und Menschen gleich gerechtes. Dagegen sind die Kinder ihrem Vater zu unweigerlichem Gehorsam verpflichtet, sie müssen alle ihnen aufgetragenen Arbeiten verrichten, alles nach dem Willen des Vaters mit sich geschehen lassen. Die Tochter läßt sich ohne eine eigene Willensäußerung an den vom Vater erwählten Gatten verkaufen, indem sie einfach von nun ihren Herrn wechselt. Beim Sohn hört oft auch nach seiner Verheiratung seine unterwürfige Stellung nicht auf. Dieselbe bleibt, solange der Vater im Besitz seiner Kräfte ist; wird er freilich alt und gebrechlich, so endet seine Autorität. Doch vermag sie immerhin noch so viel, daß sie dem Sohn die Pflicht der Unterstützung und Erhaltung auflegt. Aus diesem Abhängigkeitsverhältnis des Sohnes zum Vater erklärt sich die Vaterfolge. Das Kind ist Eigentum des Vaters, so trägt es auch seinen Namen, gehört zu seinem Stammbaum.

Vaterfolge und Mutterfolge entspringen zwei verschiedenen Gesichtspunkten. Die erstere beruht auf der natürlichen wirtschaftlichen Überlegenheit des

Vaters, die zweite der natürlichen engeren Blutsverbindung zwischen Mutter und Kind, verbunden mit der Furcht vor der Endogamie. Eine fernere Bestätigung dieser Sätze werden wir haben, wenn wir die Institutionen des Matriarchats und des Patriarchats verfolgen.

Die Herrschaft des Vaters in der Familie ist bei weitem das gewöhnliche. Das Patriarchat entspricht durchaus dem bisher geschilderten wirtschaftlichen Übergewicht des Vaters. Man hat lange Zeit hindurch und vielfach noch jetzt angenommen, daß mit der Mutterfolge auch die Herrschaft der Mutter in der Familie bestanden habe und bestehe. Das ist grundfalsch. Die Mutterfolge bedingt absolut nicht das Matriarchat. Beide sind etwas wesentlich Verschiedenes und durchaus voneinander Unabhängiges. Selbst da, wo die Mutterfolge herrscht, findet sich weitaus zumeist die unbedingte Herrschaft des Vaters in der Familie. Dieses ist unbedingt der Fall bei den Jägervölkern und bei den Hirtenvölkern mit alleiniger Ausnahme der arabischen polyandrischen Motaeha, bei der aus den eigenartigen wirtschaftlichen Verhältnissen eine Prävalenz der Frau erklärlich ist. Unter den ackerbauenden Völkerschaften findet sich das Matriarchat einige seltene Male. Wir haben auf die bevorzugte Stellung der Frau bei den Ackerbau treibenden Völkerschaften schon oben hingewiesen. Es ist nun erklärlich daß da, wo infolge besonderer wirtschaftlicher Verhältnisse sich die Bedeutung der Arbeit der Frau steigert und außerdem eine so übermäßig ängstliche Beachtung der Mutterfolge stattfindet, wie beispielsweise in den Totems der Trotesen, sich eine Superiorität der Frau herausbilden kann. Es ist jedoch erwiesen, daß mit der fortschreitenden Entwicklung des Ackerbaues die Ausdehnung des Matriarchats abnimmt, und zwar vermutlich in demselben Maße, als die männliche Arbeitskraft sich dem Ackerbau mehr zuwendet, so daß wir uns den Vorgang vielleicht so darzustellen hätten: Vor Auftreten des Ackerbaues unbedingte Unterwürfigkeit der Frau unter die Herrschaft des Mannes infolge der wirtschaftlichen Superiorität des letzteren. Bei Auftreten des Ackerbaues steigende wirtschaftliche Bedeutung der Frau, daraus folgend eine wirtschaftliche Prävalenz derselben gegenüber dem Manne, die sich, gestützt auf die Sitte der Mutterfolge, zu einem vorübergehenden Matriarchat gestaltet. Bei steigender Entwicklung des Ackerbaues eine stärkere Beteiligung der männlichen Arbeit an demselben, damit Zurückeroberung der wirtschaftlichen Superiorität und Wiederherstellung des Patriarchats. Diesem Gedankengang entspricht es, wenn wir bei Grosse lesen: „Gegenwärtig besteht die eheliche Herrschaft der Frau nur bei verhältnismäßig wenigen Völkern“, und ferner: „Wir halten es im Gegenteil für viel wahrscheinlicher, daß auch in dem Gebiete des Ackerbaues die Unterordnung der Ehefrau von jeher die Regel und die Überordnung die Ausnahme gewesen ist.“ —

Wir haben die Genesis der Familie zu erfassen versucht. In großen, aber scharfen Umrissen suchten wir die ursprünglichsten Formen der Familie mit ihren Institutionen zu zeichnen. Wir sahen, wie sie alle bestimmt werden aus den Prinzipien eines rohen und ungeschlachten Egoismus heraus. Sie sind das Wahrzeichen einer Epoche, da ein jeder glaubt, nur durch Kraft und Machtentfaltung sich behaupten zu können. Der einzige Einfluß, der außerhalb dieser Sphäre liegt, ist derjenige geschlechtlicher Verbindung und ihrer Konsequenzen. Auf diesem Boden entwickelt sich die Großfamilie und die Sippe. Andere soziale Gruppen giebt es nicht. Wohl teilt sich eine Sippe, wenn sie zu sehr angewachsen ist, in mehrere Untersippen, die alsdann einen Sippenverband bilden, wohl vermag sich, wenn zwei verschiedene Sippen, die der Sitte der Grogamie huldigen, häufig unter einander heiraten, eine Art Connubialverband zu entwickeln, immer jedoch bleibt die Familienorganisation die alleinige Grundlage der sozialen Verbände. Anders muß dies werden, wo ein weiteres Band als das der Familiengemeinschaft hinzutritt. Dies geschieht da, wo sich der Ackerbau in steigendem Maße entfaltet. Hier tritt zu dem Sozialisierungsmotiv der Familie das des Territoriums. Neben und bald über der Familienorganisation gewinnt die Gemeinde an Bedeutung. Ungemach zerstört sie die Sippe, zerstört die Großfamilie, und es bleibt als fernerer Grundstock des sozialen Lebens nur noch die Sonderfamilie, welche nunmehr auf dem Boden der Gemeinde das Material für die staatliche Organisation liefert.

Es bleibt uns somit die Aufgabe übrig, die Familie, von nun an bloß Sonderfamilie, in jene Phase hinüber zu verfolgen, wo nicht mehr jener rohe, gewaltthätige Egoismus primitiver Völker den Reigen führt, sondern wo die rücksichtslose Wethätigung desselben durch den sozialen Egoismus gehindert wird, wo der wohlthued wirkende Egoismus der Massen den Individual egoismus bändigt und eine wahrhaft soziale Epoche heraufführt. Welche Formen nimmt die Familie hier an, welche Institutionen zeitigt sie?

Der Grundton ist der: alle Erscheinungen der früheren Phasen lassen sich in der modernen Familienorganisation noch heute erkennen. Sie sind in ihrer früheren Stärke abgeschwächt, aber in gewisser, mitunter veränderter Form noch heute wirksam. Einzelnes haben wir schon auf den vorigen Seiten vorweg genommen. Ein mehreres wird an anderer Stelle dieses Buches berührt werden, so können wir uns hier begnügen, auf das hauptsächlichste hinzuweisen. Die Polygamie ist in der zivilisierten Welt durch Sitte und Gesetz beseitigt. Damit hat die Familie ihre natürliche Gestalt wieder angenommen. Alle Sektiererbefrebungen, die auf Viehweiberei oder Weibergemeinschaft abzielen, sind an den sozialen Vernunftgründen gescheitert, die von ethischen Gesichts-

punkten unterstützt werden. Wie vortrefflich hat die mosaische und nach ihr die christliche Religion vorausgesehen, was Jahrtausende später die Statistik fand, daß die Zahl der Männer und Frauen von der Natur korrespondierend geschaffen sei. Aus diesem Grunde hat auch in der That die Polygamie niemals eine erhebliche Ausdehnung besessen und besitzt sie auch jetzt nicht in den Ländern, welche die Polygamie gestatten. Ein Mann, ein Weib und ihre Kinder bilden heute die Familie. Aber dieser natürliche Begriff erfährt im Staate eine Festlegung, er wird aus einem natürlichen zu einem rechtlichen Begriff. Die Kinder sind nicht mehr ein notwendiger Bestandteil des Familienbegriffs, und Unfruchtbarkeit ist nicht mehr unbedingter Ehescheidungsgrund. Alsdann erhält die Familie in ökonomischer Beziehung noch einen neuen Begriff, den des Familienhaushalts, der Familienwirtschaft. Die Familie umschließt danach alle Glieder eines Haushaltes, die aus einer gemeinsamen Klasse ihren Unterhalt bestreiten. Das bekannteste Beispiel hierfür ist die römische „familia“ oder der mittelalterliche Herrenhof. Bei ihnen gehört jeder Sklave, jeder Hofwerker zur Familie. Heute findet der Familienbegriff in diesem Sinne am häufigsten Anwendung in Bezug auf Lehrlinge und Diensthöten.

Der modernen Familie steht der Familienvater vor. Das Matriarchat ist abgeschafft, unsere Familienorganisation ist eine durchaus patriarchalische. Aber die Gewalt des Vaters gegenüber den anderen Familienmitgliedern ist gesetzlich beschränkt und festgelegt. Über der Familie steht als Wächter der Staat. Er kann es nicht dulden im eigenen Interesse, wenn der Vater seine Kinder mißhandelt, sie verkauft oder gar tötet. Während noch bei den Römern der Sohn völlig der väterlichen Gewalt unterstand und nicht einmal eigenen Besitz erwerben konnte, selbst wenn er bereits erwachsen war, ist bei uns heute der Sohn väterlicher Gewalt völlig entzogen, sobald er aus der väterlichen Hausgemeinschaft, d. h. aus der Wirtschaft des Vaters, austritt, und auch während der Minderjährigkeit des Sohnes ist die „patria potestas“ gesetzlich eingeschränkt. Die Frau ist aber dem Manne zivilrechtlich völlig gleichgestellt, sie nimmt von ihm nur Namen und Stand an. Zumeist führt sie ihren eigenen Namen noch in zweiter Linie. Auf ihre Kinder geht aber ihr Name nicht mehr über, sondern nur der des Vaters. (Weiteres über das Familienrecht in dem Abschnitt: Vom Egoismus im Rechtsleben.)

Es herrscht also bei uns ausschließlich die Vaterfolge, die sich in der steten Vererbung des Vaternamens kundgibt. Auch hat sich bei uns etwas Ähnliches erhalten, wie es in den bereits oben gelegentlich erwähnten Totems der Irokesen besteht. Der Totem ist eine Art Schutzgeist, und zwar gewöhnlich ein Tier, das sich innerhalb der Familie forterbt und die Zugehörigkeit zu einer Muttersippe bezeichnet.

Wie dies Totem der Trofesen, hat sich bei uns das Wappen gestaltet, das noch heute, wo alle Sippenverbände im Staate aufgehört haben, gleichsam ein äußeres Merkzeichen der Familienzusammengehörigkeit ist. Überhaupt hält sich auch bei den einzelnen Sonderfamilien das Bewußtsein familiärer Verwandtschaft oft sehr lange. Namentlich ist dies bei den adeligen Familien der Fall, die durch Familienbücher, Familientage, Familienräte und ähnliches ihre Zusammengehörigkeit zu bewahren suchen. Diesem Zwecke dienen noch eine ganze Reihe anderer Einrichtungen, so die Majorate und Minorate, sowie die Fideikommiſſe. Erstere sind Güter, die an den ältesten oder jüngsten Erben ungeteilt übergehen, um ihn zu einem glanzvollen Repräsentanten für die Familie zu machen. Letztere sind Güter oder Stiftungen, die unveräußerlich und zu deren Nutznießung sämtliche Familienmitglieder berechtigt sind. Dieselben dienen gleichfalls dazu, dem Namen der Familie einen glänzenden Rückhalt zu geben. Überhaupt konzentriert sich gewissermaßen das Gefühl der Zusammengehörigkeit, d. i. der Familienstolz auf den Namen. Am Namen wird so zähe als möglich festgehalten, er wird so weit als irgend möglich in frühere Zeit hinauf verfolgt und hat so einen Ahnenstolz und einen Ahnenkultus gezeitigt, der der Manenverehrung primitiver Völker nicht viel nachgiebt. Der Ahnenstolz hat schließlich gar eine Blüte getrieben, die man fast als einen atavistischen Rest der Mutterfolge ansehen kann. Ist nämlich der letzte Sproß eines alten Geschlechtes eine Frau und sie die alleinige überlebende Trägerin ihres Namens, so übernimmt zuweilen ihr Sohn neben dem Namen seines Vaters an zweiter Stelle den seiner Mutter, um die Erinnerung an jenes alte glänzende Geschlecht nicht absterben zu lassen. Ist ein Mann letzter Sproß seines Geschlechtes und hat er keine eigenen Kinder, so greift er wohl zu einem anderen Mittel, um seinen Namen zu erhalten, zur Adoption. Er adoptiert ein fremdes Kind, welches gesetzmäßig alle Rechte eines eigenen erhält, damit aber auch alle Pflichten eines solchen auf sich nimmt.

Einen Anhaltspunkt für eine etwaige Sitte der Exogamie bietet der Name keineswegs. Heiraten sind bei uns heute nur unter den nächsten Blutsverwandten gesetzlich verboten, da man annimmt, daß in einem weiteren Grade der Verwandtschaft die befürchteten schädlichen Wirkungen der Inzucht nicht mehr zu Tage treten. Dennoch finden Heiraten auch zwischen weiter entfernten Verwandten noch heute in der Anschauung des Volkes wenig Anklang.

Ist, wie wir oben gezeigt haben, auch das Gefühl der Familienzugehörigkeit noch stark lebendig im Volke, so lehrt doch ein jeder Blick, der auf nähere Prüfung ausgeht, daß das Familienleben in unserem Volke, wie bei den meisten westeuropäischen Kulturvölkern, in der drohenden Gefahr schwebt, sowohl an Umfang wie an Einfluß zu ver-

lieren. Ohne uns in Lamentationen zu ergehen, müssen wir doch konstatieren, daß die Zahl der unehelichen Geburten im Verhältnis zu den ehelichen zunimmt, daß die eheliche Fruchtbarkeit nachweislich abgenommen hat, daß das Gasthof- und Vereinsleben gegenüber dem Familienleben einen immer breiteren Raum einnimmt. Einen jeden, der die Bedeutung der Familie zu würdigen versteht, muß diese Beobachtung auf das Tiefste mit Besorgnis erfüllen. Die feindseligen Gegenpole der Familie sind das Hagestolzentum und die Kinderlosigkeit. Es lohnt sich wohl, auf die Faktoren hinzuweisen, welche diesen beiden Erscheinungen Vorschub leisten, und welche wir kurzweg als familienzerstörende Elemente bezeichnen können.

Das häufigere Vorkommen der Kinderlosigkeit verdanken wir heute zum größten Teile dem freien Willen der Eltern, aber doch nur — zu ihrer Entlastung sei's gesagt — indirekt. Infolge des erschreckend beschleunigten Anwachsens des Proletariats sind die Existenzbedingungen für die Familie der niedersten Klassen außerordentlich schwere geworden. Die Erwerbsgrenze der Kinder ist weit hinausgerückt, und während bei den primitiven Völkern das Kind bereits in niedrigem Alter Gelegenheit findet, im Hauswesen des Vaters zu arbeiten, ist im Hauswesen des modernen Proletariats die Verwendbarkeit der Kinder keine große. Sie sind nichts als eine Last. Dem gegenüber ist der Geschlechtstrieb zu mächtig, um sich den Genuß der Ehe versagen zu können. Entweder er führt also zu einem wilden sexuellen Verkehr, oder, wo er zur gesetzlichen Ehe führt, greift man zu dem Mittel — notgedrungen — die Kinderzahl künstlich zu beschränken, oder gar ihr ganz vorzubeugen. Diese nicht nur auf das Äußerste verwerfliche, sondern auch dem Familienleben und damit dem Staate schwere Wunden schlagende Widernatürlichkeit wird heute in ihrem Umfange leider noch sehr unterschätzt. Findet sie doch sogar bei einigen gewissenlosen Wagehälften theoretische Unterstützung und wird als Lehre des Malthusianismus offen verkündet. Aber jene Leute geben sich vergebliche Mühe, diese Unnatur mit dem Namen jenes großen ernsthaften englischen Bevölkerungspolitikers zu beschönigen, oder gar ihm dieselbe in die Schuhe zu schieben. Leider hat die künstliche Kinderbeschränkung ganz besonders in wohlhabenderen Kreisen, die es garnicht nötig hätten, Platz gegriffen. Ich halte gegen dieselbe ein Einschreiten des Staates für unbedingt geboten. Er hat nicht nur das Recht, sondern die Pflicht hierzu, wenn er nicht in der Familie sich selbst zerstören will. Freilich kann alsdann auch diese Maßnahme nicht ohne eine wirtschaftliche Hebung der niederen Klassen vor sich gehen.

Ein weiteres Hindernis und Hemmnis einer gedeihlichen Entwicklung der Familie, voraussichtlich aber nur ein vorübergehendes, bildet die moderne Frauenbewegung. Die täglich anwachsenden Bestrebungen, die Frau wirtschaftlich und öffentlich zu emanzipieren, lassen

vielfach heute bei der weiblichen Bevölkerung die eigentliche Bestimmung der Frau verkennen und erzeugen eine gewisse Aversion gegen Ehe und Familie, deren Folge eine Vermehrung der Zahl lediger Frauen ist. Es ist jedoch anzunehmen, daß diese nur vorübergehend durch den Kampf um die Emanzipation entstandene Aversion nach Erlangung der erstrebten Rechte aufhören wird. Alsdann wird vielleicht im Gegenteil die erhöhte wirtschaftliche Selbständigkeit der Frau dazu beitragen, mehr und früher Heiraten zu schließen, als bisher.

Eine weit drohendere Gefahr erwächst der Familie in der fortschreitenden Ausdehnung des außerehelichen sexuellen Verkehrs und der im Gefolge desselben einher schreitenden Prostitution. Nicht die sogenannte freie Ehe im Sinne moderner Freidenker ist der am meisten zu befürchtende Stoß für die Institution der Familie. Die wilde Ehe kann sehr wohl ein geregeltes Familienleben zeitigen, wenn auch die gesetzliche Ehe eine weit größere Garantie hierfür bietet. Schlimmer als diese sind die von den Kommunisten gepredigte freie Liebe, welche die in manchen Köpfen als geschichtlich spürende Promiscuität wieder heraufzuführen will, und die unter dem Schutze unseres modernen Staates üppig wuchernde Prostitution. Die Leichtigkeit, mit der es heute möglich ist, seinen Geschlechtstrieb auf legale Weise zu befriedigen, thut der Ehe einen gewaltigen Abbruch. Und dahinter birgt sich ein weit drohenderes Gespenst, die ansteckenden Krankheiten. Wo sie nicht den Betroffenen von der Ehe abhalten, da bringen sie das Unglück in den Schoß der Familie. Was nützt uns alles Verstecken und alles ängstliche Vertuschen dieser ernstesten Frage gegenüber. Wir treiben darin eine Vogel-Strauß-Politik, wie sie schlimmer und verhängnisvoller nicht sein kann. Es ist nicht meine Absicht, hier Ausführlicheres über die Lösung der Prostitutionsfrage zu sagen, aber es ist meine Pflicht, hier die Wichtigkeit dieser Frage für die Erhaltung der Familie zu betonen. Nur eine staatliche Organisation der Prostitution kann hier helfen.

Welche Stellung soll überhaupt der Staat der Familie gegenüber einnehmen? Die alten Spartaner belegten von Staatswegen Ehelosigkeit und zu spätes Heiraten mit Strafen. Im alten Rom wurden zur Kaiserzeit Prämien auf besonders fruchtbare Ehen gesetzt. Und im modernen Frankreich, wo die Fruchtbarkeit nachgewiesenermaßen im Rückschritt begriffen ist, hat man zu wiederholten Malen eine Junggesellensteuer in Anregung gebracht. Ich halte alle diese Maßnahmen für verfehlt, sie wirken, wie wenn man an ein geborstenes Fundament von außen etwas Mörtel heranlegt. Die Thätigkeit des Staates muß sich darauf beschränken, die äußeren zerstörenden Elemente von der Familie abzuwehren. Aber das zu thun, gebietet auch seine Pflicht der Selbsterhaltung. Wenn er es ruhig geschehen läßt, daß in seinem eigenen Schoße gefährliche Elemente an seinen Urfundamenten rütteln,

so darf es ihn nicht schrecken, wenn eines Tages seine Mauern über jene dahinstürzen.

So hat denn in fast allen zivilisierten Staaten die Institution der Familie gesetzliche Norm und rechtlichen Schutz erhalten. Aber weiter geht die staatliche Fürsorge für die Familie nicht. Für das Übrige hat die Gesellschaft aus sich selbst heraus sorgen müssen. Nur in wenigen europäischen Staaten, am meisten in Deutschland, sind Ansätze gemacht worden zu einer Gesetzgebung, die zum Teil auch der Familie in besonderer Weise ihre Aufmerksamkeit zuwendet. Ich meine die Arbeiterschutzgesetzgebung. In der Invaliden-, Alters- und Unfallversicherung, sowie in der Normierung der Kinderarbeit sind entschieden Schritte gethan, welche einer Besserung in den Verhältnissen der Arbeiterfamilien Vorschub leisten. Inwieweit dieselben wirksam sind, das zu ermessen ist hier nicht der Ort, sie zeigen in jedem Falle, daß der Staat seine Aufgabe erkannt hat und willens ist, sie zu lösen.

Werfen wir noch einen Blick auf einige nichtstaatliche Unternehmungen, welche, aus sozialer Initiative entsprungen, als familien-erhaltende Elemente gelten können. Hierzu gehört vor allem die seit bereits anderthalb Jahrhunderten bestehende Institution der Lebensversicherungsgesellschaften, welche die ihres natürlichen Ernährers beraubten Familien materieller Sorgen zu entheben bestimmt sind. Die Lebensversicherung trägt zur Befestigung des Familienglücks außerordentlich viel bei, und es ist nur auf das Dringendste zu wünschen, daß der Kreis der versicherten Familienväter ein immer größerer werde. Besonderer Ausbildung fähig ist auch ein anderer Versicherungszweig, der zumeist mit der Lebensversicherung verbunden ist. Es ist dieses die Aussteuerversicherung. Die Zahl der Eheschließungen kann durch eine weitere Verbreitung dieses Instituts erheblich gesteigert werden. In demselben Sinne wirken übrigens eine Reihe von Vereinen, welche weiblichen Dienstboten zu einer guten Aussteuer verhelfen, um so der neuzugründenden Familie einen genügenden materiellen Fonds zu schaffen.

Mehr merkwürdig als bedeutend sind die Bestrebungen, den Kinderreichtum auf künstliche Weise zu fördern. Hierher gehören die vielen Kindernährmittel und Ersatzprodukte für Muttermilch, sowie ferner die höchst kuriose Erfindung der Couveuse oder künstlichen Brutstätte für zu früh geborene Kinder. Während von den erstgenannten Mitteln sich manche auf das Vortrefflichste bewährt haben, bleibt von der letzteren abzuwarten, ob sie jemals eine größere Rolle spielen wird. Auf die Fürsorge für die Kinder bedacht sind auch die erst neuerdings ins Leben gerufenen Ferienkolonien, die für die armen Familien unserer Großstädte eine wahre Wohlthat sind.

Schließlich sei noch einer Reihe von Bestrebungen gedacht, die darin gipfeln, der Familie ein ihrer Entwicklung günstiges Heim zu

verschaffen. Diese Bestrebungen gruppieren sich um das Problem der Wohnungsfrage. Das Haus ist der Sitz der Familie. Ursprünglich werden beide Begriffe miteinander identifiziert. Eine jede Familie hat ursprünglich ihr Haus. „Die moderne Zeit“, sagt Riehl (*Naturgeschichte des Volkes*“, Band III., S. 147), „kennt leider fast nur noch die ‚Familie‘, nicht mehr das ‚Haus‘.“ Während früher jeder, der ins Haus gehörte, auch zur Familie gerechnet wurde, haben heute nur Dienstboten und Lehrlinge, und das auch nur vor dem Gesetz, eine halb familiäre Stellung. Das Haus als Inbegriff einer sozialen Gesamtpersönlichkeit, das „ganze Haus“ hat der Vereinzeling der Familie weichen müssen. Daß viel Wahres in diesen Worten liegt, hat die moderne Gesellschaft zugegeben, wenn sie sich mit Eifer darauf wirft, den unbemittelteren Familien statt der Mietwohnung in den großstädtischen Zinshäusern wieder ein „Haus“ zu verschaffen. So ist der Brauch, auf großen Betrieben den Arbeitern sogenannte Arbeiterwohnungen zu bauen, in denen je eine oder auch einige Familien zusammen eine Hausgemeinschaft bilden, bereits vielfach in Aufnahme gekommen. Und in zahlreichen Großstädten sind Gesellschaften thätig, welche bemüht sind, dem minder wohlhabenden Bürgerstande in sogenannten Heimstätten wieder ein Haus zu verschaffen, auf daß die Familie wieder zu einem „ganzen Hause“ werden könne.

Wir stehen am Ende unserer Aufgabe. Wir haben versucht, den Inhalt, das Leben und Weben der Familie zu schildern, wie es sich aus den Prinzipien des Egoismus ergibt. Wir glauben, dabei uns von aller Sentimentalität freigehalten zu haben, einem Fehler, in den fast alle Biographen der Familie mit wenigen Ausnahmen verfallen sind. Die moderne Familie ist keine mittelalterliche patriarchale Hausgemeinschaft mehr, aber eine moderne Eisenbahn ist auch keine Postkutsche mehr und der Pfiff der Lokomotive kein melodischer Posthornklang. Dennoch haben auch unsere Betrachtungen zu einem Warnruf geführt. Wir haben aufmerksam gemacht auf die Gefahren, welche der Familie heute drohen. Wir haben auf den Staat hingewiesen als auf denjenigen, der berufen ist zu helfen, nicht aus Mitleid oder Uneigennützigkeit, sondern aus Selbsterhaltungstrieb. Der Familienegoismus ist allein nicht imstande, gegen den Sozialegoismus anzukämpfen, aber dies ist auch garnicht sein Zweck. Der Sozialegoismus muß den Familienegoismus in seine Reihen aufnehmen, denn der Sozialegoismus fußt zum großen Teile auf dem Familienegoismus.

Hjalmar Schacht.

# Vom nationalen Egoismus.

Von

Dr. Kurt Zahn.



## Vom nationalen Egoismus.

Die Zeiten sind unwiederbringlich vorüber, in denen eine aus Abstraktionen schöpfende Theorie alle Menschen als unabhängige und gleiche Wesen nebeneinanderstellte, und den Staat aus einer Summe von Einheiten nach mechanischen Grundsätzen aufbauen zu können vermeinte; sehr zum Leide aller politischen und sozialen Plänemacher, deren schmalen Verstande die verwickeltesten Verhältnisse der Wirklichkeit keinen Baugrund für ihre Luftschlösser abgeben wollen.

Man hat erkannt, oder wiedererkannt, daß der Mensch in jeder Weise bedingt, das heißt abhängig ist, ein Produkt aus zusammenwirkenden Faktoren der Abstammung, Erziehung und Umgebung. Vor die Aufgabe gestellt, sich zur Persönlichkeit zu entwickeln, also den möglichen Kreis seines Wesens wirklich auszufüllen, und sich damit eine Art nachträglicher Unabhängigkeit, oder wenigstens Geschlossenheit zu schaffen, geht er dieser anstrengenden Verpflichtung zumeist vorsichtig aus dem Wege, um seine Meinungen von seiner Partei, seine Bildung von Zeitung und Konversationslexikon, seine Überzeugungen von seinen Vorgesetzten, falls er Beamter, von seinen Kunden, falls er Kaufmann oder Arzt ist, zu beziehen, den etwaigen Rest seiner Eigenart an Familie und Freund nicht mitteilend, sondern fortgebend.

Eine der geschlossenen Naturen hat die Bedingungen ihres Seins mit bewunderungswürdiger Klarheit selbst dargelegt: Goethe. Die Geschichtschreibung hat mehrfach versucht, die Komponenten der geistigen Existenz des Durchschnittsmenschen verschiedener Epochen und Kulturen darzustellen: so ist der Boden, auf dem sich die ausgedehnten Bauten unserer Staaten erheben, einigermaßen bekannt, und der Psychologe wie der Staatsmann werden nicht mehr völlig ins Ungewisse konstruieren, wenn sie ein Problem staatlichen Lebens angreifen.

Eines der wichtigsten Triebräder des Denkens und Handelns des Einzelnen ist in den Zeitgedanken gegeben, die von jenen gewaltigen Gedankenströmen in Bewegung gesetzt werden, deren vereinzelt Quellen früh hier und da zu erkennen sind; dann in irgend einem bedeutenden

Mann zu gewaltiger Größe anschwellend, nehmen sie ihren Weg durch die Geister der Generation; Ströme in denen jeder Mittelebende irgend wie Träger und Getragener, Ufer und Fluß gleichzeitig ist: Der Gedanke der mittelalterlichen Kirche wie der Reformation, die Empfindsamkeit des vorigen Jahrhunderts und die Entwicklungstheorie, der Sozialismus, die neue Mystik unserer Zeit, um eine Reihe möglichst abweichender Strömungen des Gedanken- wie des Gefühlslebens zu nennen.

Erscheinungen dieser Art sind unschwer zu erkennen und zu verfolgen, von ihrem ersten Auftauchen bis zu ihrer Erstarrung und Versteinerung im einen, ihrer Verwandlung im andern, ihrem Verfliegen im dritten, aber es giebt neben und unter diesen, wenn man so sagen darf horizontalen Strömungen noch andere vertikale, von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbende, oft durch Geschlechter hin schlummernde Anschauungen und Ideen, in ihrer Wirkung kaum abschätzbar, weil von der Geburt an vorhanden und doch mit verschiedener Stärke in den Einzelnen wirksam: Instinkte und Gefühle, unverwüßlicher und zwingender wie Zeittendenzen, da sie jenseits der Schwelle des Bewußtseins wirken.

Das Erklären, das Zurückführen auf Bekanntes hört diesen Vorgängen gegenüber zunächst noch auf. Vielleicht sind es Überreste einstiger Zeitgedanken, die in den eisernen Bestand des menschlichen Denkens aufgenommen sind, vielleicht Mittel der Selbsterhaltung der Art, Verteidigungswaffen wie Hörner und Klauen, anfänglich artschaffend, nun Kennzeichen und Unterscheidungsmerkmale geworden.

So entfaltet sich ein buntes Spiel in verschiedensten Richtungen wirksamer Kräfte, unter denen für uns der Selbsterhaltungstrieb der Gruppen oder Horden die interessanteste ist. Auch sie nicht einheitlich mehr, sondern zerspalten in einen Selbsterhaltungstrieb der Gattung, der Rasse, des Volkes, des Stammes, der kleinsten Ortschaft, alle nebeneinander, oft gegeneinander wirksam, alle erst ermöglicht durch den gleichen im Individuum lebendigen Trieb, und doch wieder seine gefährlichsten Feinde: denn das Bestreben einer Gruppe, sich zu erhalten, ist keineswegs die Summe der gleichen Tendenzen der ihr angehörigen Einzelwesen, sondern eine davon unabhängige, in Jedem irgendwie sich bethätigende Macht, die rücksichtslos den Einzelnen hingiebt, um der Erhaltung der Gesamtheit willen. Jeder Selbstmord aus unglücklicher Liebe, jeder Mord aus Eifersucht, jede patriotische That des Menschen ist ein Opfer, das die Gattung Mensch, oder das Volk seinem eigenen Genius darbringt.

Der Selbsterhaltungstrieb ist indessen nicht die einzige Existenzbedingung des Menschengeschlechts. Eben so alt und festgewurzelt ist der Wille zur Macht, zur Herrschaft über andere Geschöpfe, das Bestreben dem Fremden das Siegel seines Wesens aufzudrücken, ein Bedürfnis um sich zu greifen, ein Trieb, der den Gruppen ebenso eignet wie den In-

dividuen. — Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein, sagt Zarathustra.

Fassen wir beide Triebe unter dem Namen Egoismus zusammen, so ergibt sich für seine primitivste, über den Familienegoismus hinausragende Form der Name Hordenegoismus, für seine Hauptform in unserer Zeit der des „nationalen Egoismus“.

Erst die neuere Zeit hat indessen die Möglichkeit gegeben, den Egoismus der Masse von dem des Einzelnen zu trennen, dem Altertum mußte diese Betrachtungsweise naturgemäß fern liegen; einerseits widerstrebt dem antiken Geiste überhaupt die Kenntnis des dunklen Gebietes jenseits und unterhalb des Einsehbaren und Vernünftigen, man beachtete es nicht, oder man leugnete es, und der beste, der „griechischste“ Grieche sah darin den großen Feind rechten Handelns; dann lagen auch wirklich Einzel- und nationaler Egoismus infolge der eigentümlichen Organisation jener Völker näher bei einander: jeder Bürger eines antiken Staatswesens wußte was ihm bevorstand, wenn die Gemeinschaft nicht mehr schützend ihre Hand über ihn streckte: Tod, im günstigsten Falle Vertnechtung, sicher Trennung von Weib, Kind und Besitz; so mochte er wirklich glauben, lediglich seine persönlichen Interessen zu vertreten, wenn er auch das Leben für das Wohl seiner Vaterstadt wagte. Man mag in den Reden des Pericles nachlesen, wie der Erste der Athener das Verhältnis des Einzelnen zum Vaterlande lediglich auf bewußte Überlegungen zu stellen sucht. Der Konflikt begann, wenn der eigene Staat das Leben eines Angehörigen bedrohte, und sicherlich waren es solche Flüchtlinge, die zuerst ein Recht auch außerhalb ihres Landes suchten, und damit denen die Bahn brachen, die ihr Leben auf eine sicherere Basis als auf den Einzelstaat zu stellen suchten, die im Falle staatlicher Not ihr Leben vor dem allgemeinen Zusammenbruche zu retten suchten, in denen der Einzelegoismus über den Hordeninstinkt siegte.

Die Ausdrucksformen des nationalen Sinnes im Altertume sind von denen unserer Lage selbstverständlich ebenso wesensverschieden, wie die antike Stadtgemeinde von unserem Staate. Eine relative Enge der Verhältnisse, eine große Übersichtlichkeit der staatlichen Maschine, eine durch das Bestehen der Sklaverei und die Billigkeit menschlicher Arbeitskraft ermöglichte Ruhe der Bürger, dazu ein lebhaftes, schaffendes Interesse an Einrichtungen, bei deren Entstehen jeder Einzelne beteiligt war, verwirklichte in der That einmal für kurze Zeit das Phantom allgemeiner tatsächlicher Gleichheit: im Grunde verstand ein jeder Athener der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts — nach dem Maße seiner Intelligenz — die Angelegenheiten des Staates, die Grundlagen des Rechtes, der Taktik, des Handels so gut wie der andere, oder er konnte wenigstens ehrlich überzeugt sein, sie zu verstehn: die Basis der Kultur war gleich.

Eine Ursache dieser Möglichkeit war vor allem die außerordentliche Jugend der hellenischen Kultur. Die ältere Zeit hatte eine abgerundete, aber sehr einfache nationale Bildung langsam entwickelt und einen dieser gemäßen Staat entstehen sehen, in kriegerischer Zeit natürlich unter einheitlicher, monarchischer Leitung. Dann war die Königsmacht langsam, kaum merklich den Händen des einen Geschlechtes entglitten, und die reichen aristokratischen Familien hatten die Zügel ergriffen, alles offenbar ohne Erschütterungen des friedlichen Daseins.

Die Entwicklung des Besitzes und die Differenzierung der Individuen führte zur Tyrannis erst, als die Bürgerschaft schon fähig war, den Kampf aufzunehmen und durchzuführen, und es war eine Folge dieses Sieges, daß die neu organisierte Bürgerschaft in die Lage kam, ihr Werk in gefährvoller Zeit zu schützen: die Kräfte jedes Einzelnen wurden aufs höchste angespannt, jeder war an seiner Stelle unentbehrlich und hatte das Gefühl dieser Unentbehrlichkeit, jedem kam nach dem Siege sein Anteil an dem Erfolge zu.

In drei Generationen baute sich auf lange vorbereitetem Boden die einzigartige hellenische Kultur auf, ermöglicht nur dadurch, daß immer höhere Forderungen der Allgemeinheit an die Leistungsfähigkeit der Bürger in Verständnis und Geschmack, in der Lösung staatlicher Probleme wie in persönlicher Tüchtigkeit gestellt wurden, sowie dadurch, daß ein jeder Anteil an allem hatte: der einzelne Bürger hatte nicht nur die Ereignisse miterlebt, er hatte auch ihre Vorgeschichte auf dem Markte verhandeln hören, über Aufführung der Bauten, über Aufstellung der Kunstwerke war vor seinen Ohren beraten, vor seinen Augen waren sie errichtet, Fragen der Verfassung, Verwaltung, Gesetzgebung und Kriegführung waren vor ihm erörtert. Und das alles nicht in der krausen Mannigfaltigkeit unserer Tage, in denen jeder von anderen Grundsätzen ausgeht und die entgegengesetztesten Anschauungen den ungeschulten so gut wie den geschulten Betrachter verwirren, sondern alles unter Voraussetzung gemeinsamer Ausgangspunkte, auf der Basis der alten nationalen Kultur, in höchster stilistischer Gebundenheit, die nicht nur in der Kunst, sondern auch in Staat und Verfassung, Kriegführung und Rechtsprechung geherrscht hatte, allen gemeinsam und allen verständlich, und nun erst ihre Fesseln sprengte, um die Pyramide ihres Seins bis zur höchsten möglichen Höhe emporzuführen.

Die ungeheure Intensität des Lebens, das Komprimieren einer jahrhundertlangen Entwicklung in wenige Menschenleben hatte auf kurze Zeit die Unmöglichkeit vollständiger Einheit des Lebens möglich gemacht: der „Einzig“ jener Zeit fühlte sich identisch mit dem Jordanmitglie, das Individuum erkannte sich nur in der Form des Bürgers von Athen, und einen Augenblick schien es fast, als ob der Athener auch im Hellenen aufgehen wollte — aber der Zusammenbruch kam eilig: aus dem Athenen

war wunderschnell der große einsame Denker, Dichter, Staatsmann, Redner, Feldherr und Admiral auf der einen Seite, und auf der andern Seite der gedankenlose, schaulustige, jederzeit zum Dreinreden und nie zum Dreindenken fähige anspruchsvolle „süße“ Böbel geworden. Sobald die Notwendigkeit das Volk nicht mehr in die Schule schickte, verlief es sich von den Arbeitsplätzen: den Fortschritten einer ausgebildeten Gesetzgebung, einer komplizierteren Strategie und Flottenführung, dem großen Denken Platons so gut wie den einsamen Wegen des Euripides mochte das Volk nicht mehr folgen, vermochte es wohl auch nicht, denn die neue Zeit erforderte Fachleute. Die wirkliche Gleichheit war geschwunden, desto mehr versteifte man sich auf den Anspruch auf Gleichheit, Athen war tot und der Plebs spielte seine Freiheitskomödie auf der leeren Bühne weiter und verlorste die Ämter nach altbewährter Bohnenmethode unter sich, die Versuche, den Staat wiederherzustellen, scheiterten an dem grundverdorbenen Material: die vielgepriesene neuere Komödie zeigt eine fürchterliche Versumpfung des einst so vorzüglichen Bodens. Das Griechentum lebte in anderen Staaten fort, die die rapide Entwicklung nicht mitgemacht hatten. —

Was das Griechentum durch allseitige gleichmäßige Ausdehnung zu zwar weit gesteckten aber immer sichtbaren Grenzen erreicht hatte, das Zusammenfallen von Persönlichkeit und Staatsbürger, erzwang Rom durch eine ungeheure Einseitigkeit. Die älteste römische Geschichte läßt sich vielleicht am besten als die Verwandlung eines antiken Durchschnittstaates in eine allein auf die Kriegführung gestellte Organisation bezeichnen. Die höchsten Beamten des Staates wurden in erster Linie Offiziere, ein jeder Bürger in irgend eine Weise Angehöriger des Heeres, seine Hoffnung der Sieg, der ein Landlos in der Kolonie einbrachte, seine Furcht die Niederlage mit ihren Folgen, als Kriegsgericht und bürgerlicher Ehrlosigkeit.

War der Bürger einmal zur Anerkennung dieses Staates erzogen, so konnte man ihm auch die Freiheit, wie sie das Altertum verstand, das heißt Anteil an der Allmacht des Staates, zubilligen: der gute Soldat wird die Disziplin sein Leben lang bewahren, zumal wenn er ein Viertel desselben unter der Herrschaft eines römischen Familienhauptes und ein zweites unter militärischem Befehl zubringt. Rom gewährte also dem Volke freie Verfügung über das, was ein schlichter Ackerbürger und geschulter Soldat zu beurteilen vermag, indem er die Schwierigkeiten der Diplomatie für eine durch Jahrhunderte politischer Thätigkeit geschulte Gruppe von Geschlechtern zurückbehielt, deren Repräsentanten man sich wie einen Kriegsrat hoher Offiziere vorstellen darf.

Auch in diesem Staate war für Persönlichkeiten nur in ihrer Funktion als Bürger Platz. Der Schutzverwandte, an den Gefahren

und Vorteilen nicht teilnehmende Zuschauer war ein Mensch zweiten Ranges. Kein Edler begehrte nach solcher Freiheit.

Ernststen Schwierigkeiten unter größeren Verhältnissen war auch diese Organisation nicht mehr gewachsen. Der Mangel an Fachleuten begann mit den punischen Kriegen fühlbar zu werden, die römischen Flotten bewiesen, daß auch römische Einseitigkeit nicht genügte, um allen Anforderungen der Zeit zu entsprechen. Dann zeigten wieder Offiziere bemerkenswerten Mangel an diplomatischen Fähigkeiten, ein guter Jurist konnte eine Provinz nicht bändigen und ein militärisches Genie wie Marius trieb eine tolle innere Politik. Unter einfacheren Bedingungen hatte die eiserne Form, von allen gekannt und geachtet, eine Art Surrogat für den Geist abgegeben — jetzt war sie veraltet, verrostet, lächerlich und der römische Militärstaat steuerte mit vollen Segeln auf das Ideal einer Beamtenhierarchie los, er schuf eine Vordeutung auf den modernen Staat.

Nur ähnliche Bedingungen konnten eine annähernd gleiche Wirkung erzielen: das ist der wahre Sinn der Florentiner Renaissance, deren innere Gleichheit mit antiken Verhältnissen der äußeren Nachahmung weit voraus eilte. Das städtische Leben erinnerte an die Zustände Athens, aber die Konzentration fehlte, und oft die großen Aufgaben. Die Kirche und andersartige Kulturen ragten in ganz anderer Weise in den Florentiner Staat, als in den griechischen. Das Individuum war nicht frei, aber viel freier als einst; so entfaltete sich die Kraft des Staates fast nur auf dem Gebiet bildender Kunst zu großer Eigenart.

Um noch einmal das Erhebliche zu erwähnen: die Durchsichtigkeit antiker Verhältnisse und die Einheit der kulturellen Basis machte einem jeden sein Wesen verständlich. Seine Identität mit dem Stamm führte die Zusammengehörigkeit der Bürger vor Augen, die Rechtsverhältnisse der Zeit zwangen ihm die Einsicht auf, daß nur als Glied des staatlichen Organismus sein Dasein einen gewissen Wert hatte. Eine Differenz zwischen Einzelegoismus und Rassenegoismus nahm man nicht wahr. Erst das späte Altertum begann sie zu ahnen, begnügte sich dann aber meist mit der skeptischen Lösung: wo es dir gut geht, da ist dein Vaterland.

Wenn der Unterschied auch nicht zu bemerken war, war er doch vorhanden. Man hat selbständige nationale Gedanken dem Altertum mit Unrecht absprechen wollen. Bei fast allen Revolutionen unterworfenen Völker, in Gallien wie in Griechenland lehrt die Wendung wieder: „man wolle, wenn man schon gehorchen und dienen müsse, lieber den Volksgenossen folgen, als den Fremden“. Das ist auch oft genug der Hintergedanke germanischer Aufstände gewesen. Kantonsgeist und Nachbarnhaß konnte gelegentlich darüber blenden, aber der Verrat am Volksganzen ist doch stets als ungesunde Ausnahme empfunden worden. Ohne weiteres haben sich auch den Römern nur ganz durch Knechtschaft

verdorrene Völker gefügt, obgleich für deren Mehrzahl die römische Herrschaft eine Erleichterung der Lasten bedeutete.

\* \* \*

Völlig anders liegen die Verhältnisse bei den Völkern der modernen Welt, schon seit dem frühesten Mittelalter. Einst zwar waren auch die Germanen — das älteste Volk dieser neuen Kultur — in zahlreiche sich befehrende Stämme zerfallen. Dann aber hatte jener vielfach gestörte, aber immer wirksame Zug zur Einheit begonnen. Gewiß, der natürliche Charakter der italienischen und griechischen Landschaft weist auf Sonderung, der des Nordens eher auf Flächenstaaten. Ob das aber der einzige und zureichende Erklärungsgrund dieser in den Einzelheiten nicht mehr zu verfolgenden Bewegung war, vermögen wir nicht zu sagen: an Stelle des Flickenteppichs von Völkerschaften treffen wir in Deutschland bald nur wenige große Gruppen, die sich einheitlich benennen, und als nächste Stufe zur Einheit nehmen sie den Frankenkönig als gemeinsamen Herrscher an, was sich eher einer Personalunion, wenn auch einer gewaltsamen, als einer Unterwerfung im älteren Sinne vergleichen läßt. Wenn sich die konservativen Sachsen gewaltig sträubten, so galt der Widerstand mehr dem Christentum, als dem König.

Man darf diesen nationalen Sinn indessen nicht mit den Absichten der Regierenden verwechseln. Regiert ist von jeher worden, vor allem um sich zu bethätigen, um zu „herrschen“, als Ausfluß des Kraftgefühls, aus individuellen Gründen. Das Allgemeine dazu, die Regeln des Herrschens geben die „Prinzipien“, Zeitgedanken. Ehe das Nationalitätsprinzip erfunden war, konnte man nicht danach regieren.

Im mittelalterlichen Staate ist die Stadt nur Marktflecken, Handels- und Stapelplatz der Güter, nicht Mittelpunkt, und die heutigen Verhältnisse sind davon nicht wesensverschieden. Kein Landbewohner fühlt sich als Bürger irgend einer Stadt, und die Städte sind verschiedenwertig. Schichtenweise liegen über einander Kreisstadt, Hauptstadt des Regierungsbezirkes, der Provinz des Landes, des Reiches, alle sich an Einfluß konkurrierend und dadurch gegenseitig aufhebend.

Lange Zeit ist die Stadt geradezu ein Fremdkörper im Organismus des mittelalterlichen Staates geblieben, wenigstens im Norden. Könige und Fürsten versuchten irgendwie freundlich oder feindlich mit dieser neuen Erscheinung sich auseinanderzusetzen, bis sie sich schließlich in einleuchtendster Weise als ergiebigste Quelle des immer unentbehrlicher werdenden haren Geldes erwies, und sich so das allgemeine Wohlwollen zu erwerben wußte. Dieser Vorgang scheidet die Geschichte dieser Zeiten in zwei völlig verschiedene Kulturepochen, die so wenig miteinander zu schaffen haben, wie nur irgend zwei Perioden nachchristlicher Geschichte überhaupt. Die allgemeine Landesgeschichte, die ritterliche Zeit wird

von einer Epoche abgelöst, in der die Weiterentwicklung staatlicher und kultureller Verhältnisse schließlich in den Händen der Städte ruht. An die Stelle der Sippe und des Geschlechts tritt Kunst und Genossenschaft als Trägerin der Kultur, und sie werden auch das hervorragende Kennzeichen allen spätmittelalterlichen Lebens. Nur der langsame und ruhige Verlauf der Umbildung kann darüber täuschen, daß das Deutschland von 1200 dem von 1400 nicht ähnlicher ist, als das von 1400 dem siebzehnten Säkulum. —

Die Stellung des Einzelnen im wirtschaftlichen und sozialen Organismus ist völlig verschoben; in der Sippe und in der Kunst, im Stadtstaat und im Territorialstaat nimmt das Individuum einen ganz verschiedenen Platz ein, ist sein Verhältnis zu dem Ganzen ein durchaus anderes.

Wenn man heute die ganze gewaltige Fläche eines modernen Staates überschaut — welcher von seinem Berufe in Anspruch genommene Mann wäre im stande, andere Verhältnisse, als die seiner nächsten Umgebung zu beurteilen? Zwanzig Meilen vom Meere weiß niemand mehr aus eigener Kenntnis über die Bedeutung des Seehandels, der Häfen, über Wirkung und Art einer Flotte zu urteilen. Was weiß der Westpreuße vom Hamburger Bahnhof, der Bayer von der Polenfrage und der Schwabe vom Wert des Kaiser Wilhelm-Kanals, oder der Breiter vom Eindringen der Italiener in Südfrankreich? Im besten Falle hat er ein paar Abstraktionen oder Parteidoktrinen zur Hand, die die Frage unter so große Gesichtspunkte stellen, daß sie verschwindet. Der Flächenstaat unserer Tage fordert den Fachmann zur Regierung, nur so können große Aufgaben gelöst werden, dem Einzelnen bleibt nur das Gebiet kommunaler Verhältnisse, die innerhalb seines Gesichtskreises liegen, und die unbedeutende Aufgabe, die Rechnungen der Regierenden einzusehen. Fühlt er sich dadurch nicht ausreichend angeregt, so mag er nach Lust leberne Prinzipien dreschen.

Aber noch eine größere Aufgabe hat das Volk als Ganzes, eine Aufgabe, die nicht „Sache des Fachmannes“ ist, die Pflege des Nationalen. Nur die nationale Idee, die letzte Vergeistigung des Herdeninstinktes hat die gewaltigen Ländergebiete des modernen Staates zusammenzuschmieben und zusammenzuhalten gewußt, und dadurch die Lösung großer Aufgaben erst möglich gemacht; sie rein wirken zu lassen, ist das notwendigste Gegengewicht, daß der Angehörige des Staates oft genug gegen die allzu fachmännischen Tendenzen der Regierung wird in die Wagschale werfen müssen. In welche Wirrnisse ein Staat verfällt, dem das einheitliche Band der gemeinsamen nationalen Idee fehlt, sehen wir heute ja mit erschrecklicher Deutlichkeit bei unsern südöstlichen Nachbarn. —

Das, was die moderne Welt vor allem verloren hat, ist die Einfachheit. Ehe sich ein vom Einzelegoismus deutlich getrennter

Völkeregoismus zu bilden vermochte, erstand ein gefährlicher Gegner in dem von Anfang an kosmopolitischen Christentum, eine gerade Fortsetzung des kosmopolitischen römischen Reiches, nun auch die Völker einbeziehend, die Rom einst nicht zu unterwerfen vermocht hatte. So lange es schwächer war, blieb es fast national: eines der ältesten Denkmäler deutscher Sprache ist eine offenbar verbreitete Predigt, die lehrt, daß man Gott in allen Sprachen dienen könne, was damals nicht jeder glaubte. Seit Bonifazius lenkte es mehr ein, auch zunächst noch nicht anti-, sondern nur übernational, erst später die Färbung annehmend, die es bis heute behalten hat.

Eine zweite, gefährliche Ablenkung entstand dem nationalen Ziel als Folge der Reformation. Sie war gewiß ursprünglich eine Auflehnung des nationalen Geistes gegen unerlaubte Eingriffe ausländischer Tendenzen gewesen, und als solche nur die Krönung alter Bestrebungen, aber sie mußte notwendig die Glaubensfreiheit über den nationalen Geist stellen; erst seit jener Zeit klast in Deutschland ein nie zu überbrückender Spalt, und erst seit jener Zeit haben sich die deutschen Fürsten gewöhnt, zum Schutz ihrer Unabhängigkeit ohne Gewissensbisse mit dem Ausland zu paktieren. Das Nationalgefühl war in falsche Bahnen gelenkt, als in Deutschland die Parole für oder gegen Rom herrschte.

Der schon untergrabene nationale Egoismus erhielt einen neuen schweren Stoß durch die Nachwirkungen der Renaissance, die gerade dem eben durch die Reformation eines einheitlichen Stiles beraubten Deutschland gefährlich wurde. Selbst in Frankreich, das seiner ganzen romanischen Kultur nach dem Altertum näher stand, hatte sie der Verkünderung der Geister Vorschub geleistet und einen blühenden Kunstzweig wie die alte Plastik einfach erschlagen. England war zu weit schon in nationalem Sinn entwickelt; hier war sie anfangs nur nützlich, indem sie dem Genie Shakespeares ein neuer Pfeiler wurde, den Turm seines Wesens zu phantastischer Höhe emporzuführen, um erst in späterer Zeit und im Bunde mit französischer Kultur den englischen Geist einzuschnüren. Aber in Deutschland war es ein unberechenbarer Schaden, daß Brutus das moralische Ideal nicht nur des deutschen Schulmeisters wurde, und ganze Jahrhunderte hindurch sah der Gelehrte mit der Verachtung des Alexandriners auf die Barbaren herab. Es war noch ein Glück, daß seine Weltfremdheit seinen Einfluß teilweise aufhob, aber er hat doch vermocht, das Aufkommen einer nationalen Kultur, die Begegnung gebildeter und volksmäßiger Kunst auf lange zu verhindern, darin unterstützt von den garnicht abzuschätzenden Folgen des dreißigjährigen Krieges. Eine weiterblickende Litteraturgeschichte wird der Thatsache, daß der trockene Opitz und Genossen deutsch dichteten, weniger Gewicht beilegen, als der, daß ein Pufendorf und ein Leibniz so gut wie garnicht deutsch schrieben.

Ihren Höhepunkt erreichte die Einfuhr antiker Ideen in dem Klassizismus der französischen Revolution. Fast alles, was damals gedacht, gepredigt, geschrieben wurde über Staat und Gesellschaft, geht auf Betrachtungen antiker Verhältnisse zurück. Das französische Volk war so gesättigt mit römischen Analogieen, daß Napoleon gar nichts besseres thun konnte, als das Stück in diesem Sinne weiterzuspielen. Die ganze französische Geschichte läßt sich unter den Gesichtspunkt der Abkehr von der germanischen zur antikisierenden romanischen Kultur bringen.

Die Theorien der Revolution sind entweder falsch oder unzeitgemäß, entweder für Abstrakta oder für lebende Menschen anderer Generationen geschaffen — trotzdem bilden sie den Schaß, aus dem der europäische „Fortschritt“ ein Jahrhundert lang seine politischen Ideale bezogen hat. Die Folgen dieser schiefen Ideen sind heute noch nicht überwunden, sie sind die Kugeln an den Beinen dessen, der wirklich ausbrechen will, alle diese Schlagworte wie Bürger, Demokrat, Aristokrat, Senat erheben Ansprüche und erwecken Vorstellungen, denen nichts Reales mehr entspricht, sie entfachen immer wieder Auseinandersetzungen und Streit, nicht über Dinge, sondern über Spuk und Gespenster von längst Verstorbenen. —

\* \* \*

Gleichzeitig entstand auch eine wirkliche Gegenwirkung: der nationale Sinn begann sich in die Sphäre des Bewußtseins zu erheben. Vorhanden war er natürlich immer gewesen und vereinzelt Äußerungen konnte man in jedem Jahrhundert und bei jedem Volke nachweisen, aber sie waren vereinzelt gewesen, teils weil im Bewußtsein oft entgegenstrebende Zeitströmungen regierten, dann auch, weil gerade bei litterarischer Bethätigung der Schreibende von seinen Vorgängern völlig abhängig, meist das Bedürfnis hatte, die nationalen Regungen zu überwinden, um als Weiterblickender, Aufgeklärter zu gelten. Die Äußerungen der Männer des Handelns sind andererseits zu selten, auch war ihre Fähigkeit, auf ihr Inneres zu lauschen und die wahren Ursachen ihres Handelns zu erkennen wenig geschult, so daß wir selten, selbst bei großen Herrschern zu beurteilen vermögen, wie weit nationale Tendenzen ihrem Handeln zu Grunde liegen. — Jedenfalls, seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts beginnen allseits Äußerungen bewußter nationaler Bestrebungen. Sie traten in verschiedensten Formen ans Licht: Der Blick richtete sich auf die Vergangenheit des Volkes, in England, in Italien, in Deutschland, oder man stärkte sich am Anblick des Volkstümlichen, Ungebildeten also auch Unverbildeten, ohne die antikisierende Sentimentalität der Idylliker. Reime dieser Art gingen überall an der Peripherie Deutschlands auf: in Ostpreußen und der Schweiz gedachte man der deutschen Vergangenheit und Gegenwart, in Straßburg fühlte Goethe seine „Deutschheit emer-

gieren“, im heutigen Hannover begann ein Beamter nationalökonomische Fragen unter deutsche Gesichtspunkte zu bringen, alles also in Gebieten, die dem deutschen Reiche entweder nicht zugehörten oder entfremdet waren.

Der Erfolg von Goethe's „Göz“ erwies, wie vorbereitet allerseits der Boden war, die neue Frucht zu empfangen, seine Nachahmungen, wie wenig man sich in weiten Kreisen noch bewußt war, was eigentlich das Neue des Stückes sei: der scharfe Kontrast deutschen Rechtes mit römischem, alter Treue und Biederkeit mit neumodischer Tücke und Gewundenheit.

Damit war aber auch die Gefahr gegeben, daß die neue Bewegung zur litterarischen Mode oder antiquarischen Spielerei herabsänke, ein Schicksal, das jeder ohne bestimmtes Ziel auf's Allgemeine gerichteten Tendenz droht, das einzig mögliche aber, eine Reichsreform, war undenkbar: das ungeheure Räderwerk der Verwaltung, das ein Jahrtausend lang in immer neuem Sinn um- und eingebaut war, arbeitete nun schon unter gewaltigerem Rasseln und Knarren ins Leere, alles wirkte durch und gegeneinander ohne den geringsten Effekt. Neun Zehntel mußten beseitigt und der Rest nach einheitlichem Plan konstruiert werden, um eine moderne, den Ansprüchen gemäße Leistung zu erzielen — wer hätte gewagt, Hand anzulegen?

Den Dienst, den Deutschland sich selbst zu leisten unermögend war, nahm ihm Napoleon ab, indem er das zwecklose Getriebe in die Luft sprengte. Damit entfesselte er die konstruktiven Talente der Deutschen, die dem alten Mechanismus ratlos gegenüber gestanden hatten, und gab allen nationalen Gedanken ein sichtbares und verlockendes Ziel. Zum ersten Mal in der Geschichte fand der nationale Instinkt neben seinen Theoretikern auch den großen Praktiker, und er hat gute Arbeit geliefert.

Das Zusammentreffen der volkstümlichen nationalen Unterströmung mit den Zielen großer Staatsmänner und Regenten hat allein die wunderbaren Resultate der deutschen Geschichte unseres Jahrhunderts ermöglicht. Die landläufige liberalisierende Darstellung der inneren Geschichte dieser Vorgänge ist legendar und verfälscht. Nicht das Volk hat die Regierungen gezwungen, dem nationalen Gedanken Folge zu geben, sondern gerade das Unbewußte in der ganzen Bewegung, das was nicht in Resolutionen und Bills des souveränen Volkes zur Geltung kam, sondern was als eine Flamme hinter den bunten Gläsern der Parteidoktrin brannte, ergriff die Regierenden selbst und wurde Seele ihres Handelns, wie es im vergangenen Jahrhundert die neue Humanität gethan hatte.

Es ist wahr, die politische Unreife unseres Jahrhunderts hat eine fremdartige Mischung ältester und neuester Gedanken, nationaler und

kosmopolitischer Ideen in den Hirnen unserer Achtundvierziger hervor- gebracht, und die heillose Verlogenheit einer Presse, die die Zeitmode, den nationalen Gedanken, als Firmenschild für die verschiedensten Tendenzen mißbrauchte, hatte sich ein liebliches Stelldichein mit dem Bedürfnis verworrener Köpfe nach Unklarheit und großen Worten gegeben, aber der Erfolg war da, daß auch die offizielle Theorie dazu kam, den nationalen Gedanken in ihr Programm aufzunehmen: der nationale Egoismus hatte behörbliche Anerkennung gefunden.

Das Erwachen des nationalen Gedankens vollzog sich fast gleich- zeitig in Europa: in Spanien, in Italien, in England. Vielleicht das schlagendste Beispiel der tiefen, alles Denken und Rechnen überspringen- den Gewalt der Strömung bildet das Griechenvolk, als Träger kaum zu übertreffen, an Zahl nicht übergroß, im ganzen wenig bedrückt, das sich besinnungslos in einen, so gut wie hoffnungslosen Kampf um die Bewahrung seiner Eigenart und Selbständigkeit stürzte.

Seitdem hat sich die Diplomatie gewöhnt, im guten und im bösen mit dem Nationalitätsprinzip zu operieren, und namentlich der dritte Napoleon hatte es stets zur Hand; und es kann leicht mißbraucht werden, um sich in fremde Angelegenheiten einzumischen, denn heute ist kaum noch ein Staat identisch mit der Nation, er umfaßt mehr zugleich, und weniger.

Als erste Folge der nationalen Bewegungen in den großen Staaten zeigten sich ähnliche Vorgänge bei den Völkern zweiten Ranges. Die ganze slavische Welt wurde unruhig, Magyaren und Armenier begannen zu fordern, neuerdings versuchen die Iren geradezu eine Auferstehung ihrer fast toten Sprache und ihres Volkstums zu erreichen, und als letzte Frucht der großen Gedankensaat wußten die Zeitungen von einer nationalen Bewegung auf den Für Der zu berichten. Wie die Großen begehren auch die Kleinen und Kleinsten nicht nur Selbsterhaltung, sondern auch Macht und Unterdrückung der Nachbarn, selbst auf die Gefahr hin, sich von der europäischen Kultur abzuschließen.

Fragen dieser Art sind einfach Machtfragen, und es wäre gut, wenn man sich in Deutschland darüber klar würde. Ist der herrschende Staat wert zu herrschen, so wird er mit Schärfe aufzutreten wissen; er hat das Recht, von seinen Unterthanen die Kenntnis der Staatssprache, wenn es eine Kultursprache ist, zu fordern, denn er giebt als Gegen- geschenk die Teilnahme an einem entwickelteren und älteren Völkerleben. Andererseits kann er wohl einem Volke die eigene alte Sprache und Sitte, so lange sie sich nicht aggressiv bethätigt lassen, und abwarten, ob es sich nicht freiwillig der höheren Kultur unterwirft: es giebt nichts Reizbarereres, aber auch nichts Staatserhaltenderes, als die Treue gegen die Vergangenheit.

Noch einen weiteren Unterschied kann man zwischen dem modernen Staat und der Nation finden. Der Staat ist zurückgewichen, aus den Augen des Einzelnen gerückt, regiert wird in der Ferne, ohne das der Bürger ein Gefühl hat, oder bewahrt, an dem Laufe der Dinge etwas ändern zu können, und wenn er seinen Wert richtig schätzt, so wird er die Bedeutung einer Stimme auf fünfzehn Millionen nicht zu hoch anschlagen, und doch, er erwartet etwas vom Staate. Er sieht in ihm die Organisation des Volkes, eine Gruppe von Individuen, die sich durch eine Art sozialen Vertrages verbunden haben — nur daß allerdings dieser nicht vorher abgeschlossen sondern nachträglich hineingebacht ist — er erkennt in ihm die „bewußte“ Seite der Nation. Sein Ziel ist klar: seinen Angehörigen das möglichst größte Quantum Lust, um sich antiker Terminologie zu bedienen, zuzuführen, und er muß die Organisation suchen, die ihm dazu am geeignetesten erscheint.

Das heißt aber die Dinge nur von einer Seite sehen. Völlig andere Tendenzen zeigt die andere, die „unbewußte“ Seite: das Volk als Nation. Es will leben um jeden Preis, herrschen und sich ausbreiten, über den Einzelnen rücksichtslos fortschreitend. Durch seine Geburt tritt jeder in diese Gemeinschaft ein, erblich damit gesegnet oder belastet, gerade so, wie er als Kluger oder als Blinder geboren ist, es ist sein Recht und seine Pflicht, zur Entwicklung der Eigenart der Rasse beizutragen, denn es ist eine der ältesten, einfachsten, klarsten Forderungen der Natur. Die Geschichte lehrt, daß nur auf dem Boden der Nation große und harmonische Menschen gedeihen können, denn nur aus den Tiefen des Seins, in die das Licht bewußten Denkens nicht hinabreicht, saugen die seltenen Wunderblumen des menschlichen Geschlechtes Kraft und Schönheit: Entnationalisierte Geister, denen der Staat nichts weiter mehr ist als Nachwächter gegen Räuber und Mörder, den man also wechseln kann, wie einen unzuverlässigen Hausknecht, bleiben traurige Halbmenschen. Man denke an die meist höchst unerfreulichen Erscheinungen der Deutschamerikaner.

Am wohlsten befindet sich daher ein Volk, wenn das Nationalgefühl die selbstverständliche Grundlage alles Handelns bleibt, wenn es stark genug ist, um wortlos zu wirken. In dieser glücklichen Lage ist aber neben England nur Frankreich, dessen erstaunliche Unkenntnis ausländischer Verhältnisse stets der Internationalität der Gesinnung überreichlich die Wage gehalten hat, während in Deutschland verächtlichste Ausländerei und lächerliche Germanomanie ein lebendiges und gesundes Gefühl gemeinsam unterdrücken. Kommt dazu noch engbrüstige Kleinstaaterei, so gehört viel Glauben an die ewige Jugend deutschen Geistes dazu, dem Deutschen die mutige Hoffnung auf die Zukunft zu erhalten. Es muß viel anders werden!

Der Weg der Nation führt in das Dunkel der Zukunft. Gibt es ein Ziel? Soll sie nur eine neue Möglichkeit der Gattung Mensch repräsentieren? Ist sie nur die Basis für die großen Menschen, auf die es der Natur allein ankommt? oder ist sie nur eine Stufe zur Erreichung des kosmopolitischen Menschen, oder gar nur eine Brücke zum Übermenschen? Ist sie nur ein ästhetisches Phänomen? Die Frage nach dem wahren Ziele des nationalen Egoismus ist eine Unterfrage zu der nach dem Zwecke der Welt.

Kurt Zahn.

# Vom Egoismus der Geschlechter.

Von

Marie Mellin.



## Dem Egoismus der Geschlechter.

Wie in jeder größeren oder kleineren Gemeinschaft hat sich auch innerhalb der beiden allergrößten, durch die Natur selbst geschiedenen Gruppen, der beiden Geschlechter, eine gewisse Abschließung nach außen hin, eine Besonderheit der Interessen, Anschauungen, Forderungen entwickelt, eine bestimmte Richtung, der sich die einzelnen Angehörigen unterordnen müssen, die wir wohl als Korpsgeist, Standesbewußtsein, als Egoismus der Geschlechter bezeichnen dürfen. Aber dieser Geschlechteregoismus hat sich niemals in solcher Schärfe und Entschiedenheit ausgestaltet, wie der Korpsgeist der Familien, Rasten, Stände, Nationen, Religionsgemeinschaften — aus einem sehr einfachen Grunde: bei diesen kleineren Gruppen handelt es sich um etwas Gewordenes, durch die Menschen mehr oder weniger mit Bewußtsein und Absicht Geschaffenes; sie entstanden zum Teil aus dem Bedürfnis der Sonderung und Abschließung gegen „die Andern“, die nicht aufgenommen wurden. Das egoistische Standesbewußtsein entstand zugleich mit ihnen, wenn es sie nicht selbst ins Leben rief. Bei den Geschlechtern aber war es die Natur, die sie von Anbeginn der Welt schuf — als „Männlein und Fräulein“, wie sie schon eine gleiche Trennung in der Pflanzen- und Tierwelt vorgenommen hatte, um einen großen Endzweck, die Fortpflanzung, die Fortdauer der Lebewesen zu erreichen.

Es ist daher sehr fraglich — wenn auch eine wohl aufzuwerfende Frage, ob sich schon von Anbeginn in jedem der Geschlechter ein gewisses Standesbewußtsein, eine Abschließung gegen alle die nicht dazu gehörten, gezeigt hat, in engem Zusammenhalten der Mitglieder und in ablehnender, ja feindseliger Haltung gegen alle Außenstehenden. Wäre dies der Fall, wäre der Egoismus der Geschlechter so alt und naturgemäß wie die Geschlechter selbst, so müßte er sich bereits bei den Tieren, wenigstens den höheren Arten kundgeben; das ist aber nirgends nachzuweisen. Man beobachte einmal ein Volk Hühner bei der Fütterung: wie ritterlich zart hält sich der Hahn zurück, um den Hennen die besten Bissen zu überlassen, und geht erst zur Stillung des eigenen Hungers, wenn der weibliche Appetit gestillt ist! Auf die männer-

mordende Drohnenschlacht im Bienenkorbe kann nicht hingewiesen werden; denn hier vernichten nicht die Weibchen, sondern die geschlechtslosen Arbeitsbienen die männlichen Tiere — aus Not, weil ihnen die Mittel fehlen, fortan überflüssige Kostgänger zu erhalten.

Ebenso wenig begegnet uns ein Sich-Zusammen- und -Abschließen der Männer und Weiber bei den Urmenschen; solange die „Herdenehe“ besteht, herrscht die Mutter des Stammes gleichmäßig über Männer und Weiber. Friedlich teilen beide Geschlechter sich in die Arbeit wie in den Besitz, ohne daß eins von beiden einen Vorzug bei diesem, eine Erleichterung bei jener beansprucht. Als das Patriarchat allmählich durch die reinere, engere Form der Familie, der Ehe verdrängt wird — also erst mit dem Beginn künstlich geschaffener Einrichtungen im Dämmerlicht der frühesten Kultur — fangen nach und nach Mann und Weib an, statt des bisher betretenen gemeinsamen Weges, getrennte Pfade zu wandeln.

Aber auch jetzt noch stehen der Entwicklung des männlichen Standesbewußtseins, wie dem weiblichen Sonderegoismus, bedeutame, von der Natur selbst geschaffene Hindernisse entgegen. Das eine ist die ungeheure Anzahl der zu jeder dieser Gruppe gehörigen Mitglieder. Eine Interessengemeinschaft, ein Gefühl brüderlicher Zusammengehörigkeit aller Männer z. B., ein festes Zusammenstehen, ein Einanderhelfen und Fördern in allen Leibesnöten, ein Schutz- und Trutzbündnis gegen jeden Feind — wäre eigentlich etwas Imposantes, Großartiges, das dem Ideal christlicher Bruderliebe nahe käme und eine Gesinnung erzeugen müßte, die ihren Ausdruck fände in Schillers Weltverbrüderungs-Hymnus: „Seid umschlungen Millionen, diesen Kuß der ganzen Welt!“, Deutsche und Franzosen, Chinesen und Engländer, Neger und Weiße, Arbeiter und Arbeitgeber, Juden und Christen — treu und innig verbunden, einander stützend und helfend im Feuer eines gewaltigen Gefühls der Zusammengehörigkeit, zusammengeschmiedet durch einen einzigen Gedanken, wie wir es in Augenblicken spontaner Begeisterung, drohender Gefahr zuweilen bei Nationen, ja ganzen Religionsgemeinschaften sehen, wo alle Sonderinteressen des Einzelnen untergehen im Aufblick zu dem großen Ganzen — Welch erhabene Vorstellung! Erhaben, gewiß — aber auch ebenso undenkbar. Oder kann man sich wirklich einbilden, ein Appell an „alle Männer“, selbst in einem Moment, wo deren uralte Vorherrschaft durch einen Massenangriff aller Frauen bedroht erschiene, würde wirklich zünden und fruchten?! Ist eine Interessen- und Anschauungsgemeinschaft überhaupt denkbar für Männer aller Völker, Rassen, Konfessionen, Himmelsstriche — und last not least: aller Parteien? — Jeder Unbefangene und jeder, der die Geschichte und die Menschen kennt, wird diese Frage mit „nein“ beantworten. Folglich giebt es auch keinen ausschließend und reinmännlichen Egoismus, kein Gemeinsamkeitsgefühl

des gesamtan „Männertums“, in dem Sinne, wie es einen „Kastengeist“, ein Christen-, Juden- oder Volkstum, einen Adels- oder Junst-Korpsgeist giebt. — Blättern wir im Buche der Geschichte: thaten nicht Männer seit Urzeiten Männern arges Herzeleid und schweren Schaden? Der Mann Rain erschlug seinen Bruder Abel; Familien- und Stammesfehden, blutige Völkerrriege und daneben erbitterte Einzelkämpfe auf Leben und Tod wurden von jeher von Männern mit Geschlechtsgeoffen ausgefochten. Mit den Schädeln erschlagener männlicher Feinde schmückt der Dajak auf Borneo wie der Indianer der brasilianischen Kampos triumphierend seinen Gürtel und seine Hütte; desgleichen ließ der Vango- barde Alboin aus der Hirnschale des besiegten Mannes Runimund seinen Trinktbecher formen —, ließ jener Tamerlan in der turanischen Steppe die fürchterliche Pyramide aus männlichen Feindeshäuptern auf- türmen! Männerblut ist, seit die Welt steht, in heißen, roten Strömen, in unerfättlicher Wut, von Männerhänden vergossen worden. Eine stehende gräßliche Wendung in antiken Kriegsberichten sagt uns, daß bei der Erstürmung einer feindlichen Stadt, mochte sie Troja oder Jericho, Beji oder Tyrus heißen, alle Männer mitleids- und aus- nahmslos erschlagen wurden. Die sächsischen Kriegsgefangenen, die Karl der Große zur Abschreckung für ihre freihaitstrozigen Lands- leute an der Aller hinschlachten, die Tausende von Bulgaren, die Basilius II. blenden ließ — sie waren insgesamt Männer, so gut wie die Sklaven, die Pompejus zu Hunderten ans Kreuz schlagen ließ. Kein Beispiel wüßte ich zu nennen aus der ganzen Völkergeschichte, wo ein- mal „zur Abwechslung“ bei Eroberung einer Besse der Sieger die Frauen hingeschlachtet und die Männer, die Mannesbrüder, aus männ- lichem Standesbewußtsein verschont hätte! Wann haben jemals Mit- glieder einer Familie, Söhne eines Volkes, Genossen einer Junst so erbarmungslos gegen einander gewütet?! Wohl werden auch haar- sträubende Greuel von Bruderfehden und Bürgerkriegen berichtet, aber immer als etwas ausnahmsweise Vorkommendes, mit dem Ausdruck tiefen Abscheus, nicht als etwas Alltäglichen, Allgewohntes. Dem Sieger der isländischen „Völuspä“ erscheint die Thatsache, „daß Brüder sich befehden, daß Verwandte einander die Sippe brechen“, so neu und so entsetzlich, daß er darin ein sicheres Vorzeichen der nahenden Götter- dämmerung erblickt. — Aller Übel größtes, die Sklaverei, hat gleich- mütig der Mann über seine Geschlechtsgeoffen gebracht: Kriegsgefangene waren die ersten Unfreien. Niemand hat die Zugehörigkeit zum männ- lichen Geschlechte dem Mann für einen Freibrief gegolten, kraft dessen der Feind Schonung, mildere Behandlung, Befreiung von ihm erhoffen durfte.

Im grellen Lichte dieser Thatsachen erscheint der männliche Korps- geist nach der einen Seite hin, der des festen brüderlichen Zusammen-

hangs, der Unterordnung individueller Neigungen, Gesinnungen, Leidenschaften unter das Gesamtinteresse, außerordentlich schwach entwickelt, nirgends stärker etwa als der Sonder- und Gesamt egoismus von Korporationen, Völkerschaften, Religionsgenossenschaften u. s. w. Die Interessen der letzteren haben sich stets viel mächtiger erwiesen, als das rein männliche, das sich, wo es darauf ankam, meist ebenso zur Abstraktion verflüchtigte, wie in Zeiten des Kampfes — das rein menschliche.

Über noch etwas anderes schuf die gütige Natur als gewaltiges Hindernis bei der Entwicklung des Geschlechter-Egoismus: jenes unzerreißbare, dämonisch-geheiligte Band der Sympathie, das die beiden Geschlechter mit einander verbindet, — jenen urgewaltigen, schicksalsvollen Zauber, den das eine auf das andere ausübt, seit das erste Menschenpaar die Früchte vom Baume der Erkenntnis brach: in der rohesten Gestalt als rein sinnlicher Geschlechtstrieb — geläutert und veredelt als innige Neigung, Leidenschaft, Liebe, bis zu selbstlos-schwärmerischer Anbetung, zu idealer Freundschaft vergeistigt, — aber immer gleich mächtig und unwiderstehlich wirkend auf Mann und Weib. Der Zug zum Weibe, den am tiefsten und feierlichsten des größten Dichters größte Dichtung preist („das Ewig-Weibliche zieht uns hinan“), indem er seine Wundermacht in andächtigem Chorgesang von „lieblich zarten Böhnerinnen“, seligen Knaben, fromm-entsagenden, ekstatischen Mönchen, Anachoreten, Heiligen zu Füßen der Mater gloriosa feiern läßt, ist noch überall, wo er in Wettkampf mit männlichem Egoismus trat, Sieger geblieben, nach einem ewigen Naturgesetz, das auf diese Hinneigung der Geschlechter zu einander die Zukunft des Menschengeschlechts gründete. Schon bei den höher organisierten Tieren bekämpfen sich die Männchen in rasender Wut bis auf den Tod um den Vorrang bei dem begehrten Weibchen, und mit nicht minderer Heftigkeit haben zu allen Zeiten und an allen Orten Männer einander befehdet, wo immer zwei in gleicher Leidenschaft für eine Frau entbrannten. Geschichte, Sage, Dichtung aller Völker und Zeiten sind voller Beispiele solcher Kämpfe und solcher Liebesbrunst. Freilich wurde oft genug der einzelne Mann, dem der Zug zum Weibe nichts war als wilde sinnliche Begierde, zu Thaten brutaler Gewalt, niedrigster Selbstsucht gegen das von ihm begehrte Weib veranlaßt, und selbst eine reinere und tiefere Leidenschaft ist manchem nichts als „Egoismus zu Zweien“; aber diese Wirkungen haben nichts zu thun mit dem männlichen Sonder egoismus an sich. (Sie werden vielmehr in dem Kapitel vom „Egoismus in der Liebe“ näher zu berühren sein.) Dieser Klassengeist im Mannestum, das Gefühl der Gemeinsamkeit innerhalb desselben ist jedenfalls durch den Geschlechtstrieb, — in niedriger oder höherer Gestalt — stets gelockert und durchkreuzt, oft genug ganz vernichtet worden. Wenn nun aber der Ausbildung des männlichen Egoismus so bedeutende dauernde

Hindernisse im Wege standen, wie ist es möglich gewesen, daß er trotz alledem eine solche Ausdehnung und Stärke gewonnen, so tiefe Wurzeln geschlagen hat, wie wir täglich, stündlich wahrnehmen können; wie hat er es dennoch fertig bringen können, eine so gewaltige Vorherrschaft über das andere Geschlecht zu gewinnen? Auch auf diese Frage giebt uns die Geschichte klare und verständliche Antworten, wenigstens für den, der Ohren hat zu hören. Nicht daß ein über die engeren Verbände hinausgehender Sonderegoismus die ganze Männerwelt vereinigte zum Kampfe gegen die Konkurrenz des Weibes; die Männer des einen Stammes oder Staates kämpfen gegen die Männer des anderen. Wohl aber findet ein stetes Ringen um die Herrschaft, ein eisernes Festhalten und unbeschränkte Ausnützung der einmal gewonnenen Herrschaft des einen Geschlechts über das andere innerhalb dieser Verbände statt, kommt hier der Sonderegoismus der Geschlechter klar und schroff zum Ausdruck.

Wir unterscheiden bei allen Arten des Klassenegoismus zwei Seiten: die innige Verbindung aller Mitglieder einer Gemeinschaft, ihre Unterordnung unter ein Gesamtinteresse, — und die ablehnende, oft schroffe und feindselige Abschließung der zu einer solchen Gemeinschaft Gehörigen nach außen hin, gegen alle die nicht dazu gehören. Bei dem männlichen und weiblichen Geschlechte nun giebt es für die einem von beiden Angehörigen eben nur die Vertreter des anderen Geschlechts, gegen die sie sich in feindlicher Abkehr abschließen können: dies sind also für die Männer — die gesamten Frauen, für diese die in der Welt vorhandenen Männer. Nur sehr lose und lückenhaft hat sich, wie wir im ersten Teil unsrer Untersuchung festgestellt haben, der innere Zusammenhalt jeder Geschlechtsgruppe in ihrer vollen Gesamtheit ausgestaltet; schärfer und entschiedener offenbart sich aber der Korpsgeist besonders bei dem männlichen Geschlechte, wo es gilt die Grenzen des ihm gehörenden, oder doch von ihm beanspruchten Interessengebietes gegen die Frauen zu verteidigen. Hier hat sich der männliche Egoismus so stark und rege, so zielbewußt und kühl berechnend bethätigt, daß es ihm — vielleicht in Jahrtausenden — gelungen ist, gegenüber dem weiblichen Geschlechte eine eminent bevorzugte, hervorragende Stellung zu begründen, die bis jetzt noch als *rocher de bronze* — wenigstens dem Anscheine nach — in sieghafter Festigkeit, unerschüttert durch alle Angriffe, gar stolz und herrlich dasteht, eine Burg, die über dem Thore die triumphierende Inschrift trägt: „Wir halten die Herrschaft in ewigen Händen — Und können sie brauchen, wie es uns gefällt!“

Und vor den Mauern stehen die Frauen, wie sie seit unvordenklichen Zeiten gestanden haben, in scheuer Ehrfurcht und frommer Furcht, (hier und da wohl auch in finsternem Groll und Neide!) zu den ragenden Zinnen emporblickend und dem Gesetze sich beugend, das von dorthier

ihnen verkündigt wird, und das über ihr Schicksal, ihr Wohl und Wehe entscheidet; wenige nur wagen zu klagen und zu widersprechen. Die große Masse der Frauen nimmt, was von droben herabkönt als Orakelspruch andächtig-unterwürfig auf, wie wenn es die Gottheit selbst dekretiert hätte.

Wie aber ist es zugegangen, daß solche Kluft zwischen Männern und Weibern befestigt ward?

Eine feinsinnige Dichterin, Olive Schreiner, hat in ihren „Träumen aus der Wüste“ versucht, symbolische Antwort auf diese Frage zu geben. Sie erblickt am Rand der weiten Ebene ein riesenhaftes Wesen, — auf dem Boden, im tiefen Sande liegend und halb schon von ihm bedeckt, niedergedrückt von einer schweren Last, die ihm auf den Rücken gebunden scheint mit unzerreißbaren Banden. — Das ist das Weib. Seit Jahrhunderten hat sie so gelegen, hilflos, regungslos, — und doch sind in weiter Ferne im Wüstenlande ihre Fußstapfen zu sehen, denn einst ist sie dort frei und aufrecht neben dem Manne hergeschritten. Aber damals, als die Zeit der rohen Muskelkraft herrschte, neigte sie sich einmal nieder zu ihrem Kinde, um ihm Nahrung zu reichen, — und siehe! da legte der Mann neben ihr die Bürde der Knechtschaft auf ihren Nacken und befestigte sie mit dem Seile der unentrinnbaren Notwendigkeit. „Seit jener Zeit hat sie dort im Staube gelegen — und die Erde ward feucht von ihren Thränen und der Hauch ihrer Seufzer trieb den Sand vor ihr her, sie aber rührte sich nicht, gefesselt vom Banne des Unentrinnbaren. Der Mann aber neben ihr konnte ihr nicht helfen, denn von dem gefesselten Weibe ging ein Band zu ihm und hielt ihn an seiner Stelle fest. Aber es kommt der Tag, da die rohe Muskelkraft ihre Herrschaft verliert, da geistige Stärke das Reich übernehmen wird; und dann wird die Fessel gesprengt und die Bürde gelöst werden, — und das Weib wird sich vom Boden erheben und wieder stolz und frei einherschreiten.“

Es liegt eine tiefe Wahrheit in dieser Parabel von dem gefesselten weiblichen Prometheus. Uranfänglich herrschte kein Geschlecht über das andere, so lange das Mutterrecht in Geltung war. Erst mit der Entstehung der Familie, der Einehe, bildet sich, ganz naturgemäß, nicht durch einen Gewaltakt des bewußten männlichen Egoismus, eine Teilung der Arbeit, die zugleich eine Teilung der Rechte beider Geschlechter war. Der Mann ging auf die Jagd oder schützte Hof und Herd gegen menschliche Feinde, das Weib blieb daheim bei den von ihr geborenen Kindern, denen ihre Milch zur Nahrung diente, und so fiel ihr ganz von selbst auch die Sorge für den Haushalt zu, mit allem was dazu gehörte. Sehr einleuchtend erscheint, was schon ein feiner und geistvoller Fraukenner, Hippel, vermutet und was die neuere anthropologische Forschung bestätigt hat, daß die Frau in der Stille des

Hauses und seiner schützenden Umfriedigung den ersten Baum, das erste Nutzpflanz gewächs gepflanzt oder angefügt, das erste Tier gezähmt hat und so die Erfinderin des Ackerbaues und der Viehzucht, dieser eminent wichtigen Kulturfaktoren, wurde, wie sie schon das erste Gewand angefertigt, die erste gefochte Speise bereitet, — vielleicht auch das erste Erdfeuer entzündet hatte. (Vergl.: „Wurzeln der Wirtschaft“ von A. Dix.) Dadurch aber, daß fortan diese Arbeit in Haus und Hof ihr Teil wurde, ward der Kreis ihrer geistigen und körperlichen Bewegung, ihre ganz Welt enger, beschränkter, dumpfer als die des jagenden und kämpfenden Mannes. Ihm stärkten das freie Leben, der fast unablässige Gebrauch der Waffen, der Verkehr mit Freunden und Feinden, Haupt und Glieder; sein Verstand und Charakter festigten und sein Blick schärfte sich im Kampfe mit dem Dasein. Des Weibes Körperkräfte verkümmerten aus Mangel an Übung und Bewegung in freier Luft, und ihre Seele ward klein und eng, ihr Charakter zaghaft und weich in der engen Treitmühle sich stetig wiederholender Sorgen und Arbeit, im Umgange mit den lallenden Kindern, die meist ihre einzige Gesellschaft waren. Aus seiner Beschäftigung, der daraus entspringenden Gewohnheit, körperliche Kraft und Gewandtheit, Mut und Schlaueit über alles zu schätzen, erwuchs dem Manne der brutale „Mannesstolz“, der ihn auf die waffenlose, furchtsame, zarte Gefährtin im Hause, — bald auf das Weib überhaupt, — mit einem gewissen stark mit Geringschätzung verfezten Mitleide herabsehen, in ihm nur noch ein untergeordnetes Geschöpf erblicken ließ, das zu seinem Dienste, seiner Bequemlichkeit, seinem Genuße da sei, und das er auch in diesem Sinne behandelte. Damit war ihr Urteil gesprochen für Jahrtausende! Aber nicht weil sie ein Weib war, nicht als Vertreterin ihres Geschlechts wurde sie des Mannes verachtete und unterdrückte Sklavin, nein, umgekehrt, weil sie Sklavendienste verrichtete, weil sie als Opfer ihrer heiligsten Mutterpflichten in der Hütte blieb, bleiben mußte, statt, wie zur Zeit des Patriarchats ihn auf die Jagd und in den Krieg zu begleiten, eine ebenbürtige Genossin, eine „Männin“, wie die Genesis sie nennt, — ward sie ihm ein Gegenstand der Geringschätzung, das Opfer seines nun immer mehr erstarrten, immer rückwärts- und schonungsloser sich äußernden männlichen Egoismus.

In jenen Urzeiten ward unserer Sprache das eigentümliche Gepräge verliehen, das die Worte „Mann“ und „Weib“ mit ganz eigentümlicher, scharf differenzierender Betonung auf immer gestempelt hat. Ein ganzer Mann, — echt männlich, — sich ermannen, — mannhaft, — wie voll- und wohlklingend sind diese Worte. Der in herbem seelischen oder körperlichen Schmerze vergehenden Frau selbst, weiß ein wohl meinender Freund nichts besseres zu raten, als „es zu tragen wie ein Mann“! — Shakespeare läßt Antonius seine Lobrede auf den toten Brutus in den latonischen

Ausdruck zusammendrängen: „Die Elemente waren so in ihm gemischt, daß die Natur aufstehen konnte und sagen: Er war ein Mann!“

Der Schatten des armen Werther warnt jeden Jüngling vor ähnlichem kläglichem Geschehe mit dem Ausrufe: „Sei ein Mann, — und folge mir nicht nach!“ — Schiller singt von „Männerstolz vor Königs-thronen“, — und so ließen sich derartige Beispiele von Hochschätzung des ewig Männlichen noch leicht verhundertfachen. Der Name des Weibes dagegen und alle von ihm hergeleiteten Bezeichnungen — wieviel Kleinliches, schwaches, charakterloses klebt daran! Fast wie Schimpfwort klingt es, wenn ein Mann den andern „ein Weib“ schilt. „Sei ganz ein Weib, bricht Thoas wütend aus, als Iphigenie, die Keine, Gute, nicht gleich mit beiden Händen zugreift, als der Greis, der Sphyrhe ihr Band und Krone bietet, — und später noch einmal mit bitterem Hohne: „Wüßt ich nicht, daß ich mit einem Weibe handeln ging?“ „Seid ihr nicht wie die Weiber, die — — — zurück stets kommen auf das erste Wort“, straft Wallenstein die Feldherren, die auf seine Gedanken nicht eingehen wollen. So hat man auch das verächtliche Adjektivum „weibisch“ gebildet, um den höchsten Grad beschränkter, niedriger Gesinnung und thörichten Gebahrens zu bezeichnen. Solche Denkmäler des männlichen Klassegeistes sind dauernder als Erz und werden noch stehen, wenn der Geist, der sie ins Leben rief, längst der Geschichte angehört wird.

Wir kehren zu der historischen Übersicht der Entstehung des Geschlechteregoismus zurück. — Einmal auf der schiefen Ebene, rollte der Stein mit unaufhaltbarer Gewalt weiter, ward zur Lawine, die Gerechtigkeit, Milde und daneben wieviel Glück und Frieden begrub und vernichtete. Am schlimmsten wurde es freilich erst, als aus der Verkehrtheit Methode ward, als sich von Männern gegründete Staaten, von Männern erfundene und gehandhabte Gesetze, von Männern aufgebrachte und verewigte Bräuche und Sitten bildeten, zu einer Zeit, da das Loos des Weibes als der ersten Hausflavin des Mannes bereits unwiderruflich besiegelt war, als das Band der „unentrinnbaren Notwendigkeit“ die große Bürde schon auf ihre Schultern fesselte.

Selbstverständlich hat es zu keiner Zeit in dem einmal durch Gesetz und Sitte festgestellten Verhältnis der Geschlechter, an erfreulichen Ausnahmen gefehlt. Wirkte doch immer und überall der Zauber der Liebe, die den Mann, oft gegen den eigenen Willen, an das Weib fesselte. Ungeduldig ob dieses Zaubers, der seine Macht zu gefährden drohte, unterwarf sich der Orientale dem Joch des Naturtriebes, ohne im Weibe selbst etwas anderes als das zufällige Gefäß zur Befriedigung seiner Lust zu erblicken. An und für sich, als Menschenwesen betrachtet, war sie wertlos, recht- und seelenlos, ausgeschlossen von Muhamets Paradiese, ausgeschlossen von aller Herrlichkeit, aller Freiheit dieser Welt!

So war es in Asien unter der Herrschaft des Halbmonds vor zwölfhundert Jahren, so ist es dort im Großen und Ganzen noch bis heute geblieben: die Männer im alleinigen, unbeschränkten Besitz und Genuß der Güter dieser und jener Welt, die Frauen eingekerkert in die dumpfe Luft des Harems, wandelnd und weidend in trüben Schmerzen und dunklem Genuß des augenblicklichen beschränkten Lebens, — gebeugt vom Joche der Notdurft“. — Wie allmählich neben dem versklavten, verdummtten, in leerem Sinnengenuß vegetierenden Weibe der stolze Gebieter selbst verkommen und entartet ist, physisch, intellektuell und moralisch: das lehrt die Geschichte der orientalischen Reiche. Ähnlich entwickelte sich anfangs die Geschichte der Geschlechter bei den klassischen Kulturvölkern des Altertums. Die feinsinnigen, geistreichen Hellenen hatten aber zuviel schön menschliches in sich, um, wie Araber und Türken, das Weib einfach aus der Geschichte zu streichen. Die Sympathie der Geschlechter zerfloß bei ihnen doch nicht ganz in weichlich-barbarischen Sinnengenuß; vielleicht auch war die Zeit des Mutterrechts noch zu kurz vergangen, um nicht tiefe und lebendige Spuren im Volkscharakter, im Verhältnisse zum Weibe und seinem Urteile über sie, zurückgelassen zu haben. Der Geschichtschreiber des Matriarchats,<sup>1</sup> Bachofen, sieht in der „Drestie“ des Aischylos einen Konflikt zwischen der alten, mutterrechtlichen, gynäkokratischen Zeit, da der Muttermord als das schwerste Verbrechen galt, und einer neuen Epoche, da unter dem Einflusse des Vaterrechts die Tötung des Hausherrn, des Gatten als die ruchloseste That erscheinen mußte. Wenn der Hellene auch später sein Weib fast orientalisches streng in das Gynäkeion sperrte, sie vom öffentlichen Leben, von der Pnyx wie vom Stadion und Theater ausschloß, — er fand doch noch gar vieles an ihm zu lieben, zu achten, selbst zu bewundern. Homer hatte unsterbliche Gestalten voll keuscher Hoheit und Frauenwürde geschaffen, wie Andromache, Arete, Penelope, — aber auch später noch schuf Aischylos seine Elektra, seine mitleidsvollen Okeaniden, seine gewaltigen Eumeniden, — Sophokles vor allem die edelste Gestalt der griechischen Poesie, die „schwesterlichste der Seelen“, Antigone, in der sich weibliche Anmut und weiblicher Liebesreichtum mit männlicher Seelenstärke und Kühnheit wundersam verschwifert. Diese leuchtenden Frauenbilder sind unvergängliche Zeugnisse der tiefen Achtung und Verehrung, die trotz jener Ab- und Ausschließung der Athenerinnen, die Griechen der besten Zeit ihren Frauen entgegenbrachten. Sie beweist auch Platon, der, im Gegensatz zu dem frauenfeindlichen Aristoteles in seiner Republik den Frauen eine durchaus würdige Stelle anweist, wie schon sein vergötterter Meister Sokrates

<sup>1</sup> In diesem Abschnitte ist dem Matriarchat vielleicht eine zu große und allgemeine Bedeutung beigelegt. In der That sind jene urzeitlichen Zustände ja noch recht streitig; die schärfere Scheidung zwischen Mutterfolge und Matriarchat ist in dem Aufsätze über den „Familienegoismus“ durchgeführt. Der Herausgeber.

rühmend und gern hervorgehoben hatte, daß er seine beste Weisheit einer Frau aus Mantinea, der klugen Diotima verdanke. Im Lichte hellenischer Sonne hat sich der männliche Egoismus nie zu engherzig-grausamem Rastengeiste verknöchert, so stark er zuweilen seine Interessen vertreten mochte.

Anders in Rom! Das rauhe Kriegergeschlecht, dem Blute des Mars entstammt, mit Wolfsmilch genährt, mußte einen trefflichen Boden für das Wachstum des ausgesprochensten, gewaltthätigsten, hochmütigsten, männlichen Selbst- und Standesbewußtseins abgeben. Nicht zufällig stehen der Raub der Sabinerinnen und die an Lucretia verübte Schandthat des Tarquiniers am Beginn der römischen Geschichte; sie sind charakteristisch für die Stellung der Frau im ältesten Rom. Nun war aber das herrschsüchtige, gemütsrohe, harte Kriegervolk zugleich eminent „gesetzgeberisch“ veranlagt; und so verewigte es durch Dekrete, Verfügungen, Leges aller Art seine Herabsetzung des weiblichen Geschlechts auf „ehernen Tafeln“, — nicht bloß in wörtlichem Sinne, — und hinterließ den Erben römischer Kultur, d. h. allen germanischen und romanischen Völkern des christlichen Europas eine wohlformulierte und verlausulierte Methode und Anweisung, die Frauen in ewiger Unmündigkeit, Abhängigkeit vom Manne, Rechts- und Geschäftsunfähigkeit zu erhalten. Was bei den Älteren nur Sitte und Brauch gewesen war, die Leidenschaft und Dankbarkeit sicherlich unzählige Male zu Gunsten der Frauen verletzt und durchbrochen hatten, wurde durch die Thätigkeit des großen Juristenvolkes unverbrüchliche, heilige Sägung für alle Zeiten, von der auch nicht um eines Haares Breite abgewichen werden durfte. Und in diesen Bestimmungen feiert der männliche Egoismus dann auch wahre Orgien. Ich erinnere nur an Einrichtungen wie die patria potestas, die dem Hausherrn unbeschränkte Gewalt über Leben und Tod seiner Familie, die Frau mit inbegriffen! — verlieh, das Recht des Ehemanns, sich ohne weiteres von seiner Frau zu trennen; wie tief drückten sie die Stellung der Hausfrau und Mutter herab, — derselben „Matrone“, der die Römer, des Widerspruchs mit den Sägungen ihrer Rechtslehrer unbewußt, sovieler Ehrerbietung bezeugten. Auch in diesem Staate lebte im tiefsten Grunde der Seelen aller Besseren ein Ideal von Frauengröße und Frauenwürde, wie die alte Sage von Volturnia und Claudia berichtet, so zeigt die spätere Geschichte uns hehre Gestalten wie Cornelia und Aurelia, jene heldenhaften Mütter großer Helden, die wahrlich noch mehr verstanden als „zu Hause zu bleiben und Wolle zu spinnen“, wie jene Grabchrift einer musterhaften römischen Hausfrau nachrühmt! Die Poesie der Römer weist freilich keine Frauenbilder auf, wie die Heldinnen der griechischen Dichtung, die von ihnen geschaffenen Frauen sind schwache, sinnliche, lasterhafte Geschöpfe ohne Seelenadel und sittliche Höheit, — von der Dido des Virgil herab bis zu jenen

zahllosen, griechisch benannten, leichtfertigen Schönen, die Horaz, Tibull Properz so gern besingen. Es ist, als hätten die Römer nach dem Untergange der Republik den Sinn für weibliche, — vielleicht für reinmenschliche Tugend überhaupt, — verloren. Da die von ihnen fast ausschließlich bewunderte echt-männliche Tugend — die *virtus* (von *vir* abgeleitet) so selten geworden war in dem unerfreulichen moralischen Chaos der „Verfallszeit“, glaubten selbst ihre Dichter und Philosophen, meist blasierte Skeptiker und Sybariten, an nichts Hohes und Keines mehr. Das Frauengeschlecht, das rings um sie her aufwuchs, hatte trotz aller Dekrete und Verfügungen die alte Unterordnung unter die männliche Oberhoheit verlernt; sie hatten die Furcht, freilich auch die Achtung vor den Männern verloren, deren Schwäche und Gestimmungslosigkeit höchstens noch durch ihre schamlose Lasterhaftigkeit überboten wurde.

Durch kein edleres Band, durch keine geistige Gemeinschaft, keine gemeinsamen höheren Interessen mit ihren früheren „Herren“ verbunden, emanzipierten sie sich von ihnen, sobald sie den eisernen Druck der Gewalt nicht länger fühlten — d. h. sie traten, ihrem Beispiele folgend, Sitte, Ehre, Scham und Tugend mit Füßen, spotteten der Ehe wie aller Familienbände und gaben der Welt ein trauriges Bild von dem Zustande, zu dem das Weib herabsinkt, das als Skavin, als Unmündige, als Opfer des brutalen männlichen Egoismus behandelt worden ist und nun urplötzlich — seine Kette zerbricht.

Wieviel diese Entartung der Frauen zu dem verhältnismäßig raschen Verfall und Untergang des römischen Staates beigetragen hat, läßt sich nur vermuten, nicht mit historischen Daten beweisen, da die Geschichte uns mit möglichster Vollständigkeit alle Schlachten und Kriegsmärche, aber nur wenig von dem inneren Werden und Leben der Völker zu berichten weiß.

Wir stehen jetzt an der Schwelle der christlich-germanischen Welt. Wie warmes Sonnenlicht strömt es in die verödete erlaltete Menschheit des absterbenden Heidentums von der neuen Lehre, vor allem von der Gestalt des Erlösers aus. In Ihm und allem, was er that und lehrte, war kein Raum für Egoismus, für starren Kastengeist irgend welcher Art; das evangelische, das reine Christentum ist die absolute Verneinung der Selbstsucht, es kennt nur gleichberechtigte, gleichbegnadete Kinder eines Vaters, Brüder und Schwestern. Mit gleicher Milde und Güte wendet sich der Heiland an Männer und Frauen; oft offenbart er gerade den letzteren tiefe Geheimnisse des Gottesreiches, wie dem samaritanischen Weibe, mit dem er am rinnenden Quell von dem reinen echten Gottesdienst spricht, der weder an Orte noch an Tage gebunden sei. Mit Wohlgefallen ruht sein Auge auf Maria, der Schwester der geschäftigen Martha, die in seliger Andacht zu seinen Füßen sitzt und

ihm zuhört. Selbst für die große Sünderin, „die viel geliebt hat“, für die angeklagte Ehebrecherin hat er Worte des Trostes, des Erbarmens. In allen seinen Reden findet sich auch nicht ein einziges Wort, welches eine Bevorzugung der Männer, eine Zurücksetzung der Frauen enthielte, — während im alten Testament neben merkwürdig frauenfreundlichen Äußerungen, besonders der Propheten, sich auch Stellen finden, die von echt orientalischem Männeregoismus durchdrungen sind. In der That hatte das jüdische Volk seinen Weibern eine ehrenvollere und menschenwürdigere Stellung angewiesen, als irgend eine Nation des Altertums.

Die Jünger Jesu lehrten in demselben rein-menschlichen Sinne, solange des Meisters Geist noch lebendig in ihnen war, — so Petrus in seiner gewaltigen Pfingstpredigt (Apostelgesch. 2), wo er mit dem Propheten Joel ausruft: „Ihre Söhne und Töchter sollen weissagen!“ — und weiter: „auf meine Knechte und Mägde will ich von meinem Geist ausgießen!“ Desgleichen Paulus im Galaterbrief (Kap. 3; 28): „Ihr seid alle Gottes Kinder, — hier ist kein Jude noch Grieche, kein Knecht noch Freier, hier ist weder Mann noch Weib!“ — Johannes richtet sogar einen seiner Briefe an eine „auserwählte Frau“. Gern berufen die Apostel fromme Frauen und Mädchen, wie Phöbe, Priscilla, Persis u. a. „zum Dienst der Gemeinde“, und rühmen von ihnen, „daß sie viel in dem Herrn gearbeitet haben“. Zuweilen jedoch, wahrscheinlich durch uns jetzt unbekanntere lokale oder persönliche Verhältnisse bestimmt, spricht Paulus sich schroff in altjüdischem oder römischem Sinne über das Verhältnis von Mann und Weib aus; so finden wir im Korintherbriefe die berühmte oft angeführte Wendung, „daß die Weiber in der Gemeinde schweigen sollen“, in der Epistel an die Epheser: „die Weiber seien unterthan den Männern“ u. s. w., Aussprüche, denen man in späterer Zeit einen übermäßigen Wert beigelegt und die man geradezu zur Unterstützung männlich-egoistischer Ansprüche angewendet hat.

Einen großen Kirchenlehrer, wie den heiligen Bonifazius, haben sie aber nicht gehindert, seine Verwandte und Mitarbeiterin im deutschen Missionswerk, Lioba v. Bischofsheim, ausdrücklich zu ermächtigen, in ihrer Klosterkirche zu predigen, und drei Jahrhunderte später predigte die heilige Hildegard mit Bewilligung ihrer geistlichen Oberen an verschiedenen Orten, z. B. auch in dem Mönchskloster zu Hirsau.

Ursprünglich christlich ist also die Ausschließung der Frauen von geistlichen Ämtern, überhaupt ihre Unterordnung unter das männliche Geschlecht nicht gewesen. Der fromme und gelehrte Humanist und Frauenverteidiger Cornelius Agrippa v. Nettesheim beruft sich sogar ausdrücklich auf das Evangelium, wo er für die Gleichberechtigung, ja für den höheren Wert des weiblichen Geschlechtes in die Schranken tritt. Mit den schärfsten Worten tabelt er, „daß die Büberlei der

neuen Gesetzgeber wider den klaren Buchstaben der heiligen Schrift, wider natürliches und göttliches Recht“ die Frauen in so vielen Dingen zurückgesetzt und beeinträchtigt habe.

Man findet allerdings bei den älteren Kirchenvätern (z. B. bei Tertullian) häufig absprechende, ja wegwerfende Urtheile über die Frauen; aber der größte unter ihnen, der sie an Tiefe und Geist alle überragt, Augustinus, spricht es offen aus, daß er die höchste Tugend, die reinsten Frömmigkeit, Demut und Seelenschönheit bei einem Weibe gefunden habe, und findet nicht Worte genug, die göttlichen Gaben zu preisen, mit denen dieses, seine Mutter Monica, begnadet war. Aber nicht ihr Gemüth allein und die Fülle von Liebe und Güte, die es umschloß, schildert er mit rührender, zartester Bewunderung, auch ihren Geist, ihr hohes Verstandniß für die göttlichen Dinge, wird er nicht müde zu rühmen und steht nicht an, zu bekennen, daß er das Beste, was er war und hatte, dieser Frau verdanke.

Das Mittelalter richtete sich nach manchen Stürmen und Kämpfen endlich auf den Trümmern der antiken Kultur ein, indem die rohen, aber jugendfrischen und unverdorbenen germanischen Nationen neue Staatenbildungen schufen. Diese kampflustigen Scharen brachten aus ihren Wäldern und ihren ewigen Stammeskriegen einen außerordentlichen Respekt vor der Waffe mit in die neue Kulturepoche, — und naturgemäß auch vor der festen, starken Hand, welche sie zu tragen und zu gebrauchen verstand. In Urzeiten, Jahrhunderte vor der Völkerwanderung, hatten auch die germanischen Weiber damit umzugehen gewußt; sie begleiteten Männer und Brüder in die Schlacht und kämpften, — wie jene Cimbern- und Teutonenfrauen bei Aquae Sextiae und Verzellae, — gelegentlich noch todesmutiger als ihre männlichen Kampfgenossen! Aber dieser alte Brauch war abgekommen, sobald geordnetere Zustände eintraten, sesshaftes Leben mit Ackerbau und häuslichem Behagen das wilde Umherziehen und Wandern nach Süd und West verdrängte. Da ward es auch das Los der Germanin, das Herdfeuer zu hüten und der Kinder zu warten, während die Männer im Wald und auf der Walfstatt sich tummelten, — und an der Dingstätte Rat und Gericht hielten. Die Hand, die nun anstatt des Schwertes die Spindel handhabte, verlor die alte Kraft, — und ihr entsank der Herrscherstab, den sie vielleicht einst getragen hatte. Dadurch aber verlor sie auch die hohe Achtung, die der alte Gote oder Cheruster für das wehrhafte Weib gehegt hatte; die „wehrlos“ gewordene ging der alten Rechte und Freiheiten verlustig; da sie sich nicht mehr selbst beschützen konnte, wurde sie dem Schutze des Mannes übergeben, und dieses Schutzverhältnis wurde gar bald zur Schutzherrschaft, zum Mundium! Die alte Unabhängigkeit verwandelte sich in vollständige Abhängigkeit vom Ehemanne oder dem nächsten „Schwertmagen“. Die Frau wurde

balb wieder so unmündig, so recht- und hilflos wie im alten Rom, — nur fehlte im Mittelalter bei der stark individualistischen Richtung der Germanen die starre einheitliche Organisation, die die neuen Fesseln des Weibes dauernd festnietete. Bei dem lockeren Staaten- und Gemeindegefüge, den Hunderten von Sonderrechten und -Bräuchen, die sich wunderbarlich durchkreuzten, widersprachen, gegenseitig aufhoben, war es hier und dort einer tüchtigen weiblichen Persönlichkeit immer gestattet, sich geltend zu machen, — selbst gegen Satzung und Herkommen, — und so verknöchert war der Mann noch nicht in starrem Kastenegoismus, daß er nicht gelegentlich seine herzliche Freude an solchen Ausnahmefällen gehabt hätte. Mit welcher ehrlichen Bewunderung berichten uns die Chronisten von Herrscherinnen, wie *Abelheid* und *Theophano*, der „großen Gräfin *Mathilde*“, und ihrem trefflichen Regiment, „das keine männliche Hand vermissen ließ“, und hoben freudig anerkennend hervor, daß der junge Welfe *Heinrich* den Besitz seines Herzogtums *Sachsen* nur der tapferen Haltung zweier fürstlicher Frauen, *Nichinza* und *Gertrud*, verdankte. Gelehrsamkeit und Klugheit, auch in weltlichen und politischen Dingen, werden an mancher Äbtissin, ja an schlichten Klosterfrauen, ich erinnere an die „Heiligen“ *Hildegard* und *Catharina von Siena*, höchlich gepriesen, ja ihren begeistertsten Worten lauschten Fürsten, Kaiser und Päpste, und nicht selten hat ihr Einfluß wichtige Entschlüsse gereift oder hervorgerufen. Am erstaunlichsten erscheint uns die rührende Gestalt des Hirtenmädchens von *Donremy*, deren Führung sich König und Heer ohne Zaudern unterwerfen, deren Heldengeist den Geschlagenen und Verzagten neuen Mut in die Seele haucht, die Schlachten gewinnt, Festungen erobert, das Vaterland befreit und ihrem Monarchen die Krone, die alle Tapferkeit seiner Pairs und Ritter ihm nicht erobern konnte, auf das Haupt setzt! — Wäre solches möglich gewesen, wenn der mittelalterliche Christ in der That das Weib so gering geachtet, so niedrig von ihren Fähigkeiten gedacht hätte, wie der muhamedanische Orientale oder der heidnische Römer?

Wir begegnen einer ähnlichen Erscheinung auf wirtschaftlichem Gebiete. Das Altertum und der Orient kennen keine gewerbliche und geschäftliche Thätigkeit der Frau; auf der *Agora* wie auf dem *Forum* fand man weder Verkäuferinnen noch Käuferinnen. Gestattet war dem schönen Weibe höchstens, sich selber feil zu halten, um der männlichen Wollust zu dienen. — Ganz anders in christlichen Ländern! Schon zur Zeit der *Karolinger* finden wir Lohnarbeiterinnen, selbst in der Landwirtschaft, vor allem aber in Beschäftigungen, die später den Handwerklern zufamen. Es gab förmliche Weiberwerkstätten, wo das Spinnen, Färben und Waschen der Wolle, das Scheren und Weben der Tuche u. a. m. von Frauen besorgt wurde. Das Brauen war überall, —

in England noch im 13. Jahrhundert — Sache der Weiber. Auch als später die Handwerke entstanden, die sich zu Zünften und Innungen exklusiv zusammenschlossen, verlor die Frau keineswegs ihr Arbeitsrecht, wie oft behauptet wird. — Wohl steht in irgend einer Handwerksordnung das harte, männlich-egoistische Wort geschrieben: „Ordentlicher Weise darf keine Weibsperson ein Handwerk treiben, ob sie es gleich ebenso gut als eine Mannsperson verstünde,“ aber, was in einer Stadt (z. B. in Nürnberg) galt, das war ohne Belang vielleicht schon im Nachbarorte. Und faktisch ist die deutsche Frau vom 13. bis ins 17. Jahrhundert vielfach handwerks-, ja zunftfähig gewesen, eine anerkannte, gesetzlich geschützte Konkurrentin des Mannes auf vielen Gebieten, — und ebenso die Französin und die Engländerin. Wendungen, wie die im Augsburger Stadtrecht von 1276 oder in dem von Mühlhausen 1626: „Wer sein Kind ein Handwerk lernen läßt, es sei Sohn oder Tochter“ — und „Wer einen Knaben oder Mägdlein zum Handwerk oder Kunst zu lernen verdingt“, kommen unzählige Male vor und beweisen, daß den Frauen das Recht zustand, ein Handwerk zu lernen. Aber sie durften es auch üben, „wenn sie es wirken konnten mit ihrer Hand“, namentlich die Töchter und Wittwen verstorbener Handwerksmeister. Sie durften aber auch Meisterinnen werden und zwar mit völlig gleichen Rechten und Pflichten wie ihre männlichen Genossen; so sagt die Schneiderordnung in Frankfurt a. M. 1385 ausdrücklich: „Witwen sollen all das Recht haben, das ihre Männer hatten, damit sie sich mit ihren Kindern ernähren können.“ — Es gab sogar eigene „weibliche Zünfte“ (wie die „Garnmacherinnen“ in Köln im 14. Jahrhundert), und welche „Lehrtochter“ innerhalb derselben ihre sechs Jahre ausgelernt hatte, durfte sich, nach bestandener Prüfung, „selbständig im Amte setzen“, d. h. sie durfte, wie ein männlicher Handwerker, selbst arbeiten, Lehrlinge und Gesellen halten. Es fehlt zwar nicht an Streitigkeiten zwischen männlichen und weiblichen Gesellen und Meistern, an Ausbrüchen heftigen Konkurrenzneides. Aber sie sind anfangs nur selten; im ganzen arbeiten Männer und Frauen friedlich neben einander, und so scheint es, als wolle die Frau festen Boden gewinnen in dem Wirtschaftsleben der Völker.

Ebenso wenig dachte man im Mittelalter und dem ersten Jahrhundert der Reformation daran, die Frauen grundsätzlich von den gelehrten Studien, vom Besuch der Hochschulen, ja von den Lehrstühlen an diesen auszuschließen. Und wieder tritt aller männlicher Korpsgeist zurück hinter der naiven, herzlichen Freude über ungewöhnlich hervorragende Leistungen der Frauen. Wie feiern die Zeitgenossen gelehrte Damen, wie Olympia Morata, Helena Wagenseil, Anna Maria Schurmann, und wie bereitwillig überlassen ihnen die männlichen Kollegen die Stellen als Professorinnen in Heidelberg, Altorf, Leyden! Wie

freudig erkennt Luther die theologische Gründlichkeit der streitbaren Argula v. Grumbach an! Mit welchem Entzücken verherrlicht nicht bloß der erste Mann Italiens, nein, das ganze Volk, die dichterische Bedeutung Vittoria Colonna's!

Es entsteht damals eine förmliche Frauenlob-Litteratur, zu welcher Gelehrte aller Fakultäten und aller Nationen Beiträge liefern, und nie ist die Sache der Frauen, ihre Freiheit, ihre Gleichberechtigung feuriger verteidigt, ihre Unterdrückung und ihre männlichen Unterdrücker schärfer gezeißelt worden als durch die Verfasser dieser Schriften, Corn. Agrippa v. Nettesheim, Joh. Peter Lotichius, Johannes Eberth, Juan de Espinosa, Luis Vives, Lucrezio Bursati und unzählige andere. Schon werden von einigen derselben die Forderungen aufgestellt, welche die heutigen „Frauenrechtlerinnen“ auf ihre Fahne geschrieben haben: bessere Erziehung der weiblichen Jugend, Zulassung der Frauen zu öffentlichen Ämtern, zur Vormundschaft, Advokatur, zum Richterstande, — überhaupt zu all jenen Dingen, die ihnen „wider göttliches und natürliches Recht,“ „der Männer Tyrannei abgestritten und durch Gewohnheit ganz entwendet hat“. Corn. Agrippa ruft am Schlusse seines Buches „Über Adel und Fürtreffen weiblichen Geschlechts“ mit edlem Zorne aus: „O, ein wie großes Übel begehen die neuen Gesetzgeber, die ein Gebot Gottes zu nichte machen durch ihre Satzungen und auch die edelsten und an Tugenden und Würdigkeit vollkommensten Weiber all und jeden Männern nachgesetzt haben!“ — Und mit allgemeinsten Entrüstung wird jenes „diabolische Machwerk“, das Schriftchen eines Anonymus vom Jahre 1695 aufgenommen, das anknüpfend an den berühmten Beschluß der Synode von Sens, der den Weibern die Seele absprach, zu beweisen versucht, „daß sie keine Menschen seien.“ Die Studenten der Universität Jena werden ausdrücklich verwarnet, dies kezerische Buch nicht zu lesen und nicht etwa ein „wohllobliches Frauenzimmer“ damit zu necken und aufzuziehen! In Hirtelen wurden öffentliche Disputationen gegen den „bestialischen Teufel“ des Büchleins veranstaltet, in denen alles Erdenkliche hervorgehoben wird, um die hohe Vortrefflichkeit des weiblichen Geschlechts darzuthun. Und doch verhallten alle diese Flammenworte, wie die Rede eines Predigers in der Wüste ohne Spur und ohne Wirkung auf die Stellung der Frauen! Das erklärt sich aus dem Verhalten der damaligen Frauen: sie nahmen selbst im großen und ganzen keinen ernstlichen Anteil an der „Frauenbewegung“ die jene wackeren Weiberfreunde und Anwälte der Gerechtigkeit und Wahrheit angeregt hatten. Es gab bei dem weiblichen Geschlechte noch keinen Sondergoismus, nicht einmal den Anfang eines Gesamtbewußtseins! Durch ihre ganze Lebensweise, ihre Stellung, die Art ihrer Beschäftigung waren sie zur Vereinzelnung gedrängt, es war ihnen ganz unmöglich, mit ihren Geschlechtsgenos-

sinnen gemeinsam zu verhandeln und zu handeln, — selbst wenn sie schon das Bewußtsein ihrer Lage gehabt hätten, was wohl kaum der Fall war. Nur ganz vereinzelt hören wir von Äußerungen weiblicher Solidarität, — so bei Streitigkeiten weiblicher und männlicher Handwerker einer Zunft — (Bremen 1467, Konstanz 1470) und in den wiederholten Beschwerden der „geschworenen Wasserbrennerinnen“ in Nürnberg, beim hohen Reichstage, weil sie von den zünftigen (gelehrten) Apothekern in der Ausübung ihres Berufs gehindert wurden (Ende des 17. Jahrhunderts); und auch da erscheinen sie örtlich beschränkt und geringfügig. Die Frauen fühlten sich wohl im großen und ganzen gar nicht bedrückt und nicht unglücklich, da sie innerhalb des Hauses ein reiches, vielseitiges Arbeitsfeld hatten, — wurde doch fast alles, was „zur Lebensnahrung und Nothdurft gehört“, damals im Hause angefertigt und zubereitet. Besonders hervorragenden Frauen aber wurde die Bethätigung ihrer Fähigkeiten und Kräfte, — wie schon nachgewiesen wurde — weit weniger erschwert als heutzutage. Da es seltener vorkam, daß ein Mädchen „sitzen blieb“, da auch dieses entweder in Klöstern oder Stiftern, oder in der eigenen Familie Aufnahme und einen Wirkungskreis fand, wodurch es vor Not geschützt blieb, so war auch wirtschaftlich die Lage der Frauen nicht derartig, daß sie mit aller Gewalt gedrängt hätte, eine Besserung oder nur Veränderung anzustreben.

Erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts beginnt eine Bewegung dieser Art durch die Frauen selbst. Im Jahre 1777 erschien ein Werk, das mit merkwürdiger, ich möchte sagen schamloser Offenherzigkeit den extremsten männer-egoistischen Standpunkt vertrat, — der Gynographe von Metiz de la Bretonne. Der Verfasser sieht in den Frauen untergeordnete, von der Natur nur zum Dienst und zum Genuße der Männer bestimmte Geschöpfe, die nur einen Lebenszweck haben: ihnen zu gefallen — nur eine Pflicht: ihnen zu gehorchen! „La seule vertu de la femme c'est l'obeissance!“ Er findet die damalige Stellung der Frauen ganz unberechtigt, viel zu frei, viel zu vorteilhaft, und fordert ganz offen Einführung orientalischer Zustände, wenn auch ohne staatlich anerkannte Polygamie. Er entwirft einen ganz ausführlichen Plan zu einer Organisation der Frauensklaverei, die auch jede leiseste Regung von Selbständigkeit und Eigenwillen im Weibe schon im Keime ersticken solle, — wenn nicht anders, so mit Hilfe häufig angewandeter Prügelstrafe, Einsperrung bei Wasser und Brot — selbst der Folter! Er stellt einen Katechismus der Frauenspflichten zusammen, der schon von den jüngsten Mädchen auswendig gelernt werden müsse; darin stehen Sätze wie: „Der Mann soll für euch sein, was Gott für die Menschheit. — Auch der lasterhafteste Mann ist noch gut genug, um eine Frau leiten und beherrschen zu können. — Euer Glück liegt

in der Unterwerfung, das der Männer in der Herrschaft. — Wie der Mond sein Licht von der Sonne empfängt, so seid ihr alles, was ihr seid und habt, nur durch den Mann.“

Vieles klingt darin wie eine Antizipation der Anschauungen Schopenhauers und Niezsches „über die Weiber“; es fehlt weder die Forderung des ersteren, die „bisherigen Damen“ von der Gesellschaft auszuschließen, sie für unfähig der Repräsentation zu erklären, noch die berühmte Peitsche des Zarathustra! — Es macht den Männern Ehre, daß dies Manifest des wildgewordenen männlichen Egoismus ohne weitere Wirkung geblieben, daß die Zeit darüber einfach zur Tagesordnung gegangen ist. — Wenige Jahre später erschien als erste bedeutsame Äußerung des weiblichen Selbstbewußtseins, des berechtigten Frauen-Egoismus in der Geschichte, das Buch „von der Rettung der Rechte des Weibes“ von Mary Wollstonecraft. Beredter, geistvoller, und viel energischer als die erste Vorkämpferin der Frauenfrage trat bald darauf Theodor Hippel „für die bürgerliche Verbesserung der Weiber“ ein. Es klingt aus diesem sehr merkwürdigen Buche wie die Stimme des wieder erwachten männlichen Gewissens, — die auch aus den marmorschönen Versen von Goethe's Iphigenie tönt. Und diese Stimme ist seitdem nicht wieder verstummt, wenn sie auch im Toben der Parteien, im Lärm des Kampfes einmal übertönt wird, sie wird immer wieder laut und wird nicht eher schweigen, bis die große Schuld an dem gesamten Frauengeschlechte einmal geföhnt sein wird. Sie ist die beste, wirksamste Gehilfin der Frauen im Kampfe um ihr gutes, ihnen jahrtausendelang vorenthaltenes Recht.

Mit dem Ausgange des vorigen, dem Beginn des 19. Jahrhunderts beginnt die stille, langsam aber stetig fortschreitende Entwicklung des „weiblichen Standes- und Gesamtbewußtseins“ — des „weiblichen Geschlechts-Egoismus“; wie jener des männlichen Geschlechts keine willkürliche Erfindung, keine revolutionäre That eines Einzelnen, sondern das natürliche Ergebnis einer Reihe historischer Erscheinungen, das Produkt einer Jahrtausende alten Kulturentwicklung. „Vernunft wird Unsinn, — Wohlthat Plage!“ Das gilt vor allem für die Stellung der Frau in neuester Zeit. Was soll ihr z. B. noch das Mundium, die Schutzherrschaft des Mannes, heute wo sie in einem Kulturstaat, von Ordnung, Frieden und Sicherheit umgeben, lebt und keines schützenden „Schwertarms“ mehr bedarf? Was einst Wohlthat war, wird ihr jetzt ein lästiger Zwang, — und „beneficia non obtruduntur“ lehrte schon das römische Recht. Das Maschinenalter hat ihren häuslichen Pflichtenkreis beschränkt, hat unzählige weibliche Hände entbehrlich, müßig gemacht; was soll ihr der Hinweis auf „das Haus“, wenn sie, wie es tausendfach vorkommt, da die Heiratslust stetig abnimmt und unzählige Frauen ledig bleiben, eines Hauses entbehrt?! — Es

ist logisch und naturgemäß, daß veränderten kulturellen und wirtschaftlichen Verhältnissen auch veränderte Gesetze und Einrichtungen entsprechen müssen und ein Beweis von der Fähigkeit und Beschränktheit des Männer-Egoismus, daß er diese sonnenklare Wahrheit nicht einsehen und anerkennen will.

Darum häumt sich der Frauen-Egoismus jetzt so stark und heftig gegen seine Herrschaft auf und fordert — hier und da mit leidenschaftlicher Ungebuld — die notwendigen Reformen, notwendig für die geistige moralische, wirtschaftliche Existenz des weiblichen Geschlechts. Dabei vergißt man freilich in der Hitze des Gefechts allzu oft, daß die Männer von heute die alten verrotteten Einrichtungen nicht geschaffen haben, daß sie aber in ihrem Genuß und ihrer Bewunderung aufgewachsen sind und daß sie erst lernen müssen, sich von den Fesseln der daraus entspringenden Anschauungen frei zu machen. Das ist aber schwer, selbst für den Einsichtigen, schier unmöglich für die einsichtslose, vom Herdengeist getriebene, urteilsunfähige Menge. Nur wenige unter den Besten und Weisesten haben es schnell gelernt — schneller als die Frauen selbst — das sollen diese nicht vergessen! Nichts ist thörichter, der gedeihlichen Entwicklung der Frauenbewegung schädlicher, als eine unhistorische, unbillige Polemik gegen die Männer im allgemeinen, und fast noch thörichter und unbilliger ist es, wenn viele Frauen sich darüber täuschen, oder sich und andere darüber täuschen wollen — daß augenblicklich, infolge seiner langen Bevorzugung, noch der Mann im großen und ganzen dem Weibe überlegen ist, — wie an höherer Geistesbildung, so an Weltkenntnis, Lebenserfahrung, praktischer Beherrschung der Dinge und tieferer Einsicht in ihre Entstehung und Entwicklung. Das heutige Frauengeschlecht soll deshalb nicht mit dem Streben oder gar der Forderung an die Öffentlichkeit treten, jetzt schon dem Manne ebenbürtig und zum Wettbewerb mit ihm befähigt zu sein; ihre Arbeit soll ausschließlich dahin gerichtet sein, diese Befähigung und die sich daraus ergebenden Rechte, — auf wirtschaftlichem, geistigem, politischem Gebiet — allmählich zu erwerben. Und vor einer andern Illusion möchte ich warnen: die Vorkämpferinnen der Frauenbewegung überschätzen nicht nur ihre Kraft, sondern auch die Zahl ihrer Anhängerinnen! Noch ist diese Zahl aber sehr gering, das Gefühl der weiblichen Solidarität bei verschwindend wenig Frauen erst vorhanden. Einen schlagenden, ja niederschmetternden Beweis dafür liefert die allbekannte Thatsache, daß die große Masse arbeitender Frauen durchgängig um geringeren Lohn arbeitet, als die Männer. Es fehlt ihnen die leiseste Ahnung eines Korpsgeistes, sonst müßten sie sich sagen, daß sie durch solches Unterbieten ihrer Leistungen — auch wenn es ihnen im Augenblick Vorteil bringt — all ihre Schwestern, das gesamte „Frauentum“ aufs schwerste schädigen. Nein, es ist unbestreitbar: wir stehen noch in den

allerersten Anfängen der „Frauenbewegung“, — wie man die Entwicklung des weiblichen Egoismus am besten bezeichnet. — Noch sehr viel Geduld und stille Arbeit wird es kosten, bis auch nur die Mehrzahl der Frauen sich ihr angeschlossen haben werden; nicht minder, um die Männer von unserem guten Recht zu überzeugen! Aber Geduld und Beharrlichkeit sind von jeher echte Frauentugenden gewesen, — warum sollten wir sie nicht auch im Kampfe um dieses unser „gutes Recht“ beweisen? Sie haben sich immer besser, wirksamere gezeigt, als Heftigkeit, starre Selbstbehauptung und laute Rhetorik. „Was die Stille nicht wirkt, wirkt die Rauschende nie.“ Nur mit solcher Kampfweise und nur mit Hilfe der einsichtigen Männer, unserer besten Freunde, werden wir siegen; nachdem die Frauen solange das Joch der alten Einrichtungen geduldig ertragen, kommt es wahrlich nicht darauf an, ob sie es ein Jahrzehnt eher oder früher abwerfen; es wird ja mit jedem Jahre leichter und wird endlich ganz von selbst von ihrem Nacken fallen, wie alles zerbrechen und untergehen muß, was sich und den Endzweck, dem es diente, — überlebt hat! Wenn das aber geschehen ist, wird die Kluft zwischen beiden Geschlechtern, die der ältere männliche und der als Reaktion gegen diesen vollberechtigte aus dieser Reaktion heraus entstandene weibliche Geschlechtsegoismus gegraben hat, sich allmählich verringern, — bis sie so klein erscheint, daß Mann und Weib sich darüber die Hand reichen können. Hand in Hand werden sie dann durch die Welt gehen, ein jedes der Menschheit mit seinen besonderen Gaben und Kräften dienend, einander verstehend, achtend, ergänzend und helfend. Und dann wird eine neue glücklichere Zeit beginnen, und die Dissonanzen des Geschlechter-Egoismus werden in reine Harmonie sich lösen — für immerdar. — — —

Marie Mellin.

# Vom Egoismus im Rechtsleben.

Von

Dr. Walther Borgius.



## Vom Egoismus im Rechtsleben.

Die Frage nach der Bedeutung des Egoismus im Rechtsleben führt uns hinein in die tiefsten und schwierigsten Probleme der Rechtsphilosophie und Rechtsgeschichte, in die Forschungsgebiete der jungen Wissenschaft „Soziologie“, die im einzelnen noch so ungeklärt und unerforscht sind, daß man hier eigentlich noch nicht von Wahrheit, sondern nur von Wahrscheinlichkeit sprechen darf, führt uns speziell in das Problem von dem Ursprunge und der Funktion des Rechts.

Wir können den Begriff des Egoismus etwa definieren als diejenige psychologische Veranlagung des Menschen, welche ihn instinktiv für die Befriedigung seiner höfipersonlichen Neigungen und Bedürfnisse sorgen läßt, ohne Rücksicht auf den Schaden, den er etwa anderen Geschöpfen dadurch zufügt. Ein kurzes Nachdenken lehrt, daß eine solche Veranlagung durch den Kampf ums Dasein gezüchtet werden mußte, aber auch, daß dieselbe nicht bis in die äußerste Konsequenz alleinherrschend werden durfte. Im extremen Sinne zur Alleinherrschaft kommt sie wenigstens nur bei niederen Tieren, schon nicht mehr bei den höheren Arten.

Zwei Momente sind es hier, welche Gegenwirkung ausüben: Je komplizierter der Organismus ist, desto länger dauert es, bis das Junge im stande ist, selbst mit gleichen Chancen wie die ältere Generation den Kampf ums Dasein aufzunehmen. Während dieser Zeit muß es von Anderen geschützt und erzogen werden, und dies geschieht durch das Mittel der wiederum im Ausleseprozesse sich herausbildenden Eltern=Instinkte. Ferner: überall da, wo der Kampf ums Dasein — sei es der Schutz gegen Feinde, sei es die Beschaffung der Lebensgüter — erleichtert wird durch eine wenn auch noch so primitive Arbeitsteilung, bildet sich ein Gemeinschaftsleben aus, das nur ermöglicht wird durch Ausbildung der Herden=Instinkte. Beide Grundlagen der menschlichen Kultur, die Familie und die Gesellschaft, haben nicht soziologischen, sondern biologischen Ursprung und Charakter; beide haben an sich nichts zu thun mit dem Rechte und dem Staate, diesen beiden nahezu identischen Erscheinungen einer späteren Entwicklungsperiode. Die Ur-

gesellschaft der mütterrechtlichen Horde kennt den Begriff des Rechtes noch nicht, sie erhält sich noch durch Instinkte. Anders wurde dies erst, als mit Verengerung des Nahrungsspielraums ein feindliches Sineinander-gepreßt-werden und schließliches Amalgamieren zweier oder mehrerer Horden durch gewalttätige Unterwerfung und Versklavung der einen von beiden eintrat.

Mit diesem Vorgange entstand der Staat als eine auf politischer Gewalt beruhende Zwangsgesellschaft mit zwei verschiedenen Klassen, einer ausbeutenden und einer ausgebeuteten. Und mit dem Staate entstand das Recht als eine ebenfalls auf politischer Gewalt beruhende Zwangsbeschränkung des instinktiven Handelns einer Menschengruppe; es konnte erst jetzt entstehen, denn jetzt erst waren verschiedene Gruppen mit divergierenden Interessen innerhalb einer und derselben Gesellschaft vorhanden, jetzt erst waren Konflikte zwischen Trieb und Notwendigkeit zu handeln da, wie sie Voraussetzung eines „Rechts“ sind. Dennoch ist der erste Zustand dieser neuen Gesellschaftsform, des Klassenstaates, noch kein rechtlicher im eigentlichen Sinne, sondern nur ein faktischer. Er wird erst zum Rechtszustande durch die Kodifizierung seiner konstitutiven Elemente, und dies geschieht allenthalben auf Verlangen der unterworfenen Klasse selbst, die als ausgebeutete der herrschenden nützlich und notwendig wird und dadurch mit der Zeit trotz ihrer prinzipiellen politischen Nullität eine gewisse Rücksichtnahme erheischt. Ihr Verlangen geht aber auf „Gesetzgebung“, sie wollen feste, unveränderliche Normen haben dafür, wie sie handeln müssen und wie die Herrenkaste sie behandeln darf. Diesem Wunsche entsprechen jene ersten ungefügigen und unbeholfenen legislatorischen Versuche, wie wir sie als die Gesetzgebung des Draco, der Decemviri u. s. w. kennen. Sie sind keine Neuschöpfung, sondern lediglich eine Fixierung und Sanktion der herrschenden Gewaltverhältnisse; in einer Hinsicht aber sind sie doch etwas neues, denn indem sie diese zum ersten Male gedanklich durchdringen und mehr oder minder unter einheitlichem Gesichtspunkte gestalten, schaffen sie aus dem materiellen Rechtsstoffe zum ersten Male ein, wenn auch noch so primitives formelles System des Rechts, gestalten sie die traditionelle Ausübung des Zwanges und der erzwungenen Handlung um in ein bewußtes Beanspruchen von Rechten und Erfüllen von Pflichten. Und dies ist um so tiefgreifender, als, der Natur der Sache nach, diese Ur-gesetzgebung ja nicht nur Pflichten der unterworfenen Klasse, sondern eben durch deren Fixierung auch Einschränkung der willkürlichen Behandlung derselben, also Pflichten der herrschenden ausspricht, als die Gesetzgebung jetzt nicht nur die Rechtslage der unterworfenen Klasse, als der einzigen, welche „gehören“ muß, sondern, soweit der Zerfall der alten Geschlechterverfassung und die Ausbildung des Privateigentumes und der primitiven Verkehrswirtschaft dies bereits notwendig gemacht hat, auch die

rechtlichen Beziehungen der Angehörigen der herrschenden Klasse zur Staatsgewalt und untereinander regelt.

Wir haben nun für die Erörterung unseres Themas nicht nötig, die allmähliche Entwicklung des Rechtslebens zu verfolgen. So großes Interesse es im einzelnen hat, zu untersuchen, wie sich aus dem rohen und kaum in den größten Unrissen behauenen Urstoff mit der Zeit die verschiedenen Sphären des Rechts: Strafprozeß und Zivilprozeß, öffentliches und Privatrecht herausgeschält hat; wie die alte Geschlechtsverfassung, deren normatives Leben lediglich ein Ausfluß des Eigentums des Patriarchen an der Sippe und ihrem Vermögen war, siegreich niedergelämpft wurde durch die staatsrechtlich reglementierte Gemeinde (d. h. das personale durch das territoriale Gebilde); wie die einzelnen Rechtsinstitute rechtlich selbständiges Leben gewonnen haben und durch mannigfache Handlungen zu ihrer heutigen Gestalt gelangt sind — so liegen doch diese Erörterungen unserer eigentlichen Aufgabe zu fern, als daß wir hier bei ihnen länger verweilen dürften. Wir gehen deshalb gleich zur Betrachtung des entwickelten Rechtslebens im Kulturstaate über.

Wir haben bereits gesehen, daß die Funktion und der eigentliche Sinn des Rechts ist: Einschränkung des Egoismus, dort, wo eine solche Einschränkung unerlässlich ist und die übrigen Hemmungsvorstellungen moralischen Inhalts oder die altruistischen Instinkte nicht zureichen. Es drängt sich deshalb nun die Frage auf: Wo ist dies der Fall? Kann man bei der so außerordentlich stark differierenden Gestaltung des Rechtslebens verschiedener Zeiten und Völker überhaupt ein solches Gebiet herauschälen, das aus logischer Notwendigkeit seiner Herrschaft unterworfen ist?

Gewiß; wenn auch nicht im einzelnen, so doch prinzipiell. Wir sahen, daß das Rechtsleben aufs engste verknüpft ist mit dem Staate, d. h. der auf Zwang beruhenden organisierten Gesellschaft. Die Form ihrer gewaltsamen Aufrechterhaltung zu Gunsten der aus ihrer Organisation den Nutzen ziehenden herrschenden Klasse — das ist das Recht. Und daraus folgt, daß es alle diejenigen Institutionen schützen muß, welche die jeweiligen konstitutiven Elemente jener Gesellschaftsordnung bilden. Sie wird sie aber nicht alle oder nicht alle gleich stark zu schützen notwendig haben, sondern nur soweit sie Angriffen ausgesetzt sind, d. h. nur da, wo ihre Sanktion und die Unterordnung unter sie den Einzelmenschen oder eine ganze unterdrückte Klasse in Konflikt mit ihren natürlichen egoistischen Neigungen bringt. So ist z. B. die Mutterliebe, auf deren Bethätigung doch unsere ganze Gesellschaft mit aufgebaut ist, durch die Instinkte so hinreichend geschützt, daß sich das Recht fast gar nicht damit beschäftigt. Umgekehrt ist die Masturbation gewiß eins der scheußlichsten und verbreitetsten Laster auf sexuellem Gebiete, aber da sie, wenigstens bei nicht zu ausgebehnter Anwendung, nicht die Grundlage

des Staates gefährdet, vom Rechte allenthalben ignoriert. Die Bedeutung einer bestehenden Einrichtung und die Wichtigkeit ihrer Integrität für das Bestehen der Gesellschaft, und die Verlockung, des Egoismus sie zu gefährden sind die beiden Quotienten, deren Produkt den Grad ihres rechtlichen Schutzes anzeigt.

Den Mittelpunkt und die Grundlage des gesamten Rechtsgebäudes bildet sonach das Strafrecht, eine Behauptung, die mir von vielen Juristen bestritten werden wird, die ich aber dennoch in vollem Umfange aufrecht erhalten möchte. Im Strafrechte, bezw. Strafprozeß, tritt die organisierte Gesellschaft selbst dem gegen sie sich auflehrenden Egoismus unmittelbar und mit ihren schärfsten Waffen entgegen; sie verteidigt sich im Zustande der Notwehr, spielt Partei und Richter zugleich; vom Strafrechte in erster Linie gilt es, wenn Thering das Recht als „die Politik der Gewalt“ bezeichnet, die nur aus kluger Berechnung Bedingung und Art ihrer Notwehr prinzipiell verkündet hat. Wir werden deshalb bei unserer Betrachtung das Strafrecht in den Vordergrund stellen müssen.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Gebiete, denen der Staat seinen besonderen strafrechtlichen Schutz angedeihen läßt, so finden wir in erster Reihe stehend natürlich die militärisch-politische Sicherheit des Staates selbst. Ihre Aufrechterhaltung mit den schwersten, oft grausamen Strafen, ihr absoluter Vorrang vor jeder an sich berechtigtesten Äußerung des Individualismus ist ein gemeinsames Kennzeichen all und jeden Strafrechts und wird es bleiben müssen, solange die soziale Zwangsorganisation und mit ihr ein Strafgesetz überhaupt besteht. In diese Deliktgruppe gehören erstmalig alle Umsturzbestrebungen gegen den Repräsentanten der Regierungsgewalt, also in monarchischen Staaten alle Beeinträchtigungen der fürstlichen Integrität, in republikanischen alles Streben nach königlicher Macht; neben dem Hochverrat der Landesverrat: Konspirationen in irgend welcher Form mit dem Landesfeinde, drittens jede Verletzung der Militärpflicht und militärischen Disziplin, besonders im Kriege; endlich jede aktive und passive Auflehnung gegen die behördliche Organisation der Gesellschaft, jede Störung und Gefährdung ihrer Funktionen oder ihrer Funktionäre. Hier reihen sich auch Delikte an, welche das Rechtsleben selbst korrumpieren (falsches Zeugnis, Meineid, Bestechung), ferner in parlamentarischen Staaten Verfassungskelitte (Wahlbeeinflussung u. s. w.), die sogenannten Amtsvergehen u. s. w.

Ein zweites, das ganz allgemeine, wenn auch in verschiedener Stärke und Ausdehnung dem strafrechtlichen Schutze der Staatsgewalt unterworfen ist, ist die Familie und Ehe. Obwohl der Familie ein besonderes Kapitel gewidmet ist, müssen an dieser Stelle doch noch die wichtigsten Fragen des Familienrechts besonders berücksichtigt werden. Es ist dies ein besonders interessantes Gebiet, weil sich hier deutlicher als auf jedem

anderen die allmähliche Geltendmachung des Individuums und des Egoismus aus völliger Rechtslosigkeit und Gebundenheit bis zur fast schrankenlosen Selbstherrlichkeit und Freiheit beobachten läßt.

In der vorstaatlichen Organisation ist die Familie so ziemlich Anfang und Ende der gesellschaftlichen Existenz. Weiber und Kinder sind völlig persönlichkeitslos, die erwachsenen männlichen Mitglieder dem pater familias auf Gnade und Ungnade unterworfen. In dem Maße, wie die Familie — die Personalgesellschaft — ihre öffentlichrechtliche Funktion dem Staate — der Territorialgesellschaft — überlassen muß, schwächt sich dieses Unterthan-Verhältnis ab, indem neben dem Patriarchen zuerst alle männlichen erwachsenen, mit der Zeit überhaupt alle Mitglieder der Familie dem Staate gegenüber als Bürger auftreten, und dieser sie als seine Angehörigen der konkurrierenden Gewalt des Familienhauptes mehr und mehr entzieht. Während im Anfange noch jede Handlung der Aszendenten gegen Deszendenten, selbst Totschlag, Notzucht u. dgl. völlig straflos ist, dagegen selbst geringe Verletzungen der Ehrerbietung den Aszendenten gegenüber schon mit den schwersten Strafen, selbst dem Tode, bedroht sind; während ehemals das Weib aktiv wie passiv ganz außerhalb der strafrechtlichen Verantwortung steht und für ihre Vergehen ihr Mundwört (Vater, Gatte) strafbar, durch Vergehen gegen sie er der Verletzte ist, hat sich — durch verschiedene Entwicklungsstufen größerer und geringerer Verantwortlichkeit, schwererer und leichterer Bestrafung in den verschiedenen Fällen hindurch — allmählich die grundsätzliche Gleichheit Aller vor dem Strafrechte ohne Rücksicht auf den Familienstand herausgebildet. Nur wenige rudimentäre Anklänge finden sich heute noch. So ist der Diebstahl zwischen Aszendenten und Deszendenten seltsamer Weise bis auf den heutigen Tag straflos geblieben, während Tötung und Körperverletzung eines Aszendenten durch Deszendenten als qualifiziertes Delikt gilt und besonders schwerer Bestrafung unterliegt. Ja, wir sind noch weiter gegangen, als bis zur formellen Gleichstellung der Familienglieder. In der richtigen Erkenntnis, daß eine solche, so lange der Charakter der Familie als einer Haus- und Konsum-Gemeinschaft besteht, die im Kindesalter stehenden Glieder Dank ihrer wirtschaftlichen Unselbständigkeit, ihrer geistigen und körperlichen Unterlegenheit immer noch de facto in hohem Maße der Willkür der älteren wehrlos preisgibt, hat die neuere Zeit deren Egoismus dem der letzteren gegenüber gestärkt durch eine Reihe speziell auf Aszendenten sich beschränkender Strafgesetze, die frühere Zeiten nicht kannten. So verbietet sie die Aussetzung, Abtreibung, und erschwert die Strafen für Verpuppelung durch die eigenen Eltern, nicht jedoch für Unzucht; hier sind höchst seltsamer Weise nur alle sonstigen Personen, von denen eine jugendliche Person, deren Verführung oder Mißbrauch ein (jugendliches oder erwachsenes) Individuum ausgeht ist, in Betracht gezogen, mit

alleiniger Ausnahme der Eltern, obwohl einschlägige Fälle leider nicht so selten sind, wie man glauben sollte. Überhaupt klafft hier ganz augenscheinlich eine Lücke im Gesetze. Die Erziehungsgewalt, welche Eltern und anderen Gewalthabern über die Kinder zusteht, ist rechtlich in keiner Weise geregelt, sie ist weder dem Grade und der Art ihrer Ausübung noch dem Alter des Kindes nach irgend wie beschränkt. Da die Gefahr ihres Mißbrauchs aus Gleichgültigkeit, Unverständnis, Roheit, Not dauerlicher Weise sehr groß ist, die Öffentlichkeit in den seltensten Fällen Einblick in solche Zustände erhält und selbst, wenn das der Fall ist, jeder Handhabe zum Einschreiten entbehrt, so wird in Mißhandlung, Freiheitsberaubung, wirtschaftlicher Ausbeutung, Entziehung des erforderlichen Quantum von Schlaf und Nahrung und anderweitiger Vernachlässigung hygienischer Pflege, moralischem Verkommenlassen, nachteiliger geistiger Beeinflussung u. dgl. an der unmündigen Generation unendlich viel gesündigt. Eine hierauf bezügliche Strafgesetzgebung, rechtliche Regelung der Erziehung und deren Kontrolle durch die Öffentlichkeit (z. B. einen offiziellen Gegenvormund) wird sich mit der Zeit als unerlässliches Erfordernis der Humanität im höchsteigensten Interesse der Gesellschaft ergeben. Eine interessante Aufgabe wäre es z. B. zu untersuchen, inwieweit es nach unserem Rechtsgeföhle Eltern gestattet sein darf, ihren Kindern willkürlich einseitige, vielleicht schädliche religiöse, moralische, politische Anschauungen einzuimpfen, eine Frage, die heute besonders aktuell sein dürfte. Heutzutage sind die Kinder bis zu einem ziemlich hohen Alter in allen jenen Punkten dem brutalsten Egoismus ihrer Ascendenten preisgegeben.

Die Familie beruht notwendiger Weise auf der Ehe; so finden wir denn auch diese dem Schutz des Strafrechts unterstehend; und zwar, da die Ehe als rechtliche Institution begriffsnotwendig ein einseitig patriarchalisches Institut ist, einseitig zu Gunsten des Eheherrn. Ehebruch im eigentlichen Sinne kann nur von der Frau begangen werden. Wie der Eheherr der vorstaatlichen Geschlechtsorganisation die ehebrecherische Gattin in Ausübung seiner Familiengewalt einfach erschlagen kann, wohl gar muß, wenn er sich nicht selbst rachfällig machen will, so bleibt der (oft qualifizierte) Tod die Strafe jener auch nach Entstehung einer rechtlich strafenden Staatsgewalt. Der verheiratete Mann beging durch außerehelichen Geschlechtsverkehr überhaupt nicht Ehebruch, nur soweit er (verheiratet oder nicht) mit einer ihrerseits verheirateten Frau in Beziehung trat, machte er sich als „Störer einer fremden Ehe“ strafbar, — und zwar dem fremden Gatten gegenüber, in dessen Mundschafft er gewaltfam eingriff, nicht etwa seiner eigenen Ehefrau gegenüber. Vergeblich hat die Kirche sich bemüht, ihre (aus der Auffassung der Ehe als Sakrament folgende und moralisch berechnigte) Forderung der Gleichstellung von Mann und Weib auch im Recht durchzusetzen. Der Natur der Sache nach

schützte dies nicht die — für die Gesellschaftsorganisation ja gleichgültige — Keuschheit, sondern lediglich die Integrität des Familienzusammenhangs vor einer turbatio sanguinis. In dem Maße, wie die Familie und die Erbfolge für das Bestehen des Staates indifferenter wurde (was weiter unten zu erörtern ist), der Ehebruch also ungefährlicheres Verbrechen wird, tritt einerseits das moralische — für beide Gatten ziemlich gleich schwerwiegende — Moment der sexuellen Untreue in den Vordergrund, schwächt sich andererseits die Strafe ab. Es ist deshalb ganz folgerichtig, wenn das deutsche Recht den Ehebruch, vorausgesetzt, daß er die, die Gesellschaftsprinzipien gefährdende Folge der Ehescheidung gehabt hat und der verletzte Teil den Antrag stellt, beiden Geschlechtern die gleiche (ziemlich milde) Strafe droht, während rückständige (slavische und romanische) Völker noch an dem alten — nur in der Strafe gemilderten — Ritus festhalten, fortgeschrittene (England, Schweiz) im Ehebruch überhaupt kein Delikt mehr sehen.

Ein anderes großes Feld des strafrechtlichen Schutzes bildet von jeher die Religion und ihre behördliche Verkörperung, das Priestertum bezw. die Kirche. Obgleich wir über Wesen und Funktion dieser Lebenssphäre in der Urzeit eigentlich noch so gut wie nichts wissen, ist jedenfalls wohl soviel sicher, daß die Religion die erste Bändigerin des Tiermenschen, die Priester die ersten Träger und Bewahrer einer Kultur, der Glaube an transzendente Mächte und Beziehungen zwischen ihnen und dem Menschen die erste Voraussetzung und lange Zeiten hindurch die permanente Bedingung der Zivilisation war. Denn auch Irrtümer können starke Waffen im Kampfe ums Dasein sein. Die Religionen und ihre Priester sind gewesen, ehe der Staat entstand; kein Wunder, daß sie beiden ihren Stempel aufdrückten und — je früher, desto schroffer — die heimliche Herrschaft führten. Von jeher haben die Staaten und ihre Herrscher instinktiv gefühlt, daß wer der überirdischen, göttlichen Autorität den Gehorsam kündigt, auch vor den irdischen nicht mehr kritiklos das Knie beugt; auch hatte, wo Glauben herrschte, die Kirche stets und überall eine Macht, die selbst die Throne in Abhängigkeit von ihrem Willen hielt. So kann es nicht Wunder nehmen, daß der Staat stets seine Machtmittel zum Schutze jener hergab, um so lieber, als der Glaube allgemein ist, daß ungestraft gebliebene religiöse Verbrechen die Rache der Götter auf die Gesamtheit herabbeschwören. Die religiösen Verbrechen kommen wesentlich in dreierlei Form vor: als Abfall vom „wahren“ Glauben: Ketzerei und Apostasie; als Verletzung der religiösen Ehrfurcht: Gotteslästerung, Profanierung heiliger Orte, Invektiven gegen ihre Priester, Einrichtungen und Gebräuche; und als Verbindung mit bösen Dämonen zwecks irdischer Macht, Kenntnisse oder Genüsse: Zauberei und Magie. Der Endzweck liegt trotz der mythischen Verschleierung klar vor Augen; es gilt die Niederhaltung, Unterdrückung,

Vernichtung jedes egoistischen Könnens, Wissens, Wollens, das an der Heiligkeit und Macht der Kirche rütteln, ihre absolute Hegemonie über alles Menschliche erschüttern könnte. Darum steht regelmäßig der Tod auf jene Verbrechen. Und das war und ist notwendig, solange der Mangel höchster Zivilisation die Furcht vor unsichtbaren Mächten und den willigen Gehorsam gegenüber ihren Geboten als Voraussetzung sozialer Organisation bedingt. Diese Stellung der Religion und Kirche mußte fallen, sobald die wachsende Dichtigkeit der Bevölkerung ein Wirtschaftsleben verlangte und herbeiführte, das seinerseits die Kenntnis der Naturkräfte und die menschliche Herrschaft über sie zur unerläßlichen Bedingung macht. Denn notwendigerweise bleibt stets die Weltanschauung siegreich, welche dem fortgeschritteneren Wirtschaftssystem angepaßt ist. Sobald aber erst einmal in einem Kulturkreise die Möglichkeit einer verschiedenen Weltanschauung vorliegt, ist auch die rechtliche Sanktionierung der einen auf die Dauer nicht mehr möglich. Der neue, spezifisch individuelle Begriff der Toleranz bricht sich Bahn, jene ehemaligen Kapitalverbrechen werden bald leichte, mit geringer Strafe bedrohte Vergehen, um endlich ganz ihre Deliktznatur abzustreifen. Das Recht auf persönliche Freiheit der Weltanschauung und ihre öffentliche Bethätigung, der geistige Egoismus hat, wenn auch letzte Reste sich in den Strafgesetzbüchern hier und da noch finden, im Prinzip allenthalben über den geistigen Sozialismus, den Zwang zu einer gemeinsamen gleichen Weltanschauung gesiegt; Portugal ist heute das einzige Kulturland, das seine Landesreligion noch mit der chinesischen Mauer strafrechtlichen Glaubensschutzes schirmt.

Ein viertes, äußerst wichtiges Gebiet des Strafrechtes ist der Schutz des herrschenden Wirtschaftssystems. Da das Wirtschaftsleben, seit ein Staat und Strafrecht besteht, auf dem Begriff des Privateigentums beruht, so ist es natürlich in erster Linie dieses, dessen Unantastbarkeit gewahrt wird. Raub, Diebstahl, Unterschlagung, Sachbeschädigung, Brandstiftung sind deshalb so gut wie ausnahmslos Delikte, welche strafrechtlich verfolgt werden. Sehr charakteristisch dokumentiert sich hierbei meist die Eigenart der jeweiligen Wirtschaftsordnung in der Klasse von Gütern, die sie vor Angriffen des Egoismus durch qualifizierte Strafdrohung sichert. So finden wir auf nomadischer Wirtschaftsstufe den Viehdiebstahl — wohl insbesondere noch den von Pferden, Kamelen, Rindern oder was sonst die ökonomisch wichtigste Art von Haustieren ist —, auf rein agrarischer den Felddiebstahl — sowohl von Früchten, als von Ackerbau-Gerätschaften —, je mehr sich Industrie, Wirtschaft ausbildet, den Einbruchdiebstahl, auch wohl den von Edelmetall als besonders schweres Delikt behandelt. Außerdem aber pflegen durch besondere Strafgesetze verschiedenster Art stets noch die besonderen Grundlagen der jeweiligen Wirtschaftsform sanktioniert zu

sein. So gelten z. B. bei reinen Ackerbauvölkern Beschneiden der Ernte durch Hauber, Verrücken der Grenzsteine des Ackers u. dergl. als Kapitalverbrechen, die auf späteren Wirtschaftsstufen oder auch früheren besten Falls als einfache Vergehen behandelt werden. So im mosaischen Recht, das dafür unter die Hauptgebote einreicht: „Laß Dich nicht gelüsten Deines Nächsten Hauses: laß Dich nicht gelüsten Deines Nächsten Weibes, noch seines Knechtes, noch seiner Magd, noch seines Ochsen, noch seines Esels, noch alles, was Dein Nächster besitzt“. „Haus“ (בַּיִת) bedeutet hier nicht Gebäude, sondern faßt proleptisch das folgende zusammen, nämlich die gesamten Produktionsmittel der Nomadenwirtschaft, das was die altrömische Sprache, als „familia pecuniaque“ bezeichnete; es wird außer dem Diebstahl also sogar das Begehren derselben unter Strafe gestellt. Betrachten wir darauf hin eins unser modernen Strafgesetzbücher, so finden wir die heutige kapitalistische Verkehrswirtschaft in ihren wichtigsten Verkehrsmitteln mit entsprechender Strenge geschützt: Bank- und Münzverbrechen, Urkundenfälschung, betrügerischer Bankrott, unlauterer Wettbewerb, Verletzung des Markenschutzes, des Urheberrechts, des Brief-, Geschäfts-, Betriebs-Geheimnisses, Wucher, Betrug, Untreue, Vergehen gegen viele Bestimmungen der Gewerbeordnung und verwandter Gesetze, Störungen des regulären Eisenbahn-, Post-, Schifffahrts-, Telegraphen-Verkehrs, Verletzungen der Maß- und Gewichts-Ordnung u. a. m., ja die von kapitalistischer Seite erstrebten Strafgesetze über Streik, Boykott, sowie die berücksichtigten Anwendungen des Groben Unfugs-Paragrafen zeigen alle denselben Grundcharakter: Konsolidierung des heutigen Wirtschaftssystems gegen Angriffe eines — moralisch berechtigten oder unberechtigten — Egoismus auf seine grundlegenden Elemente.

Auf der anderen Seite hat bekanntlich das herrschende Wirtschaftssystem durch das Prinzip der freien Konkurrenz dem Egoismus Thür und Thor geöffnet und — neben manchen höchst bedenklichen Konsequenzen — jedenfalls auch eine früheren Epochen unbekanntes Entfaltung der persönlichen Eigenart und des Bedürfnisses auf ungehinderte Betätigung derselben im Gefolge gehabt. So sieht sich denn das moderne Rechtssystem genötigt, das Geltendmachen der eigenen Individualität gegen unberechtigte Beeinträchtigung mehr zu schützen, andererseits allerdings auch jenem schärfer seine Grenzen zu ziehen wie früher. Dies zeigt sich bereits im Strafrecht: Es resultieren hieraus eine Anzahl von Delikten, die anderen Zeiten teils unbekannt, waren teils nur als geringe Vergehen galten. Hierher gehören die Eingriffe in die Bewegungsfreiheit (Einsperrung), Willensfreiheit (Nötigung), Freiheit des sexuellen Verkehrs (Entführung und Notzucht, Nötigung zur Duldung unzüchtiger Handlungen, Eheerschleichung, Mißbrauch willenlosen Zustands), Hausfriedensbruch, Verletzung des Privatgeheimnisses, Verletzungen der persönlichen Ehre (Beleidigung, Verleumdung, üble Nachrede), endlich alle jene

Beeinträchtigungen des persönlichen Wohlbefindens gegen den Willen des Betroffenen, die heute noch unter den Begriff der leichten Körperverletzung subsummiert werden: Erregung von Schmerz, Ekel, Angst, Abscheu, Rausch, Betäubung, Hypnose, Gestank, widerwärtigem Lärm (Ragenmusik), Hunger und Durst, ferner unzüchtige Berührung, Kitzeln, Begießen, Entblößen, Blenden (durch Licht), Beeinflussung durch Suggestion u.

Wir können das Gebiet des Strafrechts nicht verlassen, ohne ein Problem noch kurz zu berühren, das gerade für die Frage des Egoismus im Rechtsleben von besonderer Bedeutung ist: das der Schuld, der Verantwortlichkeit. Unserem heutigen Rechtsgefühl entspricht es, daß einer Strafe nur der unterliegt, der aus nacktem Egoismus bewußt und absichtlich die ihm bekannten Gebote des Staates übertritt. Diese Auffassung ist jedoch keineswegs allgemeingültig. Da vielmehr das Strafrecht sich als ein Notwehrakt der Gesellschaftsorganisation im Kampf um ihre Existenz gegen Angriffe von innen heraus darstellt, so richtet es sich mit naiver Grausamkeit gegen jeden derartigen Angriffsakt, ohne den begleitenden Bewußtseinszustand des Handelnden überhaupt zu berücksichtigen, also auch, wenn dieser gezwungen, unabsichtlich, in Irrtum über den Sachzusammenhang, in Notwehr oder in Unkenntnis des Gesetzes handelte. Objektive Ursache und subjektive Verschuldung gelten als identisch. So werden denn auch Subjekte straffällig, bei denen ein verbrecherisches Bewußtsein im modernen Sinne gar nicht anzunehmen ist: Geistesranke, Tiere, selbst leblose Gegenstände, die in aller Form prozessiert und bestraft werden. Wahrscheinlich spielen animistische Anschauungen von einem bösen Zauber als Ursache des Verbrechens hierbei mit, der im Orbalienprozeß (Gottesurteil) ausfindig gemacht und vernichtet werden muß. Deshalb ist auch der Tod ursprünglich meist „die“ Strafe κατ' ἐξοκίην, wobei die Hinrichtung den Charakter eines religiösen Menschenopfers trägt. — Ja, mehr noch! Da die „Zelle“ des Urstaates nicht das Individuum, sondern die Familie, die Sippe ist, lastet die Blutschuld auf dem ganzen Geschlecht, soweit die Hausgenossenschaft geht. Ausläufer dieser Kollektivhaftung finden sich noch auf ziemlich hohen Kulturstufen.

Auf dem Wege allmählicher Strafmilderung für das ungewollte Verbrechen gelangte man schließlich dazu, nur noch den „verbrecherischen Willen“ zu bestrafen; der objektive Kausalkonnex als Kriterium der Strafwürdigkeit wurde abgelöst durch das subjektive Kausalbewußtsein, indem mit dem zunehmenden Verfall des Geschlechts als Wirtschaftseinheit die Strafe sich zugleich auf das handelnde Individuum beschränkte. Doch fehlte noch lange Zeiten hindurch die feinere Unterscheidung zwischen den Abstufungen des Willens, namentlich zwischen dolus und culpa. Weder das griechische noch das altrömische noch das

altgermanische Strafrecht zeigen mehr als dürftige Ansätze dazu. Die feineren Zerlegungen des „Schuldbegriffs“ —, d. h. des für das Strafrecht relevanten Komplexes von Bewußtseinsvorgängen des Delinquenten bei Ausübung des Delikts — in seine feineren Verzweigungen: Vorsatz und Absicht,<sup>1)</sup> grobe und leichte Fahrlässigkeit, Rechtsirrtum und Sachirrtum u. nebst ihren zuweilen schon gekünstelten Unterbegriffen ist in der Hauptsache ein Werk der allerjüngsten Zeit und auf die faktische Gestaltung des Strafrechts sogar erst in bescheidenem Maße von Einfluß geworden. Zum Teil sind wir — aus praktischen Gründen — noch recht inkonsequent, so z. B. darin, daß es — obwohl prinzipiell der individuelle verbrecherische Wille bestraft wird — doch für die Schuldbefragung außer Betracht bleibt, ob der Delinquent eine rechtswidrige That für erlaubt oder eine nicht verbotene für unterfagt gehalten hat. Nur in der vollständigen Beschränkung der strafrechtlichen Verantwortlichkeit auf den individuellen Delinquenten haben wir die letzten Konsequenzen gezogen.

Inzwischen droht jedoch von anderer Seite eine völlige Unterminierung des Verantwortlichkeitsbegriffs: Die Untersuchungen der neueren Psychologie über das Wesen des Willens und des Individualitätsbewußtseins haben ziemlich unwidersprechlich den Nachweis geführt, daß es einen sogenannten „freien Willen“ im Sinne des Strafrechts gar nicht, bezw. nur innerhalb sehr enger Grenzen giebt, vielleicht nicht einmal eine sogenannte Individualität; daß der verbrecherische Egoismus, den das Strafrecht bekämpft, in letzter Instanz ein Sozialismus ist; daß die „Schuld“, soweit man noch einen solchen Begriff anerkennen will, nicht oder nur sehr teilweise beim Einzelmenschen, sondern in der Hauptsache bei der Gesellschaft, im sozialen milieu zu suchen ist.<sup>2)</sup> Der strafbeseitigende bezw. strafmildernde Begriff der mangelnden Zurechnungsfähigkeit, — ursprünglich nur auf den Geisteskranken angewandt, allmählich auf Kinder, Trunkene, Taubstumme, Bewußtlose übertragen, in der neueren Gesetzgebung und Gerichtspraxis bereits ohne strenge Definition für alle Fälle einer pathologischen Störung der Willens- oder Verstandes-Thätigkeit erweitert (Hypnose, Menstruation u.) — droht nun unterschiedslos sich auf alle Delinquenten erstrecken zu wollen. Welche Konsequenzen eine solche Erkenntnis auf die Strafrechtspflege haben würde, ist noch gar nicht abzusehen. Wenn der verbrecherische Wille

---

<sup>1)</sup> Das deutsche Strafrecht gebraucht diese beiden Ausdrücke in einem eigentlich der Sprache zuwiderlaufenden Sinne; es nennt Vorsatz, wenn der Delinquent den Effekt seiner Handlungsweise als deren Folge absehen mußte, Absicht, wenn er sich ihn als deren Zweck vorsetzte.

<sup>2)</sup> Einen kurzen kritischen Überblick über diese Lehren hat der Herausgeber des vorliegenden Werkes in einer Broschüre „Sozial-Moral“ veröffentlicht. (Im gleichen Verlage.)

kein freier Ausfluß der Persönlichkeit ist, kein verabscheuenswerter dämonischer Zauber, sondern ein unfreiwilliges Produkt materieller äußerer Kräfte, so entfällt damit ohne Zweifel die ganze moralische Basis, die gutgläubige Überzeugung, auf der das gesamte bisherige Strafrecht beruht. Wohl wird eine Reaktion der Gemeinschaft auf das Verbrechen auch fürderhin notwendig sein, aber ihre Gestaltung dürfte nicht mehr unter dem Gesichtspunkte des Rachegefühls gegen den Übelthäter, sondern nur noch unter dem der Unschädlichmachung des Verbrechers, vor allem aber der prophylaktischen Verhütung von Verbrechen liegen.

\* \* \*

Auf ein völlig anderes Gebiet begeben wir uns nun, wenn wir das Privatrecht und den Zivilprozeß einer Betrachtung unterziehen. Haben wir im Strafrecht das absolute Recht, das Recht in seiner reinsten, klassischen Gestalt kennen gelernt, so finden wir im Privatrecht so zu sagen ein hypothetisches Recht, ein Gebiet der Rechtsordnung, dessen Organe nicht mechanisch, gleichförmig, notwendig funktionieren, sondern in Ausübung und Art ihrer Funktionen von der Initiative der beteiligten Personen abhängen, ein Komplex juristischer Beziehungen nicht zwischen Individuum und Staat bestehend, sondern zwischen einzelnen Individuen selbst entstehend und vergehend, deren Existenz und Lebenshätigkeit nicht zusammenfällt mit der Existenz und den Lebensäußerungen des Staates, sondern nur eine Herrschaft von Gnaden des Einzelmenschen führt, der von ihnen Gebrauch machen will, die man wegdenken oder aus denen man das spezifische Element des Rechtszwanges ausscheiden könnte, ohne dadurch den Staat und die organisierte Gesellschaft zu annullieren. Das zeigt sich schon in der äußeren Form: Im Strafrecht sagt der Staat: Ich befehle dir a zu thun, ich verbiete dir b oder c zu thun. Zwar kann ich die fragliche Leistung oder Unterlassung nicht an sich erzwingen, aber ich räche mich für Ungehorsam, indem ich dich an deinem Wohlbefinden beeinträchtige, durch irgend eine Zwangsbehandlung, die mit dem Inhalt jener Leistung oder Unterlassung gar nichts zu thun hat. Gerade umgekehrt sagt er im Zivilrecht: Ob du im vorliegenden Falle a oder b oder c thust, ist mir völlig gleichgültig. Du trittst aber dadurch in Interessen-Kollision mit deinem Mitmenschen, die sich offenbart in Gestalt eines Komplexes beiderseitiger Ansprüche und Verpflichtungen. Wenn du oder er auf Erfüllung besteht und der andere Teil sich weigert zu leisten, und wenn ihr euch nicht in Güte einigt, so bin ich, um eine meine staatliche Autorität gefährdende gewaltsame Selbsthilfe zu vermeiden, bereit, dem geschädigten Teil auf sein ausdrückliches Verlangen im Einzelfall meine Machtmittel zur Verfügung zu stellen, damit er mit deren Hilfe — nicht zwar etwa Rache an dir nimmt, aber — die

geschuldete Leistung erzwingt, soweit ihm dies sachlich möglich ist. Dies bewillige ich jedoch nicht schrankenlos nach seinem Gutdünken, sondern ich stelle bestimmte, für alle Fälle gleichbleibende Bedingungen und Grenzen meiner Unterstützung auf, indem ich bestimme, daß auf Grund der Handlungen a, b oder c die Ansprüche  $\alpha$ ,  $\beta$  oder  $\gamma$  von meinen Organen anerkannt und unterstützt werden sollen, damit ihr vorher wißt, wie weit ihr Gegenleistungen erzwingen könnt und euch in euren Handlungen darnach richtet.

Es leuchtet wohl ein, daß diese Art Recht etwas durchaus anderes ist, als das öffentliche, namentlich das Kriminalrecht. In Wirklichkeit hat es auch einer langen Entwicklung bedurft, bis dieses Gebiet der Privatbeziehungen zwischen einzelnen Gliedern der Gesellschaftsorganisation vom Rechtsgebanten mit allen seinen Konsequenzen vollständig durchtränkt wurde; stehen wir doch heute noch im Verlauf dieser Entwicklung, denn auch in der Gegenwart giebt es noch zahlreiche Beziehungen einschlägiger Art, welche bis zum heutigen Tage lediglich den Konventional-Grundsätzen von „Treu und Glauben“ unterworfen sind oder erst in allerjüngster Zeit rechtliche Regelung erfuhren. Die Selbsthilfe ist als gewaltsame Selbstbefriedigung von Ansprüchen dauernd und prinzipiell erst durch das Decretum divi Marci (167 p. Chr.), bezw. den ewigen Landfrieden (1495) verboten und mit Strafe belegt; in gewissem Umfang und als Selbstverteidigung des Besitzstandes gegen gewaltsame Eigenmacht ist sie noch heute gestattet. In jeder Hinsicht ist hier also der Bethätigung des Egoismus ein unendlich viel freieres Feld geöffnet, als im Strafrecht.

Dies zeigt sich vor allem im Prozeß selbst. Entstanden ist derselbe überhaupt nur aus der Selbsthilfe; die älteste Form des Zivilprozesses als sogenannter Kampfprozeß ist noch nichts weiter als eine Art reglementierte und öffentliche Selbstbefriedigung, deren Erfolg nicht auf Grund irgend welcher Entscheidung über Gerechtigkeit und Berechtigung des in Rede stehenden Anspruchs erfolgt, sondern lediglich auf der brutalen Gewalt beruht. Die Entscheidung der Gerichtsbehörde geht nicht dahin, welche von beiden Parteien „im Recht ist“, sondern welche „Recht behalten hat“. Der Vorgang ist also ähnlich, wie heute beim Streit-Einigungsverfahren, bei der Mensur oder — wenn ein triviales, aber einleuchtendes Beispiel verziehen wird — beim studentischen „Bierstandal“. Man kann sich die erste Entstehung des gerichtlichen Prozesses am besten vorstellen, wenn man sich klar macht, daß die Stellung der „Geschlechter“ zu einander in der Vorzeit ziemlich genau denselben Charakter trug, wie heute zwischen politischen Staaten. Beides sind öffentlich-rechtliche Organisationen, die in faktischem Interessenausgleich stehen, ohne jedoch — wenigstens auf privatrechtlichem Gebiet — einer höheren Autorität zu unterstehen. Interessen-Kollisionen, Verletzungen des Verkehrsbrauchs

zwischen ihnen oder zwischen einzelnen ihrer Mitglieder rufen den „Gruppen-Egoismus“ wach, — haben also Krieg — Blutrache — im Gefolge, wobei der Stärkere siegt und seinen Sieg ausnützt. Der Erfolg rechtfertigt den Anspruch. Erst als infolge zunehmender Entwicklung der Verkehrswirtschaft der kriegerische Gewaltzustand an und für sich ein schweres wirtschaftliches Übel wird, sucht man dies zu mildern; anfangs dadurch, daß man sich vereinbart, gewisse, öffentlicher Kontrolle unterworfenen Konventionalschranken einzuhalten, unlautere Kampfsmittel zu vermeiden, den Kampfzustand zeitlich möglichst abzukürzen, sodann indem man sich immer mehr freiwillig Schiedssprüchen eben jener öffentlichen Kontrolle unterwirft, der angreifenden Partei eine Buße, einen Vergleich vorschlägt. Selbstverständlich ist hierbei zweierlei: einmal, daß keine Partei den Schiedsspruch anzuerkennen braucht, sondern jederzeit den Prozeß noch wieder in die Kampfform überleiten kann, zweitens, daß auch der Schiedsspruch des Schiedsgerichts, wie vorher der Wahrspruch des unparteiischen Kampfgerichts wesentlich den Machtverhältnissen und nicht den (als solche ja noch gar nicht existierenden) Rechtsverhältnissen der Parteien entspricht. Hieraus ist auch die bekannte eigentümliche Erscheinung zu erklären, daß die Zahl der „Eideshelfer“ den Ausschlag giebt. Denn der Ausgang des Kampfes gewinnt — wie heute noch vielfach Krieg und Duell — in der Volksüberzeugung den Charakter eines Gottesurteils, wie es der Eid im eigentlichen Sinne ja auch auf den Schwörenden herab „beschwört“. Der Eidleister aber schwur damals nicht, daß eine Thatsache wahr, sondern daß seine Anspruch berechtigt sei, und seine Eideshelfer nicht, daß jener die Wahrheit spricht, sondern daß sie ihm glauben und für ihn mit ihrer Waffe eintreten wollen. Deshalb war es möglich, daß die Eideshilfe, wie die Kampfhilfe, Pflicht der gesamten Sippe war.

Erst die Einwirkung einer langen moralischen und wirtschaftlichen Kulturentwicklung ermöglichte es, Dank dem zunehmenden Verfall der Sippe als öffentlich-rechtlicher und wirtschaftlicher Institution, der steigenden Macht des Staates und der gleichzeitig steigenden Autorität seiner Gerichte, diesen, den Schiedsspruch im Streitzustande allmählich zu einem Wahrspruch im Rechtszustande umzuwandeln. Vor allem war Voraussetzung dieser Entwicklung, daß der Staat die Machtmittel und die Autorität gewann, die Entscheidung des Gerichts auch gegen den Willen der Parteien zur Durchführung zu bringen. Die Möglichkeit staatlicher Zwangsvollstreckung war es, welche der staatlichen Rechtsverfolgung das Übergewicht über die private gewährte, dem rechtlichen Sozialismus zum Siege über den Egoismus verhalf. Ihre Entstehung aber war das notwendige Korrelat des Verbots der Selbsthilfe, deren Duldung mit der militärisch-politischen Sicherheit des Staates unvereinbar wurde. Immerhin ist auch heute noch in weitem Umfang

das Selbstinteresse und der Selbstbetrieb der Parteien von ausschlaggebender Bedeutung, die Gerichtsbeamten greifen grundsätzlich nur ein, soweit die beteiligten Privatpersonen dies beauftragen.

Werfen wir nun noch einen Blick auf den materiellen Inhalt des Privatrechts. So ziemlich als der älteste, am frühesten als besonderes Rechtsgebiet sich abtrennende Teil desselben erscheint das Erbrecht, weil es ursprünglich vorwiegend einen öffentlich-rechtlichen Charakter trug. Nicht der Besitz bestimmter Vermögensstücke, sondern die patriarchalische Herrschaft über die Sippe und ihre Repräsentation nach außen ist im Anfang der wesentliche Inhalt des Erbrecht, so wie es heute noch für den Träger der Fürstenkrone der Fall ist. Die Würde des Familienoberhauptes ist es, was vom Verstorbenen auf den Erben übergeht; daraus folgen die Grundlagen des ältesten Erbrechts: Es tritt überhaupt nur in Geltung, wenn der pater familias stirbt, es kennt nur eine Gesamterbschaft — „Universalsuccession“ — eines einzigen Erben, und dieser Erbe kann nur eine Person sein, die imstande ist, die Patriarchenstellung einzunehmen, also kein Weib, kein Krüppel, kein Unfreier, Friedloser, Wahnsinniger. Der Erbe ist durch die objektiven Verhältnisse gegeben, sei es als Schwestersohn des Erblassers (bei mutterrechtlicher Verwandtschaftsrechnung), sei es der älteste oder jüngste Sohn desselben (Majorat resp. Minorat), sei es das älteste erbfähige Familienglied (Tanistry-System). Er kann die Erbschaft nicht ausschlagen, so wenig wie der Erblasser über sie bestimmen kann; es gilt das Prinzip der Zwangserbschaft, egoistische Wünsche irgend welcher Art haben keinen Einfluß auf den Erbgang.

Neben dem Familienvermögen, das eingeteilt und sozialistisch benutzt in der Verfügung des Familienhauptes als Verwalters lag, bildete sich jedoch bekanntlich schon frühzeitig an gewissen Gütern ein Privateigentum ohne öffentlich-rechtlichen Charakter aus. Hierhin gehören Gegenstände und Wesen des höchstpersönlichen Gebrauchs oder selbsterworbener Herkunft, z. B. Waffen, Kleidungsstücke, Schmuck, Weib, Sklave, Reitpferd. Ursprünglich wurden dieselben auf Grund religiöser Vorstellungen dem Toten mit ins Grab gegeben, bezw. vernichtet. Erst als das Privateigentum weitere Kreise von Gütern in seinen Kreis zog, siegten die wirtschaftlichen über die religiösen Rücksichten; die Verwandten des Verstorbenen teilten den Nachlaß unter sich. Als diese Verteilung erst allgemein üblich geworden war, kostete es nur einen kleinen Schritt dahin, daß der Sterbende selbst auf dem Totenbette sein Eigentum an die ihm besonders nahe Stehenden verschenkte. Die mannigfachen Unzuträglichkeiten, die diese „Vergabung von Todeswegen“ im Gefolge hatte, so z. B., wenn der Schenker wieder gesund würde, führten dann dazu, das man auf Rechtsformen sann, den Eigentumsübergang und das Bekanntwerden der Namen der Bedachten erst nach erfolgtem Tode eintreten zu lassen.

Diesem Zwecke dienen eine ganze Anzahl verschiedener Rechtsakte; einer der verbreitetsten ist der Scheinverkauf an eine Vertrauensperson (Treuhandler, Salmann) mit der Auflage, die Fahrhabe im Falle der Wiedergengung zurückzuerstatten, im Falle des Todes in vorgeschriebener Weise zu verteilen. Die Art der Verteilung blieb in der Regel der Mittelsperson selbst unbekannt bis zur Eröffnung der die diesbezüglichen Wünsche enthaltenden Urkunde nach dem Tode des einstigen Besitzers. Damit war ein wichtiger Schritt vorwärts geschehen: Neben die Erbschaft war das Vermächtnis getreten, neben den einen Universalerben die verschiedenen Legatäre. Und diese Form des Eigentumübergangs von Todeswegen konnte nicht nur ein beim Tode des Familienhauptes eintreten, sondern bei dem jeder Person, die nach der Auffassung der Zeit vermögensfähig war und Güter im Privateigentum besaß. Hier liegen die Wurzeln des Egoismus im Gebiete des Erbgangs.

Wenn wir oben gesagt haben, daß auf diesen im engeren Sinne egoistischen Wünsche und Bestrebungen nicht den geringsten Einfluß ausgeübt haben, so muß das allerdings in gewisser Hinsicht modifiziert werden. Zuweilen trat nämlich natürlicher Weise der Fall ein, daß der fragliche Normalerbe, (das „Kind in der Were“, der „suus heres“) nicht vorhanden war. Da auf seiner Existenz Wohl und Wehe der Familie beruhte, so war der Hausherr verpflichtet, einen solchen eventuell künstlich zu schaffen; diesem Zwecke diente das Mittel der Adoption (Wahlkindschaft, Affatomie), durch welche er einen Stammesgenossen, der nach Alter, Stand etc. sein Sohn hätte sein können, an Kindesstatt annahm. Auch ein fernerstehendes Familienmitglied konnte die Lücke ausfüllen, z. B. der Sohn seines verstorbenen Sohnes, der Sohn seiner Schwester etc. Solche kamen wohl sogar in erster Linie in Betracht, doch stand rechtlich die Wahl völlig frei.

Die Adoption mußte in solenner, symbolischer Form vor der versammelten Sippe — später in der Versammlung der Territorialgemeinde — erfolgen; und dies Erfordernis wurde auch noch fest gehalten, als die „adoptio in hereditatem“, die „Unwünschung als Erbe“ faktisch bereits zu einem neuen Rechtsinstitute: dem Testamente geworden war. Es bildete sich nämlich aus nahe liegenden Zweckmäßigkeitsgründen auch hierbei allgemein der Brauch aus, die Thatsache der Kindesannahme und die Verkündung des Namens des Adoptierten bis zum wirklich erfolgten kinderlosen Tode des Erblassers aufzuschieben. Da zur Adoption natürlich Einwilligung des anderen Teiles erforderlich ist, so bedeutete das gleichzeitig die Möglichkeit, eine angetragene Erbschaft auszufschlagen, — ein weiterer Sieg egoistischer Tendenzen, — und wegen dieser Möglichkeit muß der Antritt der Erbschaft durch eine besondere feierliche und symbolische Rechtsabhandlung markiert werden. Ferner wurde aber damit ebenfalls eine Form notwendig, die es dem auf dem

Totenbette liegenden Erblasser ermöglichte, die öffentliche und feierliche Verkündung vorzunehmen, ohne sich dazu in die Volksversammlung zu begeben, und dies geschah, indem sich diese — in Gestalt von einer bestimmten Zahl rechtsfähiger Repräsentanten — zu ihm hinbegab. Vor diesen Zeugen (daher „testamentum“ = von Zeugen beglaubigte Handlung) fand nun ein Rechtsakt statt, der im wesentlichen eine Nachahmung der Vermächtniserteilung war, nur daß sein Inhalt sich nicht auf den Eigentumsübergang einiger Privatgüter, sondern um die Vererbung des gesamten Patriarchats handelte. Der Wichtigkeit des Vorganges entsprechend fand denn die Eröffnung der von allen Zeugen beglaubigten Urkunde — wie ehemals die Adoption — in öffentlicher Volksversammlung und in solenner, feierlicher Form, mit traditionellen, formell feststehenden Worten statt. Da nun die feierliche Abfassung und Übergabe, die spätere Eröffnung und Vollstreckung der Testamentsurkunde schließlich den wichtigsten materiellen Inhalt des testamentarischen Erbüberganges bildete, zumal da man alsbald die verschiedenen Vermächtnisse damit zu vereinigen pflegte, so fiel mit der Zeit die kaum mehr verstandene Form des zeitweiligen provisorischen Eintritts des Treuhänders an Erbesstatt fort. Er wurde zum schlichten Testamentsvollstrecker, dem lediglich noch die Sorge für die Wahrung des letzten Willens und die rechtliche Ordnung der „hereditas jacens“ bis zum feierlichen Antritte des Erben oblag, also Aufbewahrung und Eröffnung des Testaments, Auszahlung der Erbschaftsschuldner und Vermächtnisse, vorläufige Übernahme von Prozessen etc.

Formell war damit das Erbrecht in diejenige Gestalt übergeführt und zu den Instituten ausgebildet, worauf im Grundzuge heute noch das Erbrecht der Kulturvölker beruht. Materiell dagegen unterlag es noch beträchtlichen Fortbildungen. Zunächst war, wie schon erwähnt, die testamentarische Erbfolge — der Egoismus im Erbrechte — nur gestattet, falls kein Intestaterbe vorhanden war. Denn dem damaligen Charakter des Erbgangs nach konnte nur einer Erbe sein, und als solcher war eben der Sohn etc. prädestiniert. Dies wurde anders, als infolge der wirtschaftlichen Entwicklung (Verufsteilung) der Charakter der Sippe als einer kollektivistisch produzierenden und kommunistisch konsumierenden Einheit in Verfall geriet. Die egoistischen Sonderinteressen innerhalb der Familie brachen sich Bahn, drängten nach Beseitigung, und wie die „*emancipatio oeconomica*“ und das damit eintretende Ausscheiden erwachsener Söhne aus der patriarchalischen Hauswirtschaft auf dem Gebiete des Familienrechts sich Bahn brach, so war die Teilung der Erbschaft sowohl auf dem des testamentarischen, wie dem des Intestat-Erbrechts die logische Konsequenz; selbst die bevorzugte Stellung des traditionellen Alleinerben fiel mit der Zeit fort.

Im dem Maße wie aus dem Übergange der Familienhoheit ein Über-

gang an geldwerten Besitzstücken wurde, konnte sich natürlich auch die Beschränkung des testamentarischen Erbrechts nicht aufrecht erhalten. Unter anfänglichen Klauseln formeller und materieller Art wurde die testamentarische Erbesetzung Fremder neben den eigenen Söhnen möglich, beispielsweise als „Pupillarsubstitution“ (nur für den Fall, daß jene vor erreichter Mündigkeit starben), als Vergebung solcher Gütergattungen, welche ihren Charakter als Geschlechtsvermögen zum Unterhalte der Sippe faktisch verloren hatten u. dgl. Nur ein „Pflichtteilsrecht“ blieb den natürlichen Erben bis heute in irgend einer Rechtsform gewahrt, derart, daß ihre völlige Enterbung zu Gunsten Fremder nicht angängig war. Je mehr die Familie als Zelle des Wirtschaftslebens zerfiel, desto freier und egoistischer gestaltete sich das Erbrecht; vor allem verschmolzen Erbschaft und Vermächtnis mit Aufhören des Familiengutes derart, daß heute kaum noch formelle Unterschiede sie trennen. Was heute, unter der Herrschaft des verkehrswirtschaftlich-kapitalistischen Systems die Existenznotwendigkeit des Erbrechts begründet, ist nicht mehr die Erhaltung des Stammgutes, sondern die Kontinuität der renommierten wirtschaftlichen Firma. Aber auch diese Basis ist unterminiert; denn in dem Maße wie die Konzentration des Kapitals zunimmt, tritt die unpersönliche Firma der Gesellschaft oder Genossenschaft oder Konvention an die Stelle des persönlichen Unternehmers. Mit dem Augenblicke aber, wo der Erbgang nichts anders mehr repräsentiert, als den Übergang einer abstrakten Rente von Börsenwerten, hat das Erbrecht seine innere Existenzberechtigung verloren und ist der Logik dessen preisgegeben, der es zu Gunsten der Allgemeinheit zu annullieren rät. —

\* \* \*

Werfen wir nun zum Schlusse noch einen Blick auf das Privatrecht in seiner eigentlichsten Domäne, dem Vermögensrechte. Zwei Pfeiler sind es, auf denen es hauptsächlich ruht: das Eigentum und der Vertrag. Sie beide müssen wir noch einer kürzeren Betrachtung unterziehen. —

Eigentum, das bedeutet unbeschränkte und ausschließliche Verfügungsgewalt, bedeutet das absolute Königtum des Egoismus auf sachenrechtlichem Gebiete. Es ist klar, daß es in letzter Linie keine prinzipielle Grenze zwischen Eigentum und Nutzungsrechten giebt, daß auch hier nur auf einer gewissen Höhe „die Quantität in die Qualität umschlägt“. Ebenso besteht eigentlich kein strenger sachlicher — wenn auch theoretischer — Unterschied zwischen Eigentum und Besitz. Letzterer bedeutet die rein faktische Herrschaft über ein Ding, ersteres die rechtliche, d. h. die Thatsache, daß der Staat zur Aufrechterhaltung jener dem angegriffenen Besitzer auf Verlangen auch noch seine Machtmittel zur Verfügung stellt. Die Ausgestaltung des Eigentums, d. h. das

System von Voraussetzungen und Bedingungen, unter denen der staatliche Besitzschutz eintritt, sowie der Grad der Besitznutzung, für den er eintritt, hängt natürlich in letzter Linie ganz von den Erfordernissen des jeweiligen Wirtschaftslebens ab und unterliegt deshalb im Laufe der Kulturentwicklung mannigfachen Wandlungen. Auf der untersten Stufe des Staatenlebens giebt es eigentlich noch kein Eigentum. Die kollektivistische Produktionsweise der Familie und die kommunistische Konsumtion derselben verhindert die Existenz von Eigentumsrechten innerhalb der Familie; dem Familienhaupte steht die diskretionäre Gewalt zu, Arbeit und Genuß nach Bedarf zu verteilen. Von Kollektiveigentum zu sprechen, ist aber nicht recht logisch; denn was man in der Regel darunter versteht — z. B. der Grund und Boden — war genau genommen überhaupt nicht Eigentum, sondern herrenloses Gut, so wie Luft und Licht und Wasser; soweit es aber einer Gruppe ausschließlich zu eigen war — z. B. anderen Sippen, Stämmen u. gegenüber — war es dies nicht qua Eigentum, denn es fehlte die Autorität des über den Parteien stehenden gemeinsamen Rechtszwanges, sondern qua Besitz. Das Privateigentum bildete sich vielmehr innerhalb der Familie aus, indem sich einzelne Familienglieder die Nutznießung solcher Gegenstände, die sie nicht kollektivistisch, wie es die Regel war, sondern individualistisch gewonnen hatten, nun auch egoistisch für ihren alleinigen Gebrauch vorbehielten, — ein Zustand, der mit dem Siege gesetzlicher Regelung der menschlichen Beziehungen auch rechtlich als Eigentum anerkannt und geschützt wurde. Das erste Eigentum bildeten wohl Waffen, Jagd- und Fang-Geräte, das zweite Menschen, nämlich der gefangene Kriegsfeind, seitdem die wirtschaftliche Entwicklung Sklavenarbeit ermöglichte, und das erbeutete Weib, seitdem jene die endogame Befriedigung innerhalb der mütterrechtlichen Horde erschwerte oder teilweise ganz verhinderte. Lange hat es gedauert, bis nach Aufzehrung alles herrenlosen Grund und Bodens in der „gemeinen Mark“ und infolge der gesteigerten Technik, welche die Investierung von Arbeit in das Ackerstück zur Voraussetzung rationaler Bodenkultur machte, auch der Grund und Boden in Privateigentum überging, während die später entstehenden Produktionsmittel von vornherein dem Eigentumsbegriffe unterworfen wurden.

Der ursprüngliche Eigentumsbegriff war ungeschlachtet und ungefüge, roh und brutal, wie die Menschen seiner Periode: der Egoismus in ausgeprägteste Form. Der Patriarch konnte sein Weib, seinen Sklaven mißbrauchen und mißhandeln, töten und verkaufen, seine Kinder ebenso, denn „wem die Kuh gehört, dem gehört das Kalb“; der Urstaat hat den Gewaltzustand des Besitzes als Privatrecht im wesentlichen noch gelassen, wie er ihn vorfand. Schützte er doch nur die Berechtigung des Staatsbürgers, und Weiber, Sklaven, Kinder waren nicht Staatsbürger, überhaupt nicht Menschen, sondern Sachen. Erst zähes Emanzipations-

streben und zunehmende Gesittung hat dieser Gestalt des Eigentums als einer unbeschränkten Verfügungsgewalt Raum und Zügel angelegt und das schwache Geschlecht, das schwache Alter, die schwache Volksklasse in allmählicher Entwicklung zu einer Anerkennung ihrer Rechtssubjektivität gebracht, die der Gleichberechtigung wenigstens schon sehr nahe kommt. — Lange nicht im gleichen Grade war von vornherein der Grund und Boden dem Eigentumsbegriffe unterworfen. Sehr erklärlich, denn seine Privatbenutzung mußte — im Gegensatz zu jener originär entstandenen — erst im Laufe langer Entwicklungskämpfe aus der Kollektivnutzung seitens der Familiengemeinschaft heraus erobert werden; ihm hingen außerdem von Anfang an die Eigenschaften eines öffentlich-rechtlichen Institutes an. So sehen wir hier gerade die umgekehrte Entwicklung. Erst die wirtschaftlichen Verhältnisse der Neuzeit waren es, welche den Grund und Boden zur Ware und zum rein kapitalistischen Produktionsmittel machten und deshalb ihm die Eigenschaften der Ware und des absoluten Privateigentums verleihen. Je weiter wir zurück blicken, desto mehr sehen wir die beiden Ingredienzien des Eigentums: die Ausschließlichkeit und die Unbeschränktheit der Verfügungsgewalt schwinden.

Inzwischen hat die extreme Ausgestaltung des Eigentumsbegriffs und seine Mißbrauchung unter dem System der freien Konkurrenz speziell auf dem letztentstandenen Gebiete des industriellen Eigentums bereits wieder eine Rückströmung herbeigeführt. Die wirtschaftliche Entwicklung hat so zu sagen Besitz und Eigentum getrennt, den Besitz größtenteils den Nichteigentümern und das Eigentum den Nichtbesitzern verliehen. Die schweren Schäden und Gefahren eines solchen Zustandes liegen auf der Hand, der Egoismus feiert Orgien zum Nachteile der Gesamtheit, und widerwillig und zögernd, aber doch unverkennbar und unaufhaltsam geht der Staat daran, jene beiden Seiten des Eigentums: die Unbeschränktheit und die Ausschließlichkeit des Verfügens über die dem Eigentümer gehörenden Objekte allmählich wieder einzuschränken. Der Egoismus weicht wieder zurück vor dem Sozialismus. Wie weit? — *Οὐδὲν ἐν γούνασι κείται.*

\* \* \*

Betrachten wir nun endlich noch mit wenig Worten die andere Grundlage des Vermögensrechts: den Vertrag. — Ist schon das Eigentum relativ spät entstanden, so ist der Vertrag noch weit jüngeren Datums. Seht er doch zu seinem Entstehen die Existenz eines mehr oder minder ausgeprägten Eigentumsrechts voraus, über das Verträge geschlossen werden. Aber selbst dann läßt er noch eine Zeit lang auf sich warten, so lange nämlich, bis die wirtschaftliche soziale Entwicklung das Inbeziehungtreten von Gegenständen des Privateigentums erforderlich machen, d. h. in kurzen Worten bis sich im Rahmen der Eigenwirtschaft die ersten Anfänge der Verkehrswirtschaft bildeten.

Die älteste und typische Form des Vertrages ist der Kauf, bezw. sein Vorgänger, der Tausch. Auch auf diesem Gebiete sind zweifellos Menschen die ersten Gegenstände des Vertragsrechts gewesen, indem man nämlich die Sklavenjagd und die Raubehe zu ersetzen begann durch Sklavenzüchtung und Brautkauf. Erst allmählich sind andere Güter Marktware geworden.

Die Entstehung des Kaufvertrages war keine so einfache Sache, wie uns das heute dünkt. War in alten Zeiten fremd und feind doch gleichbedeutend, und es war eine schwere Aufgabe für jene unentwickelte Zivilisation, dem bewaffneten Gegner klar zu machen, daß man auf Kampf verzichte und Beute auf friedlichem Wege suche. Demgemäß sind die ältesten Verträge zweiseitige Realverträge und zwar reine Realverträge (unter Abwesenheit der Vertragsschließenden). Der eine Kontrahent legt an neutraler Stelle freiwillig sein Angebot à fond perdu nieder, der andere sein Gegengebot daneben, der erste kommt zurück — (oft liegt die Nacht dazwischen), — prüft dies und nimmt es, wenn es ihm gefällt, unter Zurücklassung des seinigen mit. Eine ziemlich hohe Stufe der Kultur bezeichnet es schon, wenn solche Orte, die sich zum regelmäßigen Schauplatz des interlokalen Handels — (denn aller ursprüngliche Handel ist Außenhandel) — entwickelt haben, von der Staatsgewalt unter den Schutz eines besonderen „Marktrechts“ gestellt werden. Dies ermöglicht das persönliche Verhandeln der Eigentümer über den Tausch ihres Eigentums, ohne Furcht, einem Gewaltakte zum Opfer zu fallen, denn beide Parteien stehen gleichermaßen unter dem „Banne“ des „Marktfriedens“, der ihren Egoismus in Schranken hält. Das Marktrecht und das Allgemeinwerden des Handels erzeugt nun die neue Erscheinung des Geldes, d. h. einer allgemeinen gebräuchlichen Normalware, die als Preismaßstab und allgemeines Austauschmittel dient, bestehe dies nun in Getreide, Salz, Früchten, Textilprodukten, Schmuckgegenständen oder andern Dingen. Schließlich hat bekanntlich das Metall, besonders die Edelmetalle das Monopol errungen. Das Phänomen des Geldes endlich ermöglicht von der realen Prüfung der Gegenleistung abzusehen und den Vertrag zum reinen Konsensualvertrage zu gestalten. Anfangs geschah der Abschluß unter feierlichen Formen, die auf den Wortbrüchigen die Strafe der Götter herabbeschworen.<sup>1)</sup> In dem Maße, wie der erstarkende Staat die eventuelle Erzwingung des geschuldeten Anspruchs gewährleistet, werden diese Ceremonien zu formellen Symbolen, deren Innehaltung das Recht nur noch als Nachweis für die bewußte Willenserklärung voraussetzt und fordert. Endlich fällt auch diese Fessel. Dem modernen Verkehrsrechte gilt im wesentlichen jeder

<sup>1)</sup> Hierher gehört noch unser „Handschlag“, das „Begießen“ eines Geschäfts durch gemeinsamen Trunk etc.

Vertrag als rechtsgültig geschlossen und gerichtlich verfolgbar, bei dem die formlose, irgendwie kundgegebene freiwillige Willenserklärung zur Leistung zweifellos vorliegt.

Wie ohne weiteres einleuchtet, beruhte der Konsensualvertrag in weitgehendstem Maße auf Treu und Glauben, besonders, wo der eine Teil vorzuleisten hatte. Der Egoismus dessen, der erst in Zukunft zu leisten hatte, wurde auf eine gefährliche Probe gestellt. Es ist daher sehr erklärlich, daß man sich gegen Wortbrüchigkeit mit allen Mitteln zu schützen suchte. Das älteste Vertragsrecht geht demgemäß gegen den nicht seinen Verpflichtungen nachkommenden Schuldner mit einer uns beinahe unverständlichen Strenge vor. Es giebt ihn, gleichgültig ob er böswillig war oder nicht, mit Haut und Haaren preis; er verfiel nicht nur der Strafe der Götter, die er auf sich heraufbeschworen hatte, sondern mit Hab und Gut, mit Weib und Kind der Rache des Schuldners, er wurde friedlos, und kein rechtlicher Schutz irgend welcher Art stand ihm mehr zur Seite, der Gläubiger konnte sich nicht nur an seinem Hab und Gut schadlos halten, sondern ihn selbst und die Seinigen für sich arbeiten lassen, als Sklaven verkaufen oder töten. Die einzige Rettung für den Unglücklichen war, daß es ihm etwa gelang, sich und die Seinen rechtzeitig in die Verbannung zu retten und als vogelfreier „Recke“, so gut es ging in der Fremde sein Leben zu fristen.

In dieser Eventualität knüpft der erste Fortschritt des Rechts an. Zunächst wurde es, besonders wo man sah, daß der Schuldner nicht böswillig war, die Regel, ihm eine gewisse Frist zu lassen, während der er in die Verbannung gehen konnte. Hier und da war ihm auch nach Ablauf einer gewissen Zeit die Rückkehr gestattet; mit der Einsicht, daß die Vernichtung der Rechtspersönlichkeit des Schuldners dem Gläubiger keinen Nutzen bringen konnte, und es für ihn und den Staat besser sei, wenn dieser sich bloß an sein Vermögen hielt, gelangte man endlich dazu, den Schuldner für sich und seine Familie unbehelligt zu lassen, wenn er freiwillig und unter beschimpfenden, entehrenden Formalitäten öffentlich seine Leistungsunfähigkeit eingestand, und sein Gut und Geld gutwillig seinen Gläubigern preisgab. Damit war ein bedeutamer Schritt vorwärts gethan: Die Personal-Ezekution war abgelöst durch die Real-Ezekution; die rechtliche Basis für ein neues Rechtsinstitut: den Konkurs war gegeben.

Aber hierbei konnte es auf die Dauer nicht bleiben. Je mehr sich ein ausgehender Handelsverkehr Bahn brach, desto leichter und öfter mußte es vorkommen, daß — speziell bei der geringen Ausbildung des Kredits — durch augenblickliche Kalamitäten und Verlegenheiten ein an sich gut fundiertes Haus auf solche Weise ruiniert wurde. Schon die entehrende Wirkung des Konkurses, die Unmöglichkeit sich wieder empor zu arbeiten, weil zunächst ja alles was der Schuldner arbeitete, dem

Gläubiger zu Gute kam, ließ die geschilderte Form des neuen Rechtsinstitutes als unvereinbar mit einer blühenden Volkswirtschaft erscheinen. Dazu kam, daß unter dem Einfluß der sich ausdehnenden Geldwirtschaft es immer leichter wurde, das Vermögen des Schuldners, seine geschuldete Leistung in Geldwert abzuschätzen, die Konkursmasse in Geld umzusetzen. So bildete man das Recht denn schließlich dahin um, daß nicht unter- schiedslos das ganze Hab und Gut des Kreditars dem getäuschten Gläubiger anheimfällt, sondern daß sich dieser nur noch aus diesem Vermögen in Höhe seiner Forderung befriedigen darf, während der Rest dem Schuldner verbleibt. Damit ist wieder ein Schritt vorwärts gethan: An Stelle der Universal-Ezekution ist die Spezial-Ezekution getreten.

Aber die Ezekution hatte ihre großen Schwierigkeiten, wenn, wie es natürlich häufig der Fall war, mehrere Gläubiger existierten und die Masse nicht zulangte, um selbst im Ganzen den vorhandenen Konkursforderungen gerecht zu werden. Es konnte die Befriedigung nicht schlechtweg dem Egoismus des Einzelnen überlassen werden, derart, daß „wer zuerst kommt, malt zuerst“ und die letzten leer ausgingen, sondern man mußte einen anderen Ausweg finden. Und dieser bestand darin, daß man die verschiedenen Ansprüche, die zu Recht bestanden, so lange gleichmäßig erniedrigte, bis ein jeder eine relativ angemessene Befriedigung aus der vorhandenen Masse erzielte, d. h. die prozentuale Berücksichtigung der Konkursforderungen wurde Rechtsgebrauch. Dadurch war nun dem Gemeinschuldner die eine Handhabe gegeben, unter Festhaltung der materiellen Konsequenzen das formelle Konkursverfahren ganz zu vermeiden, indem er sich freiwillig mit seinen Gläubigern dahin einigte, daß sie ihre Forderungen auf einen der Leistungsfähigkeit des Schuldners angemessenen Prozentsatz reduzierten, also auf den Restbestand freiwillig verzichteten. Statt dem Konkurs zu unterliegen, schloß der Kreditar einen Akkord ab, der ihm gestattete, ohne mit dem Makel des Konkurses und mit lähmenden Hemmschuh alter Schulden belastet zu sein, von vorn anzufangen und sein Glück von neuem zu versuchen. Gleichzeitig wurde es aus naheliegenden Humanitätsgründen üblich, dem Kreditar nicht sein ganzes Vermögen für die Befriedigung der Gläubiger in Beschlag zu nehmen, sondern unter allen Umständen ihm und seiner Familie eine angemessene Existenzmöglichkeit zu belassen. Die moralische Beurteilung des Bankrotts hat sich aus der einen verabscheuenswürdigen Verbrechen gewandelt in die eines bedauernswerten Mißgeschicks.

Wir haben in vorstehenden Zeilen die wichtigsten Gebiete des Rechtslebens einer kurzen Betrachtung unterzogen. Unser Leitseil dabei war — mehr oder minder hervorstehend — die Frage: Wie äußert sich, historisch betrachtet, der Egoismus in den Institutionen des Rechtssystems? Das Ergebnis ist, streng genommen, ein negatives: denn wir haben ge-

sehen, daß sich systematische, allgemeingültige Regeln dafür nicht aufstellen lassen. Die praktischen Erfordernisse der Wirtschaftsordnung sind es in letzter Linie, welche der Rechtsordnung ihre Gestalt verleihen, und diese benötigen bald einer Einschränkung, bald einer Entfaltung des Egoismus, jezt auf diesem, dann auf jenem Felde. Wollen wir die Entwicklung aber in ein kurzes Schema bringen, so können wir sagen: Sie entfaltet einerseits immer stärker und reicher die individuelle Persönlichkeit, während sie andererseits deren gewaltsame Einwirkung auf die Mitmenschen immer mehr einschränkt, sie löst den Einzellegoismus zunehmend aus den formellen Fesseln enger Kreise des Gruppenegoismus, indem sie faktisch den Einzelmenschen immer mehr in Abhängigkeit von den umfassendsten Gruppen, der Nation und der Gesamtheit der Kultur Menschheit bringt, sie bedeutet die Entwicklung des Individuums aus einem willenlosen und wesenlosen Gliede der Sippe zu einer vollbewußten und vollberechtigten Individualität.

Walther Borgius.

# Der Egoismus in der Politik.

Von

Dr. Paul Ernst.



## Der Egoismus in der Politik.

Von allen Lebensgebieten kann man heute wohl die Politik als das Gebiet des Egoismus mit grochem Bezeichnen. Welche von den heute Beifall findenden politischen Theorien man auch betrachten mag, immer liegt ihnen der Egoismus zu Grunde, nicht selten der Egoismus in seiner krasssten Form.

Wir sehen die Dinge an, wie wir sie eben ansehen, und glauben ganz naiv, alsdann das letzte Wort über sie sprechen zu können. Wenn wir kritischer sind, dann ist dieses letzte Wort uns vielleicht weniger bezeichnend für das, was es betrifft, als für den, der es sagt. Das sollten wir namentlich in der Politik nicht vergessen, wo in einem Grade, wie in nur wenigen anderen Lebensgebieten, die Illusion eine ausschlaggebende Rolle spielt, nicht nur im Denken über die Dinge, sondern auch im Handeln in ihnen. In der Politik sind wir alle Utopisten. Das Soll, das wir klug zu vermeiden glauben, kommt gegen unseren Willen in unseren Deutungen zum Vorschein in der Gestalt von Hypothesen und Theorien. Die beiden großen politischen Denker Griechenlands, Plato und Aristoteles, erscheinen uns als Typen der konträren Gegensätze in der Auffassung dieser Dinge — wenn wir genauer zusehen, so finden wir, daß Plato für sein konstruiertes Gebäude doch das Material aus der ihn umgebenden Wirklichkeit entnommen hat: er hat die idealisierte Polis geschaffen; und daß Aristoteles für seine realistische Untersuchung der wirklichen Verhältnisse die leitenden Gedanken aus seiner eigenen Persönlichkeit schöpft, nicht aus der Realität: man denke nur an seine Rechtfertigung der Sklaverei. Es existiert nur ein Gradunterschied zwischen dem Realisten und dem Utopisten, und man kann die Politik niemals in dem Maße „exakt“ betreiben, wie die Naturwissenschaften, trotz der selbstbewußten Prätentionen Moderner.

Das müssen wir festhalten, wenn wir uns Rechenschaft darüber ablegen, was wir über den Egoismus in der Politik denken. Wir müssen nicht vergessen, daß nicht nur die Dinge, sondern auch wir selbst

uns spiegeln in unseren Gedanken, und daß die Abweichung unserer Gedanken etwa von denen des heiligen Augustin vielleicht weniger verursacht wird durch die inzwischen stattgefundene Veränderung in den Verhältnissen, wie durch die Veränderungen unserer Ideale und Illusionen.

Das ist die erste Vorbemerkung.

Zweitens müssen wir uns ins Gedächtnis rufen, daß die Politik zu jenen gefährlichen Wissenschaften gehört, die nicht über eine hinreichende Masse gleichartigen Materials gebieten, aus der Schlüsse gezogen werden können. Was wir naturwissenschaftliche Gesetze nennen, das sind Abstraktionen des Gemeinsamen aus einer großen Menge von gleichartigen Erscheinungen. Solcher Art Gesetze können wir in der Politik nie finden, weil jede politische Erscheinung etwas Eigenartiges und Einzigartiges ist. Wollen wir hier „Gesetze“ gewinnen, so müssen wir einen anderen Prozeß anwenden: wir müssen die Erscheinungen ihrer historischen Wirklichkeit entkleiden, alles sie ideell Verunreinigende von ihnen abstrahieren und gewissermaßen in der Vorstellung eine Reinkultur von ihnen züchten; und erst aus dieser Reinkultur können wir dann das Gemeinsame als Gesetz abziehen. Es ist klar, daß bei dieser Prozedur leicht Fehler aller Art unterlaufen können; nicht nur, daß unser individuelles Wollen hier mit seinen Täuschungen einsetzt; auch ganz einfache Fehler, sozusagen technischer Art, sind möglich. Ein Beispiel: Sumner Maine, gewiß der denkbar kompetenteste Beurteiler solcher Dinge, nahm an, daß die Demokratie den Fortschritt hemme; er hatte das hauptsächlich auf Grund der Erfahrungen in der Schweiz geschlossen. Gegenwärtig klagt man auf Neuseeland darüber, daß die Demokratie einen allzu schnellen Fortschritt verursache, und die Klagen sind sehr berechtigt. Maine hatte also einen Fehler begangen, daß er der Demokratie zuschob, was durch andere Dinge zu erklären ist; wobei man ja immer zweifeln kann, ob es überhaupt möglich ist, sich die reine Demokratie ohne diese „anderen Dinge“ vorzustellen.

Vielleicht haben aus diesem Grund diejenigen nicht so ganz unrecht, welche behaupten, Politik sei überhaupt keine Wissenschaft, sondern eine Kunst. Ich selber würde nicht abgeneigt sein, mich dieser Meinung anzuschließen, wenn ich hinzusetzen dürfte, daß die Kunst auf Grund einer Anzahl von wissenschaftlichen Erkenntnissen und Einsichten getrieben werden — müsse.

Wollen wir weiter kommen und über die Kunst wie über die für sie nötigen wissenschaftlichen Erkenntnisse und Einsichten etwas erfahren, so müssen wir zunächst wissen: wer betreibt diese Kunst?

Hüten wir uns zunächst, in die Schlingen einer sehr plausibel klingenden Theorie zu fallen, welche die ganze Politik auflöst in das rein selbstsüchtige Verhältnis der Herrschenden zu den Beherrschten und ihre historische Rechtfertigung sucht in einer angenommenen allgemeinen

Staatenbildung durch die Unterwerfung eines Volkes durch ein anderes. Diese Theorie würde eine sehr einfache Antwort bei der Hand haben: Politik treiben die Herrschenden, um aus ihrer Situation den größtmöglichen Vorteil zu ziehen, sie zu sichern und zu bessern; das würde die sozusagen offizielle Politik sein, welche gewöhnlich den Betrachtern allein in die Augen fällt; die Herren würden die Figuren der langen Entwicklungsreihe vom tributheischenden Eroberer bis zum Kapitalisten, vom primitiven König bis zum modernsten Panamisten sein. Eine nicht offizielle Politik würde dieser entgegenstehen in den Bemühungen der Beherrschten, ihre Last abzuschütteln oder zu erleichtern; deren Vertreter wären die Sklaven und Hörigen der Urzeit bis zu den Arbeitern der Gegenwart.

So roh und einfach sind die Verhältnisse der Menschen doch nicht, wie er diese Theorie darstellt. Sicher kann man den weitaus größten Teil der Staaten und Staatsformen, die es gegeben hat, als „Organisation der Herrschaft“ bezeichnen; aber die Bezeichnung erschöpft nicht das Wesen des Staates und trifft wohl auch nicht auf alle je lebendig gewesenen Staaten zu.

Hüten wir uns aber auch vor den Schlingen einer anderen Theorie, nach welcher der Staat eine Organisation zur Erzielung des gemeinen Wohles ist. Sie ist heute vielleicht für uns Jüngere nicht mehr so verlockend, wie die andere, weil wir von kampflustiger Gesinnung sind gegen diese Organisation, während die Generation vor uns mit ihr zufrieden war.

Man kann sagen, daß, natürlich immer in den zeitgemäßen Formen, die beiden Theorien mit einander abwechseln; auf ihren reinen Ausdruck gebracht, lautet die eine: Im Urzustande — den man sich naturrechtlich zusammenkonstruieren mag oder nach Berichten von Missionaren über primitive Völker, oder nach historischen Überlieferungen — herrschte allgemeine Gleichheit, Zufriedenheit und so fort; auf die eine oder andere Weise — Krieg, soziale Differenzierung, Kontrakt u. — entsteht der Staat, welcher die Organisation der durch diese Ereignisse Bevorteilten zu Ungunsten der Benachteiligten ist. Die andere lautet: Im Urzustande herrschte der Kampf Aller gegen Alle; auf die eine oder andere Weise entstand der Staat, welcher den Frieden schafft und das Gemeinwohl fordert u., also die Organisation aller zu Gunsten aller ist. Die Theorien alternieren in der Herrschaft, je nach dem die Klasse, welche die Schriftsteller vertreten, die der Hungrigen oder der Gefättigten ist.

Wir gehen wohl am besten, wenn wir annehmen, daß beide Ansichten Recht haben, unrecht nur darin, daß die ausschließliche richtige Erklärung zu haben glauben. Die Staatsgründung ist erfolgt durch Gewalt, indem ein in vorstaatlichen Organisationsformen lebendes Volk von einem Herrschervolke überfallen und ihm dienstbar gemacht wurde; und sie ist erfolgt durch freie Einung der vorstaatlichen Gruppen für irgendwelche gemeinsame Zwecke. Zwei derartige Zwecke kommen vor

allem in Betracht. In Ländern komplizierter Wasserversorgung, wesentlich in den Gebieten der großen Ströme ist es die Notwendigkeit der Regulierung des Wassers nach einem gemeinsamen Plane. Die hier sesshaften Stämme sind friedfertiger Art, denn sie haben leicht zerstörbaren und nicht zu rettenden Besitz. Bei kriegerischen Stämmen ist es der Wunsch, an Stelle der gegenseitigen Kämpfe, welche sie Alle arm machen, stark genug zu werden, um sich auf Fremde zu stürzen. In beiden Fällen kann man annehmen, daß lange Zeit allgemeine Gleichheit und Freiheit herrscht, und daß die geringe politische Thätigkeit, die in Frage kommt, de facto oder de jure von allen gleichmäßig ausgeübt wird. Mit der Zeit tritt aber, gerade auf Grund der politischen Thätigkeit, eine soziale Differenzierung ein, und die zunächst nur betrauten Träger erheben sich über dem Gros der Übrigen, sodaß eine Annäherung stattfindet an den anderen Typus der Staatsbildung, den durch Eroberung.

Umgekehrt können die Eroberer sich nicht als bloße Ausbeuter des unterworfenen Volkes halten. Indem sie ihre Herrschaft organisieren, erfüllen sie gewisse soziale Funktionen. Eine der wichtigsten ist der Schutz des Landes gegen die Einfälle anderer Herrenvölker. Es kann ein Herrenvolk ein in der oben geschilderten Weise staatlich organisiertes Volk unterjochen; dann tritt es ganz einfach an die Stelle der bisherigen Herrenklasse; alle jene soziale Vorzüge, welche bisher die aus den früher Gleichen aufgestiegen eingeborenen Herren zu üben gehabt hatten, geht jetzt auf sie über.

Gemäß dieser zwiespältigen Entstehung des Staates hat man auch in jedem Staatswesen eine zweifache Linie zu unterscheiden: alles, was aus der Thatsache der Herrschaft im egoistischen Interesse der Herrschenden fließt, und alles, was aus der Thatsache der Einung Aller zum Zwecke des gemeinsamen Wohles fließt.

Die Herrschenden haben demgemäß alle diejenigen Zwecke, welche zur Erhaltung und Ausnutzung ihrer Herrschaft dienen und gleichzeitig alle diejenigen, welche die Erhaltung des gemeinen Wesens bezwecken; der Konflikt zwischen diesen beiden Zielen soll zunächst nicht gedacht werden. Die Beherrschten haben alle Zwecke, welche auf Emanzipation von der Herrschaft hinielen und auch die auf Erhaltung des gemeinen Wesens. Diese letzteren aber offenbar in schwächerem Maße wie die Herrschenden, da sie einerseits geringern Vorteil von ihm haben, anderntheils keine praktische Kenntnis von ihnen besitzen, auch diese Ziele leicht mit den Herrschaftszielen zusammenwerfen u. s. f. Deshalb sind immer nur die obere Klassen patriotisch, und Loyalität gegen das Bestehende und Patriotismus haben einen inneren Zusammenhang, keinen nur zufälligen.

Außer dem Unterschied von Herrschenden und Beherrschten haben wir noch den zu machen zwischen Führenden und Geführten. Eine soziale Gruppe kann nie in ihrer Ganzheit aktiv auftreten; sie muß immer

erst ein Organ der Initiative aus sich entwickeln. Das ist eine einfache Thatsache der Psychologie und der Praxis.

Die Führenden haben das Interesse der Klasse, welche sie vertreten; aber sie haben naturgemäß auch persönliche Interessen. Zwischen diesen beiden Arten von Interessen werden Kollisionen vorkommen, wie zwischen den zwei Zielen der übrigen Klassen.

Die Politik als eine Kunst, welche geübt wird, ist offenbar Sache der Führenden, wie man wohl sonst sagte „des Staatsmanns“. Die Kenntnisse und Fähigkeiten, welche diese bei der Ausübung der Kunst nötig haben, ergeben sich aus dem bisherigen.

Erstlich müssen es solche sein, welche ihren Einfluß auf die Geführten garantieren. Sie müssen suggestive Kräfte haben; Menschen, einzelne wie Massen, zu behandeln verstehen; das hat zur Voraussetzung Strupellosigkeit, Selbstbewußtsein &c; sie müssen, je nach den Umständen, die Fähigkeit der Rede, Schrift, Repräsentation &c. haben. Sie müssen genügende Einsicht in die wirtschaftlichen und sonstigen Forderungen der vertretenen Klassen besitzen.

Da die Existenz eines solchen Mannes an sich nicht verlockend ist, so müssen starke Momente in ihm sein, die ihn in diese Position treiben: Ehrgeiz, Stolz, Eitelkeit, die Sucht nach Macht, das Streben nach Bereicherung. Den ewig gültigen Typus eines solchen Mannes hat Machiavell aufgestellt. Machiavell war kein Romantiker und ästhetischer Verehrer der Krafnatur, dazu war er selbst zu sehr naive Krafnatur; er war einfach ein klarer politischer Denker einer Zeit, die sich eben aus den sittlichen Anschauungen des Mittelalters befreit und noch nicht die Prüderie der Neuzeit erworben hatte.

Was von diesen erwähnten und angedeuteten Dingen das Übergewicht haben wird, das richtet sich nach der jedesmaligen politischen Form und danach, ob der Betreffende ein Vertreter der Herrschenden oder der Beherrschten ist.

Es ist nun schwer, die politischen Formen zu bestimmen. Noch immer kann man heute, selbst in Büchern, welche Präntentionen machen, die alte aristotelische Einteilung treffen. Aristoteles war gewiß ein gewaltiger politischer Denker; nur darf man nicht vergessen, daß er doch ein beschränktes Material zur Verfügung hatte und das ihm zur Verfügung stehende noch weiter beschränkte. Er kommt nicht über die Polis hinaus. Eine weitere Bildung war schon damals das athenische Reich gewesen und das entstehende macedonische; außerdem zeigten die asiatischen Staaten eine von Anfang an ganz andersartige Form. Indem er die feste Form des griechischen Stadtstaates immer zur stillschweigenden Voraussetzung hat, klassifiziert er nach der Zahl der Regierenden in Monarchie, Aristokratie und Demokratie, nebst ihren „Ausartungen“, Tyrannis, Plutokratie und Ochlokratie.

Wir können uns heute die Sache nicht mehr so einfach machen, weil wir noch eine Menge anderer staatlicher Gestaltungen kennen, wie den antiken Stadtstaat. Wie schon erwähnt, ist jeder Staat eine Individualität für sich mit nicht zufälligen, sondern wichtigen Besonderheiten; das ist die zweite Schwierigkeit. Deshalb kann das Folgende auf eigentliche Traktheit keinen Anspruch machen, es ist immer schief nach der einen oder andern Seite.

Notwendigerweise müssen wir einen Schnitt machen, wenn wir mit der primitivsten Staatsform beginnen; der Übergang aus der staatslosen Zeit ist in der Wirklichkeit natürlich langsam.

Beginnen wir mit der Form, die ich in der herkömmlichsten Weise die orientalische Despotie nennen will. Um sie zu verstehen, müssen wir zunächst die Bedeutung der Religion auf dieser Stufe kennen.

Die Götter zeigen ein zwiespältiges Antlitz. Auf der einen Seite hat bereits der Prozeß angefangen, daß die sittlichen Ideale der Menschen an sie geknüpft werden. Auf der andern Seite haben sie noch ihre alte Bedeutung: Wesen von übernatürlichen Kräften, deren Geneigtheit durch gewisse Manipulationen gewonnen werden kann. Hier kommt nur diese letztere Bedeutung in Frage. Die Kenntnis dieser Manipulationen bedeutet eine Macht. Die Hülfe der Götter kommt in Frage gegenüber den Angriffen von außen, gegenüber dem Murren der unteren Gesellschaftsschicht; sie verursachen und wehren ab Missernten und Krankheiten. Soweit ist uns der Gedankengang leicht verständlich. Schwerer fassen wir schon folgendes: auch das Richteramt ist eine göttliche Funktion, und zwar so, daß die als Gottheiten gedachten „Urteilsprüche“ — anders kann man sich kaum ausdrücken — das Haupt des Richters bewohnen, kraft seiner Kenntnis der Manipulationen oder der Vererbung. Die Religion ist ein Besitz, und zwar der wertvollste; vielleicht könnte man sagen, wenn man die Entstehung des Privateigentums untersucht, daß es sich zuerst entwickelt hat an der Religion.

Von diesem Punkte aus versteht man die Verbindung von Priestertum, Richterwürde, Feldherrenthätigkeit bei dem orientalischen König, und die Entartung dieser Königsform in späterer Zeit: was uns das Wichtigste erscheint, die praktische Ausübung der Regententhätigkeit, das war in einer Zeit, wo man die Hülfe der Götter für das ausschlaggebende hielt, das Nebensächlichste: als Feldherrn mochte man einen geschickten Krieger wählen, wenn nur der König die Opfer darbrachte, sodaß unter seinen Auspizien gekämpft wurde; als eigentlich Regierenden mochte man einen klugen Staatsmann haben, wenn nur der König täglich eine bestimmte Zeit in der vorgeschriebenen Weise auf dem Throne saß und die sonstigen Riten erfüllte.

Die Gliederung des Volkes ist einfach. Der Feldbebauer, noch in seinen alten, vorstaatlichen gentilistischen Organisationen lebend, welche

den größten Teil dessen besorgen, was wir als Aufgabe des Staates betrachten, ist frei oder hörig. Er bezahlt seine staatlichen Abgaben in natura, und mit diesen wird das Königtum und die herrschende Klasse erhalten. Ein übermäßiger Druck liegt nicht in der Natur dieses Systems, da eine Aufhäufung des Reichthums nur als Schatzbildung möglich ist; die kostbaren Metalle, Steine, Gewänder u. werden aber nicht durch Tausch gegen Lebensmittel gewonnen, das Einzige was die unterste Klasse abgeben kann. Die Erpressung an ihr findet also ihre verständige Grenze in der Konsumtionskraft an schließlich doch wenig differenzierten Speisen und einfachen Kleidungsstücken der herrschenden Klasse. Der weitere Erwerb, der über den Unterhalt hinausgeht, findet durch den Krieg statt.

Man kann eigentlich unsere sittlichen Gefühle in diesen Verhältnissen garnicht recht suchen. Dazu ist hier alles noch zu unbewußt. Ob die Einen aus Egoismus handeln, die Andern dem Egoismus jener unterliegen, kann man nicht recht sagen bei einer Gesellschaft, wo man über solche Dinge nicht denkt, sondern sie als natürlich acceptiert. Will man durchaus moralische Betrachtungen anstellen, so kann man vielleicht sagen, daß der Egoismus der Herrschenden überhaupt dieses Staatswesen geschaffen hat und zusammenhält; denn, wenn man absieht von der Wasserfürsorge, die ja doch nicht überall nötig ist, kann man sagen, daß ohne die Abgaben und Kriege der Staat auseinander fallen würde. In der That sehen wir ja auch auf dieser Stufe Staaten entstehen, zerfallen, sich agglomerieren, sich teilen, plötzlich in der Geschichte auftauchen und plötzlich wieder verschwinden.

Vielleicht ist hier eine allgemeine Bemerkung am Platze.

Die geschichtliche Entwicklung geht doch nicht vor sich nach einem Plane, den sich die Menschen von ihr machen, sondern sie ist das Resultat von Kämpfen, bei welchen die Kämpfenden an ganz andere Ziele denken. Je weiter zurück wir in der Kultur gehen, desto egoistischer sind die Ziele, denn die sozialen Tugenden entwickeln sich natürlich erst in der Gesellschaft. Nur einige altruistische Züge mögen die Menschen von Anfang an gehabt haben, die, welche sich um das Geschlechtsleben gruppieren und die, welche die Horde betreffen. Auch heute geht unser Altruismus ja noch nicht über die Nation hinaus, und nur als Phrase umfaßt unsere Liebe die gesamte Menschheit. Mit Notwendigkeit ergiebt sich daraus, daß schon aus dem einfachen Grunde der Egoismus eine große Rolle in der politischen Evolution hat spielen müssen, weil kein anderes gleich starkes Gefühl da war. Eben so thöricht, wie es ist, wenn man gewissen Idealen zu liebe, die man ja doch haben kann, den Egoismus in Grund und Boden verdammt, würde es auch sein, wenn man ihn wegen dieser historischen Rolle nun in den Himmel erheben wollte als Schöpfer des staatlichen Lebens. Es ist das derselbe Fehler,

den man sonst beging, als man die historischen Persönlichkeiten verhimmelte und ihnen eine fast übermenschliche Bedeutung beilegte. —

Die auf die orientalische Despotie folgende Stufe der politischen Entwicklung ist der antike Stadtstaat. Dessen wesentliche Merkmale sind: Begrenzung auf ein sehr kleines Gebiet, in dessen Mitte die ummauerte Stadt liegt, etwa in der Art eines schweizerischen Kantons. Intensiver Ackerbau, Kleinwirtschaft. In der Stadt hat die Aristokratie ihre Häuser. Auch die Güter der Aristokratie sind klein. Das Königtum ist in der oben geschilderten Weise im Absterben begriffen, die wirkliche Herrschaft wird von der Aristokratie geführt. Diese hat im Wucher ein Mittel gefunden, die ärmeren Bürger auszubeuten. Die Gesetze, welche von der Aristokratie gemacht sind, haben vor allem die Tendenz, diese zu unterstützen: unmenschliche Wuchergesetzgebung, Heiratsbeschränkungen u. Die Aristokratie versteht es, die Gleichheit in ihrer Klasse aufrecht zu erhalten. Ihre vornehmlichste Beschäftigung ist das Regieren; ihren Unterhalt gewinnen sie größtenteils durch die Arbeit ihrer Sklaven auf ihren Gütern. Sie verstehen es, tüchtige Staatsmänner heranzubilden, die tüchtigen Leute für die passenden Thätigkeiten auszufuchen, verhüten aber, daß solche ihnen über den Kopf wachsen.

In dieser ersten Periode der Polis besteht der Inhalt der Geschichte in Kämpfen des ärmeren freien Volkes gegen die reiche Aristokratie; das Ziel derselben ist die Schuldenlastung. Es kommt zu Revolutionen, deren Erfolg in den verschiedenen Graden zwischen der Ermordung oder Verjagung der Aristokratie und Verteilung ihrer Güter bis zur Linderung der Schulden, Gestattung des Connubiums und Eröffnung der Unter für die niederen Bürger wechselt. In den letzten Fällen liegt offenbar ein Kompromiß vor, zwischen der Aristokratie und den Reichgewordenen der unteren Schicht. Eine Rolle in diesem Kampfe spielt der Tyrann, der Vertreter des unteren Volkes, der eine unumschränkte Herrschaft nach Art eines absoluten Monarchen ausübt.

Bei ähnlichen Verhältnissen treffen wir auch ähnliche Personen wieder an. Der antike Tyrann hat große Ähnlichkeit mit dem Principe des Stadtstaates der Renaissance, und die Politik der Tyrannen ist die typische Politik des durch das untere Volk in die Höhe gekommenen Usurpators, von den römischen Kaisern der ersten Zeiten bis zu Napoleon III. Die Aristokratie wird bekämpft, eventuell durch Mord und willkürliche Gewaltthat; und gleichzeitig wird ihr geschmeichelt, weil sie die Hüterin des Legimitätsprinzipes ist, das dem Tyrannen einen großen Schutz bieten würde. Für das Volk wird eifrig gesorgt, teils in aufrichtiger Weise, teils mit allerhand Blendwerk sozialpolitischer Art, teils wird es durch Kriegsrühm und Bereicherung durch den Krieg, und durch Spiele und Pomp fasciniert. Wir müssen uns hüten, der Ansicht vieler Historiker zu folgen, welche solche Dinge aus dem Charakter der Person erklären

wollen, sich z. B. über Napoleons I. Liebeswerben gegenüber der alten Aristokratie wundern oder seine Kriege aus einer unersättlichen Vändergier ableiten. Hier wie auch sonst würde vielleicht der Versuch, die allgemeinen Prinzipien einer historischen Situation zu verstehen, manche falsche Auffassung unmöglich machen.

Verschwindet der Tyrann, so muß die an seine Stelle tretende Plutokratie, die Verschmelzung der Aristokratie mit der Roture, seine Pflichten zu erfüllen. Wenn das alte „Legitimitätsprinzip“ — das Wort ist falsch, weil sich an die Dinge viele stärkere Vorstellungen knüpfen als die der Legitimität — einmal gebrochen ist, so ist dem immer steigenden Anteil des unteren Volkes an der Regierung kein Halt mehr zu setzen. Es folgt die Periode der Demokratie.

In immer stärkerem Maße besticht die obere Klasse, die immer die Herrschaft hat, das untere Volk, das nominell politisch das gleiche Recht hat wie sie. Alle Lasten des Staates werden jetzt auf die Schultern der „oberen Zehntausend“ gewälzt, und noch ein gut Teil von dem Lebensunterhalte der unteren muß von ihnen bestritten werden. Das ist natürlich nur möglich, wenn die obere Klasse inzwischen neue Einnahmequellen gefunden hat. Dies ist der Fall, wenn die Polis durch glückliche Kriege Unterthanen und „Bundesgenossen“ bekommen hat. Diese werden von der herrschenden Clique ausgebeutet, und von dem Raube erhält die untere Klasse ihren Teil in Gestalt von panis und circenses.

Die Polis hat sich damit in ein Reich verwandelt, ein neues politisches Gebilde entsteht. Das erste Produkt der Art war das athenische; das vollkommenste, das auch den Keim zur Weiterentwicklung in sich trug, war das römische Reich.

Die Stadt, also etwa Rom, steht zu den Provinzen in dem Verhältnisse wie der Souverän zu den Unterthanen; aber dieser Souverän hat keinerlei gemüthliche Bande, die ihn an den Unterthanen knüpfen. Ebenso wie die Aktiengesellschaft eine viel schlechtere Herrin ist gegen ihre Arbeiter, so ist der viellöbliche Souverän ein viel schlechterer Herr als der einzelne. Die Provinzen werden den Mitgliedern der herrschenden Familien auf kurze Dauer zur Ausbeutung übergeben; zu großen Ausgaben gegenüber dem „Volk“ zu Hause gezwungen, müssen diese sich in kurzer Zeit bereichern; hat der Eine genug, so folgt ihm der Andere. Da kommen dann solche Dinge vor, daß sogar die Provinzialen einfach als Sklaven verkauft werden, damit der römische Beamte Geld machen kann. Wir haben hier die allerdirekteste Ausbeutung in der unverbülltesten Form als Ziel der Herrschaft.

Das „Volk“, das einerseits diese Ausbeuter wieder ausbeutet, verkommt infolge der Müßiggängerei und der gezwungenen Nachsicht von oben immer mehr. Es verwandelt sich schließlich in Gesindel sans phrase, das in Faktionen gespalten ist, welche den Faktionen zwischen den herrschen-

den Familien entsprechen, von denen es bezahlt wird, und das seine politischen Kämpfe, die nunmehr nur noch solche um den größeren oder geringeren Beuteanteil der einzelnen Familien sind, nicht allein durch die Stimme, sondern auch durch den Knüttel ausmacht.

Unterdessen ist eine neue Macht herangewachsen, das aus Berufssoldaten, nicht nur den einberufenen Bürgern gebildete Heer. Diejenigen von den Herrschenden, welche sich dieser neuen Macht zu bedienen wissen, werden bei dem Kampf um die Beute als Sieger hervorgehen. Zunächst sind das die Feldherrn. Diese schmeicheln dem Heere auf alle Weise, erhöhen den Sold, machen den alten Soldaten Landanweisungen auf Kosten der zeitigen Besitzer u. s. f. Zunächst finden wir mehrere derartige Personen, die entweder sich betriegen, oder auf gütlichem Wege die Exploitation der Welt unter sich teilen; schließlich bleibt als letzter von diesen Augustus übrig.

In dem Augenblick, wo ein einziger Herr an die Stelle der vielen getreten ist und diesem ein ruhiger Genuß gesichert erscheint, beginnt die Tendenz, die Provinzen besser zu behandeln, das Lamm nicht zu schlachten, sondern so zu pflegen, damit es geschoren werden kann.

Zunächst wendet sich die Energie der Kaiser gegen die römische Aristokratie, deren Glieder ja Konkurrenten um seine Beute sind. Daher das Wüten der ersten Kaiser unter diesen, bis es schließlich soweit gekommen ist, daß von den alten Geschlechtern kein einziges mehr überlebt. Das „Volk“ erhält seine Vergünstigungen nach wie vor, aber dieselben steigern sich nicht, da ja seine Rolle ausgespielt ist. Das „Volk“ selbst und seine Versorgung sind nur noch Rudimente, die man beibehielt, wie überhaupt althistorische Einrichtungen beibehalten werden, auch wenn sie sinnlos geworden sind; war doch bei der Verlegung der Residenz nach Konstantinopel das erste, daß den dortigen Einwohnern Kornrationen zugewiesen wurden. Die Haupt Sorge nimmt das Heer in Anspruch. Einer der Kaiser gab seinem Sohne sterbend die Lehre: vor allem fürs Heer zu sorgen, „τὰ δὲ λοιπὰ καταφρονεῖν“.

Auch jetzt noch immer ist das römische Reich vor allem als eine Organisation zur Ausbeutung der Provinzen aufzufassen. Aber auch so wird eine Weiterbildung staatlichen Wesens und damit höhere Kultur notwendig; man darf bei unserer Betrachtung nicht die Kulturhöhe nach den einzelnen Kulturzentren beurteilen, sondern nach dem allgemeinen Niveau.

Vor allem erfordert die Herrschaft den Chausseebau, und in Verbindung mit der Thatsache, daß in dem ganzen ungeheueren Reichsgebiete zum ersten Male Frieden herrscht, verursacht das einen regen geistigen und auch materiellen Verkehr. Die Kulturerrungenschaften einzelner, verstreuter, kleiner Orte kamen einem großen Gebiete zu Gute, wo zum Teil eben noch die ärgste Barbarei geherrscht hatte. Dieser natürliche

Prozeß wurde von den klugen Herren noch gefördert, denn deren Interesse war es ja, daß die Provinzen immer blühender und kultivierter wurden.

Dazu kam die Kolonisation wüsten Landes. Große, mit Waldungen bedeckte Strecken wurden mit Behauern besetzt; noch mitten in den Stürmen der Völkerwanderung, wo schon Steuerdruck, Krieg und Krankheit die Bevölkerung dezimierten und exponierte Gegenden verödeten, erfahren wir von derartigen Ausbreitungen des kultivierten Landes. Zunächst geschah das naturgemäß im Interesse der Latifundienbesitzer, welche auf irgend eine Weise in den Besitz umfangreicher Distrikte gekommen waren und diese nun wertvoll machen wollten.

Über auch außerdem lag in diesen Dingen und Verhältnissen der Keim zur Weiterbildung.

Das Interesse jedes Regenten ist immer das Wohl möglichst aller seiner Unterthanen. Eigene Klasseninteressen durchkreuzten bei den römischen Kaisern diese Tendenz nicht. Das Heer rekrutierte sich schon längst nicht mehr aus Originalrömern, es begann schon sich nicht mehr aus Provinzialen, sondern aus Barbaren zu rekrutieren. Da lag für die Kaiser kein besonderes Interesse vor, einen Teil des Reiches besser zu behandeln oder schlechter, wie den anderen. Als Caracalla den Provinzialen das römische Bürgerrecht verlieh, fand diese Tendenz ihren äußerlichen Ausdruck. Es war jetzt ein Weltreich geschaffen mit völliger Gleichberechtigung aller Bürger, eine ganz neue politische Bildung.

Dessen charakteristische Bedingungen waren: Rückdrängung der Selbständigkeit und Initiative der einzelnen Reichsteile; Regierung und Verwaltung durch eine immer mehr zentralisierende und zentralisierte Bureaucratie. Wir müssen uns vorstellen, daß diese Zeiten Zeiten starrer Rechtllichkeit waren, daß alles nach der Regel und nach dem Gesetze ging und Willkür und Bedrückung der früheren Art nicht mehr stattfanden.

Dabei fand eine eigene soziale Bewegung statt.

Nur ausnahmsweise kommen im Altertume die Sklaven zu einer Art von politischer Wirksamkeit. In der Regel sind sie nicht anders zu betrachten als Vermögensobjekte. Ihre gelegentlichen Revolten haben keinen Erfolg gehabt. In dieser Zeit nun finden wir ein schnelles Emporsteigen dieser Klasse von Menschen, welche sonst fast außerhalb unserer Betrachtung liegt. Aus technischen Gründen, die hier nicht erörtert werden können, und aus dem Abnehmen billiger Sklavenzufuhr infolge Aufhörens der Kriege, der Seeräuberei und der Beamtenwillkür ergab es sich als vorteilhaft, den landwirtschaftlichen Großbetrieb einzustellen und die Güter in kleinen Parzellen an die nunmehr selbständig wirtschaftenden Sklaven abzugeben, indem man ihnen die Lieferung einer festen Naturalabgabe auferlegte. Vom Sklaven stieg der Mann zu einer Art von Pächter auf.

Die Besitzer selbst begannen gleichzeitig die Städte zu verlassen und auf dem Lande zu wohnen. Der Frieden in der Welt machte den Schutz der Mauern überflüssig, und die Übernahme des nicht subalternen Teils der Verwaltung, der früher in ihren Händen gewesen war, auf die Bureaucratie, machte das Zusammenwohnen nicht mehr nötig. Mit dem Zuge der Reichen auf das Land verlieren die parasitären Existenzen in den Städten ihren Unterhalt, freie Bürger, welche von den Reichen größtenteils erhalten werden und ihnen dafür eine Erfolgschaft leisteten in kommunalpolitischen Dingen, wie in großpolitischen Dingen die Bürger in Rom den Vornehmen. Diese Klasse geht demgemäß schnell zurück und vermischt sich mit der aufstrebenden Klasse der Skaven zu einer neuen Klasse.

Wie sehr das historische Leben doch das Gleiten der Entwicklung nach der Richtung des geringsten Widerstandes ist, sehen wir an dem Auflösungsprozeß dieses Reiches. Es frankte an einem inneren Widerspruche, welcher die Existenz einer derartigen politischen Form überhaupt unmöglich machte. Die ungeheure Ausdehnung und zentrale Regierung und Verwaltung — deren Zentralisierung geht soweit, daß zum Beispiel der jüngere Plinius einmal aus Kleinasien in Rom anfragt, ob eine gewisse Stadt einen Graben zuschütten dürfe oder nicht — sind verbunden mit einer im wesentlichen naturalen Wirtschaft. Die Abgaben werden zum großen Teil in Naturalien erhoben, und wo sie in Geld eingefordert werden, verursacht das naturgemäß einen ungeheuren Druck auf eine Bevölkerung, die kaum einen Absatz für ihre Produkte hat. Eine solche Naturalwirtschaft des Staates macht umfangreiche Rechnungen, Magazine u. notwendig und Unterschleife des Beamten können kaum vermieden werden; und durch die hohen Transportkosten der Naturalabgaben, die weite Entfernung vom Wohnorte, in der die Naturalleistungen eingefordert werden, wird deren Wert vervielfacht. So wurde mit zunehmender Zentralisation der Steuerdruck immer unerträglicher und ruinierte zuletzt die Bewohner.

Das Heer war jetzt ein Söldnerheer. Hätte es so groß sein sollen, wie es eigentlich nötig war, um das ungeheure Reich an allen seinen Grenzen zu schützen, so hätten die Reichsbewohner das Geld nicht aufbringen können. Selbst die Waffen zu führen hatten sie aber *verlernt*. So konnte das Reich den Barbaren nicht den genügenden Widerstand leisten.

Die Barbaren ihrerseits betrachteten das römische Reich als einen wehrlosen Koloss, die reichen Einwohner als ihre Plünderungsobjekte, als Leute, welche sie in Sold nehmen mußten, damit sie vor den übrigen geschützt wurden, und das gesamte Reich als ein großes Gebiet mit schönen, fruchtbaren Landstrecken, wo sie sich als Ackerbauer niederlassen konnten.

Die Unverträglichkeit zwischen Großstaat und Naturalwirtschaft führte auch ohne die Barbarenstürme zu Erscheinungen der Zerfalls in einzelne Staaten; die Plünderungen und Okkupationen der Barbaren unterstützten diesen Prozeß, und so bildeten sich aus einer Vermischung von Revolten der Einwohner, die unter Umständen selbst die Barbaren herbeiriefen, und von Eroberung durch die Barbaren die neuen, kleineren Staaten.

Mit den Barbaren kamen in das bereits fortgeschnittene politische Leben wieder primitive Elemente hinein, die mit diesem ein neues bildeten. Das Wichtigste ist, daß den Barbaren, die sich als „Gäste“ der Römer bezeichneten, ihr Volkstum als das einzig staatenbildende erschien. Die vorhandenen politischen Einrichtungen ließen sie bestehen, setzten nur ihre eigene primitive politische Organisation mitten hinein. In der That beherrschten sie mit ihrer politischen Organisation die Römer, die in einer Art subalternen Selbstverwaltung weiter lebten; dem Namen nach waren sie nur deren Krieger, welche ihre eigene Ordnung beibehalten hatten und an Stelle des Solbes Landstücke von den Römern erhielten.

In den unruhigen Zeiten waren die Städte wieder neu befestigt; aber ihre alte Bedeutung konnten sie nicht wieder erlangen, das wirtschaftliche und soziale Leben hatte sich endgültig von der Stadt aufs Land zurückgezogen, und nachdem die stadtscheuen Germanen schließlich Herren geworden waren, büßten sie auch ihre Bedeutung als Zufluchtsorte für Menschen und Vieh in Kriegsnöten ein.

Aus diesen Bedingungen heraus entwickelt sich der Feudalismus. Der barbarische König ist zunächst ein Fetischkönig der Art, wie wir ihn bei der orientalischen Despotie kennen lernten. Die Vornehmen, welche auch gleichzeitig die Reichen sind, bilden eine Aristokratie, in welcher der Einzelne gleich berechtigt ist; und der Gemeinfreie, der ursprünglich mit dem Vornehmen völlig gleich stand, wird in seinem Einflusse zurückgedrängt, vor allem wohl dadurch, daß die komplizierteren Aufgaben der Leitung einer früheren römischen Provinz nicht von einer Anzahl Krieger in einer Versammlung von einigen Tagen Dauer ausgeführt werden konnte. Wie der Entwicklungsprozeß des Feudalismus im einzelnen war, das gehört zu den unbekanntesten Dingen der Geschichte.

Die Weiterentwicklung geht dann wieder von den Städten aus. Im Altertume Sklaven, im Mittelalter Hörige eines Herrn, emanzipieren sich die Handwerker und werden freie Leute. Sie brechen die Macht der alten Herrengeschlechter in der Stadt, und die städtische Politik wird in ihrem Interesse geleitet. Nachkommen der alten städtischen Herrengeschlechter und von unten Heraufgekommene gelangen zu Reichtum durch den sich entwickelnden Handel, der sich fürs erste nur mit Luxusartikeln befaßt. Die Städte können nunmehr die Fürsten mit Geld unterstützen, welche dadurch unabhängig von dem Adel werden, indem sie Söldnerheere

unterhalten können. Der Adel, in allen seinen Interessen bedroht, sucht zu revoltieren, wird aber durch den Fürsten niedergeworfen.

Der Fürst hat ein starkes Interesse an einem emporblühenden Bürgertume und sucht dieses Emporblühen auf alle mögliche Weise zu unterstützen. Es ist die Zeit der absoluten Monarchie. Er sichert den Absatz der industriellen Produkte, indem er die Grenzen gegen fremde Einfuhr absperrt und eventuell sogar seinen Unterthanen befiehlt, sie zu kaufen. Er sichert durch Überwachungen, Reglementierungen u. den Kredit der Produkte im laufenden Auslande. Er verschafft den Unternehmern Kapitalien und läßt auf eigene Kosten Versuche und Experimente anstellen. Er räumt alle Geseze weg, welche die Ausbeutung der Arbeiter einschränkten, sucht auf verschiedene Weise den Lohn zu erniedrigen.

Dazu kommen Momente, die anderweitig in der Entwicklung liegen. In ihrer Geldnot greifen die Fürsten zur Münzverschlechterung und schaffen dadurch für die Unternehmer billigere Löhne und eine Exportprämie. Damit die Landwirtschaft einen Überschuß produzieren kann für den Konsum der Stadt und Rohmaterial für die Industrie, werden von den großen Grundbesitzern die Gemeinweiden eingezogen, werden die Bauern gelegt; das hat zur Folge, daß die Landbevölkerung sich vermindert. Die vom Lande Verjagten ziehen in die Stadt und werden industrielle Arbeiter. So erhält die Industrie die notwendige reichlichere Arbeiterzahl. Sollte es ihr noch an Händen mangeln, so sorgt die Aufhebung der Heiratsbeschränkungen, die Fürsorge für die unehelichen Kinder, für eine raschere Vermehrung der Bevölkerung.

Von Romantikern und von Sozialisten ist diese Periode in der härtesten Weise angeklagt. Wie immer bei den historischen Umwälzungen, tritt auch hier der Egoismus in denkbarster Nacktheit auf. Das Selbstinteresse ist in solchen Zeiten eben der starke Hebel der Entwicklung, und in den ersten Zeiten der Entwicklung, wo die gegnerischen Interessen sich noch nicht organisiert haben und es keinen Widerstand findet, wo selbst die Opfer hypnotisiert sind von dem raschen Fortschritte, zeigt es sich naturgemäß in aller Brutalität. Aber man darf doch nicht vergessen, daß das eine allgemeine Erscheinung menschlicher Entwicklung ist, soweit dieselbe von oben kommt. Nicht weniger grausam und niederträchtig war die Ausraubung der Provinzen durch die Römer; ihnen verdanken wir aber, daß wir heute nicht mehr in Sümpfen und Wäldern leben; nicht weniger unmenschlich waren die Raubzüge der Germanen im römischen Reiche; ihnen verdanken wir aber die Weiterentwicklung und die Herausbildung neuer Lebensmöglichkeiten.

Geht die treibende Kraft in der Evolution von unten aus, von den niedrigsten Schichten der Gesellschaft, so sehen wir an die Stelle des Egoismus — wenigstens des Egoismus im engeren Sinne — andere Eigenschaften treten.

Die Menschen pflegen ihre egoistischen Tendenzen nicht offen zuzugestehen, sondern finden immer ein Mäntelchen, welches sie ihnen umhängen können; und das ist keine bewusste Heuchelei, sondern die Menschen haben von Natur die Fähigkeit, alle ihre eigenen Handlungen immer in einem verklärenden Lichte zu sehen. So korrespondiert auch jenem wirtschaftlichen und politischen Umschwunge ein Gedankenkomplex, der ihn sittlich rechtfertigt. Man glaubt, daß die letzten und tiefsten Triebe der Menschen die egoistischen sind. Da hierin alle Menschen gleich sind, so findet der Egoismus jedes einzelnen eine natürliche Begrenzung durch den aller übrigen, und in diesem Zusammenstehen wird, da jeder einzelne natürlich für sich in der denkbar besten Weise sorgt, ganz sicher das allgemeine Wohl erreicht. Neben solcher Art Theorien gehen besondere Arten, die Dinge anzuschauen. Zum Beispiel, während man im Mittelalter die Produktion immer als eine Thätigkeit der Menschen aufgefaßt hatte und dessen Zwecken untergeordnet dachte, erscheint auf einmal die Produktion als eine Art Selbstzweck. Der „Fortschritt“, das heißt die Weiterentwicklung der produktiven Kräfte, rechtfertigt alles. Wenn jemand den armen Leuten ihr Gemeinland wegnimmt, so geschieht das im Interesse der rationellen Landwirtschaft, nicht zum Zwecke der eigenen Bereicherung; wenn die Löhne der Arbeiter gedrückt werden, so geschieht das, um sie mäßig und arbeitsam zu erhalten. Jeder Einzelne handelt aus persönlichem Egoismus mit dem Resultate persönlichen Vorteils.

In dem bisher dargestellten haben wir wenig erfahren über die Zeiten, wo die Untersten eine ähnliche Initiative hatten, zum Beispiel, als die Handwerker das Joch der Hörigkeit abschüttelten. Der Grund ist, daß wir von diesen Dingen, die nicht zu den offiziell bemerkten gehörten, nichts wissen. Indessen, wenn wir die moderne Arbeiterbewegung betrachten, werden wir vermutlich die typischen Züge erkennen.

Die Zahl der Mitglieder der oberen Gesellschaftsschichten ist stets gering, die der unteren stets groß. Gegen einen oben stehen Tausend unten. Wir können deshalb nicht erwarten, daß in der Strategie der Untersten sich ein derartiges individuelles Vorgehen findet wie in derjenigen der Oberen. Bei diesen hat der Eine eine große gesellschaftliche Macht; bei den Untersten müssen sich die Tausend zusammenhalten, um die gesellschaftliche Macht der einen zu erreichen. Bei der Bewegung von oben kann der individuelle Egoismus eine große Rolle spielen, für die Untersten kommt nur der Klassenegoismus in Frage.

Wie der individuelle Egoismus, hat auch der Klassenegoismus seine Ideologie. Außerdem aber enthält er doch wirklich ein altruistisches Moment, durch welches er über den einfachen individuellen Egoismus hinausgeht, das eben, was ihm zum Klassenegoismus macht. Aufopferung im Interesse der Anderen, Solidaritätsgefühl, Liebe und Zuneigung u. sind doch hier sehr stark und wenn auch die Hebung der Klassenlage

immer im Hintergrunde steht, so mag doch der individuelle Vorteil, der aus ihr entspringt, nicht so groß sein, daß er die Opfer aufwäge, die der Einzelne bringen muß.

Zu diesen Momenten kommt die Ideologie. Dieselbe ist sehr einfacher Art und scheint immer dieselbe gewesen zu sein: einmal Gerechtigkeit und dann das zum Prinzip verwandelte Gefühl der Menschenliebe. Die Liebe zu den Mitmenschen wird als Pflicht aufgefaßt, und aus dieser Pflicht wird gefordert, daß die Einzelnen sich zu beteiligen haben an dem Werke der Hebung der Klasse. Aus dem Prinzip der Gerechtigkeit, das, eben als Prinzip, nicht weiter auf seine Haltbarkeit geprüft, sondern einfach angenommen wird, folgert man, daß es dem einen nicht schlechter gehen dürfe wie dem anderen. Im engen Zusammenhange hiermit steht dann noch die Vorstellung von der natürlichen Gleichheit aller Menschen; die schroffen Unterschiede in Verstand und Charakter seien die Resultate der sozialen Umstände; das wird dann in einer oder anderer Weise, dogmatisch oder naturwissenschaftlich, aufgestellt.

Man wird hier sofort die drei Ideale von Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit erkennen, die in der Praxis einander ja oft in die Haare geraten sind, nichtsdestoweniger aber doch einen gemeinen Ursprung haben im Egoismus der unteren Klasse, die emporstrebt.

An dieser Stelle wird uns auch das Verständnis für die hierher gehörigen Momente des Christentums aufgehen.

Die antike Religion war aristokratisch gewesen. Noch galt die Religion als ein wertvoller Besitz, den man mit anderen nicht teilen mochte. Je mehr die alten Zustände im römischen Reiche seit Augustus sich wandelten, desto unzureichender erschien diese aristokratische Religion. Die alten Familien, welche Götter hatten, verschwanden; die Götter der alten vorstaatlichen Organisation gerieten in Vergessenheit mit deren Verfall. Nun hatten sich zwar schon lange aus den ursprünglichen vielen kleinen Gottheiten durch Zusammenfließen auf Grund von Namensgleichheit die großen Götter herausgebildet, welche allgemein verehrt wurden; aber einerseits war diese Verehrung für das immer mehr Bedeutung gewinnende untere Volk zu kostspielig, andererseits gingen die Mysterienkulte infolge des Durcheinandervirbelns der Menschen und des Aussterbens der alten Familien zu Grunde; diese aber waren die wichtigsten gewesen.

Da empfahlen sich asiatische Religionen durch ihre einfachen, Allen zugänglichen und billigen Kulte. Bald nahm der Mithrasdienst allgemein überhand; und bald erfüllte das Christentum die Gemüter.

Noch zur Zeit Justinians gab es Gebildete, die das Christentum verachteten als eine Religion des ungebildeten Pöbels. Und aus den alleruntersten Schichten ist es ja auch bekanntlich in die Höhe gekommen. Einer der ältesten sagenhaften Päpste war ein Sklave. Die ethischen

Ideale der unteren Klasse, die in die Höhe strebt, sind daher in ihm enthalten; naturgemäß haben sie nicht mehr die Wirkung von einst ausüben können, als das Christentum allgemeine Religion geworden war, aber gewissen Einfluß haben sie doch immer noch bis in die Neuzeit gehabt.

Lehrreich ist für den proletarischen Charakter des Christentums die Offenbarung Johannis: Die fanatische Hoffnung auf das himmlische Jerusalem, der Haß gegen alles Herrschende, die asketische Moral, nebst Andeutungen sexueller Ausschweifungen, der glühende Glaube an Gerechtigkeit. Wie der damalige Christ an den Höllenspfuhl glaubte für seine Gegner und an den Sitz im Himmelreiche für sich, also an eine Umkehrung der gegenwärtigen Situation, so glaubt der naive sozialdemokratische Arbeiter von heute, daß nach der sozialen Revolution die Oberen nach unten und die Unteren nach oben kommen. Nur, daß heute solche Vorstellungen keinen litterarischen Ausdruck finden.

Ein scharfer Unterschied ist, neben den durch die andere Bildung erzeugten, zu beachten: damals wurden die unteren Klassen durch eine automatische Bewegung in die Höhe gebracht; es war wesentlich das Eigeninteresse des Besitzers, welcher die Sklavensessel löste. Heute haben sie eigene Initiative, arbeiten sie bewußt und selbständig an ihrer Emanzipation. Deshalb nimmt im Christentum der Hauptteil der Lehre die Betrachtung der altruistischen Gefühle in Anspruch, geht er soweit, daß sogar quietistisches Verhalten gegenüber der Obrigkeit gepredigt wird. Die Christen waren nur in bedingtem Sinne Revolutionäre, trotz sozialer Revolten von damaligen Sekten, trotz der Militärdienstverweigerung und ähnlicher Dinge. Die untere Masse kam in ihm zum Bewußtsein der Solidarität; aber sie fühlte sich geschoben und hatte keine Initiative. Daher die starke Betonung der Liebe, des Mitleids und ähnlicher Tugenden. Wäre das Aufsteigen der unteren Klasse damals Resultat der eigenen Initiative gewesen, so würden wohl die entgegengesetzten Eigenschaften mehr hervortreten.

Eine Probe auf das Exempel kann man machen, wenn man in der mittelalterlichen Kezergeschichte und im Teufelsdienste Umschau hält. Man kann annehmen, daß überall da, wo „der Herr der Gerechtigkeit“, der Satan, verehrt wird, dessen Außeres schon in seiner Verkommenheit und Entwürdigung den Proletarier abbildet, revolutionäre Bestrebungen der untersten Klasse vorhanden sind. Und hier finden wir dann das Gegenteil von allem, was wir am Christentum christlich finden; ob es uns gerade sehr anmuten mag, ist eine Frage.

Zu alle diesem kommt heute noch eine ganz neue Art von Ideologie: die aus der Wissenschaft geschöpfte Überzeugung von dem endlichen Sieg auf Grund „der Entwicklung“, und, damit zusammenhängend, eine fatalistische Politik, welche weniger von der Initiative der unteren Klasse,

als von dem aus anderen Gründen erwarteten Zusammenbruche der gesamten Gesellschaftsorganisation die Erfüllung aller Wünsche erwartet. Diese Ideologie, die „marxistische“ — es handelt sich hier nur um die Praxis der allgemeinen Politik, nicht um das, was Marx selbst gedacht haben mag — greift immer mehr um sich in der modernen Arbeiterbewegung. —

Wir waren in unserer historischen Skizze bis zum Vorabend der neuesten Zeit gekommen, in welcher diese Dinge eine wichtigere Rolle spielen.

Sobald die Bourgeoisie genügend ausgewachsen ist, empfindet sie das absolute Königtum als ein Hemmnis ihrer Entwicklung. Sie, welche ihm gegenüber die untere Schicht ist, wie gegenüber dem Proletariat die obere, wendet alsdann die Ideale der unteren Schicht an von der Gleichheit aller Menschen, von der Freiheit, welcher der Absolutismus widerspreche, und von der Brüderlichkeit, welcher der verletzende Standeshochmut des Gegners und seines zu seinen Schmarozern degradierten Adels nicht entspricht. So entledigt sie sich denn dieses Herrn und übernimmt in irgend einer Form selbst die Herrschaft, um ihre Affairen besser leiten zu können.

Ist sie so weit, dann entsteht ihr im Proletariat ein Gegner. Die Arbeiter erlangen das Bewußtsein, daß die Entwicklung wesentlich auf ihre Kosten gegangen ist, und daß sie nichts von ihr gehabt haben. Sie stellen ihre Forderungen auf, welche differieren zwischen dem Schutz vor gewissen Schädlichkeiten und einem größeren Anteil am Arbeitsertrage, bis zur Umwälzung der Gesellschaftsordnung zum Zwecke der Herrschaft des Proletariats mit kommunistischer Produktion und Distribution.

In dieser ganzen Entwicklung konnten wir die Rolle des Egoismus nicht im Detail verfolgen, weil wir sonst ins Uferlose geraten wären. Aber wenn wir jetzt die Struktur der heute bestehenden politischen und gesellschaftlichen Ordnung betrachten, so werden wir alle wesentlichen Rüge finden.

Im Anfange der Untersuchung fanden wir, daß jedes Staatswesen einzigartig war. Wollen wir uns daher nicht in nutzlose Beschäftigung mit kleinem Detail verlieren, so müssen wir uns auf die Untersuchung der Begriffe beschränken, welche im modernen Staatsleben die herrschenden sind. Man kann sagen, daß um Demokratie, Freiheit und Fortschritt sich alles moderne politische Leben dreht.

Zunächst wollen wir den Freiheitsbegriff betrachten.<sup>1)</sup>

Wie so oft in der Geschichte der modernen politischen Ideologie, müssen wir ins Altertum zurückgehen. Da finden wir denn zunächst die auffallende Thatsache, daß das, was wir „Freiheit“ nennen, ein Alter

<sup>1)</sup> Das Folgende entnehme ich einem Artikel von mir in der „Zukunft“ vom 24. Aug. 95.

sich gar nicht hätte vorstellen können. Zählen wir einmal mit Justel de Coulange (in seinem Buche „La cité antique“) auf, was der Staat vom Bürger verlangte. Das Leben des Bürgers gehörte dem Staate, der es jeden Augenblick zu seiner Verteidigung verlangen konnte; ebenso das Vermögen des Bürgers, wenn der Staat es gebrauchte. In vielen griechischen Staaten war man gesetzlich verpflichtet, sich zu verheiraten, in Sparta war sogar der Zeitpunkt der Verheiratung bestimmt; in Lokris durften die Männer keinen ungemischten Wein trinken, in Rom, Milet und Massilia die Frauen nicht. In Sparta war den Frauen der Kopfpuz gesetzlich vorgeschrieben, in Athen durften sie nicht mehr als drei Kleider mit auf die Reise nehmen, in Rhodus durfte man sich den Bart nicht abnehmen lassen und in Sparta mußte man den Schnurrbart rasiert haben. Hässliche und krüppelhafte Bürger wollte der Staat nicht dulden, deshalb mußten die Väter in Rom und Sparta solche Kinder töten. Nach der Schlacht bei Leuktra mußten sich die Eltern der gefallenen spartanischen Krieger öffentlich zeigen und durch fröhliche Mienen ihrer Freude darüber Ausdruck geben, daß ihre Kinder fürs Vaterland gestorben seien. Die Kindererziehung war Sache des Staates, denn ihm, und nicht den Eltern, gehörten die Kinder. Man mußte an die Götter des Staates glauben und sich ihnen unterwerfen. So hoch stand das Staatsinteresse, daß durch die Entscheidung des Otrazismus jeder verbannt werden konnte, nicht den man im Verdachte hatte, nein, der im stande gewesen wäre, sich zum Alleinherrscher zu machen, und in Rom gab es sogar ein Gesetz, nach dem jeder getötet wurde, der den Ehrgeiz hatte, König werden zu wollen. Einen großen Teil dieser Gesetze würde man heute als „kleinliche Polizeimaßregeln“ bezeichnen; die Möglichkeit der Inanspruchnahme des Vermögens Einzelner durch den Staat erscheint dem radikalen Philister von heute geradezu unverständlich, denn, wenn er dem Staate überhaupt noch eine Berechtigung zugesteht, so ist es die, daß er „die Heiligkeit des Eigentumes“ garantiert; alle diese Handlungen des Staates aber würde er als Eingriffe in seine persönliche Freiheit entrüstet zurückweisen.

Und doch hielten sich die antiken Bürger für „frei“. Das Wort „Freiheit“ galt eben nicht für die individuelle, persönliche Freiheit, die ihnen unbekannt war; sie bezeichneten damit den Zustand des „suis legibus uti“, d. h. den Zustand staatlicher Unabhängigkeit in jeder Hinsicht. So faßt noch Plutarch in einer für die antike Anschauung des Freiheitsbegriffes bezeichnenden Abhandlung die Sache auf. Es handelt sich um die Belehrung eines angehenden Staatsmannes in einer kleinasiatischen Stadt. Alle Merkmale der Unabhängigkeit der Kommune, die wir uns heute vorstellen können, zählt er als noch vorhanden auf: nur das Recht auf Krieg und Frieden fehlt natürlich, — und deswegen beklagt Plutarch die „verlorene Freiheit“.

Wie so vielfach das mißverstandene Altertum die Ideologie für spätere politische Kämpfe abgegeben hat, vom Beginn des Mittelalters bis zur französischen Revolution, so hat auch das Wort „Freiheit“ derartig gewirkt; dem antiken Freiheitsbegriffe wurde der moderne untergeschoben. Man machte damals fast keinen Unterschied zwischen demokratischer und aristokratischer Republik, trotzdem die Alten selbst stets auf diesen Unterschied hinwiesen. Indem man nun dem antiken Freiheitsbegriffe den modernen unterstob, kam man zu jener engen Verbindung der beiden Begriffe „Demokratie“ und „Freiheit“, die uns noch heute geläufig ist.

Der moderne Freiheitsbegriff ist das Kind des Absolutismus. Der Adel, wirtschaftlich in alten und festen Verhältnissen lebend und sozial an starre Regeln gebunden, empfand keinerlei Bedürfnis nach freierer — im modernen Sinne freierer — Bethätigung; er lebte in den alten Schranken, ohne sie zu spüren. Das aufkommende Bürgertum empfand anders. Bei ihm war der Familienzusammenhang schon mehr oder weniger aufgelöst und das Individuum auf sich selbst gestellt; die Thätigkeit des Individuums war nicht mehr althergebracht, sondern neu, nicht einförmig, sondern verschiedenartig. Und dadurch gerade, daß der Absolutismus, diesen Bedürfnissen entgegenkommend, hier alle Schranken hinwegräumt, die noch aus der Zeit familienhaften Zusammenhanges her bestanden, dort die Dinge gesetzmäßig ordnet, die früher durch Herkommen und Zufall erlebigt waren, entwickelt er sich allmählich zum „aufgeklärten Absolutismus“; gleichzeitig damit geht die Lehre, daß jeder doch für sich selbst am besten sorgen könne, daß, wenn das alle thäten, für alle am besten gesorgt sei und daß folglich eine aufgeklärte Regierung sich möglichst wenig in die Dinge einzumengen habe. Das *laissez faire*, *laissez passer* verbreitete sich von dem wirtschaftlichen Gebiete, auf dem die *Maxime* entstanden war, logisch über das ganze Leben und damit war die individuelle Freiheit entdeckt, die nunmehr jede Beschränkung durch den Staat als „lästige Einmischung“ empfand.

Was bedeutet nun dieser moderne Begriff der individuellen Freiheit? Hobbes giebt uns eine Definition. Er sagt: „Frei wird Der genannt, der nicht gehindert wird, daß er Das, was er durch seine Kraft und Kunst machen kann, nach seinem Belieben macht“. Das ist die naive und richtige Definition des Begriffes. Da diese aber denn doch ganz nackt als Prinzip der Freiheit den Krieg Aller gegen Aller aufstellt, so suchen die Theoretiker der Freiheit sich durch ein Kompromiß zu täuschen; man erfindet die „vernünftige Freiheit“, die „Freiheit unter dem Gesetz“ u. s. w., das heißt, man stellt das Freiheitsideal nur auf in seiner Beschränkung durch den staatlichen Zwang. Irgend eine Klarheit kann über eine so merkwürdige Zwitterbildung natürlich bei niemandem herrschen. Wo die „vernünftige Freiheit“ anfängt und wo sie aufhört, weiß kein Mensch

zu sagen. Über diese schmerzliche Thatsache dürfen wir uns nicht etwa dadurch hinwegtäuschen, daß wir die Interessensphäre der Mitmenschen als ihre äußerste Grenze hinstellen; die Interessensphären liegen eben nicht sauber abgegrenzt nebeneinander wie die Quadrate eines Schachbrettes, sondern sie greifen in einander über.

In der Praxis ist die Sache nun so, daß neben der allgemeinen Begeisterung für das Ideal der Freiheit ein allgemeiner Widerwille gegen ihre Beschränkung durch den staatlichen Zwang existiert; und die Tendenz der geschichtlichen Entwicklung in den Kulturstaaten geht offenbar auf immer weitere Ausdehnung der Freiheit.

Wenn frei jeder ist, der an Dem, was er durch seine „Kraft und Kunst“ machen kann, nicht gehindert wird, so ist Freiheit offenbar der reine Gegensatz zur Brüderlichkeit und ihre Konsequenz ist etwas ganz anderes als Gleichheit. Als sich das dreifache Ideal der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit bildete, war gerade die Lehre vom „wohlverstandenen Selbstinteresse“ herrschend; und wenigstens Das ist von ihrer Lehre richtig, daß sich die Menschen zum weitaus größten Teil durch mehr oder weniger verkappte egoistische Interessen leiten lassen; zur „Brüderlichkeit“ müssen sie also gezwungen werden. Und da „Kraft und Kunst“ der Menschen verschieden sind, so wird die natürliche Folge ihrer freien Bethätigung die Ungleichheit sein. Freiheit ist die ungehinderte Bethätigung der Kraft und Kunst; das heißt: Freiheit ist Macht, wenn ich ungehindert meine Kraft und Kunst bethätigen kann. Da eine Grenze von außen nicht gezogen ist, so reicht diese Macht soweit wie meine „Kraft und Kunst“, das heißt: bis zu der Grenze der Sphäre einer anderen gleichwertigen Macht, und was mir an „Kraft und Kunst“ nachsteht und gleichzeitig von mir erreichbar ist, unterliegt meiner Macht. So hat der Begriff der individuellen Freiheit als notwendiges Korrelat die individuelle Unfreiheit: frei ist Der nur, der über Kraft und Kunst verfügt, unfrei ist Jeder, der beides nicht hat. Daraus erklärt sich der Mangel an Stabilität in den politischen Verhältnissen von Ländern, wo die individuelle Freiheit am stärksten garantiert ist: hier ist die Politik ein beständiger Kampf der verschiedenen Mächte gegeneinander; und daraus erklärt es sich gleichfalls, weshalb die Kulturvölker des Orients „stationär“ geblieben sind.

Kehren wir zu der Definition des Aristoteles zurück, nach der Demokratie die Regierung des Staates durch viele bedeutet. Je größer die Zahl der „Vielen“ ist, desto mehr nähert sich offenbar der Zustand dem Ideale der Demokratie, denn dieses wird sein, daß der Staat von Allen regiert wird. Da die Freiheit neben sich immer Unfreiheit haben muß, die Unfreien aber nicht — oder doch nur scheinbar — an der Regierung Anteil nehmen können, so ergibt sich, daß das Ideal der Demokratie und das Ideal der individuellen Freiheit mit einander un-

verträglich sind. Aber wie die allgemeine Tendenz der gegenwärtigen Entwicklung auf immer größere Erweiterung der individuellen Freiheit geht, so geht sie auch auf immer demokratischere Regierung. Das Endziel ist die Demokratie, verbunden mit größtmöglicher persönlicher Freiheit. Aber wie die Freiheit der Individuen als Staatsprinzip zur Selbstaufhebung kommt durch die konsequente Unfreiheit eines großen Teiles der Gesellschaft, eines um so größeren, je größer die Unterschiede in „Kraft und Kunst“ der Individuen sind, so hebt sich die Freiheit mit Demokratie allmählich selbst auf: sie entwickelt sich zur Oligarchie oder Tyrannis. Am klarsten sehen wir diese Entwicklung in den Vereinigten Staaten, weil hier nicht allerlei politische Überbleibsel aus dem mittelalterlichen Feudalismus den Blick irren und weil hier die Unterschiede von „Kraft und Kunst“ am schärfsten erkennbar sind.

Im sozialen Leben hat heute die höchste „Kraft und Kunst“, den weitesten Raum zur Betätigung seines individuellen Egoismus, wer das größte Kapital besitzt, im politischen, wer über die größte Anzahl von Stimmen gebietet. Daher setzt sich die Oligarchie zusammen aus den Millionären und den Parteiführern. Diese finden sich untereinander ab nach dem sogenannten Korruptionssystem. Das treibende Motiv der Millionäre ist die Anhäufung neuen Kapitals, und dazu haben sie verschiedentlich die Regierung nötig. Zum Teil lassen sie sich zu diesem Zwecke in die gesetzgebenden Versammlungen wählen; vorteilhafter aber als jede Art von Arbeitsteilung ist die Auseinanderetzung mit den Parteiführern. Deren Motiv ist, erstens möglichst viel Geld bei der Transaktion von den Millionären herauszuschlagen, und zweitens durch geringe und scheinbare Konzessionen sich die Wähler zu erhalten. Wie Macchiavelli's Fürst, so muß auch der Parteiführer es lernen, wenn es nötig ist, „nicht moralisch“ zu sein. Er darf nicht tolerant sein, sondern muß jeden Gegner als einen entweder schlechten oder dummen Menschen darstellen. Er folgt dabei, sie nur zeitgemäß ändernd, der Kampfweise des Principe. Damals gab es noch keine Presse, durch die man den Gegner moralisch vernichten konnte, man war also genötigt, zum Meuchelmord seine Zuflucht zu nehmen. Gerechtigkeit, Wahrheitsliebe, Edelmut, Liebenswürdigkeit, Mitgefühl darf der Parteiführer nicht kennen, und nur, wenn er einen Gegner bei der Verletzung irgend eines Moralgebotes betrifft, macht er von der Moral Gebrauch; denn das wichtigste Kampfmittel wird aus der — doch absolut unvernünftigen — Annahme geholt, daß ein Politiker tugendhaft sein müsse. So ist er auch gezwungen, fortwährend alle die tugendhaften Eigenschaften, die er seiner Natur nach doch nicht haben darf, zu heucheln. Indessen scheint hier in der letzten Zeit eine Wandlung eingetreten zu sein, nicht in England, wo noch Barnell über Frau O'Shea stürzte, aber in Frankreich und in den Vereinigten Staaten. Worin eigentlich die rätselhafte „Kraft und Kunst“

des Parteiführers im letzten Grunde beruht, wird man vielleicht erst erfahren, wenn die Naturgesetze der Suggestion besser studiert worden sind.

Ein interessanter Typus eines modernen „Wirepullers“ in den Vereinigten Staaten ist der letzte „Boss“ von Tammany-Hall; während und nach dem Sturze der Demokratie im Staate New-York hat man darüber Bezeichnendes erfahren. Richard Crocker begann seine Thätigkeit als jugendlicher Straßenvagabund in New-York. Vermöge seiner Kraft und Gewandtheit schwang er sich bald zum Chef eines „Gang“ auf. „Gang“ ist eine Bande von Bummelern, die einen organisierten und erbitterten Kampf gegen die Polizei führt und deren einzelne Glieder mit dem Zuchthaus in nähere Berührung zu kommen pflegen als durch bloßes Armelstreifen. Bei den Wahlen vermietet sich der „Gang“ an einen Kandidaten — natürlich an den meistbietenden — als Knüppelgarde, zum Versammlungssprengen, als Claque, zum Inszenieren von Aufzügen u. Im Jahre 1886 zog Crocker die Aufmerksamkeit der Sportkreise dadurch an sich, daß er den Chef eines anderen Gang nach allen Regeln der Kunst im Boxkampfe vor einem Elitepublikum tötete. Die ihn verehrenden Sportsmen, die ein solches Talent in möglichst günstige Bedingungen versezt wünschten, schossen zusammen und ermöglichten ihm, eine Kneipe anzulegen. Hier vereinigten sich Sportsmen, Gesindel und Politiker einträchtig; und da Crocker für die Politiker das nötige Gesindel engagierte, wurde er für die demokratische Partei, der er sich angeschlossen hatte, bald so wichtig, daß ihm der damalige Führer Tweed, später zu Zuchthaus verurteilt, eine Sineture bei der Kommunalverwaltung verschaffte. Dann wurde er Alderman, dann Coroner und schließlich Nachfolger Tweeds als Boss von Tammany-Hall. Die Gesellschaft von Tammany-Hall umfaßt die Organisation der demokratischen Partei des Staates New-York; sie regiert mit einer kurzen Unterbrechung seit mehr als einem halben Jahrhundert unumschränkt den Staat, verfügt über die Stellen im Staate und in der Stadt, die Parlamentsitze und das Budget, giebt die Gesetze und hat also zugleich die gesetzgebende und die ausübende Gewalt völlig in der Hand. Diese Wirepullers machen alles, die übrigen gesetzmäßigen Mächte fungieren nur zum Scheine und thun nur, was die Wirepullers wollen; und diese wollen, was sie bezahlt bekommen. Dieses System hat sich soweit entwickelt, daß große Kapitalisten oder Aktiengesellschaften nicht mehr von Fall zu Fall bezahlen, sondern eine jährliche Abonnementssumme an Tammany erlegen. Die Beamten müssen einen gewissen Prozentsatz ihrer Besoldungen geben. Und alles, was von der Polizei abhängig ist, ist tributpflichtig, bis hinab zum kleinsten Kneipwirth und Bordellbesitzer. Der Skandal der Banca Romana und der Panamatrach in Italien und Frankreich haben dem großen Publikum gezeigt, daß dieselben Verhältnisse auch anderswo existieren. Wie so oft, liefert auch hier das Altertum das schönste Para-

digma: wclch ein scharf umrissener Charakterkopf ist nicht Sallust, der in seinem feenhaft von dem Raube des von ihm „verwalteten“ Numidien erbauten Palais, dem Sitze späterer Caesaren, seine von Sittlichkeit triefenden Verleumdungen gegen Catilina schrieb!

Sir Henry Maine in seiner geistreichen Schrift „Popular Government“ hält den ganzen anderen Enthusiasmus für Freiheit und Demokratie, obwohl er die Gegensätzlichkeit der beiden Begriffe gar nicht einmal bemerkt, für rein närrisch und unverständlich, und mit ihm thun Das alle „konservativen“ Elemente Europas. Selten vereinigt wohl ein politischer Schriftsteller in sich so viel historisches Wissen, so viel praktische Erfahrung in dem Weltteil der stationären Kultur, Asien, und dem der fortschreitenden, Europa, und so viel analytischen Scharfsinn, wie Maine. Trotzdem erhebt auch er sich nicht über die gewöhnliche Toryplattitüde, in dieser gewaltigen Bewegung eine bloße Narrheit zu sehen, die plötzlich die Menschheit ergriffen habe. Ich erwähne gerade Maine, weil ich an einen geistreichen Gedanken seines Buches anknüpfen will, an seine später zu erwähnende Auseinandersetzung des Verhältnisses der Demokratie zum Fortschritt.

Was ist denn die Ursache aller dieser merkwürdigen Erscheinungen? Auf die Gedankenbildung der Menschen wirkt Vieles ein: das unbewusste Weiterbilden des Gedankens durch die allgemeine menschliche Logik; die Assoziation; der Trieb nach Symmetrie der Gedanken; die Suggestion; vor allem aber wirken, dunkel und unbewusst meistens, die wirtschaftlichen Interessen gedankenbildend. Wir dürfen uns dann durch die krause Form dieser Gedanken nicht irre machen lassen, sondern müssen den dunklen Urgrund des Unbewussten zu erkennen suchen, dem sie entstammen.

Das Wort „Freiheit“ ist, wie wir sahen, ein pathetischer Ausdruck für den Kampf Aller gegen Alle, die schrankenlose Bethätigung des individuellen Egoismus, die Ausbeutung des Schwachen durch den Starken. Der Begriff, vorher unbekannt, entwickelte sich zur Zeit der absoluten Monarchie. Damals vollzog sich die Rückbildung der alten Herrenklasse, der Aristokratie, und die Bildung der neuen, der Bourgeoisie. Die ideologischen Vorstellungen der Aristokratie hatten sich um den Begriff der Treue gruppiert; gemeint war damit im Grunde die persönliche Verpflichtung zu Frohnden, Zinshühnern u., die erst die wirtschaftliche Existenz der Herrenklasse ermöglichten. Persönliche Verpflichtungen aber kann die bürgerliche Herrenklasse nicht verwenden; sie steht nicht im Zeichen der Konsumtion, wie der Adel auf seinen Schlössern, der seine Einnahme verzehrte, sondern in dem der Produktion; und die Konsumtion ist noch nicht einmal Endzweck, sondern immer erweiterte Produktion, wie schon Aristoteles im neunten Kapitel des ersten Buches seiner „Politik“ schilderte. Die persönliche Verpflichtung hat immer das Merkmal des

Starren, Unveränderlichen, und die Bourgeoisie brauchte für ihre neuen Zwecke völlige Bewegungsfreiheit aller wirtschaftlichen Mächte, damit die Anpassung an die stetig wachsenden Ansprüche der Produktion möglich war. Deshalb setzte sie die Aufhebung der persönlichen Verpflichtungen, Dienste, Frohnden, Leibeigenschaft, auch der fixierten unablässlichen Abgaben, durch. Und an die Stelle des rechtlichen Zwanges zur Erfüllung der Zwecke der Herrenklasse setzte sie den ökonomischen, — indem sie die individuelle Freiheit proklamierte, die Herrschaft des Starren, jetzt also des Besitzenden, über den Schwachen, jetzt also den Besitzlosen.

Die Herrenklasse des Mittelalters wendete einen rechtlichen Zwang an; danach war das Verhältnis der beiden Klassen rechtlich festgesetzt, also seiner Absicht nach unveränderlich. Heute ist dieses Verhältnis das Resultat eines Kampfes zwischen den zwei Klassen, der immer noch damit geschlossen hat, daß die Überlegenheit der Herrenklasse konstatiert wurde, der aber immer wieder von neuem entbrennt, weil er niemals einen rechtlichen Abschluß finden kann, etwa dadurch, daß die Arbeiter zu Leibeigenen oder Sklaven gemacht werden. Auf diesen Kämpfen beruht der „Fortschritt“, — eine Kette vorläufiger Friedensbestimmungen zwischen den Parteien.

Auf den Klassengegensätzen von Bürgertum und Arbeiterschaft — wozu noch die Partei der Grundbesitzer als dritte kommt — beruht nun die Existenz der Parteien: sie drücken die Klassengegensätze klar oder unklar aus. Die politischen Kämpfe sind Kämpfe um die wirtschaftlichen Interessen der Klassen, und die Sonne, die auf diese Kämpfe herabscheint, ist die Freiheit.

Drei Umstände sind es nun, die bestimmend auf das öffentliche Leben der Gegenwart einwirken: das Sinken der Grundrente in Europa, die Kartellbewegung in der Industrie und die außerordentliche politische Entwicklung der Arbeiterklasse. Das Sinken der Grundrente hat in fast allen Staaten Europas Parzellierungs-ideen zur Folge gehabt, und die Anbahnung einer neuen Hörigkeit. Gleiche Folgen hat die Kartellbewegung; durch sie kommt die Industrie aus dem Zeitalter beständiger Unruhe und Revolution in feste, gefügte und geordnete Verhältnisse. Nun hat sie nicht mehr den jetzigen freien Proletarier nötig, der allen ihren Schwankungen folgen mußte und konnte, sondern sie kann ebenfalls gebundene Arbeiter verwenden. Das zunehmende Selbstbewußtsein der Arbeiter endlich — das Resultat der Freiheit — läßt der Herrenklasse die Freiheit als für sie nunmehr gefährlich erscheinen und ist ein Motiv, das jene Entwicklung noch beschleunigen muß. So kommt es zu der Paradoxie, daß die auf Grund der Freiheit Bedrückten doch für die Freiheit kämpfen müssen, wenn sie den jetzigen Status des Kampfes

Alle gegen Alle erhalten wollen, in dem sie ja endlich zu siegen denken. Noch toller erscheint die Paradoxie, wenn man sich an das vorhin gewonnene Resultat erinnert, daß die Freiheit die Demokratie zur Oligarchie und Tyrannis entwickelt, und wenn man erwägt, daß die Demokratie ja das naturgemäße politische Ideal der Klasse der „Vielen“ sein muß.

Die Gewalt ist das einzige wirkliche Legimitätsprinzip in der Politik. Wer schließlich die Gewalt hat, hat auch das Recht, denn das Recht folgt der Gewalt. So oder so muß die Gewalt den gegenwärtigen Zustand ändern, — mögen nun die Tendenzen der Herrenklasse auf Rückbildung oder die Tendenzen der Arbeiter auf Beibehaltung des Freiheitsprinzipes und Weiterentwicklung der Demokratie siegen.

Wenn die Arbeiter die Macht erlangen, so werden sie gezwungen sein, die individuelle Freiheit aufzugeben, um die Demokratie zu retten. Das können sie aber auch, denn die Freiheit ist nur notwendig, so lange eine gewisse Form der Klassengegensätze und eine damit zusammenhängende Produktionsweise vorhanden ist. Dann aber würde es überhaupt keine Klassengegensätze mehr geben, denn die Herrschaft der untersten Klassen bedeutet offenbar die Negation der Klassenunterschiede. Nun sahen wir, daß die zum Fortschritt treibenden Elemente der Klassenkampf und die individuelle Freiheit waren. Fallen diese fort, so verliert unsere Kultur das Merkmal des Fortschrittes und wird — stationär. Dazu kommt, daß die Demokratie an sich schon große Neigung zum Konservatismus hat, wie Maine in seinem zitierten Werkchen sehr schön nachweist und wie man an den demokratischen schweizer Kantonen in der Praxis beobachten kann.

Gelangt die Herrenklasse zur Macht, so muß sie gleichfalls auf das Prinzip der individuellen Freiheit verzichten, weil sie der Tendenz auf Entwicklung der Hörigkeit nachgiebt. Da sie in der Zwischenzeit numerisch immer mehr zusammenschmilzt, infolge der Agrarkrisis und der Konzentration des industriellen Kapitals, die ja in Verbindung der Kartellierung ist, so würde der hörigen Masse des Volkes eine kleine Aristokratie gegenüberstehen. Da deren Verhältnis zu der Masse nunmehr in rechtliche Formen gebannt ist, sodaß der Klassenkampf unmöglich wird, so kommen wir auch hier zu dem Resultate, daß unsere Kultur stationär wird. Die Ansicht mag paradox erscheinen, denn der Fortschritt ist uns etwas so Selbstverständliches geworden, daß wir uns gar nicht vorstellen können, wie die Sache anders sein sollte. Aber wir müssen uns erinnern, daß unsere fortschrittliche Kultur eine einzige Ausnahme bildet; die gesamte übrige Menschheit, die zur Kultur gekommen ist, bleibt stationär; und ihr erscheint der Fortschritt nicht nur unnatürlich, sondern geradezu wahntwichtig und verbrecherisch.

Unsere europäische Geschichte, die wir so gern als „Weltgeschichte“

bezeichnen, ist eine Anomalie. Seit den griechischen Staaten zeigt sie sich uns als eine beständige Zerfetzung und Neubildung, schreitet sie von Gegensatz zu Gegensatz, manchmal langsam, dann schneller, am schnellsten in unserer Zeit. Daneben verharren die großen Kulturstaaten des Ostens in stolzer Ruhe; während bei uns der Sturm die Wogen bis auf den Grund aufwühlt, oben nach unten und unten nach oben wirft, kräuselt sich dort nur zuweilen die Oberfläche, wenn in einem Kriege oder durch eine Palastrevolution eine neue Dynastie ans Ruder kommt, wenn alte Reiche zerfallen und neue entstehen. Wenige Joll unter der Oberfläche ist alles ruhig. Das moderne Europa hat es freilich fertig gebracht, auch hier zu revolutionieren; wenn man auch von der japanischen Kulturfarce absteht: in Indien zeigen sich bereits tiefe Spuren der Zerfetzung, und wer weiß, welche Überraschungen uns noch das aus seiner alten Abgeschlossenheit immer mehr herausgedrängte China bringt. — —

Wir sind heute, wie in vielen Dingen, so besonders in der Politik, sehr prüde geworden, und die Prüderie in der Theorie hat auf die Praxis bereits sehr üble Wirkungen ausgeübt. Der Grund dürfte sein, daß heute nicht mehr Staatsmänner und unerschrockene Philosophen sich mit der Theorie beschäftigen, sondern zaghafte Gelehrte, welche den Kant ihrer kleinen Universitätsexistenz auch in dem großen Leben der Völker wiederfinden möchten. Treitschke hatte noch ein instinktives Gefühl für Politik und steht daher in turmhoher Einsamkeit über den platten liberalen Doktrinären. Wie die Sachen später werden, das kann ja doch auf jeden Fall dahin gestellt bleiben; fürs erste ist die Welt der Politik immer noch die Welt des Kampfes und der Macht, nicht die Welt der Gerechtigkeit und Liebe; und ein Staat, der das vergißt, wird sehr schlecht abschneiden für die Zukunft. Als Amerika sich auf Spanien stürzte unter dem leersten Vorwande von der Welt, entrüstete man sich in Deutschland über diese Gewaltthat. Dieser Gewaltthat verdanken die Amerikaner eine schöne Erwerbung, die sie sehr gebrauchen können; und niemand, der verständig urteilt, kann behaupten, daß es besser sei, wenn Kuba in der Hand der defakenten Spanier bleibt, als wenn es von den kräftigen Amerikanern übernommen wird, auch wenn alsdann das jetzt dort haufende Gesindel in absehbarer Zeit vernichtet werden sollte. Bei der Karolinengelegenheit hätten wir selbst ebenso zugreifen können, wir, die wir eine Ausdehnung unseres Gebietes so dringend nötig haben, wenn wir im zwanzigsten Jahrhundert noch eine Rolle spielen wollen. Wenn ein Staat die Kraft hat, einem anderen seinen Besitz wegzunehmen, so hat er eben auch das Recht dazu, weil er und sein Volk wertvoller sind. Wäre es denn nicht besser, wenn statt der faulen und verkommenen spanischen, eingeborenen und Halbblutbevölkerung in den spanischen Kolonien, die niemals etwas leisten werden für die

Kultur, Deutsche dort lebten? Alle großen Nationen haben diese „selbstsüchtige“ Politik, auch in unseren Tagen noch; Beispiel nicht nur die Amerikaner mit Kuba, sondern auch die Engländer mit ihrem Jameſon. Wenn wir Deutsche uns nicht dazu aufraffen, dann ist das unwürdige Schwäche, die sich im nächsten Jahrhundert furchtbar rächen wird!

**Paul Gruft.**

Der  
Gruppen-Egoismus in der Geschichte.

Von

Professor Dr. Albert Haas,  
Dozent am Bryn-Mawr-College in Pennsylvania.



## Der Gruppen-Egoismus in der Geschichte.

Eine der beliebtesten philosophischen Streitfragen des 18. Jahrhunderts war die nach dem Ursprunge der Sprache, ob der Gebrauch derselben dem Menschen angeboren oder erworben sei. Und man gab dem Problem wohl eine geistreich zugespitzte Form: würde ein Kind je sprechen lernen, ohne irgend je gesprochene Worte gehört und so durch Nachahmung sie gelernt zu haben. Es ging sogar die Sage, daß der große Tyrann Dschingis Khan dieses mehr grausame als unerläßliche Experiment versucht habe.

Man könnte eine ähnliche Frage an die Spitze der modernen Psychologie im Allgemeinen stellen: würde ein fern von aller menschlichen Gemeinschaft, fern von allen Lebewesen aufwachsendes Kind, — vorausgesetzt, daß das möglich ist — nicht nur zu sprechen, sondern überhaupt zu fühlen und zu handeln lernen? Gewiß würde es Sinnesindrücke haben. Gewiß würde es auf sie mit Reflexbewegungen antworten. Aber würde es je dazu gelangen, seine Bewegungen sinnvoll zu koordinieren, würde es seine Handlungen zweckmäßig und zweckbewußt gestalten können? Und würde es je imstande sein, eine Reihe von Ursachen und Wirkungen zu verstehen und deren Beziehungen zu seinen Bedürfnissen zu beobachten? Und würde es dann die notwendige Verknüpfung zwischen seinen Willenshandlungen und diesen zweckmäßigen Veränderungen der Außenwelt herstellen können? Mit einem Worte, würde es überhaupt fähig sein, die Außenwelt zu verstehen und sich dieselbe dienstbar zu machen, sei es auch nur zur Befriedigung seiner elementarsten Bedürfnisse?

Ein experimenteller Beweis für die eine oder die andere Lösung des Problems ist natürlich unmöglich. Jedes organische Wesen braucht den Schutz und die Sorge seiner Eltern oder seiner Mutter während der Hilflosigkeit seiner Jugend, bis es ihrem Beispiele folgt und für sich selbst sorgt. Allein alles, was wir beobachten, weist darauf hin, daß die bewußte oder unbewußte Erziehung durch das Vorbild der Eltern bestimmend für das junge ist. Und die eben angegebene extreme Fassung des Problems führt mit besonderer Schärfe aus, wie weit die Nach-

amhung bei der Formung des theoretischen und praktischen Weltbildes selbst in seinen elementarsten Teilen, z. B. der Lokalisation der Sinnes-  
eindrücke, thätig ist.

Diese Einwirkung der Umgebung und die daraus entspringende Nachahmung derselben tritt um so stärker hervor, je komplizierter die psychischen Prozesse sind, um die es sich handelt. Die ganze Welt der Gefühle, das Reich der Sentimentalität, die Welt der praktischen Anschauungen und Kenntnisse, das Gefüge der moralischen Überzeugungen: alles das wird durch Erziehung dem jungen Menschen übermittelt. Seine Erfahrung wird mit der bewußten Absicht gelenkt, ihn zur Nachahmung, zur Reproduktion der Gesellschaft zu bringen, die ihn für sich in Anspruch nimmt. Denn sie belegt das junge Wesen sofort nach seiner Geburt mit Beschlag. Sie hat durchaus nicht die Absicht, all das zur Entfaltung zu bringen, was in ihm schlummert, alle die latenten Kräfte seines Körpers, seines Geistes, seiner Seele zu wecken. Sie will das Kind nach ihrem Bilde formen, mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln. So wird dem chinesischen Mädchen ein sorgfältiger Verband um die Füße gelegt, damit sie verkrüppeln und sich zu Füßen gleich dem Bilde und dem Vorbilde chinesischer Idealfüße entwickeln. Der gesellschaftliche Verband drückt seinen Stempel auf das Kind; er will nur das in ihm entwickeln, was in dem Verbande vorhanden und geschäft ist. Er will das Kind sich assimilieren.

Die soziale Gruppe verliert durch den Tod oder die Unbrauchbarkeit ihrer alten Mitglieder fortwährend an Kraft. Der Typus, den sie vertritt, kommt hierdurch in Gefahr, zu verschwinden. Durch die Assimilation neuer Energie wird ihm neue Lebenskraft zugeführt. Mit einem Bilde gesagt: es ist soziale Verdauung, wenn die Gesellschaft ihre Kinder erzieht. Der Mensch assimiliert sich so viel als er kann von den chemischen Bestandteilen seiner Nahrung und stößt die hierzu ungeeigneten ab. Ebenso entwickelt die soziale Gruppe im einzelnen ihr angehörigen Kinde die ihr homogenen psychischen Faktoren und sucht die anderen zu unterdrücken. Hierzu stehen ihr verschiedene Mittel in sorgfältiger Abstufung zu Gebote, von einfacher Mißachtung und Tadel bis zur Zufügung körperlichen Schmerzes. Und ebenso stößt die Gruppe erbarmungslos diejenigen von sich ab, deren Unassimilierbarkeit sie erkennt; sie bestrafte sie mit dem Tode oder beseitigt sie, wie der kriegerische Staat der Spartaner schwächliche Kinder, ohne andere als Zweckmäßigkeitsgründe anzuführen. Des Todes schuldig ist, wer die Götter lästert, die über der Wohlfahrt des Stammes wachen. Des Todes schuldig ist, wer der Jugend neue Götter und neue Sitten lehrt: der Schierlingsbecher wartet seiner. Des Todes schuldig ist, wer die Dreieinigkeit Gottes in einem Staate leugnet, dessen Fundamente die einer protestantischen Theokratie, der Glaube an den dreieinigen Gott, sind. Des Todes schuldig ist, wer durch Hoch-

verrat die nationale Existenz bedroht oder das Prestige seines Volkes dadurch herabdrückt, daß er zu juristischen und öffentlichen Streitigkeiten Anlaß giebt, die sein Land bloßstellen.

So will der soziale Verband nur diejenigen Menschen aufnehmen, von denen er voraussetzt, daß er in ihnen seinen Typus realisieren kann. Es kommt ihm nicht so sehr darauf an, ununterbrochen zu existieren, als seinen Charakter ungetrübt zu bewahren.

Ist auf diesem Wege nun die soziale Gruppe geformt, hat sie die nötige Festigkeit und Geschlossenheit erhalten, so tritt sie auch nach außen hin egoistisch auf. Hierbei thut es nun wenig, ob diese soziale Gruppe eine Horde von Siouxindianern oder eine Stadtgemeinde im industriellen Kampfe für ein Handelsmonopol ist. Und ebenso wenig kommt es darauf an, ob ihr Gegner ihr als isoliertes Individuum oder, was das gewöhnliche ist, als gleich geschlossener Verband gegenüber tritt. Der Kampf um einen Jagd- und Weidegrund im Wild-West Amerikas nimmt zwar andere Formen an, als der zwischen zwei in einer Industrie rivalisierenden Städten. Der Zweck aber ist in beiden Fällen derselbe: Elimination des unbequemen Konkurrenten auf dem streitigen Gebiete. Der Indianerstamm, entsprechend seiner geringen Kultur, versteht nicht, seine Taktik geschickt genug einzurichten, um seine Gegner lediglich an der Ausführung seiner Absichten zu hindern. Er kennt nur ein Mittel für eine ganze Reihe von Zwecken, ein ungeschlachtet Mittel, das viel mehr und vieles andere zugleich als das Gewollte bewirkt, und das darum ihm selbst viel unnützen Kraftaufwand kostet. Es ist drastisch, und roh. Aber nicht immer wurde und wird der kommerzielle Konkurrenzkampf mit rein industriellen Waffen auf dem Gebiete des Wettbewerbes ausgetragen. Im Mittelalter kam es manchmal vor, daß die Bürger einer Stadt bei Nacht und Nebel auszogen, um die nächste Stadt zu überrumpeln und triumphierend nach Hause zurückzukehren, nachdem sie die Webstühle der unbequemen Konkurrentin zerstört hatten. Und ähnlich ist auch der Verlauf der ersten Arbeiterausstände gewesen, die in Aufständen und Zerstörung der Maschinen gipfelten. Die Mittel wechseln, sie werden zielbewußter und arbeiten nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Die Triebfeder bleibt dieselbe: Gruppenegoismus, oder um es pathetischer zu sagen, das Prinzip: Einer für Alle, Alle für Einen.

Der soziale Verband hat das Individuum für sich erzogen. Er hat ihm alle Waffen in die Hand gegeben, über die er verfügen konnte und wollte. Aber er hat es nicht gethan, etwa um der schönen Augen dieses Individuums willen. Die Erziehung war „Pflicht“ der Gruppe. Denn die Gruppe braucht Individuen, um ihre Eigenart zu bewahren und sie siegreich anderen Gruppen gegenüber durchzusetzen. Der Egoismus nach innen hat Früchte gezeitigt, die die Kraft zum Egoismus nach

außen geben. Jetzt ist es Pflicht des Individuums, nicht nur den Charakter der Gruppe getreu zu bewahren, sondern für ihn einzutreten, alles für die Existenz dieser Gruppe und ihres Charakters zu geben, was es von ihr erhalten. Der soziale Verband beansprucht jetzt alle seine Leistungsfähigkeit und verlangt schließlich als einen weit darüber hinausgehenden Tribut, daß der Einzelne das Leben für die Gesamtheit läßt.

So ist die Wertung des Verbandsmitglieds durch das Auftreten äußerer Gegner nach den egoistischen Interessen der Gruppe entschieden und abgeschlossen. Von demselben Gesichtspunkte aus werden nun auch die Dinge und Menschen außerhalb des sozialen Verbandes gewertet. Alles, was die Existenz der eigenen Gesellschaft unverändert und unbedroht läßt, wird als angenehm oder gleichgültig empfunden, jedenfalls nie zum Gegenstand des Hasses und — der Anklage gemacht. Darum waren die erstaunlich harmlosen Deutschen des 18. Jahrhunderts allgemein als Nation der Dichter und Denker beliebt. Und darum wurde z. B. das Amerika vor dem spanischen Kriege von den europäischen Völkern als wenigstens politisch harmlos und gutgeartet betrachtet.

Eine besonders interessante Äußerung findet dieser Egoismus einzelner Verbände, wenn zwischen ihnen nicht nur vorübergehende Kollisionen periodisch auftreten, sondern wenn ein dauernder Zustand gegenseitiger Feindseligkeit bei gleichzeitigem äußerlichen Zusammenwohnen zwischen zwei scheinbar geeinigten Verbänden eintritt. An Beispielen hierfür ist die Geschichte überreich. Man denke an die Konstitution der griechischen Staaten, die aus Vollbürgern, Metöken und Sklaven bestanden, man denke an die aristokratischen Verfassungen der von den Germanenstämmen gegründeten Reiche. Eins der interessantesten Beispiele bieten augenblicklich die Vereinigten Staaten von Nordamerika, die thatsächlich von zwei Rassen bewohnt werden, der weißen und der colored race, den Negern und Mulatten aller Schattierungen. Hier ist die gegenseitige Wertung zu einer solchen extremen Stellung gelangt, daß sie z. B. die religiösen Begriffe zum Teil auf den Kopf gestellt hat. Unzweifelhaft ist der Neger vom christlichen Standpunkte ebensogut Bruder der Weißen, als ein anderer Weißer aus einem anderen Lande. Gleichwohl ist das soziale Gefühl so mächtig, daß man oft genug in den Zeitungen der Südstaaten lesen kann, daß das Wort Mensch in der Bibel den Neger nicht mit einschließt, daß Gott den Menschen, d. h. den Weißen allein die Herrschaft über die Welt gegeben habe. (Interessant vom soziologischen Standpunkte ist, wie die höhere Rasse namentlich durch ihre organisatorische Kraft sich überlegen zeigt. Zu  $\frac{3}{5}$  von Negern bewohnte Städte werden ständig von einem Komitee Weißer regiert, dessen Hauptmittel die Einschüchterung der unorganisierten und organisationsunfähigen Mehrheit ist.)

Es würde zu weit führen, hier die einzelnen Kreuzungen und Verschlingungen von Gefühlen und Werturteilen zu verfolgen, die aus solchem Zusammenleben entstehen. Haß auf der einen Seite und Verehrung auf der anderen sind die Grundmotive, die so den Kriegszustand verewigen und ihn fortwährend in einzelnen Gefechten, oder in welt-historischen Revolten und Unterdrückungen auslodern lassen. (cf. Niezſche, Zur Genealogie der Moral.)

\* \* \*

Es ist unzweifelhaft, daß eins der wichtigsten Momente alles politischen Fortschritts in der Vereinigung und Verschmelzung früher getrennt gewesener sozialer Verbände besteht. Und es ist ebenso unzweifelhaft, daß durchaus nicht alle Versuche zu solcher Einigung sich als dauerhaft erwiesen haben. Wie im vorangegangenen Abschnitte auseinandergesetzt ist, widerstrebt der natürliche Konservatismus sozialer Gruppen solchen Verschmelzungen, welche gleichbedeutend mit dem Untergange des Charakters dieser Gruppen ist. Das Reich Alexanders des Großen zerfiel von selbst nach dem Tode des großen Mazedoniens in alle die einzelnen Teile, aus denen es zusammengesetzt war; und Napoleons I. Reich zerfiel unter den Händen seines Schöpfers. Anders war der Gang der Ereignisse in der Einigung der athenischen Landgemeinden durch Theseus, der sie in der Stadt und ihrer Akropolis zu einem Staate zusammensetzte. Und gleich dauerhaft hat sich die Einigung der europäischen Völker zu nationalen Staaten erwiesen, wie sie die europäische Politik seit der Renaissance beherrscht.

Nun ist es zunächst unzweifelhaft, daß einzelne dieser Gründungen größerer Reiche ihre Entstehung lediglich der Macht verdanken, und daß die unbarmherzige Ausrottung aller Widerstrebenden in den annectierten Provinzen dieselben für den Eroberer assimilationsfähig machte. Der eine, siegreiche Rassenegoismus fand keinen genügenden Widerstand im eroberten Lande von seiten der Unterworfenen. Vielleicht fehlte auch diesen das Gemeingefühl, so daß der Sieger mit den einzelnen, verschiedenartigen und unbedeutenden Gegnern bald fertig werden konnte. Das ist der Weg, auf dem Frankreich z. B. in seinen Sübprovinzen die Sprache und Kultur der *langue d'oc* durch die der *langue d'oëuil* verdrängte und noch verdrängt, um so eine Einheit aus Süden und Norden zu schaffen. Die stärkere Rasse drückte der schwächeren ihren Stempel auf, wie es z. B. in Irland von seiten der Engländer trotz alles Widerstrebens der Iren geschehen ist.

Der Grund des Zerfalls jener Gründungen Alexanders und Napoleons lag, um es banal zu sagen, in dem Widerstande und dem Widerwillen der zu Einigenden. Das Gefühl der Selbstständigkeit, die Liebe zum nationalen Charakter war es, die die nationalen Reiche wieder er-

stehen ließ, als Napoleons Versuch gescheitert war. Napoleons persönliche Tyrannei war vielleicht schwächer als die manches deutschen Fürsten, der nun wieder friedlich sein Land mißregierte. Aber dieser einheimische Fürst repräsentierte den nationalen Typus, wenn auch nicht gerade in seiner angenehmsten Form.

Anders verhielten sich die Dinge bei der Einigung Deutschlands, bei der Italiens, wie bei der des alten Athens. Die einzelnen Verbände, die sich hier zusammenschlossen, hatten das Gefühl ihrer Homogenität. Jede einzelne soziale Gruppe, jeder der deutschen Stämme wußte, als er seine Unabhängigkeit aufgab, daß er sich mit seinesgleichen vereinigte, daß das, was er als seinen Stammestypus ansah, daß das, was ihm am Herzen lag, durch die neue Einigung nicht merklich verändert werden würde. Die Dinge, welche dem neuen Zustande zum Opfer fallen mußten, galten ihm nicht viel. So hatte der Egoismus der Gruppe keinen Grund, die Einigung von sich zu weisen. Das Resultat aber schien eine Kräftigung dessen zu sein, was das Wesentliche des Stammestypus schien: seine Kraft und Macht und was man kurz als sein Deutschtum bezeichnen könnte. Die Unzerstörbarkeit des Rassen-typus war nicht nur hierdurch gesichert, dem Rassentypus selbst war Kraft und Gelegenheit zu freier Entfaltung gegeben. Nicht mit jedem würden diese Stämme eine solche Einigung geschlossen haben. Denn nicht die rein physische Weiterexistenz des Gruppenverbandes ist das Ziel des sozialen Egoismus. Damit würde die organisierte Gruppe aufhören, als egoistische Gesamtheit sowohl dem Fremden als jedem einzelnen ihrer Glieder gegenüber zu wirken. Der öffentliche Geist zieht es vielmehr vor, daß jeder einzelne seiner Träger umkomme, wie die 300 bei Thermopylae oder die Stedinger Bauern, als daß diese spezielle Kulturform geändert wird, zum Wohlergehen jedes einzelnen seiner Glieder. Aus der Gleichheit der Interessen der einzelnen Verbände, Interessen kultureller, wirtschaftlicher und politischer Natur, entsprang der Wunsch nach Einigung.

Nehmen wir nun an, daß irgend ein solcher neuer Verband entstanden ist, sei es, daß die Homogenität der sich Vereinigenden der Ausgangspunkt war, oder daß Zwangszivilisation hierzu führt, so wird es zunächst notwendig sein, der egoistischen Wirksamkeit der einzelnen ursprünglichen Verbände Grenzen zu ziehen, zu Gunsten der neuen Gesamtheit. So entstehen die Rechtssätze, welche die Beziehungen der einzelnen Teilverbände untereinander und zum Ganzen regeln. Hier wird nun die neue Einheit um so fester, je stärker und schneller sich auf Grund derselben ein neuer Verbandsegoismus herauszubilden und zu bethätigen Gelegenheit findet. Gemeinsame Feinde zu haben, ist zu allen Zeiten der beste Grund zur Herstellung jenes Gemeingefühls gewesen, das aus Kameraderie und Waffenbrüderschaft am besten entspringt. So wird

das Nationalgefühl des neu geeinten Staates gestärkt, wenn äußere Gegner das öffentliche Interesse von den inneren Interessestreitigkeiten ablenken. Das war das Geheimnis der Politik Napoleons III., die ihn zu dieser Reihe von Interventionen führte und schließlich 1870 daselbe Phänomen in Deutschland herbeiführte. Ohne den Krieg wäre die deutsche Einigkeit wahrscheinlich etwas später und mit weniger Enthusiasmus hergestellt. Ein vielleicht noch schlagenderes Beispiel bietet der spanisch-amerikanische Krieg und sein Einfluß auf innere Strömungen der großen amerikanischen Republik dar. Der Bürgerkrieg war bisher noch nie ganz vergessen. Süd und Nord standen sich immer noch nicht ohne Hintergedanken gegenüber. Seit den Tagen von Santiago de Cuba und Manila aber ist die moralische Einigung aller Staaten der Konföderation zur Thatsache geworden. Der Groll und Haß hat einen Ausweg, eine Entladung gefunden, in der Entstehung des neuen Grolls und Hasses gegen Spanien. —

Allein, selbst wenn es gelingt, die letzten Reste jenes Egoismus der Teilverbände zu beseitigen, so würde es doch immer unmöglich bleiben, die Bande der kombinierten sozialen Gruppe ebenso stark zu machen, als die der Verbände, aus denen sie entstand. Je primitiver die sozialen Verbände sind, um so weniger kollidieren die in ihnen verbundenen Individuen, um so weniger Gelegenheit finden sie dazu. Aber in demselben Maße wächst auch die Möglichkeit der Kollision der ganzen Gruppe. Denn je primitiver diese Gruppe ist, um so solidarischer ist das Interesse aller ihrer Glieder, um so weniger kann sie einen Einzelnen missen. Und weil sie den Einzelnen notwendig braucht, darum schätzt die primitive soziale Gruppe ihn um so höher, darum tritt sie um so energischer für ihn ein, soweit es in ihrer Macht steht. Je entwickelter die Gruppe ist, um so mehr Gelegenheit findet sich zu Kollisionen zwischen ihren Gliedern. Und in dem Maße, als dieser Umstand wächst, in dem Maße wird auch die Kollision mit Fremden weniger erstaunlich und unerhört erscheinen. Dazu kommt die Überflüssigkeit des Einzelnen in größeren Verbänden. Die Gruppe ist nicht mehr auf sich selbst und alle ihre Mitglieder angewiesen. Sie verlangt darum nicht mehr absolute Aufopferung des Einzelnen in jeder Hinsicht und sie braucht nicht mehr den Einzelnen sorgfältig als ein kostbares Gut zu behüten.

Ein Beispiel möge diese Sätze illustrieren. Zu den wichtigsten Interessen des Menschen gehört ohne Zweifel das der Nahrungsbeschaffung, das wirtschaftliche Interesse. Einer der primitivsten Wirtschaftsverbände ist die in einem früheren Abschnitt näher behandelte sogenannte Großfamilie. Sie produziert alle zu ihrem Unterhalt notwendigen Dinge selbst. Wo sie in irgend einer Hinsicht auf wirtschaftliche Hemmung, auf Konkurrenz stößt, da kommt sie von außen. Und jede wirtschaftliche Fehde betraf den ganzen Stamm und wurde von

ihm im ganzen ausgefochten. Erweitert sich aber eine solche Altfamilie in außerordentlicher Weise, so wird ein jeder Zweig der wirtschaftlichen Thätigkeit doppelt oder mehrfach in ihr vertreten sein. Der soziale Verband ist nicht mehr ausschließlich auf die Thätigkeit jedes einzelnen angewiesen; ein jeder wird erfesbar.

Ist nun eine Reihe von sozialen Verbänden geeinigt, so sind mehrere unabhängige und von einander isolierte Vertreter derselben wirtschaftlichen Thätigkeitsform vorhanden. Es findet eine Konkurrenz innerhalb dieses neuen Verbandes statt. Auch hier formt sich nun leicht ein neuer Egoismus, der die Teile jetzt gegen die Gesamtheit einigt. Es entsteht das Standes- und Berufsbewußtsein. Der Einzelne fühlt, daß er einem bestimmten Erwerbszweige angehört, dessen Interessen, dessen Erhaltung und Unveränderlichkeit jetzt seine egoistischen Tendenzen beschäftigen. Die Konkurrenten fühlen sich als gleichartig gegenüber dem Publikum und einigen sich in verschieden enger Weise. So entstehen die Gilden, Innungen und Zünfte des Mittelalters; so entstehen die Trusts, Gewerkschaften und Trade-Unions unserer Tage. Ihr partikularistisches Sonderinteresse ist für sie maßgebend. Und oft verschwindet für sie jede Rücksicht auf die große Gesamtheit.

Die ganze Geschichte des heiligen römischen Reiches deutscher Nation ist eine Kette von Beispielen dieses Streits der Sonderinteressen und Partikularegoismen, die den Bestand des einigenden Ganzen in Frage stellten. Lokale Interessen der Herzogtümer, der Städte, Standesinteressen der Geistlichen, des Adels, der Bürger und der Bauern, sozialer Egoismus der Zünfte und der Geschlechter: all das lag unter einander im Streit; und darüber verloren die Interessen des Reichs an Bedeutung. Selbst die Eroberung einzelner deutscher Provinzen erweckte kein deutsches Gemeingefühl mehr: der beste Beweis dafür, daß der Sinn für nationale Interessen, der nationale Egoismus keinen Platz mehr neben all den Sonderinteressen fand.

Und ebenso ist die Geschichte anderer Länder voll von Beispielen dieses rücksichtslosen Vordrängens der Sonderinteressen.

\* \* \*

Wir haben gesehen, daß die sozialen Verbände ihre Interessen nicht einfach auf ihre Erhaltung richten, sondern vielmehr die Erhaltung des Typus und des Charakters der Gruppe bezwecken. Das interessanteste Beispiel dieser Art findet sich wohl in der Geschichte der Juden. Schon zu den Zeiten des alten Testaments war die nationale Existenz Israels des öfteren in einer Weise bedroht, wie es nur wenige Völker ertragen haben. Gleichwohl blieb die Energie der Rasse in ihnen lebendig; je ungünstiger die Verhältnisse waren, in die die Nation gezwungen wurde, um so mächtiger entfaltete sich ihr Lebensdrang. Ihre Selbstschätzung,

das Bewußtsein ihres Rechtes zum nationalen Egoismus drückte sich immer schärfer aus in der Anschauung, das von Gott auserwählte Volk zu sein. Und alle Einrichtungen, sozialer wie religiöser Natur, gingen darauf hinaus, den Rasseotypus rein zu erhalten. Zu diesem Zweck wurde jeder von außen kommende Zuwachs nationaler Energie abgelehnt: um Jude zu sein, mußte man von jüdischen Eltern geboren sein. Ausländer, welche die Jehovareligion annahmen, wurden nicht als Juden betrachtet, wie jener Kämmerer der Königin Mandate, von dem die Apostelgeschichte berichtet. Der Vorhof des Tempels war ihnen geöffnet. Aber, wie das Heiligste ihnen ewig verschlossen blieb, so waren sie nie in die eigentliche Menge des Volkes aufgenommen. Und noch jetzt, nach jahrhunderte langem Leben, in der Diaspora und trotz unsäglicher Leiden ist dieses Rassegefühl kaum geschwächt. Die alten Hebräer haßten einst die Samariter mehr als alle anderen Völker, weil diese sich fremdem Einflusse zugänglich gezeigt und ihren jüdischen Rasseotypus nicht rein gewahrt hatten. Und noch jetzt stößt eine Heirat mit Nichtjuden in jüdischen Familien oft genug auf gleiche Gefühle: die Rasse hat sich trotz der ungünstigsten Umstände noch nicht aufgegeben. Auch die Erscheinung des modernen Zionismus weist deutlich darauf hin.

Konservierung des Charakters eines sozialen Verbandes und nur als Mittel hierzu Konservierung des Verbandes selbst, jedoch nie auf Kosten seiner Originalität, das also ist der Grundzug des sozialen Egoismus, so wie ihn die Geschichte zeigt.

Hieraus entsteht nun aber die Frage nach dem Ursprunge der geschichtlichen Veränderungen. Betrachten wir zunächst diejenigen, welche unter dem Begriffe des Fortschritts zusammengefaßt zu werden pflegen. Eine Triebfeder des Fortschritts liegt unzweifelhaft in der Vereinigung einzelner Verbände zu größeren Reichen. So hatten sich natürlich durch die angeführte Vereinigung der attischen Landgemeinden zum athenischen Staate neue Daseinsbedingungen herausgebildet, an welche niemand vorher gedacht hatte. Es wurde durch neue Gelegenheiten zur Kraftentfaltung eine Reihe neuer Einrichtungen nötig gemacht. In dem Maße, als die Befriedigung der neuen Bedürfnisse auf neuen Widerstand stieß, kam die Unvollkommenheit des Bestehenden zum Bewußtsein; neue Einrichtungen entstanden so überall. Diese Neuformungen schlossen sich nun meist an bereits Bestehendes an und gelangten erst nach und nach zur Selbständigkeit; etwa wie in einer Vereinigung bei neu auftretenden Problemen einer der bereits bestehende Ausschüsse mit der Behandlung derselben betraut wird, bis ein spezielles neues Organ für diesen Zweck geschaffen wird. So entstanden auf grund der neuen Bedingungen der mittelalterlichen Wirtschaft die Zünfte und Gilden aus den alten religiösen Körperschaften, deren Zwecke rein kirchlicher Natur gewesen waren. Und so zweigte sich eine Zunft nach der anderen von den schon be-

stehenden ab, und übernahm die Konstitution der bereits bestehenden. Bei dieser Nachbildung schon vorhandener Organisationsformen findet sich nun auch häufig der Fall, daß die Formen verwandter Verbände übernommen werden und so eine internationale Nachahmung stattfindet. Das lag vor, als die Anschauungen von parlamentarischer Regierung sich über das moderne Europa verbreiteten, nachdem die protestantisch-kirchlichen Einrichtungen die Machtbefugnisse beschränkt oder aufgehoben hatten.

Kombination vorhandener Formen oder Übertragung derselben sind die Mittel des Fortschritts.

Auch über die Auflösung sozialer Verbände ist bereits gesprochen. Das Überwiegen der Sonderinteressen ist es, das den politischen Tod eines Volkes herbeiführt.

Hier von unabhängig ist der technische Fortschritt, der nur durch die Veränderung der Daseinsbedingungen indirekt mit der geschichtlichen Entwicklung der Völker in Verbindung steht.

\* \* \*

Wie aber verhält sich nun das Individuum mit seinen eigenen, persönlichen Interessen gegenüber diesem Egoismus der sozialen Verbände, die ihm und seiner Lebensentfaltung im Wege stehen?

Die einfachste und auffallendste Form, in der das Individuum seine Interessen gegen die der Gesamtheit stellt und trotz des sozialen Egoismus geltend macht, ist die von der Gesellschaft als Verbrechen bezeichnete und durch Strafen bekämpfte Handlungsweise. Das Verbrechen hat, wie schon in den früheren Kapiteln des Buches näher nachgewiesen, stets diesen unveränderlichen Grundcharakter. Seine Form nur ändert sich mit den Gelegenheiten, die in der Organisationsform der Gemeinschaft zur Überschreitung des Gesetzes gegeben sind. Die Verbrechen gliedern sich nach den Grundinteressen des Individuums in solche gegen Sicherheit und Leben der Genossen, gegen die Güterverteilung innerhalb der Gesamtheit und gegen den Bestand des Verbandes. Namentlich die Verbrechen, welche die wirtschaftliche Lage des Einzelnen auf Kosten der Interessen der Gemeinschaft zu bessern suchten, werden mit dem Wandel der wirtschaftlichen Organisation neue Formen annehmen. In der Familienwirtschaft, welche auf dem Familienkommunismus beruht, ist der Diebstahl so gut wie unmöglich. Wichtiger jedenfalls wird hier die Zurückbehaltung eines Teils des eigenen Arbeitsproduktes, der der Gesamtheit zukommt, die Unterschlagung sein. Hier wird nun in den einfacheren Wirtschaftsformen eine große Anzahl von Verbrechen zum Zwecke der Bereicherung mehr oder weniger in das Gebiet dessen fallen, was man ein primitives Staatsrecht nennen könnte. Und wie die moderne Entwicklung die Einzelwirtschaft mehr oder weniger isoliert

hat, so ist für diese Verbrechen ihre nur noch indirekte soziale Bedeutung genügend durch ihre Verweisung in das Gebiet des Strafrechts ausgedrückt.

Allein nicht nur durch Übertretung der ihm gezogenen Schranken kann das Individuum seinem Egoismus gegen den der Gesamtheit folgen; auch durch Unterlassung gesetzlich vorgeschriebener Handlungen kann es seine persönlichen Absichten gegen die des Verbandes durchsetzen. Soweit diese Unterlassung eine absichtliche ist, kann sie fast als gleichbedeutend mit bewusster Schädigung des Verbandes durch Übertretung betrachtet werden. Anders bei den Handlungen, welche das Gesetz unter dem Begriffe der Fahrlässigkeit zusammenfaßt. Mangelnde Wachsamkeit auf den Wällen einer belagerten Stadt würde ein Beispiel hierfür sein. Auch hier hat das Individuum sein egoistisches Interesse bevorzugt, gerade so wie beim Diebstahl. Es kommt hierbei wenig darauf an, ob das ein wohlverstandenes egoistisches Interesse ist: es ist jedenfalls egoistisch, eine Stunde Schlaf und Ruhe höher zu schätzen, als die Verminderung der Gefahr einer Überrumpelung der Stadt. Besondere Wichtigkeit hat diese Form des Individual-Egoismus, wenn sie sich bei Leuten zeigt, die schon durch ihre Geburt zu irgend einem Posten berufen sind. Und je höher dieser Posten ist, um so größer die Gefahr. Leider ist auch meist die Möglichkeit der Kontrolle und der Strafe um so geringer, je höher dieser Posten ist. Daß jeder Hausbesitzer vor seiner Thüre setzt, daß jeder Arbeiter in der Fabrik mit voller Kraftanstrengung arbeitet, das pflegt scharf kontrolliert und durch allerlei Strafen erreicht zu werden. Jener Rudolf von Habsburg aber, dessen Gestalt Grillparzer so plastisch geschildert hat, war niemandem verantwortlich. Und so konnte er denn das ganze Reich sich selbst überlassen und seine Pflichten über allerlei unterhaltenden Manieen vergessen. Hierher gehört auch die soziale Ruchlosigkeit jener Gesellschaft, die jeden ernstesten Gedanken mit einem *après nous le déluge* von sich scheuchte. Faulheit und Leichtsin, Unwillen, die Energie zusammenzupacken, das ist die Grundform dieses unheilvollen und zugleich verächtlichen Egoismus.

Innerhalb der von der Gesellschaft der persönlichen Willkür gezogenen Grenzen ist nun eine Reihe von Handlungen möglich, in denen der persönliche Egoismus zum Ausdruck kommt. Ihre Zahl nimmt zu mit der fortschreitenden Entwicklung der Gesamtheit; wie denn aller Fortschritt wesentlich darauf hinausläuft, das Individuum, so weit das mit den Interessen des Ganzen verträglich ist, sich mehr und mehr selbst zu überlassen.

In diesem Prozeß, durch den das Individuum mehr und mehr zum Bewußtsein seiner persönlichen Interessen kommt, spielt nun eine Epoche der neueren Geschichte eine entscheidende Rolle. Die gradweise fortschreitende Lösung des Individuums aus mannigfaltiger sozialer Ge-

bundenheit wird in ihr mit einem Schlage ihrer Natur nach verändert. Es ist das jenes historische Ereignis, welches Jakob Burckhardt die Entstehung des Individuums in der Renaissance genannt hat. Die sozialen Verbände des Altertums und Mittelalters hatten den Lebensinhalt ihrer Mitglieder einförmig ausgefüllt. Es gehörte mehr als einfache Kenntnis des Handwerks dazu, um einer Zunft anzugehören. Der Einzelne mußte sich dieser Zunft ganz ergeben. Sein Lebenswandel, seine Religion und seine Religiosität, seine Produktions- und Absatzweise, seine Herkunft: all das war wichtig und unterstand der Kontrolle der Zunft. Die Grenze für die Bethätigung seines Egoismus war von der Zunft durch alle Gebiete des Daseins gezogen. Und wenn auch im Fortschritt der Zeiten diese Grenze fortwährend weiter hinausgerückt wurde: die Thatsache blieb bestehen, daß seine ganze Lebensführung durch diese Grenze beschränkt wurde. Mit der Renaissance kam nun gerade auf diesem Gebiete eine Umwälzung, die noch heute nicht beendet ist und deren schließliche Folgen kaum absehbare sind.

Der erste Anstoß hierzu lag in der neu entstehenden Beweglichkeit des Geistes, die jede mittelalterliche Routine unmöglich machte. Die Kenntnis der Vergangenheit aus der Geschichte, die Kenntnis ferner Länder hatte den Menschen mit unbekanntem Kulturformen vertraut gemacht und so seinen Glauben an die Unbestreitbarkeit der ihn umgebenden Form des religiösen und sozialen Lebens erschütteret. Jetzt konnte ein Kardinal oder ein Papst sich ebenso mit den Gliedern der platonischen Akademie als mit seinen Berufsgenossen in Gemeinschaft fühlen. Statt „Bruder in Christo“ mochte er wohl Gleichgesinnte als „Bruder in Plato“ anreden. So losgelöst von den Rücksichten auf das Bestehende und Überlieferte, konnte diese Zeit durch die mechanische Weltanschauung Galilei's zur berechnenden Beherrschung der Welt der Körper gelangen. Hier wurde die Zweckmäßigkeit der Mittel durch exakte Messung der aufgewandten und der hervorgebrachten Kräfte schätzbar gemacht. Bald wagte sich derselbe Geist an die Betrachtung des sozialen Daseins. Er setzte den Wert der gesellschaftlichen Verbände fest nach dem Maßstabe ihrer Zweckmäßigkeit zur Erreichung eines Ziels. Und dementsprechend wurden jetzt die einzelnen Interessen isoliert und verselbständigt. Verbände wurden geschaffen, die nur einem einzigen Zwecke dienten, den sie in bewußt berechnender Weise zu erreichen strebten. Die Zeit jener sozialen Verbände war vorüber, die mehr als die zur Erreichung des Verbandszweckes nötigen Thätigkeiten ihrer Mitglieder unter Kontrolle stellten. Darin hätte Kraftvergeudung gelegen. Die Zeit hatte gelernt, zu messen und zu wägen und nach dem Prinzipie des kleinsten Kraftmaßes zu verfahren. So wurde jetzt kein Individuum wegen seiner Geburt von einem Verbände ausgeschlossen, dem es durch seine Fähigkeiten nützlich sein konnte. Die Rolle der Bastarde und der Empor-

Kömmlinge in der italienischen Renaissance ist bekannt. Hierdurch nun geschah es, daß niemand von einem einzigen sozialen Verbandsverbande oder einer einzigen, wenn auch unorganisierten Interessengruppe in seinem Handeln inspiriert wurde. Es lag die Möglichkeit vor, mehreren Verbänden zu gleicher Zeit anzugehören. In jedem einzelnen dieser Verbände hatte das Individuum eine fest umschriebene Anzahl von Pflichten zu erfüllen, über die hinaus es ohne seine Einwilligung zu nichts gezwungen werden konnte. Ebenso war die Mitgliedschaft in einem Verbandsverbande außerhalb des Kontrollbereichs der anderen, falls nur die Interessen dieser verschiedenen Gruppen nicht im Gegensatz zu einander standen. Der juristisch verlausulierte Vertrag als Kontrakt oder Konstitution trat an die Stelle des mystischen Bandes der Brüderschaft oder der Unterthanenpflicht. Die Mehrzahl der sozialen Verbände und ihre Bündbarkeit gaben dem Individuum das Recht über sich selbst zu verfügen.

Daraus ergab sich nun eine Diversität der menschlichen Charaktere, wie sie die vorausgegangene Zeit nicht kannte. Jetzt vereinigten sich Leute mit verschiedenen Neigungen und Anschauungen zur Erreichung eines einzelnen Zweckes oder zur Pflege einer Seite des menschlichen Lebens. Plato, Aristoteles, Epicur, Geronimo Savonarola, Franciscus von Assisi, mechanische Naturwissenschaft und politische Kunst wie Niccolo Machiavelli sie lehrte, spalteten die florentiner Gelehrten und Künstler in ebenso viel Parteien als Köpfe. Und doch konnten sie sich vereinigen, um diese Dinge zu diskutieren, nicht um sich zu verfluchen, und konnten daraus Nutzen für sich und die Wissenschaft erwarten.

Allein alle diese Verpflichtungen, wenn sie auch freiwillig und willfürlich eingegangen waren, bestimmten in ihrer Gesamtheit das Individuum doch schließlich. Der Einzelne hatte nun aber das Recht erhalten, den Kontrakt, der ihm diese Verpflichtungen aufbürdete, nicht wieder nach seinem Ablauf in derselben Form zu erneuern. Er konnte sich so wenig Verbände als möglich hierbei auferlegen, wenn es ihm gelang, im Kontrakt sich günstige Bedingungen zu sichern. Hierbei konnte es nun auch das Vorteilhafteste für ihn sein, mit der Gegenpartei einen Vertrag zu schließen. Was so früher als Verrat erschienen war, wurde jetzt zum wenigsten legalisiert. Unter Umständen mochte es dem Individuum auch am vorteilhaftesten erscheinen, überhaupt keinen neuen Kontrakt an Stelle des alten zu setzen, sich seine ganze Freiheit zu wahren. Diese Zerfetzung der gleichsam angeborenen Interessen in bewußt erworbene ging nun sehr weit. Jede gemüthliche Beziehung zum Vaterlande, zur Religion, zur Familie wurde zerstört. Niemand, der die Kraft dazu in sich fühlte, allein durchs Leben zu gehen, schloß sich irgend einer Gruppe als integrierender Bestandteil an. Das Individuum schloß sich einem Verbandsverbande an, um ihn zu benutzen, nicht um ein Teil

davon, um ein Träger des Gemeingefühls zu werden. So wechselte der Einzelne seine Nationalität, getragen von dem einzigen Bewußtsein seiner Kraft und folgend dem, was seine persönlichen Interessen, was sein Egoismus ihm riet. Die italienischen Condottiere und die Tyrannen, deren Charakter, Tendenzen und Mittel Macchiavelli so kongenial beschrieb, sind furchtbar glänzende Beispiele dieses von allen Gemeinschaftsbanden losgelösten Individualgefühls. Ihnen wurde alles Mittel zur Macht, ihnen diente alles zu rein egoistischen Zwecken. Ein Weib war ihnen willkommen als Mitstreiterin, wenn sie ihnen Reichtum, ein mutiges starkes Herz und Familienhilfe und -Einfluß brachte. Sie war ihnen willkommen, weil sie durch sie die Väter eines mächtigen Geschlechts zu werden hofften, in dessen Glanz ihnen eine Bürgschaft für die Stabilität ihrer Macht gegeben war. Zur höchsten gigantischen Kraft ist dieses von allen menschlichen Banden befreite individuelle Kraftgefühl in einem Ereignis gelangt, davon eine italienische Chronik erzählt. Das Weib eines Condottiere verteidigte in der Abwesenheit ihres Mannes eine Burg. Den Belagerern war es gelungen, ihre Kinder zu fangen. Und sie drohten der Mutter mit dem Tode des Knaben, falls sie die Burg nicht herausgeben würde. Schon schwankten die Krieger. Der Bestand der Familie ihres Führers schien in Frage gestellt. Da wies das Weib mit nicht mißzuverstehender drastischer Geberde auf ihren eigenen Körper und rief, daß in ihm noch Kraft für neue Kinder sei. Ihre Kinder hatten ihren Zweck nicht erfüllt. Statt Mittel zur Macht waren sie ein Hindernis geworden. Und so wurden sie denn dem einen Triebe des Egoismus geopfert. Das letzte Band, das in fast physiologischer Weise die Generation verknüpft, wurde zerrissen. Das Individuum war ganz frei, gestützt auf seine Kraft und geleitet von seinen Begierden.

Taine hat darauf hingewiesen, wie sehr der erste Napoleon diesen Charakter der italienischen Condottiere zeigt. Neuere Forschungen haben diese Anschauung bestätigt und haben es ermöglicht, den Prozeß zu verfolgen, der ihn von allen sozialen Banden befreite und in ihm fast nur das Kraftgefühl des egoistischen Individuums ließ. Vergleicht man Napoleons Verhalten zu seiner Mutter und seinen Brüdern mit dem zu seinen Frauen, zu seinen Dienern und zu seinem Volke, so stößt man auf den Centralpunkt dieses Charakters. Er verstieß seine erste Frau, obwohl er behauptete, sie zu lieben. Sie gab ihm keinen Vorteil durch ihre Herkunft. Memoirenwerke lassen es als höchst wahrscheinlich erscheinen, daß er ihre Coquetterie begünstigt und benutzt hatte, um die ersten Stufen der Leiter zu erklimmen, die ihn auf den Thron brachte. Jetzt brauchte er den Glanz eines fürstlichen Hauses und einen Sohn, als Bürgen der Dauer seiner Herrschaft auch über das Grab hinaus. Wie sorgte er dagegen für seine Brüder und seine Mutter, obwohl er

wenig Freude an den meisten derselben hatte und gewiß aus ihrer Gesellschaft keinen imponanten Hofstaat bilden konnte.

Napoleon war Corse. In seiner Jugend hatte er corsisches Nationalgefühl gekannt. Er hatte Frankreich als den fremden Eindringling gehaßt. Später hatte sein Vater ihn nach Brienne geschickt, um ihn zum Offizier der Armee dieses verhassten Landes auszubilden. Zunächst änderte der junge Mann seine Anschauungen in keiner Hinsicht. Er liebte seine Insel und ihre Bewohner, namentlich aber den Clan der Bonaparte. Er haßte die Feinde Corsicas: die Genuesen und die Franzosen. Jetzt lernte er die Sprache Frankreichs. Er riß sich aus dem sozialen Verbände seiner Heimat allmählich los. Lange zwar war es noch sein Ideal, als Offizier zu einem der in Corsica garnisonierten Regimenter geschickt zu werden. Bald aber zog es ihn nach Paris, ohne daß er damit in ein sentimentales Verhältnis zu der jungen Republik trat. Der junge Offizier schloß einen Kontrakt mit Frankreich, ein pactum tacitum, in dem er sich die günstigsten Klauseln stipulierte. Und er war Manns genug, zu erreichen, was er wollte. Er hatte sich nicht in seiner Kraft getäuscht. Einen letzten Rest von Anhänglichkeit zeigte er nur noch seiner Familie, dem corsischen Clan Bonaparte. Über den Rest der Menschheit, Frankreich mit inbegriffen, ja vielleicht sogar Corsica und Italien nicht ausgenommen, dachte er, wie Cesare Borgia, oder die Sforza und Gonzaga über ihr Land. Er hatte sich frei mit einer Nation verbunden, nicht um ihr zu dienen, nicht weil er sie liebte, sondern weil er dort das günstigste Feld für seine Thätigkeit sah, weil er dort den ihm günstigsten Kontrakt abschließen konnte. Seine zweite Frau brachte ihm einen Erben und den äußeren Glanz. Aber als er seinen Vorteil durch einen Krieg mit Österreich zu erreichen glaubte, da vermutete er nicht einmal, daß hier ein Gefühlsproblem vorliegen könnte, daß man sich bedenken könnte, seinen Schwiegervater anzugreifen.

\* \* \*

Es wäre unrichtig, wenn man die Gegenwart ganz von diesem Egoismus beherrscht glaubte. Diese durch die Renaissance herbeigeführte Auflösung der sozialen Bande hat noch nicht alle Teile der modernen Gesellschaft durchsetzt.

Vielleicht auch lag die Hauptbedeutung dieser Zerstörung der Gemeinschaftsgefühle und sozialen angeborenen Pflichten darin, daß es nötig war, mit einer alten Welt aufzuräumen, um für eine neue Platz zu schaffen. Denn gerade unsere Zeit zeigt so mächtige Tendenzen zur Formung neuer sozialer Gruppen mit weitgehenden Verpflichtungen. Auf wirtschaftlichem Gebiete hat sich das, was man allgemein zusammenfassend den Sozialismus nennen könnte, gegen die unumschränkte Herr-

schaft des wirtschaftlichen Egoismus erhoben. Versuche sind gemacht worden, den Egoismus der sozialen Verbände gegen einander auszugleichen und so auf nationaler Grundlage eine mildere Form des Kampfes herbeizuführen. Ja sogar der internationale Egoismus hat trotz aller Kriege manchen Stoß erfahren. Nicht nur haben sich fortschreitend größere Nationenverbände als Allianzen gebildet. Das internationale Seerecht und Handelsrecht, die Genfer Konvention und vieles andere sind die ersten Erfolge auf der Bahn, zum mindesten diesem Egoismus seine Schärfe zu nehmen, wenn nicht ihn international zu kontrollieren und reglementieren.

Eins aber bleibt als unerschütterliche Errungenschaft dieser welt-historischen Bewegung bestehen: die Ausscheidung einer gewissen Anzahl von Lebensbethätigungen aus dem Bereiche der Zwangsvereinigung und das Recht des Einzelnen, frei sich diejenigen Verbände auszusuchen, denen er sich hingeben möchte: die Gewerbefreiheit, die Freizügigkeit, die freie Berufswahl, die Freiheit der Überzeugungen und die Gewissensfreiheit. Und hier ist es wahrscheinlich und wünschenswert, daß die Zerfetzung noch bedeutende Fortschritte machen wird, daß in erster Linie die wirkliche Gewissensfreiheit eingeführt wird. Und wenn der Einzelne sich seine innere Freiheit vorbehält und sich selbständig seinen Stand, seinen Beruf, seine Partei, ja sogar sein Vaterland aussucht oder schafft, wenn er sich selbständig seine Heimat und seine Götter wählt, so ist damit noch nicht gesagt, daß er hierbei nur seinen persönlichen Egoismus zu Rate zieht. Um so höher aber steht das Opfer, welches das Individuum dem sozialen Verbände bringt, wenn es ohne äußeren Zwang, aus freiem Entschlusse, aus den granitenen Grundfesten seines Charakters heraus gebracht wird.

Albert Haas.

# Der Egoismus in der Wirtschaft.

Von

Arthur Dig.



## Der Egoismus in der Wirtschaft.

---

Als die natürlichen Gaben des Bodens den steigenden Bedürfnissen einer wachsenden Menschenmenge nicht mehr genügten; als die Selbsterhaltung des Menschen nicht mehr hinreichend gesichert war, wenn er die Gaben der Natur je nach seinen augenblicklichen Bedürfnissen an sich nahm und verzehrte, wenn er die vom Baume herabhängenden Früchte pflückte, die langsam vor ihm kriechende Schnecke auflos oder auch ein größeres Tier zu Tode hegte; als er in kältere Regionen vordringen mußte, in denen nicht mehr zu jeder Jahreszeit eine gleiche Fülle der Nahrungsmittel zu seiner Verfügung stand — da begann der Mensch, Vorsorge zu treffen, die Natur zur Hergabe ihrer Güter nach seinem Willen zu zwingen: Die Wirtschaft begann, die große Dienerin der menschlichen Selbsterhaltung, das mächtigste Werkzeug des mächtigsten Egoismus.

Der elementare Daseinskampf des Naturmenschen vollzieht sich unmittelbar zwischen ihm und der ihn umgebenden Natur; täglich hat er sein nacktes Leben zu verteidigen gegen tausend ihn bedrohende Gefahren, täglich hat er seine jedesmalige Nahrung zu erkämpfen, der Natur abzurufen, täglich und stündlich auch auf der Hut zu sein vor Seinesgleichen. Sein ganzes Thun lenkt ein naiver, kurzfristiger, aber unbegrenzter Augenblicksegoismus. Das momentane Begehren kennt keine Schranken, bildet aber seinerseits die Schranken, in denen das Sinnen und Trachten des Naturmenschen sich bewegt. Jede Vorsorge ist ihm fremd. Dieser kurzfristige Egoismus betrügt auf Schritt und Tritt sich selbst; jeder größere, dauernde Vorteil wird hingegeben — für ein Vinsengericht, für die Befriedigung des augenblicklichen Begehrens. Dieser kurzfristige Egoismus spielt dem überlegenen Europäer Länder und Völker in die Hände — für bunten, glänzenden Flitter, für wertlosen, dem wilden Häuptling momentan begehrenswert scheinenden Tand. Unkundig der wirtschaftlichen Vorsorge, unkundig der wirtschaftlichen Wertschätzung giebt der Naturmensch die Habe hin, deren Besitz oder Nichtbesitz vielleicht morgen schon über die Fortdauer seines Daseins entscheidet, wenn er

nur heute die grenzenlose Begehrlichkeit seines naiven Egoismus stillen kann, dieses Egoismus, der nicht nur kurzfristig — der geradezu blind genannt werden muß.

Und lange, schier unendlich lange währt es, bis der Blinde sehend wird, bis er über den flüchtigen Augenblick hinauszusehen vermag in die nähere oder gar fernere Zukunft, in die nächsten Tage, Jahre — Generationen! Selbst wenn der Naturmensch für den augenblicklichen Bedarf auf die Zuhilfenahme eines primitiven Werkzeugs, auf die Entdeckung eines Hilfsmittels irgend einer Art verfallen ist, so ist mit der momentanen Entdeckung, daß der Stein, der Stab, der Knochen oder das Fell ihm einen besonderen Dienst zu erweisen vermag, noch keine bleibende Erfindung gemacht. Er denkt nicht daran, daß dasselbe Mittel oder Werkzeug ihm auch in Zukunft noch einmal dienen könnte. Und selbst wenn er auch schon zu dieser Erkenntnis vorgeedrungen ist, wenn er die nötigen Werkzeuge kunstvoll bereitet und sein Leben lang benutzt hat, wenn sein Egoismus weitschauend genug geworden ist, um eines Menschenlebens kurze Spanne zu überblicken — selbst dann ist er noch unendlich kurzfristig, da er nicht auch in die nächste Generation hineinzuschauen vermag. Der Besitzer nimmt zunächst noch das Werkzeug mit ins Grab, ohne daran zu denken, daß der überlebende Teil seines Ich, daß seine Kinder nunmehr mit gleicher Mühe gleiche Werkzeuge neu schaffen müssen.

Nur das persönliche und augenblickliche Bedürfnis entscheidet über das Thun des vorwirtschaftlichen Menschen, und behält schließlich auch bis in hohe Wirtschaftsstufen hinein ein bedeutendes, oft genug das ausschlaggebende Gewicht. Denkt schon das Individuum nicht einmal an die eigene Zukunft — wieviel weniger wird es sich dann um das Wohl und Wehe seiner Mitmenschen kümmern. Von Familien- und Gruppenegoismus ist ursprünglich nichts oder doch nur unendlich wenig zu wissen; die steten Wanderzüge, auf denen die Sippe oder Horde sich zum Zwecke der Nahrungsgewinnung befindet, nötigen dazu, jeden unnützen Ballast beiseite zu schaffen; so werden die Kinder, insbesondere die — zur Verteidigung weniger fähigen — Töchter getötet, eine Thatfache, aus der dann notwendig die Sitte des Frauenraubs und später des Frauenkaufs folgt.

Eine Verfeinerung des ursprünglichen plumpen Augenblicks-Egoismus wird offenbar am frühesten dort eintreten, wo der Mensch durch die Natur am meisten zu wirtschaftlicher Vorsorge gezwungen, wo sein Blick in die Zukunft geschärft wird. In dem rauhen Klima nördlicher Zonen, das den Menschen zwingt, Vorräte anzulegen, den Boden zu bebauen, sich gegenseitig hilfreich zur Hand zu gehen, lernt er auch, den Gegenseitigkeitsegoismus einzuschränken, um nach anderen Seiten das Reich seines Egoismus auszudehnen, zeitlich sowohl wie persönlich, zum weitschauenden,

vorsorgenden Egoismus, der die Interessen der Zukunft und der Gruppe umfaßt. Wo diese gleichzeitige Beschränkung und Erweiterung des Egoismus eintritt, da entwickelt sich die Wirtschaft am gründlichsten, vielseitigsten und höchsten, da unterwirft der Mensch sich am sichersten und besten alle Kräfte der ihn umgebenden Natur.

Die tote Natur macht er sich dienstbar in seinen Werkzeugen, mit deren Hilfe er zum Siege über die lebende Natur schreitet. Er bebaut den Acker und zwingt ihn, Früchte zu tragen nach seinem Willen. Er erlegt das wilde Tier, und wie er die wildwuchernde Pflanze gezähmt und gebannt hat, so bannt und zähmt er auch allerlei Tiere. Er soll „herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriechet“. Das ist das erste Gebot, das des Menschen innerster Trieb ihm gegeben; unmittelbar neben diesem Triebe des Hungers aber steht der Geschlechtstrieb: Seid fruchtbar und mehret euch — und herrschet über alles Tier! Die Selbsterhaltung in alle Ewigkeit, das ist das heilige Gebot des Urtriebes, der als Hunger und Geschlechtstrieb zum Ausdruck kommt — als Hunger zur zeitlichen Erhaltung des Einzelwesens, als Geschlechtstrieb zur ewigen Erhaltung und Fortpflanzung des Wesens in der Art. Wie viel später erst folgt doch das Gebot der Liebe!!

Herrschet! Das ist das erste Gebot, das Gebot, den menschlichen Egoismus zu entfalten und alle Welt ihm zu unterwerfen. Herrschet über alles Tier — das ist insbesondere eins der ersten Gebote des wirtschaftlichen Egoismus. Die Zähmung des Haustiers ist neben der Beherrschung der Pflanze die wichtigste wirtschaftliche That des Menschen. Der wirtschaftliche Egoismus selbst wird durch diese That gezähmt und gehoben; sie erweitert den Blick des Menschen und richtet ihn mehr und mehr auch auf die Zukunft. Die lange Wirtschaftsstufen beherrschende Viehzucht legt zugleich den Grund zu einer immer weiteren Entwicklung des Gruppenegoismus. Die großen Viehherden erfordern zu ihrer Bewachung ein großes Personal mit gleichen Interessen, sie bieten großen Horden Gelegenheit zu gemeinsamer Ernährung; die Großfamilie und Sippe wird zusammengehalten in gemeinsamem Familien- und Hordenegoismus eben durch ihre große Viehherde, der ihre ganze gemeinsame Arbeit und ihr gemeinsames Interesse zugewandt ist. —

Der wirtschaftliche Egoismus hat sich allerlei Tiere unterworfen; und doch ist noch heute der Kampf des Menschen gegen die Tierwelt nicht beendet; neu und gewaltig beginnt er vielmehr auf einem ganz anderen Gebiete. Nicht in den Versuchen, andere, bisher ungezähmte Tierarten sich dienstbar zu machen, liegt sein Schwerpunkt, sondern in jenem Kampfe, in dem Pfeil und Bogen ersetzt werden durch Mikroskop und Medizin — in dem Kampfe gegen die kleinsten Lebewesen, die das

menschliche Leben stündlich bedrohen und zahllose Opfer fordern, zahllose Arbeitskräfte der Wirtschaft entziehen.

Von Anbeginn aber hat der Mensch nicht Halt gemacht bei der Unterwerfung der Tierwelt, hat er sich nicht damit begnügt, das lebende Tier — wie ursprünglich die Knochen des toten — als Werkzeug zu benutzen. In immer weitere Kreise der Natur griff seine egoistische Hand, immer höhere Lebewesen machte er sich zu Werkzeugen. Sein letztes Opfer war nichts geringeres als der Mensch selbst. Der Mensch, das werkzeugschaffende Tier, drückt den Menschen herab zum Werkzeug. Durch das Werkzeug ergänzt der Mensch seine eigenen Organe, sobald diese nicht mehr für die Nahrungsgewinnung genügen, durch das Werkzeug wird der Mensch zum Menschen, erhebt er sich über das Tier, tritt er als etwas höheres aus der ganzen übrigen Natur heraus. Nur unvollkommen ist diese Selbsterhöhung, solange der Einzelne selbst sich seiner Werkzeuge direkt bedienen muß; nur seine Selbsterhaltung auch unter schwierigen Verhältnissen sichert er dadurch, bewirkt aber noch keine höhere Artsteigerung. Diese tritt eigentlich erst in dem Augenblicke ein, da er ein Werkzeug zur Bedienung und Handhabung seiner Werkzeuge schafft, da er einen schwächeren Genossen seinem Willen unterwirft und für sich arbeiten läßt. Dadurch gewinnt er eine Muße, die nicht mehr die stumpfsinnige Muße des sorglosen Naturmenschen ist, sondern die Muße des vorsorgenden, denkenden, herrschenden Kulturmenschen, des Herrn, der sich seiner Herrenstellung bewußt ist und sie zu höheren Zwecken nutzt, die Muße, in der der Geist thätig ist, der Egoismus sich verfeinert, die Ziele sich veredeln, die arterhöhende Muße.

Noch Aristoteles nennt den Sklaven im Geiste seiner Zeit treffend ein lebendiges Werkzeug, und der Mensch bedurfte gerade dieses lebendigen Werkzeugs, das seine weiteren, niederen Werkzeuge handhabte, sollte er sich wesentlich über das Tier erheben, sollte er eine Geisteskultur schaffen. Aber zu Aristoteles Zeiten wurde es vielfach bereits als unmenschlich und unvernünftig empfunden, daß der Mensch den Menschen als Werkzeug benutze. Die Zeit zur Durchführung derartiger Ideen, die sich auf kosmopolitischem, sozusagen menscheitsegoistischem Boden bewegen, war indessen noch nicht gekommen. Realer mutet uns die nationalegoistische Behandlung der Frage durch Plato und Sokrates an, die verlangen, daß der Hellene den Hellenen nicht zum Sklaven mache.

\* \* \*

Am Werkzeuge entwickelt sich auch zuerst das Eigentum, das fortan mehr und mehr in den Mittelpunkt des wirtschaftlichen Egoismus rückt. Frühzeitig schon beschäftigen sich die nationalökonomischen Theoretiker mit der Frage des Eigentums, um das sich der Egoismus der „beati possidentes“ und das Sehnen der „Enterbten“ konzentriert. Denn Eigentum

ist von dem Augenblick an, da es existiert, Macht, und der „Durst nach Macht“ ist in der Menschenbrust von jeher kaum geringer als der Durst nach Sein, wird doch durch die Macht der Bestand des Seins gesichert. — Wendet auch der Idealist Plato dem Eigentum noch keine besondere Aufmerksamkeit zu, so sehen wir doch bei dem Realisten Xenophon schon eine besondere Wertschätzung der Landwirtschaft, weil diese die Achtung vor dem Eigentum entwicke. Aristoteles hinwiederum verwirft zwar den Kommunismus Plato's, betrachtet aber auch den Reichtum nicht als Selbstzweck, sondern nur im Hinblick auf die Ziele der Gesamtheit, des kommunal-nationalen Egoismus. Die Besitzenden, die dank der Sklavenhaltung Ruhe und Bildung genug haben, um den Staat zu lenken, und deren Interessen in den engen Verhältnissen des alten Stadtstaates mit den Gesamtinteressen des Staates aufs engste verknüpft sind, haben alle Veranlassung, diese Gesamtinteressen aus eigenem wirtschaftlichem Egoismus zu fördern, während bei gemeinschaftlichem Eigentum diese Wahrnehmung der Gesamtinteressen nicht in gleichem Maße zu erwarten wäre.

Wie die gesetzgebenden Römer sich des Eigentums annahmen, das ist in den politischen und juristischen Abhandlungen unseres Werkes hinlänglich dargezogen und bedarf hier keiner Wiederholung. Daß übrigens die volkswirtschaftlichen Interessen über denen der Einzelwirtschaft nicht völlig vergessen wurden, lehren die Zinsgesetze, die andererseits freilich wenig Kenntnis von dem Wesen des Kapitals verraten. Für die Wirtschaftstheorie im allgemeinen kommen weder die griechischen noch die römischen Schriftsteller wesentlich in Betracht, die sich sehr viel mehr dem eigentlich politischen Gebiete zuwenden.

Im Mittelalter wird der wirtschaftliche Egoismus teils unter der Herrschaft des Feudalismus nach der Seite des schroffen Einzel-Egoismus scharf geprägt, teils in den städtischen Gilden nach der Seite des wirtschaftlich-sozialen Gruppen- und Berufsegoismus ausgebehnt, teils durch den Einfluß der mächtigen Kirche eingebämmt. Die kanonischen Schriftsteller neigen zum Kommunismus, jedoch ohne sonderliche Konsequenz; im Widerstreit zwischen urchristlich-kommunistisch-kosmopolitischen Ideen und den praktischen Anforderungen der mittelalterlichen Wirtschaft behält das Privateigentum die Überhand, jedoch mit der Einschränkung, daß die Kirche es zu Zwecken der öffentlichen Armenpflege und Fürsorge in Anspruch nehmen kann. Die Kirche als Vertreter der Gesamtinteressen und Regulator des wirtschaftlichen und sozialen Lebens stellt sich selbst als Wächter über den wirtschaftlichen Individual-Egoismus. Zu der Fürsorge für die wirtschaftlich Schwachen gehört mit in erster Linie wieder die Regelung des Zinswesens.

Die wichtigste wirtschaftliche Erscheinung des Mittelalters ist der Übergang von der Sklaverei durch die Mittelstufe der Leibeigenschaft

zu immer freieren Formen des Verhältnisses zwischen den beiden großen Klassen, zwischen Herren und Knechten, Arbeitgebern und Arbeitnehmern. Um so auffallender ist die Thatsache, daß noch im späteren Mittelalter eine theoretische Verteidigung der Sklaverei geschrieben wird — ein Beweis, wie völlig auch die Diener der Kirche, sofern sie sich mit selbständigen wirtschaftlichen Studien befaßten, noch in dem Banne der Aristotelischen Lehren standen.

Mit Recht führt Adam Smith den Übergang zu freieren Wirtschaftsformen auf egoistische Beweggründe zurück; der große Grundherr und die Kirche als größter Grundeigentümer erkennen, daß freie Pächter den Boden besser bewirtschaften als Sklaven, die kein eigenes Interesse an den Erträgen ihrer Arbeit haben; sie sehen, daß sie den Egoismus ihrer unterthänigen Landbebauer wecken müssen, um für sich selbst aus der dadurch vermehrten Leistung zu profitieren. Der Widerstreit anderer Interessen begünstigt und beschleunigt den Prozeß, da die Fürsten die Auflehnung der Hörigen gegen die Grundherren im Interesse der Steigerung ihrer Macht gegenüber den letzteren begünstigen.

Die völlig anders geartete Arbeitsverfassung der größeren Städte führt gleichzeitig zu der neuzeitlichen Scheidung zwischen Unternehmern und Arbeitern; erstere sammeln immer größere Reichtümer an, deren Quelle der Handel ist. Der Egoismus dieser auf Mehrung ihrer Reichtümer durch Ausdehnung des Handels bedachten Kapitalisten wirkt wahrhaft wirtschaftsfördernd, da die Hebung des Handels nachhaltig die Produktion belebt. Auf wirtschaftstheoretischem Gebiete sind diese ganzen Jahrhunderte höchst unfruchtbar.

Der Egoismus der Regierenden war es, der dem Wirtschaftsleben einen mächtigen Impuls gab und die Produktion am entschiedensten förderte. Der große Steuerbedarf der Staatshäupter konnte nur gedeckt werden, wenn das Volk wohlhabend, das wirtschaftliche Leben blühend war. Die Förderung der Produktion, die dieser Erkenntnis folgte, war freilich durchaus nicht einwandfrei, sondern vielfach einseitig, kurzfristig und ohne Berücksichtigung der wahren wirtschaftlichen Zustände und Grundthatsachen. Die Fehler und Irrtümer des Merkantilismus sind bekannt, können aber die Thatsache nicht verschleiern, daß ein bedeutender wirtschaftlicher Aufschwung aus den rein egoistischen Anregungen der Regierenden hervorgegangen ist. Wie kurzfristig aber dieser Egoismus war, das zeigt am besten die verkehrte Kolonialpolitik, die von den Fürsten begonnen wurde, eine Ausfaugungspolitik, die gegenwärtig reichen Vorteil aus den Kolonialländern brachte, aber in sich auch bereits die Wurzel des späteren Verfalls, des Abfalls der Kolonien vom Mutterlande trug.

Schließlich war die ganze Pflege der nationalen Wirtschaft eine Treibhauspflege, die keinen Bestand haben konnte. Im Hintergrunde

der Nationalwirtschaft standen noch nicht die großen, umfassenden, nationalen Interessen, die Triebkraft war nicht ein hoher und weitschauender Egoismus, sondern lediglich der krasse, kurzfristige Egoismus der ewig geldbedürftigen Staatshäupter, die heute den Wohlstand der Bürger durch wirtschaftspolitische Gewaltmaßregeln aller Art vervielfachten, um sie morgen bis aufs Blut auszusaugen und die Nationalwirtschaft zu ruinieren. Solange aber weitschauende Herrscher an der Spitze des Staates und große Staatsmänner ihnen zur Seite standen, wurden doch auch Segnungen geschaffen, die wir schließlich noch heute genießen, und es gehört die ganze Blindheit eines fanatischen Doktrinarismus dazu, diese Thatsache völlig zu übersehen.

Alle Sünden des Merkantilismus — und ihrer sind freilich nicht wenige — erklären sich aus der Kurzsichtigkeit des Augenblicks-Egoismus, der alle wirtschaftlichen Maßnahmen diktierte; charakteristisch ist beispielsweise die Geldverschlechterung, die für den Augenblick den Säckel der Regierung füllte, für die Zukunft aber die schlimmsten Folgen barg. — Was das Eigentum anlangt, so war der Staat natürlich eifrig bemüht, das Privateigentum zu sichern und zu heben — um möglichst viel für sich abschöpfen zu können; wohl hatte die Zeit manchen heftigen kommunistischen Angriff gegen das Privateigentum gebracht, aber gerade die Kommunisten selbst, wie die Wiedertäufer hatten durch ihre Ausschreitungen die eigene Sache arg in Mißkredit gebracht und bis auf weiteres die Unantastbarkeit des Privateigentums nur noch gesichert und gefestigt, und die Verteidigung des Privateigentums durch einen Bodinus war gerade zu seiner Zeit recht überflüssig — zeugt aber wiederum von der Abhängigkeit wirtschaftstheoretischer Schriftsteller selbst des 16. Jahrhunderts von den Lehrmeistern Plato-Aristoteles.

Entsprechend der von oben ausgehenden Beeinflussung der Wirtschaft beschäftigte sich auch die Theorie nur mit den oberen Schichten der Wirtschaftenden. Der Blick in die unteren Regionen fehlte den Wissenschaftlern, die einseitig nur einen beschränkten Teil des volkswirtschaftlichen Lebens ins Auge faßten. Eine Ausnahme ist es, wenn um 1700 John Locke den Lohnverhältnissen verständnisvolle Aufmerksamkeit schenkt und zu dem Resultat kommt, daß der Lohnsatz die unvermeidlichen Bedürfnisse des Arbeiters decken müsse — ein Satz, der weit über den wirtschaftlichen Individual-Egoismus hinausweist und das Ganze der Volkswirtschaft in einer für damalige Verhältnisse seltenen Weise in Betracht zieht. Er weist hinüber in das anbrechende Zeitalter der Maschine, in der die Lohnarbeiterfrage nach und nach zu einer der brennendsten Fragen wird. Die Sympathie für das lohnarbeitende Volk wird zum Charakteristikum zahlreicher wirtschaftstheoretischer Schriften des 18. Jahrhunderts; die führenden Geister der Wissenschaft, bis dahin Vorkämpfer dessen, was der Egoismus der Regierenden erstrebte, werden

zu Sprachrohren des Klassenegoismus der Lohnarbeiter, der breiten Schichten des arbeitenden Volkes. Mit immer größerem Nachdruck betonten die nationalökonomischen Schriftsteller angefangen mit Boisguillebert und Vauban, das Wohl aller Stände als Ziel der Regierungsthätigkeit.

Wurde die von oben kommende Beeinflussung der Volkswirtschaft einerseits durch diese neue, liebevolle Berücksichtigung der niederen Kräfte abgelöst, so machte sich daneben auch noch eine außerordentlich starke und wirksame Strömung geltend, die dieser Beeinflussung von oben direkt den Krieg erklärte und die wirtschaftliche Freiheit als aller Weisheit letzten Schluß verkündete. Es trat jene physiokratische Vorbereitung des reinen Manchesterturns in ihre Rechte, die gegen den bisher ausschlaggebenden Egoismus der Staatshäupter mit Feuer und Schwert zu Felde zog, um an seiner Stelle den Egoismus der großen Unternehmer auf den Thron zu setzen.

Die beiden Feinde des alten merkantilistischen Bevormundungssystems stritten nun ihrerseits um die Herrschaft. Ursprünglich freilich waren sie beide aus derselben Wurzel entstanden, aus eben jener Feindschaft gegen das System schrankenloser Bevormundung durch den Egoismus der Herrscher. Aus der gleichen Wurzel aber erwachsen höchst verschiedene Stämme und Früchte. Die Kämpfenden waren der Egoismus der wirtschaftlich Mächtigen und der wirtschaftlich Schwachen, der Individual-Egoismus der Unternehmer und der Kollektiv-Egoismus der Arbeiter. Beide zogen sie aus in den Kampf für Freiheit und Gleichheit, beide wollten sie dem Staate, der alten, morschen Gesellschaft ihr Recht abtrogen. Und so kam es zu der großen Lüge der großen Revolution. Für Freiheit und Gleichheit focht die Masse, Freiheit und Gleichheit träumte sie zu erringen. Und sie siegte! Sie errang Freiheit und Gleichheit — doch was sie errang, war die Freiheit, in freier Konkurrenz gegen einen gleichberechtigten, aber unvergleichlich mächtigeren Gegner zu kämpfen. Keine größere Niederlage hätte der Masse werden können, als dieser Sieg!

Der krasse Augenblicks-Egoismus der wirtschaftlich Mächtigen hatte bis auf weiteres die Herrschaft, ihm war die Nationalwirtschaft ausgeliefert, er herrschte schrankenlos über jene Massen, die ihm den Sieg erfochten hatten und die da glaubten, daß ihrem Klassen-Egoismus die Früchte des Sieges wachsen würden. Unter dem Banner des Laissez-faire herrschte der wirtschaftliche Egoismus der Kapitalmächtigen nicht weniger absolut als vorher der Egoismus der Mächtigen der Regierung. —

Zu den von den Physiokraten überwundenen Irrtümern der merkantilistischen Zeit gehörte die Lehre von der Handelsbilanz, insbesondere die allzuschroffe Gegenüberstellung der Interessen zweier tauschwirtschaftlich verbundenen Staaten. Es war eine wertvolle Einsicht, daß auch

im internationalen wirtschaftlichen Leben die egoistischen Interessen der verschiedenen Parteien nicht schlecht hin unvereinbar sind, daß nicht bei jedem Tausch einer von beiden Teilen der benachteiligte, der Gewinn des einen nicht zugleich der Verlust des anderen sein müsse, wie es lange Zeit einmütig gelehrt und geglaubt wurde. Verliert doch auch in der Einzel- und Volkswirtschaft keineswegs notwendig einer von beiden Teilen, wenn zwischen zwei Wirtschaftsgruppen ein Austausch der in jeder einzelnen im Überfluß vorhandenen Güter gegen andere, ihr bisher fehlende stattfindet. Wäre jeder Tausch notwendigerweise eine Schädigung des einen Teils — wahrlich, der Handel hätte sich nicht bis zu dem heutigen ungeheuren Umfang erweitert.

Anderseits muß aber auch zugegeben werden, daß der Handel in hervorragendem Maße das Feld des wirtschaftlichen Egoismus ist. In der Produktion werden neue Werte geschaffen durch die Arbeit des Produzenten, dessen Eigentum sich auf natürliche Weise vermehrt. Im Handel dagegen stehen fertige Werte einander gegenüber, die keine natürliche Vermehrung mehr erfahren. Der Gewinn des Händlers entsteht einmal dadurch, daß er die Ware an diejenige Stelle zu bringen weiß, an der der Bedarf und damit die Wertschätzung am größten ist, sodann aber durch seine wirtschaftliche Übermacht im Kampfe der Interessen. In Angebot und Nachfrage stehen zwei egoistische Gruppen sich schroff gegenüber — hier ist der egoistische Kampf im Wirtschaftsleben am größten. Dadurch aber, daß auch die Arbeit zur Ware geworden, ist dieser Kampf in nicht geringerer Schärfe auch in das Reich der Produktion hinübergetragen. Will man einen strikten Vergleich mit den im Handel herrschenden Verhältnissen ziehen, so muß man als „Angebot“ auf dem Arbeitsmarkt nicht das Angebot der zur Ware gewordenen Arbeit, sondern das Angebot von Arbeitsgelegenheit (also nach der üblichen Darstellung die Nachfrage nach Arbeit) in Betracht ziehen. Ebenso wie im Handel herrscht dann auch hier die Übermacht im allgemeinen auf der Seite des Angebots — eben des Angebots von Arbeitsgelegenheit; hier wie dort ist die Zahl der Nachfragenden ungleich größer als die der Anbietenden, hier wie dort sind diese weit kapitalkräftiger als jene, können sie sich viel leichter zusammenschließen und, anstatt einander Konkurrenz zu machen, durch Verschmelzung der gemeinsamen Interessen die Interessen jedes Teiles viel leichter und besser wahren.

Die absolute Herrschaft der freien Konkurrenz führt auf beiden Gebieten zu einem Tohu-wabohu, das für alle Teile vernichtend werden kann; gerade die gleichen Interessen stehen sich am feindlichsten gegenüber, und je größer die Zahl der auf einer Seite Kämpfenden, um so größer ist die gegenseitige Unterbietung, bis endlich der Gruppenegoismus zum Durchbruch kommt und sich den Einzelnen unterordnet. Die Gruppe.

deren Glieder alle die gleichen Interessen haben, von denen aber bisher Jeder nur für sich das Ziel erreichen und alle konkurrierenden Interessen niederhalten wollte, läßt den Kampf fallen, um gemeinsam diese gleichen Interessen zu verteidigen. Auf Seiten der Verkäufer wie der Käufer, der Unternehmer wie der Arbeiter entstehen Interessenverbände aller Art, Kartelle, Genossenschaften z. Werden auf diese Weise die unregelmäßigen Kämpfe im eigenen Lager beseitigt, so entsteht nun um so erbitterter der Kampf zwischen den feindlichen Lagern, der in geregelter Schlachtordnung geführt wird.

Auch auf den wirtschaftlichen Kampf findet das Gleichnis vom einzelnen Reis und von der Rute seine Anwendung. Eine Vereinigung von 100 Vertretern gleicher Interessen hat nicht nur die hundertfache, sondern vielleicht die tausendfache Macht wie der Einzelne. Und nicht nur, daß die alten Interessen nachhaltiger vertreten werden können — die Interessen an sich wachsen; die starke Vereinigung giebt jedem Einzelnen den Mut, seine Interessen immer schärfer hervorzutreten; wo der Einzelne mit seinem Egoismus scheu zurückhält, da wird in der geschlossenen Gruppe dieser Egoismus rückhaltlos entfaltet, sintonmalen die Aussicht auf seine Durchsetzung bedeutend gestiegen ist. So spitzt sich der Kampf zwischen den wirtschaftlichen Gruppen aufs äußerste zu, je mehr der wüste Kampf Aller gegen Alle abgelöst wird durch eine geregelte Feldschlacht mächtiger geschlossener Heere. Der Boden aber, der mit dem Blute der Kämpfenden getränkt wird, ist der Boden der nationalen Wirtschaft, an deren überragende Interessen niemand denkt. Kurzfristig wie ehedem ist der Egoismus, der die Wirtschaft beherrscht, wenn er in dem tobenden Konkurrenzkampf auch noch so bedeutende technische Fortschritte zeitigt.

Solange die beiden großen Gruppen der Arbeitgeber und Arbeitnehmer, dem herrschenden Wirtschaftssystem entsprechend, einander in schroffster Feindschaft gegenüberstehen, und eine Verbindung der beiderseitigen Interessen unter dem höheren Gesichtspunkte der nationalen Wirtschaft nicht gelingt, müssen natürlich beiden Parteien die gleichen Bedingungen für die Verteidigung ihrer Interessen zugebilligt und darf insbesondere keiner von beiden Teilen in Bezug auf die geschlossene Sammlung der Streitkräfte bevorzugt werden. Gegenüber der engen, kapitalmächtigen Verbindung der Unternehmer ist die volle Koalitionsfreiheit der Arbeiter eine absolut unabweißbare Forderung und der Streik eine ihnen unbedingt zuzugestehende Waffe. Aber freilich — wo bleibt die Nationalwirtschaft, wenn, wie in dem größten bisher gesehenen Streik der Welt, fast eine halbe Million Arbeiter 4½ Monate lang die Arbeit ruhen lassen, so daß für die nationale Produktion 50—60 Millionen Arbeitstage oder rund 150000 Arbeitsjahre verloren gehen! Da ist es fürwahr ein Ziel aufs innigste zu wünschen, daß die friedliche Ver-

einigung zwischen den kämpfenden Parteien immer mehr die Überhand gewinnen möge, wie es vielleicht gerade auf Grund einer höheren Organisation der Arbeiterschaft und einer konstitutionellen Verfassung des Fabrikwesens mit der Zeit erwartet werden könnte. Der heutige Kampf der beiden großen Gruppen schädigt die Nationalwirtschaft nicht weniger, als einst der unregelmäßige Kampf Aller gegen Alle.

\* \* \*

Allen theoretischen Systemen der wirtschaftlichen Freiheit, die Lehre vom laissez-faire, vom freien Spiel der Kräfte u. liegt die ausgesprochene Meinung zu Grunde, daß der frei schaltende Egoismus des Einzelnen von selbst zugleich dem allgemeinen Wohle diene — die Lehre von der Harmonie der Interessen. Laßt den Egoismus des Einzelnen schalten und walten, und alles regelt sich ganz von selbst zum allgemeinen Besten — das ist dieser nationalökonomischen Weisheit letzter Schluß. Diese aprioristische Annahme von der Harmonie der Interessen des Einzelnen und der Gesamtheit ist so verbreitet und wurzelt so tief, daß sogar ein in neuester Zeit veröffentlichter höchst eigenartiger Versuch, den Handel — also das Gebiet des wirtschaftlichen Egoismus par excellence — auf altruistische Grundlage zu stellen, mit dem Bekenntnis schließt: „Und das Wohl der Gesamtheit wirtschaftlich anstreben, heißt mein eigenes Wohl sichern. Nichts Andres. Der wirtschaftliche Altruismus ist der verschärfte Egoismus“. (Meicken, Der Handel auf altruistischer Grundlage, Spz. 1898). Ob hier nicht immer noch das Muster der antiken Stadtstaaten, die Lehre eines Plato nachwirkt? In jenen engen Verhältnissen war ja in der That der „wirtschaftliche Altruismus“, oder besser die Sorge für das Wohl der Gesamtheit, identisch mit dem wirtschaftlichen Egoismus, der Sorge für das eigene Wohl. Aber auch hier galt dies, wohlgemerkt, nur für die herrschende Klasse! Das Wohl der arbeitenden Klasse, der Sklaven, hatte mit dem Blühen des Landes herzlich wenig zu thun. Und in den ungeheuer komplizierten und erweiterten Verhältnissen der modernen Großstaaten ist vollends wenig von jener Harmonie der Interessen übrig geblieben. Indessen hat die Harmonielehre eine neue Stütze gefunden; ihre Vertreter haben die naturwissenschaftliche Lehre des Darwinismus zu ihren Gunsten auf die Wirtschaftslehre zu übertragen und entsprechend auszulegen gewußt — wie heute übrigens jede Partei — und weisen nun mit dem Scheine wissenschaftlicher Beweisführung darauf hin, daß der durch keinerlei äußerliche, staatliche, Beeinflussung gehemmte, freie Kampf ums Dasein auch auf wirtschaftlichem Gebiete die beste Zuchtwahl üben und den Tüchtigsten zum Siege helfen werde.

Der trotz seiner Verdienste um die Wissenschaft mit wenig Recht so genannte „Vater der Nationalökonomie“, Adam Smith, hat die

Harmonielehre zum Grundpfeiler der Wirtschaftswissenschaft gemacht. Er erkennt den individuellen Egoismus als die erste Triebkraft der Wirtschaft, ist aber überzeugt, daß derselbe „durch eine unsichtbare Hand“ derart gelenkt werde, daß er — ohne sich dessen bewußt zu sein oder es zu beabsichtigen — das allgemeine Beste fördert. Die liberal-individualistischen Nationalökonomten von heute ersetzen lediglich jene unsichtbare Hand durch das Darwin'sche Gesetz der Zuchtwahl. — Die große Lehrmeisterin Mlo hat diese optimistische Auffassung der auf dem erleuchteten Egoismus aufgebauten wirtschaftlichen Verfassung Lügen gestraft; nicht nur sind die aus der Zuchtwahl hervorgehenden Sieger keineswegs immer die nach menschlichen, namentlich ethischen Begriffen „Tüchtigsten“ — der Prozeß, aus dem diese — sagen wir meinetwegen unter Hintansehung aller moralischen Bedenken — „Passendsten“ hervorgehen, ist auch ein für die Gesamtheit derart schmerzhafter und oft den Bestand der nationalen Wirtschaft geradezu gefährdender, daß wir das absolut freie Spiel der Kräfte nicht gerade als den Gipfel alles Heils zu betrachten vermögen. Was übrigens Adam Smith anlangt, so hieße es ihm Unrecht thun, wollte man übersehen, wie er sich dank seines historischen Geistes und seiner Einzelforschungen den freien Blick vielfach auch dort gewahrt hat, wo er mit seinem eigenen harmonistischen System in Widerspruch gerät, wie er die höheren Interessen der Nationalwirtschaft oft auch dort erkannt und gewürdigt hat, wo ihm selbst der Gegensatz individual-egoistischer Interessen einleuchten mußte. Wenn er beispielsweise betont, daß die Verteidigungsfähigkeit eines Landes von viel größerer Wichtigkeit ist als die Wohlhabenheit, so verrät er dadurch einen viel weiteren Blick, als er seinen liberal-individualistischen Nachtretern heute eigen ist. In letzter Linie herrscht ja auch hier eine tiefere Harmonie zwischen dem nationalen und dem „erleuchteten“ individuellen Egoismus, wenn auch heute nicht annähernd so deutlich wie etwa einst in Athen; die Einzelwirtschaft zieht unaufwiegbare Vorteile aus der Wehrfähigkeit des Landes — nur daß dem philiströs-kurzfristigen Augenblicks-Egoismus die vermeintliche größere Wohlhabenheit, d. h. der geringere Steuerdruck, begehrenswerter erscheint. In der That — die Harmonielehre ist ja wahrlich nicht so übel — nur sind die Begriffe vom „erleuchteten“ Egoismus, den sie voraussetzt, sehr, sehr verschieden, und gerade die Vertreter der großen Lehre haben nur zu häufig an Stelle eines „erleuchteten“ Egoismus nichts aufzuweisen als einen erbärmlichen Krämergeist.

Sieht man von der Harmonielehre ganz ab, so bleibt von dem Teil des Smithianismus, der uns hier interessiert, noch die Streitfrage, ob denn der Egoismus überhaupt in dem von Smith beliebten Maße als Grundmotor der Wirtschaft angenommen werden darf. Smith's Lehre fußt auf der Philosophie seiner Zeit, die in ihren ausgeprägtesten Formen

das natürliche Vorhandensein uneigennütiger — altruistischer — Regungen überhaupt leugnet. Nun könnte der Leser zunächst einwenden, daß wir nach den früheren Urteilen auf demselben Boden stehen; indessen muß hier ein wesentlicher Unterschied festgestellt werden: Jene Philosophen erklärten die Erscheinungen, die sich allenfalls mit dem modernen Begriff des Altruismus bezeichnen ließen, als ein sekundäres Ergebnis des persönlichen Egoismus. Müssen wir dieser Erklärung auch vielfach zustimmen, soweit beispielsweise Ehrsucht, Eitelkeit u. in Frage kommen, so suchen wir den tieferen Grund doch nicht in sekundären Äußerungen des Individual-Egoismus, sondern in der instinktmäßigen Wirkung eines höheren Kollektiv-Egoismus, die unter Umständen mit einer sekundären Form des Individual-Egoismus zusammenfallen kann. Es sei etwa an einen Helden erinnert, in dem der nationale Egoismus sich verkörpert, nicht ohne daß vielleicht auch rein persönliche Ruhmsucht — jedoch nicht notwendigerweise — sein Thun beeinflusst. — Smith seinerseits erkennt übrigens — mit Hume — die Alleinherrschaft des Egoismus nicht so unbedingt an, setzt aber gleichwohl für sein System einen „Wirtschaftsmenschen“ voraus, der einzig und allein aus selbstischen Beweggründen handelt. Und dieser ausschließlich treibende Individual-Egoismus soll völlig freie Bahn haben — dann wird nach seiner optimistischen Ansicht auch das Interesse der Gesamtheit am besten gewahrt. — Nun ist sicherlich die individuelle Begehrlichkeit die Haupttriebfeder der Wirtschaft; aber ihre Alleinherrschaft unter dem Regime absoluter wirtschaftlicher Freiheit ist nicht dazu angethan, das Gesamtwohl jederzeit zu fördern, läuft die kurzfristige Begehrlichkeit, die im Augenblick Befriedigung erheischt, doch sogar oft genug dem wahren, dauernden Interesse des Individuums selbst zuwider.

Um Smith gerecht zu werden, muß man sich vergegenwärtigen, daß die Industrie zu seiner Zeit in den Anfängen ihrer modernen Entwicklung stand und die schädlichen Folgen, die das Prinzip der vollen wirtschaftlichen Freiheit gerade in der Industrie zeitigen sollte, noch nicht voraussehen waren, und daß andererseits seine Freiheitslehre die neue wirtschaftliche Entwicklung zunächst wesentlich begünstigte, daß zu seiner Zeit die Überwindung des Merkantilismus notwendig war, um die neuen Bahnen zu öffnen. Auch darf man nicht übersehen, daß das Aufkommen der Maschinenproduktion, rein wirtschaftlich betrachtet, zunächst eine gewisse Auszugaugung der Kräfte zur Folge haben mußte. Es mußten im Vergleich zur früheren Wirtschaftsweise riesige Kapitalien angesammelt und festgelegt werden, die erst sehr viel langsamer als bisher aus der Produktion voll zurückfloßen. Die Fabrikanlagen müssen mit Jahrzehnten rechnen, wo die primitive Produktion mit einem Jahre oder nur mit Monaten rechnet. Es mußte also zunächst Kapital aufgestapelt, „Mehrwert“ ausgepreßt werden und die Lage der Arbeiter demgemäß

gedrückt sein, was freilich dadurch bedeutend verschlimmert wurde, daß das Wirtschaftssystem sich gemäß der herrschenden Theorie nicht hinlänglich in die neuen Verhältnisse finden konnte. —

Merkantilismus und Smithianismus haben beide eine wichtige Mission erfüllt, beide für die nächste Folgezeit aber auch wesentlich ihre großen Fehler hinterlassen, die überwunden werden mußten. Von beiden Systemen haben wir bedeutende Teile mit zeitgemäßer Modifizierung übernommen, jeweilig zwischen einzelwirtschaftlicher Freiheit und nationalwirtschaftlicher Gebundenheit vorsichtig lavierend. Menschliches Können reicht zu einer haarscharfen Abwägung, die ein absolutes, für alle Zeiten giltiges System darstellen könnte, nicht aus, und das wirtschaftliche Leben ist zu wechselvoll, zu vielgestaltig und reich, um in eine blasse Formel eingefügt werden zu können. Die weltwirtschaftliche und nationalwirtschaftliche Gesamtlage muß jederzeit entscheiden, nach welcher Seite das nimmer ruhende Pendel ausschlägt, welches System im Einzelfalle den Vorzug verdient. Die Wirtschaftswissenschaft ist keine Mathematik, die Wirtschaftspolitik kennt keine absoluten Gesetze, keine ewig gültige Formel — der starke Strom des Lebens reißt unbarmherzig die öden Sandwälle der toten Schablone nieder.

\* \* \*

Wenn wir bei unseren Streifzügen durch die Geschichte der Wirtschaftstheorien auch mit Siebenmeilenstiefeln eilen müssen, so dürfen wir es doch nicht versäumen, bei einer Theorie noch etwas länger zu verweilen, nämlich bei derjenigen, die sich an den Namen Malthus anknüpft. Die Bevölkerungsfrage hat alle Schriftsteller unserer Wissenschaft mehr oder minder in Anspruch genommen, seit Malthus aber ist sie ein ganz besonders umstrittenes Gebiet. Wir können sie hier nur von einer Seite aus kurz betrachten, insofern sie nämlich einen Widerstreit der wirtschafts-egoistischen Interessen der Individuen und Gruppen darstellt, bezw. hervorruft.

Seid fruchtbar und mehret euch! Der Geschlechtstrieb steht unmittelbar neben dem Hunger als arterhaltendes Prinzip. Seine Befriedigung ist zunächst etwas notwendiges, von der Natur gebotenes, und nicht gering dürfen die Einwirkungen anderer Art sein, sollen sie das Individuum dennoch vor der Befriedigung dieses Triebes zurückschrecken. Da Hunger und Geschlechtstrieb die mächtigsten Triebe sind, so können Triebe anderer Art mit ihnen nicht konkurrieren, kann die Aussetzung des einen Triebes nur durch übermächtigen Einfluß des anderen bewirkt werden. Nur der Hunger kann demnach den Geschlechtstrieb unterdrücken. Der Hunger, d. h. für den Kulturmenschen: Wirtschaftliche Verhältnisse. Sind diese derart, daß die Stillung des Hungers, die Selbsterhaltung gefährdet wird, so kann der arterhaltende Trieb zurücktreten. Das banale Wort, daß die Liebe

durch den Magen gehe, wird hier zu einer wichtigen Wahrheit — die Frage der Bevölkerungsbewegung ist eine Magenfrage.

Der Naturmensch läßt sich durch drohende leibliche Not von der Befriedigung des Geschlechtstriebes nicht abhalten; kann er das Kind nicht ernähren oder wird es auf den Wanderzügen lästig, so wird es eben getötet oder ausgelegt. Auch der naive Egoismus proletarischer Existenzen macht sich keine Sorgen um die Zukunft, wenn er reichen Familienzuwachs hervorrufft. Man sehe nur den ungeheuren Kinderreichtum der armen slavischen Bevölkerung im deutschen Osten! Freilich, wie viele Kinder sterben nicht auch wieder im frühesten Alter! Es ist eine ununterbrochene, demselben arterhaltenden Prinzip entstammende Stufenfolge, etwa von dem Baum mit seinen ungezählten Samentörnern, die der Wind verweht, von dem Fisch, der Millionen seiner Eier dem nassen Elemente anvertrauen muß, soll die Erhaltung der Art gesichert sein, da Millionen von anderen Tieren verschlungen werden oder auf andere Weise zu Grunde gehen — bis zu jenen Säugetieren, die ein Duzend Junge zugleich zur Welt bringen, da die Mehrzahl im Kampf ums Dasein gar bald unterliegen wird; bis zu dem Proletarier, dessen großer Kinderreichtum durch die große Kindersterblichkeit ausgeglichen wird, bis hinauf endlich zu den „*beati possidentes*“ auf dem Gipfel der Menschheit, die durch 2—3 Kinder die Erhaltung ihrer Familie sichern.

Der auf höherer wirtschaftlicher Stufe stehende, vorsorgende Mensch blickt bewußt in die Zukunft auch bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes; wenn dieser auch oft mächtiger ist als die vorsorgende Überlegung, so ist doch die Tendenz vorhanden, nicht mehr Nachkommen in die Welt zu setzen, als der Erzeuger zu ernähren vermögen wird. Der „erleuchtete“, über die Gegenwart hinaus auch in die folgenden Generationen blickende Egoismus hat den kurzfristigen Augenblicks-Egoismus abgelöst. Der drohende Hunger hält den Geschlechtstrieb im Zaume. Und der Kulturmensch will nicht nur nicht hungern, er will auch gut essen; soll heißen, er hat erweiterte wirtschaftliche Bedürfnisse aller Art, deren Gesamtheit für ihn nicht weniger repräsentiert als das, was für das Tier der Hunger ist; er will sein Dasein auf der Stufe erhalten, die seiner wirtschaftlichen Existenz nach allgemeiner Kulturgewohnheit entspricht, und auch seinen Nachkommen will er zum mindesten die gleiche Stufe sichern. Sein wir ehrlich: Was giebt es für den Kulturmenschen auf höherer Wirtschaftsstufe wohl schrecklicheres als die Herabdrückung auf eine wesentlich tiefere Stufe? Alle Phrasen von der Gleichgiltigkeit gegen irdische Güter und alle ehrliche Sympathie mit den unteren Ständen in ihrem Daseinskampfe können uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Angehörige höherer Stände nichts bitterer empfinden würde und empfindet als das plötzliche Versinken in den letzten Stand, den Zwang zu einer proletarischen Existenz. Und es ist im wesentlichen ein rein persönlicher Egoismus,

wenn wir unsere Kinder, auf die wir stolz sind, weil es eben unsere Kinder sind, und in denen wir fortleben wollen, nicht in einen tieferen Stand sinken lassen wollen.

So setzt der „Hunger“ im weiteren Sinne — sehr viel mehr als der wirkliche Hunger des Proletariers — der Bevölkerungsvermehrung gewisse Grenzen. Diese können, wie wir es gegenwärtig bei unsern westlichen Nachbarn sehen, recht eng gezogen werden, wenn der „Hunger“ eine gar zu große Erweiterung erfährt, wenn der persönliche Egoismus jede Einschränkung des augenblicklichen überaus üppigen Lebens ängstlich flieht und so schließlich zur Kinderlosigkeit führt — zumal wenn gleichzeitig Mittel und Wege gefunden werden, die Kinderlosigkeit mit der Befriedigung des Geschlechtstriebes zu vereinigen.

Neben dem dieser Art wirkenden persönlichen Egoismus steht der Familienegoismus, der auf die Erhaltung der Familie gerichtet ist. Die zuletzt erwähnten Auswüchse laufen natürlich dem Familienegoismus zuwider, während sich eine weise Beschränkung der Kinderzahl wohl mit ihm vereinigt; ist der Familienegoismus mit dem Individual-Egoismus doch darin identisch, daß ein Herabsinken der Familie auf tiefere Stufen beiden widersprechen würde. Und nicht zuletzt wirkt hier auch wieder der Standesegoismus mit — schämen wir uns doch vor unseren Standesgenossen, wenn wir unsere Kinder nicht wieder in ihre Reihen einführen, sondern in niedere soziale Klassen sinken lassen. Der Familienegoismus geht im übrigen aber unter Wahrung der Voraussetzung dieser sozialen Rangerhaltung natürlich auf eine möglichst weite Ausdehnung der Familie hinaus.

Sind zwischen den individualegoistischen und familienegoistischen Tendenzen in dieser Beziehung wesentliche Widersprüche im allgemeinen nicht bemerkbar, so wird das Verhältnis zwischen dem ersteren und den Tendenzen der größeren Gruppen, insbesondere dem nationalen Egoismus, sich doch vielleicht anders gestalten.

Die nationalwirtschaftlichen Interessen fordern, wie ja schon Adam Smith sagt, nicht nur Wohlhabenheit, sondern auch Wehrfähigkeit, und zwar ist die Wehrfähigkeit das erste Gebot der nationalen Selbsterhaltung. Die Wehrfähigkeit aber fordert eine möglichst große Zahl möglichst kräftiger Staatsbürger. Es kommt nicht darauf an, daß alle Nachkommen einer Familie auf mindestens der gleichen sozialen Stufe bleiben, wohl aber darauf, daß sie alle eine wirtschaftliche Existenz überhaupt finden, und zwar eine solche, in der sie stark und gesund bleiben. — Die wirtschaftlichen Interessen an sich fordern gleichfalls im allgemeinen eine möglichst große Zahl möglichst leistungsfähiger Arbeitskräfte. Übermäßiger proletarischer Reichtum an leistungsunfähigen Kindern dient weder der Wehrfähigkeit noch der Nationalwirtschaft, ist für letztere vielmehr lediglich ein Ballast. Ebenso werden beide Interessen andererseits aber

durch übermäßige Beschränkung in der Kinderzahl von Seiten der wirtschaftlich besser gestellten Familien geschädigt. — Etwas anderes ist es in Zeiten wirtschaftlichen Stillstandes oder Niederganges, wenn die nationale Produktion keinen Raum für eine wachsende Menschenzahl zu bieten vermag. In diesem Falle kann die Bevölkerungsfrage brennend werden. Aber auch nur in diesem Falle, nur für die Nationalwirtschaft, nicht, wie die Malthusianer wollen, für die Menschheit. Eine absolute Menschheitsübervölkerung geht uns garnichts an; zum mindesten liegt sie uns, die wir die Frage unter dem leitenden Gesichtspunkte unserer nationalen Macht betrachten, so fern, daß wir die Sorge, ohne uns der Kurzsichtigkeit zeihen lassen zu müssen, unseren Urenteln überlassen dürfen — und diese werden es wohl getrost ebenso halten können!

Vorläufig jedenfalls hat sich nicht einmal die Lehre bestätigt, daß mit wachsender Menschenzahl der Nahrungsspielraum für den Einzelnen enger werden müsse, da eine Vermehrung der Nahrungsmittel nicht in gleichem Tempo erfolge. Die westeuropäischen Völker haben heute pro Kopf eine größere Getreidemenge zu verzehren als etwa vor 100 Jahren, ganz zu schweigen von anderen Nahrungsquellen, und die chemische Wissenschaft ist zudem eifrig und nicht ohne Erfolg bemüht, Rat zu schaffen auch für den Fall einer Vervielfachung der heutigen Menschenzahl. Mögen die herrschenden Kulturvölker nur sorgen, daß sie sich ihre Vorkherrschaft wahren und sich nicht selbst die gefährlichsten Konkurrenten heranziehen, indem sie jenen Völkern, die unter günstigeren natürlichen Verhältnissen, in reichlichem Besiz der Rohstoffe leben, eine eigene große Industrie gründen helfen — so können sie getrost in die Zukunft sehen und sich neuen Raum und neue Nahrung schaffen. Nur dürfen sie sich nicht abhängig machen von jener selbstgeschaffenen Konkurrenz, sondern selbst die wirtschaftliche Übermacht behalten, so daß sie das Steigen der Nahrungsmittelpreise ausgleichen können, indem sie den abhängigen Völkern entsprechend gesteigerte Preise für ihre Fabrikate diktieren.

Und gesetzt den Fall, es könnte in der That nach abertausend Jahren die Erde für die herrschenden Nationen zu eng werden — sollen wir Deutsche darum so sträfliche Thoren sein, auf unsere Zukunft zu verzichten und bei Zeiten den Anderen Platz zu machen?! Mit nichten, meine Freunde — mag die Zukunft doch entscheiden, welches Volk sich durchringt, welches seinen Platz behaupten und satt sein wird, auch wenn andere hungern. Das aber wird wahrlich nicht das Volk sein, das seiner Ausdehnung vorzeitig enge Grenzen setzt, sondern vielmehr das Volk, das zugreift, solange es noch Zeit ist, und möglichst viele Plätze an der gedeckten Tafel belegt, das Volk, das einen starken Nachwuchs hat und ihn hinausjückt in alle Lande, um den Boden für die Nationalwirtschaft zu gewinnen. Wenn wir nur für die rechte Verteilung und Verbreitung unseres Volkes im eigenen Lande und

über die weite Welt sorgen, wenn wir uns bei Zeiten unsern Boden sichern, dann hat es keine Not. Wanderungspolitik, meine Freunde! Wanderungs-, Ausdehnungs- und Rechtspolitik, aber nicht Kleinmütige, vorzeitige Beschränkung und ängstliches Hocken hinter dem Ofen — das ist's!

Ein jaghaftes Volk, das seine Ellbogen nicht zu gebrauchen versteht, mag immerhin seiner Vermehrung Einhalt thun — es könnte ihm im eigenen Lande zu eng werden, der Volksüberschuß könnte keine wirtschaftliche Existenz finden. Ein zukunftsrohes Volk aber weiß nichts von einer künstlichen Beschränkung seiner Vermehrung; seine Sorge kann nur sein, Platz zu schaffen für die Gründung neuer Existenzen. Gewiß, mit einer Unzahl proletarischer Kinder, die in so elenden Verhältnissen aufwachsen, daß sie körperlich und geistig verkümmern, ist dem Staate nicht gedient; dagegen hilft aber die Hebung der unteren Stände, die einerseits eine leistungsfähigere Nachkommenschaft zur Folge hat, anderseits aber auch ganz von selbst zu einer mäßigen Beschränkung führt, da auf höherer Stufe der Familienegoismus, die Sorge für die Erhaltung der Nachkommen auf gleicher Stufe, reger wird. Das Bedenklichere dürfte für den Staat jedenfalls eine zu große Beschränkung der Kinderzahl in den höheren Ständen sein, vor allem jene elende Selbstsucht reicher Junggesellen und eitler Frauen, die die Unbequemlichkeit der Kindererziehung scheuen. — Daß Malthus selbst übrigens an den Übertreibungen seiner Lehre durch engbrüstige Angstmeier unschuldig ist, wurde schon im „Familienegoismus“ ausgeführt. —

Befürchtungen, wie sie im Malthusianismus zum Ausdruck kommen, sind geeignet, der Harmonielehre einen bedenklichen Stoß zu geben; in der That stand dieselbe auch keineswegs mehr unerschütterlich fest, als Bastiat diesen wirtschaftlichen Optimismus als letzter und nachdrücklichster Vertreter noch einmal voll und ganz verkörperte. Die Gegenströmung, die an Stelle der schrankenlosen Freiheit der individuellen Begehrlichkeit mancherlei Beschränkungen im Interesse der Gesamtheit zuneigte, hatte eine höchst eigenartige Vertretung schon in dem interessantesten deutschen Nationalökonom des vorigen Jahrhundert, Justus Möser, gefunden. Immer lauter wurden nach und nach die Stimmen, die den Eingriff des Staates zur Regelung der Gesamtinteressen befürworteten, da der Glaube an die Selbstregulierung durch den „erleuchteten“ Egoismus mehr und mehr schwand. Selbst im Lande der großen Revolution konnte Sismondi der Ansicht Ausdruck geben, daß der Staat mehr als ein den Frieden behütender Nachwächter sei und den Beruf habe, die Wohlthaten der sozialen Vereinigung und des modernen Fortschrittes nach Möglichkeit auf alle Klassen der Gemeinschaft auszudehnen.

Mit erquickender Deutlichkeit spricht wieder ein Deutscher, Adam Müller in schwerer Zeit (1809!) es aus, daß die Nationen wirtschaft-

liche Einzel-Organismen mit besonderen Lebensprinzipien sind; daß die Nation jederzeit ein Ganzes ist und, da die Gegenwart das Erbe der Vergangenheit ist, weitschauend das künftige Wohl der Gesamtheit im Auge haben sollte; daß der Staat die Gesamtheit des nationalen Lebens darstellt und über das Wohl der Gesamtheit zu wachen habe; daß der nationale Reichtum und die nationale Kraft weit über der Summe der Privatreichtümer stehen. Daran hat die deutsche Nationalökonomie auch fernerhin festgehalten, auf diesem sicheren Boden haben die bedeutendsten ihrer Vertreter weiter gearbeitet und dadurch eigentlich überhaupt erst den Ehrentitel der Nationalökonomien erworben. Zunächst steht besonders Friedrich List wesentlich unter dem Einfluß Adam Müllers, und durch ihn späterhin die ganze „historische Schule“. List betrachtet die Nation durchaus als eine Einheit, deren Interessen die Einzelinteressen unterzuordnen sind; das unmittelbare Privatinteresse der einzelnen Glieder, der in der Einzelwirtschaft in schrankenloser Freiheit schaltende, dem augenblicklichen Vorteil dienende Egoismus des Einzelnen dient nicht zugleich dem höchsten Wohle der Gesamtheit; die Harmonie ist nicht a priori vorhanden, sondern muß durch Unterordnung des individuellen unter den nationalen Egoismus hergestellt werden. Die übergeordnete Einheit der Nation ist die Grundbedingung der Sicherheit und des Wohlstandes des Einzelnen, und die privatwirtschaftlichen Interessen sind der Erhaltung, Ausbildung und Stärkung der Nationalität unterzuordnen. Der Einzelne ist etwas Bergängliches, am Augenblick Haftendes, die Nation aber besteht fort; ihr wahrer Reichtum besteht darum nicht in dem jeweiligen Besitz von Tauschwerten, sondern in der vollen Entwicklung ihrer produktiven Kräfte. Die dauernden Interessen der die Geschlechter weit überragenden Nation fordern von der gegenwärtigen Generation Opfer, um die Stärke der folgenden zu sichern. Die Sphäre der wirtschaftlichen Freiheit des Einzelnen wird bestimmt durch die Bedingungen, unter denen das Wirtschaftsleben der Gesamtheit sich bewegt.

Zwischen den am schärfsten hervortretenden wirtschaftsegoistischen Interessen der Einzelnen, die auf die augenblickliche Befriedigung des individuellen Begehrens abzielen, herrscht keine Harmonie, sondern der heftigste Kampf Aller gegen Aller. Die Harmonie wird erst hergestellt durch eine Stufenfolge übergeordneter Egoismen der größeren, kollektiven Organe, den höheren Egoismus der Massenpsyche. Das Bedürfnis persönlicher Ewigkeit und der Familienegoismus richten den Blick des Einzelwesens auf die Zukunft und bereiten ihn vor für die Unterordnung unter ein höheres Ganzes; im wahrhaft „erleuchteten“ Egoismus spiegelt sich die Massenpsyche, kommt es zu dem Bewußtsein, daß die bleibenden Interessen des Individuums, die über die einzelne Generation hinausragenden Interessen der Familie nicht anders gewahrt und ver-

einigt werden können, als durch die entschiedene Wahrung der von jenen „Erleuchteten“ erkannten Interessen des nationalen Egoismus.

Es ist wahr, der nationale Egoismus verkörpert sich am deutlichsten in Denen, die den größten Vorteil von der nationalen Macht und Sicherheit haben, und Jene, die nichts zu verlieren, kaum etwas zu gewinnen haben, haben am Nationalgefühl weit geringeren Anteil. Aber ebenso wahr ist es, daß es recht wenig „erleuchtet“ von unsern Arbeiterführern, den entschiedenen Vertretern eines anderen Kollektiv-Egoismus, ist, wenn sie mit alter Zähigkeit an der internationalen Phrase festhalten und sich in denkbar krafftestem Doktrinarismus soweit verirren, den chinesischen Kuli mit gleicher Liebe in ihr weites Herz zu schließen wie den deutschen Arbeiter. Selbstverständlich ist eine solche Hirnverbranntheit nur in der Theorie möglich — in der Praxis wehrt der deutsche Arbeiter sich sehr entschieden gegen seine Verdrängung durch chinesische oder auch nur slavische Kulis, und die einsichtigen Sozialisten geben heute auch bereits in der Theorie der Erkenntnis Raum, daß ihr Wirken und Hoffen dem deutschen Arbeiter gewidmet sein muß; nur Gründe der Taktik und die greisenhafte Verkünderung der Parteipäpste haben bisher eine weitere Anerkennung dieser Tatsache verhindert.

\* \* \*

Je heftiger der wirtschaftliche Kampf, je enger der Nahrungsspielraum des Einzelnen wird, um so größere Neigung herrscht zur Bildung geschlossener Wirtschaftsverbände. Die weiteste Ausdehnung dieser Verbände ist das Ziel jener Kommunisten, die die ganze Welt zu einem solchen Verbände zusammenschweißen wollen, in dem jedem sein bestimmter Platz, seine bestimmte Arbeit und sein bestimmtes Einkommen zugewiesen wird. Wie jede wirtschaftliche Gruppe den Zweck hat, den Egoismus ihrer einzelnen Mitglieder so zu lenken, daß er sich nicht gegen die anderen Glieder der Gruppe, sondern mit ganzer Kraft nur gegen die gemeinsamen Gegner richtet, so will oder würde der sozialistische Kommunismus schließlich den Egoismus aus der ganzen Menschheit ausschalten und ihn etwa allein auf die um so wirksamere Vertretung der gemeinsamen Interessen gegenüber der Außenwelt richten. Die Menschen sollen keine Kraft mehr vergeuden in gegenseitiger Bekämpfung, sondern alle Kräfte allein daran setzen, der äußeren Natur das höchstmögliche Maß wirtschaftlicher Güter abzutrotzen.

Das Ziel an sich ist theoretisch außerordentlich einleuchtend. Aber es fragt sich doch — ganz abgesehen davon, daß es eine gleichgeartete Menschheit voraussetzt — ob die Erreichung dieses Zieles überhaupt möglich und wünschenswert ist, ob die Ausschaltung des Egoismus zwischen den einzelnen Individuen denkbar und, wenn das der Fall, ob sie nicht schließlich das Ende des wirtschaftlichen Fortschrittes wäre. Der

individuelle Egoismus würde doch wieder an allen Ecken und Enden in das neue Gebäude hineinschauen, sich wie der Hausschwamm durch alle Balken und Dielen fressen und das schöne einheitliche Bauwerk von Grund auf erschüttern.

Schon der Staatssozialismus krankt an dem Ausschalten des individuellen Egoismus, da der beamtete Leiter eines Betriebes an dessen Fortentwicklung nicht so interessiert ist wie der private Kapitalist. Daneben darf nicht vergessen werden, daß auch der individuelle Großbetrieb in hohem Maße den Egoismus ausschaltet. Zwar ist der Leiter mit seiner ganzen Existenz an den Betrieb gekettet, der einzelne Arbeiter aber hat im allgemeinen — abgesehen von der nach anderen Seiten doch auch nicht unbedenklichen Akkordarbeit und der nicht überall leicht durchführbaren Gewinnbeteiligung — an dem Betriebe gar kein Interesse. Einem privaten Monopol vollends ist der Staatsbetrieb trotz seiner Schwerefälligkeit im allgemeinen durchaus vorzuziehen.

Die Monopolfrage kann hier nicht kurz übergangen werden, ist sie doch in unserer ganzen Volkswirtschaft von großer und dauernd wachsender Bedeutung. Das Monopol ist der höchste Triumph und die stärkste Waffe des individuellen Egoismus in der Wirtschaft und zugleich die größte Gefahr für die Gesamtinteressen. Die Monopole sind heute um so gefährlicher, als sie mehr und mehr in verschleierter Form auftreten. Wirkliche Monopole, die in einer einzigen Hand liegen, sind nicht häufig; Machthaber wie etwa der Geheime Kommerzienrat Moritz Becker unglücklichen Angebens, der Inhaber des Bernstein-Monopols, sind Ausnahmerscheinungen, in denen sich aber die Macht des Monopols um so deutlicher offenbart. Unvergesslich bleibt die für das Monopolwesen überhaupt charakteristische Äußerung dieses Herrn:

„Mir ist kein Mittel zu schlecht, meine Ziele zu erreichen, selbst wenn ich über Leichen gehen muß. Wer sich nicht fügt, den ruiniere ich, wobei es mir gleichgültig ist, ob es mich Hunderte oder Tausende kostet. Ich habe den ganzen Staat in der Tasche . . .“

In der That, das haben sie, die Monopolmächtigen, sie haben den Staat in der Tasche und ruinieren jeden, der sich nicht fügt. Und steht ihre Moral noch so hoch über der des Herrn Becker — ihr Weg führt nun einmal über Leichen! Kein Monopol ohne den Ruin mehr oder minder zahlreicher wirtschaftlicher Existenzen.

Heute sind die Monopole, wie bemerkt, überwiegend nicht in der Hand eines Einzelnen, sondern in der von Konsortien und Aktiengesellschaften. Dadurch verlieren sie aber nicht an Macht und Gefährlichkeit — im Gegenteil. Die Macht ist viel größer geworden, da eine riesige Kapitalkraft sie stützt, und die Gefahr wächst schon aus dem bekannten Grunde, weil ein Einzelner gemeinhin ein besserer Herr ist als eine Aktiengesellschaft. Der Einzelne hat wenigstens ein größeres oder ge-

ringeres Gefühl der moralischen Verantwortlichkeit, während der Aktionär sein ganzes Gefühl lediglich nach der Höhe der Dividende bemißt. Aber auch die Aktiengesellschaft ist noch nicht einmal der typische Träger des Monopols, sondern das Kartell. Kartelle und Trusts sehen wir überall in der ganzen Welt entstehen, die keinen anderen Zweck haben, als den der Monopolgründung.

Nun kann nur wiederholt werden, daß die Kartelle wirtschaftlich ihre großen Vorzüge haben, indem sie dem wirtschaftlichen Leben eine gewisse Stabilität verleihen können und den erbittertesten Konkurrenzkämpfen und schwersten Krisen vorbeugen. Daneben aber bedeuten diese fest geschlossenen Gruppen, die nach ihrem Gutdünken über den Markt verfügen können, eine so ungeheure Macht gegenüber dem „Publikum“, wie sie ohne allgemeinen, großen und nachhaltigen Schaden in keiner anderen Hand liegen kann als in der des Staates, der ja eben jenes „Publikum“ mit umfaßt und dazu da ist, die Interessen desselben zu vertreten.

Überall da, wo die Gefahr derartiger Riesenmonopole vorliegt, giebt es schlechterdings nur einen Weg: das ist die rechtzeitige Verstaatlichung bezw. Vergemeindlichung. Wird diese unterlassen, so ist es die Schuld der Gesamtheit selbst oder ihrer Vertreter und Leiter, wenn sie später ein drückendes Joch tragen muß. Die großen Monopole der großen Ringe und Wirtschaftsvereinigungen bilden zweifellos eine der wichtigsten volkswirtschaftlichen Fragen der nächsten Zukunft. „Die großen zentralisierten Kreditinstitute, die großen Verkehrsanstalten und die großen industriellen Aktiengesellschaften, Kartelle und Ringe, schreibt Schmoller, das sind die drei Arten von Organisationen, welche heute in den reichen Kulturstaaten mehr und mehr die Volkswirtschaft und halb auch den Staat beherrschen. Es sind Bildungen, die meist einen großen technischen und organisatorischen Fortschritt bedeuten, in der heutigen Zeit deshalb nicht aufzuhalten, sondern eher zu fördern sind; aber sie geben einer immer kleineren Zahl von Personen die größte wirtschaftliche Macht, häufig ein Monopol; sie können, im Gesamtinteresse geleitet, den größten Segen stiften, während sie, im egoistischen Interesse gemißbraucht, zur wirtschaftlichen Tyrannei und zu Mißbräuchen aller Art führen. Zunächst sind häufig geniale, aber harte Geschäftsleute, oft wucherische und schwindelhafte Spekulanten an der Spitze, die um jeden Preis und ohne jede Rücksicht große Gewinne, Dividenden und Kurssteigerungen erzielen wollen. Daher die Mißstimmung über diese Bildungen, die sozialistische Klage, daß sie die Klassenherrschaft des Kapitals darstellen, besonders wenn diese Organisationen durch ihren Einfluß, ihr Geld, ja ihre Bestechung Regierung, Parlament, Presse, Gerichtshöfe und Verwaltung von sich abhängig machen, wie es in den Vereinigten Staaten, aber auch in Europa, teilweise der Fall ist. Und deshalb die große moralische, politische und soziale Gefahr, die sich hier unter Umständen vorbereitet; vielleicht

die größte, die der heutigen Volkswirtschaft und dem modernen Staate droht, wenn nicht Gegengewichte und Heilmittel gefunden werden.“

In der That ist die Gefahr um so größer, je größer der Einfluß dieser großen Dinge namentlich auf Presse und Parlament, die Vertreter der „öffentlichen Meinung“, wird, und wir brauchen wahrlich nicht nach Amerika zu gehen, um in dieser Beziehung eine Fülle höchst bedenklicher Erscheinungen zu sehen. Namentlich wenn wir heute unsere Zeitungen genauer prüfen, werden wir manche Überraschung erleben; große Banken, große Kaufhäuser, große industrielle Ringe stehen hinter ihnen und distillieren den „Tintentulis“ die öffentliche Meinung. Die Abhängigkeit von den Geldgebern, durch deren Kapital das Blatt unterhalten wird, und von den großen Geschäftshäusern, deren Inserate es füllen, beherrscht bei weitem die Mehrzahl der Zeitungen, und diejenigen, die sich von diesen Einflüssen und von der Korruption freizuhalten suchen, haben einen harten Kampf ums Dasein zu bestehen und obendrein noch die ebenso schadenfrohen wie gehässigen Angriffe oder auch Totschweigerversuche von Seiten der lieben, an der Quelle sitzenden Kollegen zu ertragen. Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß dem Stande der Journalisten eine gründliche Reinigung und Hebung seines Ansehens und seiner Standesehre dringend not thäte — hier ist nun der wundte Punkt! Ist doch das häßliche Wort von den Tintentulis nur zu oft berechtigt gegenüber jenen Zeilenschreibern, die im Solde einer monopolistischen Macht öffentliche Meinung machen wie andere etwa Butter oder Mehl fälschen müssen.

Du liebe Zeit, will man denn diesen Leuten selbst einen Vorwurf machen? Mit welchem Rechte? Das sind ganz ehrliche Kerls, die sich nichts böses dabei denken — ist doch der erste und einzige Befähigungsnachweis zu ihrem Beruf der, daß sie jedes selbständige Denken überhaupt verlernt haben. Und der Verleger? Auch das ist ein harmloser Mann, der treuherzig sagt: Ich handle mit bedrucktem Papier. Selbstverständlich, ob er mit Papier handelt, das nur bedruckt ist, oder solchem, in das gleich eine Wurst eingepackt ist, ist für den Geschäftsmann völlig gleichgültig. Und endlich die Großkapitalisten, die Monopolinhaber u. c.? Auch ihnen ist nichts nachzusagen; es ist ihr gutes Recht, ja ihre privatwirtschaftliche Pflicht, die Politik für die beste zu halten und öffentlich zu vertreten, bei der ihr Geschäft am besten geht. Und wenn ein dummes Publikum dieselbe Politik nachbetet, was kümmert's denn sie?

Nein, Publikum, Du hast wahrlich kein Recht, die armen Tintentulis zu lästern, oder Du, Regierung, die „öffentliche Meinung“ zu verhöhnen! Wart ihr denn nicht selbst die Schöpfer dieser Institute? Wart ihr es nicht, die das Entstehen einer monopolistischen Großmacht, eines Staates im Staate, zugelassen, die ihr euer eigenes Interesse in den Wind geschlagen und einigen Wenigen ausgeliefert habt, wo ihr mit

beiden Händen hätten fassen müssen? Nicht der Großkapitalist, nicht der Verleger, nicht der Zeitungsschreiber ist das Karnikel: Das Publikum selbst, das sein Gesamtinteresse nicht zu wahren versteht und die Monopole ruhig entstehen läßt, um nachher fürchterlich zu zetern, wenn es ihre Macht spürt. Die Parlamente, bezw. die Herren Stadtväter sind die Schuldigen — da liegt es.

Einen bahnbrechenden Schritt hat Preußen in der Abwehr der großen Monopolmächte gethan: Es war die Verstaatlichung der Eisenbahn. Durch diesen Schritt ist es verhindert, daß, wie Schmoller treffend sagt, „die Eisenbahnen Staaten im Staate werden, die Regierung und Parlament beherrschen und das Publikum in ihrem und der Aktionäre Interesse brandschlagen: Die Bismarck'sche Eisenbahnpolitik war in dieser Richtung die größte That unseres Jahrhunderts. Die Gefahren einer einseitigen Kapitalistenherrschaft sind damit in Preußen mehr als irgendwo anders in Westeuropa zurückgedrängt“.

Es ist erklärlich, daß wir heute unser Auge vorwiegend auf die Schattenseiten der Staatsisenbahnwirtschaft richten; diese Schattenseiten aber können alle zusammen nicht den Vorteil aufwiegen, den die Vermeidung eines Privatmonopols hat. Sogar in den Köpfen waschechter Manchesterleute begann es doch zu tagen, als des Deutschen Reiches Hauptstadt sich anschickte, die Wege für die Gründung eines neuen großmächtigen Monopols (der Straßenbahnen) zu ebnen. Und in der That sollte es den Anhängern der Konkurrenz- und Harmonielehre doch nicht gar so schwer fallen, einzusehen, daß ein Monopol das gerade Gegenteil des freien Wettbewerbs ist, also aus dem System der Konkurrenzwirtschaft gestrichen, der Privatwirtschaft entrückt und in die Hände der Gemeinde gelegt werden sollte.

Einer der ersten Lehrsätze des wirtschaftlichen Egoismus lautet: Wo zwei sich zanken, freut sich der dritte! Mögen die Konkurrenten sich doch prügeln, das Publikum steht als tertius gaudens dabei und erntet. Wo aber die Notwendigkeit des Prügelns garnicht vorliegt, wo der Eine seine ganze Macht aufwenden kann, um den schwachen, zerstreuten Kräften des Publikums entgegenzutreten, da darf besagtes Publikum sehen, wie es zu dem Seinen kommen mag! Mag das Staatsmonopol oft noch so unbequem, die Wirtschaft noch so schwerfällig sein: Die erzielten Gewinne kommen doch schließlich wieder der Gesamtheit zu gute, und nicht, wie beim Privatmonopol, einer ganz beschränkten Zahl von Großkapitalisten. Doch wir haben noch viel kommunalen Egoismus zu lernen, ehe mit dieser alten Wirtschaft aufgeräumt wird.

\* \* \*

Daß durch das Prinzip der freien Konkurrenz dem Egoismus freie Bahn gegeben wurde zu voller Bethätigung, hatte seine Berechtigung

und verursachte einen großen Aufschwung, war auch für die Gesamtheit solange ungefährlich, als die Kräfte sich miteinander messen mußten. Sobald aber die faktische Konkurrenz wegfällt, d. h. ein Monopol entsteht, artet das Prinzip natürlich in einen lächerlichen Nonsens aus.

Soweit berührt die Frage unmittelbar das „Publikum“. Nun ist aber noch eine zweite Frage zu berücksichtigen, die dem Publikum nicht unmittelbar vor Augen tritt, in der That aber für die Gesamtheit die wichtigere ist. Auch der Konkurrenzkampf an sich, das sogenannte freie Spiel der Kräfte, kann für das Ganze der Wirtschaft sehr bedenklich werden.

Die freie Konkurrenz verursacht nicht nur eine förderliche Anspannung aller Kräfte, sondern oft genug auch eine über jedes Maß hinausgehende Kraftvergeubung. Sie ist weder unbedingt das gerechteste, noch das wirtschaftlichste System, vielmehr kann sie unter Umständen zu der größten Ungerechtigkeit und auch Unwirtschaftlichkeit führen. Das absolut freie Walten des individuellen Egoismus ist daher heute sicherlich nicht das höchste Ideal der Wirtschaftstheorie, und ebensowenig erblickt man in diesem absolut freien Walten heute, wie Ricardo es that, noch die strikteste Gerechtigkeit gegen alle arbeitenden Menschen.

Heute wie damals aber wird von den größten Theoretikern der Nationalökonomie gerade besonderer Wert auf die „Gerechtigkeit“ des jeweiligen Systems gelegt. Diese Gerechtigkeit ist schließlich nur ein Mäntelchen, daß man dem System umhängt, damit es sich besser empfiehlt. In der That sehen wir hier nämlich wieder dieselbe Erscheinung, die wir schon in einem früheren Abschnitte beobachtet haben: Auch hier ist wieder der Gruppenegoismus der große Moralgründer. Die „Weisen“ nennen ihr Wirtschaftssystem „gerecht“, weil es am schärfsten den Gruppen- und Gattungsegoismus vertritt, weil es den Einzelnen dem Wohle des Ganzen unterordnet und allein das größtmögliche Gesamtwohl im Auge hat.

Das, was der Egoismus des großen volkswirtschaftlichen Organismus heute fordert, was also für unsere Zeit als gerechtes System der Volkswirtschaft anzusprechen ist, ist nicht das freie Spiel der Kräfte, d. h. der blutige Kampf Aller gegen Alle und die rücksichtslose Unterwerfung der wirtschaftlich Schwachen, sondern die Lenkung der Kräfte in jene Bahnen, in denen sie dem gemeinsamen Ziele entgegen wirken. Die Nationalökonomien der Vergangenheit glaubten den Stein der Weisen gefunden zu haben, als sie von den abstrakten Rechten des Einzelnen ausgingen; sie erblickten den Gipfel der Gerechtigkeit in der absoluten Durchsetzung dieses Rechtes, d. h. in der absoluten Freiheit. Als Konsequenz der „natürlichen Freiheit und Gerechtigkeit“ schreibt Adam Smith die Forderung der Gewerbefreiheit und Freizügigkeit auf seine Fahne; den Ausgangspunkt bildet das allen Menschen in gleicher Weise eigene Naturrecht.

Ganz anders die Nationalökonomie von heute. Nicht von den natürlichen Rechten des Einzelnen geht sie aus, nicht in der schrankenlosen Anerkennung dieser Rechte erblickt sie die höchste Gerechtigkeit. Ihr Ausgangspunkt ist nicht das Individuum, sondern das volkswirtschaftliche Ganze. Sowohl, jene Grundforderungen der Naturrechtler sind erfüllt, wir haben die Gewerbefreiheit und die Wanderfreiheit (Freizügigkeit); aber wir haben daneben die Gewerbeordnung, und es dürfte schließlich nur noch eine Frage der Zeit sein, daß wir auch eine gewisse Wanderordnung aufstellen — sehen wir die tastenden Versuche doch schon im Auswanderungsgesetz.

Ebenso wenig, wie es dem Staate gleichgültig sein konnte, welche Opfer die Gewerbefreiheit fordert, und wie er dort zu einer Gewerbeordnung übergehen mußte, ebenso wenig kann es ihm gleichgültig sein, wieviel Abertausende seiner Bürger er durch die Wanderungsfreiheit verliert, wieviel Kräfte infolge der unregelmäßigen Wanderung verkommen. Auch hier gebietet seine Selbsterhaltung ihm regelnd einzugreifen, nicht im Interesse eines bestimmten Standes, der besonders unter der allgemeinen Freizügigkeit leidet, sondern im wohlverstandenen eigenen und Gesamtinteresse. Das prinzipielle Recht der Wanderungsfreiheit bleibt bestehen, aber der thatsächliche Wanderungsstrom muß mehr und mehr in bestimmte Bahnen gelenkt werden.

Ein Volk, das nicht auf seine aktive Rolle in der Weltgeschichte verzichten will, darf nie vergessen, daß in der nimmer endenden Neuteilung der Erde den größten Anteil stets diejenigen Völker davontragen, die einen reichlichen Kräfteüberschuß, einen zahlreichen und gesunden Nachwuchs haben und diesen Überschuß am besten zu leiten wissen, sodaß dem Mutterlande keine Kräfte verloren gehen. Gilt dies ganz besonders für die Auswanderung, so ist doch auch nicht unberücksichtigt zu lassen, daß auch die Binnenwanderung sich keineswegs in der für die Gesamtheit günstigsten Weise reguliert, sondern daß auch hier zahlreiche Kräfte am falschen Orte einfach verloren gehen. An der einen Stelle muß höchst unwirtschaftlich gearbeitet werden, da es an Kräften fehlt, während sich an der anderen Stelle eine große Arbeiter-Reservearmee, ein Heer von Arbeitslosen sammelt. Dort verkommen die wirtschaftlichen Güter aus Mangel an Arbeitskräften, hier verkommen die wirtschaftenden Menschen aus Mangel an Arbeitsgelegenheit.

Das sind ungesunde, dem volkswirtschaftlichen Organismus schädliche Zustände, die Abhilfe erheischen. Diese Abhilfe kann aber nur mit äußerster Vorsicht gegeben werden, wenn der ganze Organismus nicht nur noch um so stärker erschüttert werden soll. Ebenso wenig wie die Gewerbefreiheit ersetzt worden ist durch zünftlerischen Zwang, ebenso wenig darf die Wanderungsfreiheit ersetzt werden durch den jeden Menschen an einen bestimmten Wohnsitz bindenden Zwang. Die Gewerbefreiheit ist

geblieben und nur ergänzt durch die Gewerbeordnung. Ebenso wird die Wanderungsfreiheit bleiben, ebenso wird sie aber auch ergänzt, wird der Wanderungsstrom mehr und mehr in geregelte Bahnen gelenkt werden müssen.

Wir haben heute in der Praxis oft genug am eigenen Leibe des sozialen Körpers erfahren, daß das alte liberale Ideal der Freiheit in der That zu Zügellosigkeit, Willkür und für einen großen Teil der Menschheit gerade zur härtesten Unfreiheit führt. Wir haben gelernt, nicht die abstrakten Rechte des Einzelnen, sondern die praktischen Bedürfnisse des Ganzen voranzustellen. Wir haben gelernt zu ordnen, den Einzelnen dem Ganzen unter- und einzuordnen und ihm dadurch seinen Platz tausendmal besser zu sichern als in einem allgemeinen Lohu-wabohu unbefränkter Freiheit.

Freilich ist uns die Ordnung oft noch recht unsympathisch, weil Lineal, Zirkel, Scheere und Polizeistab dabei eine zu große Rolle spielen. Natürlich, wir haben's nach dem Freiheitsstaumel noch nicht so schnell gelernt, wir sind noch ungeschickt und tollpatschen oft daneben. Die Schablone, die lederne Formel spielt eine zu große Rolle — gerade wie früher die nicht minder lederne Formel der Naturrechte. Wir können es noch nicht recht verstehen, wie man gleichzeitig ordnen und individualisieren, begrenzen und entfalten soll. Wir verfahren noch plump und schematisch, gewiß, doch das sind Kinderkrankheiten, die wir schon mit der Zeit verlieren werden, wenn wir erst recht in das neue System hineingewachsen sind und die alten Vorurteile mehr abgestreift haben.

Die Gefahr des Schematismus und plumpen Danebengreifens liegt namentlich bei jeder Regelung des Wanderungswesens sehr nahe. Und die Gefahr ist groß, da jede verfehlte Maßnahme, jede Unterbindung der frisch pulsierenden Lebensadern des wirtschaftenden und wandernden Volkes den ganzen Organismus aufs schwerste erschüttern kann. Von direkten Eingriffen, von einer Beschneidung des Freizügigkeitsrechtes, darf daher meiner Ansicht nach nicht wohl die Rede sein. Höchstens wäre etwa daran zu denken, von dem wandernden Arbeiter den Nachweis einer menschenwürdigen Wohnung in dem von ihm aufzusuchenden Orte zu fordern. Dadurch könnte verhütet werden, daß das Wohnungselend und die Arbeitslosigkeit überhand nehmen. Richtig gehandhabt, läge eine derartige Maßnahme nur im Interesse des Arbeiters selbst; gleichwohl aber scheint auch sie nicht unbedenklich, da ihre Handhabung zu schweren Mißständen und großer Willkür führen könnte, und überhaupt eine außerordentlich schwerfällige Maschine hemmend in den ganzen Lauf des wirtschaftlichen Lebens eingreifen würde.

Muß also allen direkten Eingriffen irgend welcher Art mit der größten Vorsicht entgegengetreten werden, so bleiben doch andere Mittel

in hinreichender Menge übrig, die um so besser zum Ziele führen können. Nichts liegt uns ferner, als allerlei alte Freizügigkeitsbeschränkungen und plumpe Eingriffe in die persönliche Freiheit herbeizuföhnen, die längst in die Kumpellammer der Gesetzgebung geworfen sind. Aber wenn wir einerseits die durch die Auswanderung verursachten riesigen Verluste Deutschlands und anderseits die durch die heutige Binnenwanderung geschaffene Lage sehen; wenn wir das Wohnungselend und die Arbeiterreferbearmee in den Städten vergleichen mit der Arbeiternot, der Entvölkerung des platten Landes und dem unheilvollen Zustrom des Slaventums — dann werden wir doch zu der Überzeugung kommen, daß der wirtschaftlich-soziale Egoismus des Volksganzen hier eine Regelung erheischt. Nicht daß der Staat dem Einzelnen befehlen soll: Hier gehst du hin, da gehst du hin — mittelbar den Strom zu lenken ist seine Aufgabe.

Die schöne Theorie vom Nachtwächterstaat haben wir völlig ad acta gelegt, wünschen darum aber keinesfalls einen ewig und überall bevormundenden und schablonisierenden Polizeistaat. Vielmehr hat der Staat als Inbegriff der gesamten wirtschaftlichen und nationalen Interessen die natürliche Aufgabe, das wirtschaftliche Leben in die Bahnen zu lenken, in denen die wirtschaftlichen Kräfte ihre beste Verwendung finden, in denen die höchsten nationalen Ziele erreicht werden. Diese Wege zu ebnen und anzubahnen ist des Staates Beruf.

Es kann nicht meines Amtes sein, mich hier über das „Wie“ weiter auszulassen; zum Teil kann ich auf meine älteren Schriften verweisen, in denen ich das bereits versucht habe; auch haben diese Bestrebungen neuerdings einen festen Sammelpunkt gefunden in dem zu Anfang dieses Jahres gegründeten „Verein für deutsche Wanderungspolitik.“ Hier handelt es sich nicht um Einzelfragen der äußeren und inneren Kolonisation u., sondern lediglich um die prinzipielle Grundfrage, die Frage, wie der wirtschaftliche Egoismus des Volksganzen sich zu dem Problem der wirtschaftlichen Freiheit zu stellen hat. Denn das Ganze ist es, von dem wir heute in der Regelung der Wirtschaft ausgehen, der volkswirtschaftliche Organismus, nicht die einzelne Zelle, das konkrete Bedürfnis der Nationalwirtschaft und nicht das abstrakte Recht des Individuums.

\*  
\*  
\*

Indem wir die Gesamtwirtschaft über den einzelnen Menschen stellen, werden wir uns gleichzeitig wohl bewußt, daß der Mensch über der Wirtschaft steht. Das mag zunächst paradox klingen; indessen gerade das Prinzip der unbeschränkten, wirtschaftlichen Freiheit machte das Individuum am meisten zum Sklaven der Wirtschaft. Der große wirtschaftlich-technische Aufschwung, der Hand in Hand ging mit dem System der freien Konkurrenz, verrückte in seltsamster Weise den Standpunkt

des Menschen, dem sein eigenes Werk über den Kopf wuchs. Staunend, anbetend stand der Mensch vor diesem seinem Werke, vor dem riesigen technischen Fortschritt und der ungeahnten Ausdehnung der Weltwirtschaft. Und es geschah das Wunderbare: Der Werkmeister hielt sich nur noch für ein Werkzeug seiner eigenen gewaltigen Schöpfung. Die Einführung der Maschine, die Fabrikwirtschaft veränderte die Stellung der wirtschaftenden Menschen von Grund aus; sie schuf neue Arbeitsteilung und neue Klassen; sie zwang den Arbeiter zu einer Beschäftigung, die ihm alles Persönliche raubte und ihn zu einem Maschinenteil machte; sie zwang den Unternehmer zur Ansammlung und Anlage großer Kapitalien, zur Aufspeicherung von Gütern, die erst in einer späteren Zeit volle Früchte tragen konnten, augenblicklich aber dem Konsum entzogen, den Arbeitern — und dem Unternehmer selbst — vorenthalten werden mußten. Es war eine Zeit, die mehr vielleicht als je irgend eine andere, für die Zukunft, für kommende Generationen arbeiten und selbst schwere Lasten und Entbehrungen tragen mußte. Das System der unbeschränkten wirtschaftlichen Freiheit, der schrankenlosen Konkurrenz, die Macht des Kapitals, der technische Fortschritt, der ungezügelter Kampf Aller gegen Alle machte den Menschen in der That zu dem, was er fälschlich zu sein wähnte: zu einem Werkzeug der Wirtschaft, des Kapitals, der Maschine, einem Werkzeug seiner Werkzeuge.

Völlig haben wir uns aus dieser, großenteils durch den vollständigen wirtschaftlichen Umschwung bedingten, aber durch die jenem Umschwung nicht gewachsene Ökonomie der Zeit noch verschärften und übertriebenen Entwicklung noch nicht wieder befreit; noch heute fühlen wir uns zu sehr als Geschöpfe, nicht als Schöpfer der Wirtschaft, betrachten wir die Wirtschaft zu sehr als das Hauptfächliche, den Zweck und nicht das Mittel unseres Daseins. Gerade die individualistische Nationalökonomie, die die Unterordnung des Individuums unter den ganzen nationalwirtschaftlichen Organismus nicht kannte, ordnete ihn am tiefsten unter die Wirtschaft an sich; sie schätzte, überwältigt von der Bedeutung, die plötzlich die Maschine für die Gütererzeugung gewonnen, den arbeitenden, wirtschaftenden Menschen dieser Maschine gleich — ja gar geringer als die Maschine, da er leichter zu ersetzen, da er — billiger war! Etwas ähnliches sehen wir übrigens auch heute wieder in der modernen Wirtschaft; wie damals der Maschine, so finden wir heute dem Verkehr gegenüber nicht leicht den richtigen Standpunkt. Der beispiellose Aufschwung des Verkehrs hat uns berückt; wir betrachten dieses Wundertier „Verkehr“ als ein Ding an sich, das über uns steht und uns beherrscht; wir glauben — ehrlich gesagt! — den Verkehr um seiner selbst willen steigern zu müssen, weil dieser gesteigerte Verkehr uns so maßlos imponiert und als denkbar höchster Gipfel aller Kultur erscheint. Nun ist ja gewiß nichts lächerlicher als der stille Wunsch seniler Pfahlbürger,

daß das Teufelswerk der Eisenbahn nie erfunden wäre; aber dürfen wir darum in das andere Extrem verfallen, uns dem Verkehr schlechtweg unterzuordnen, uns an seinem Wachsen zu berauschen ohne eigentlich daran zu denken, ob er jeweils in dem für die Nationalwirtschaft günstigsten Sinne wächst? Verkehrssteigerung ist es ja auch, wenn wir z. B. auf unsern ostpreussischen Bahnen die aus dem Innern Rußlands kommenden Waren absolut billiger befördern als die des eigenen Landes — jawohl, Verkehrssteigerung, aber zugleich ein nationalwirtschaftlicher Konsens! Verkehrssteigerung ist es auch, wenn wir dem „Napoleon von Südafrika“ eine Zinsgarantie für seinen phantastischen Eisenbahnbau leisten — aber zugleich eine Auslieferung sowohl Ost- wie Südwestafrikas an die englische Gewalt. Die Verkehrssteigerung ist sicherlich gemeinhin ein schönes Ding, aber sie darf nicht Selbstzweck sein oder gar die Nationalwirtschaft im Interesse anderer Mächte schädigen, sondern sie muß einzig und allein Mittel zu dem einen großen Zweck: der Förderung der Nationalwirtschaft sein und bleiben. Wir müssen dem Verkehr gegenüber ebenso erst wieder den richtigen Gesichtspunkt gewinnen, wie einst gegenüber der Maschinenproduktion. Der Mensch ist nur zu geneigt, große technische Fortschritte als etwas Absolutes zu schätzen, dem er sich unterwerfen muß, anstatt rechtzeitig zu begreifen, daß sie selbst der nationalen Wirtschaft unterworfen werden müssen. Die Fortschritte der Technik, der Produktion, des Verkehrs, der gesamten Wirtschaft werden im ersten Augenblick zu Fesseln, die den Menschen bedrücken, bis es ihm gelingt, wieder seine freie, herrschende Stellung zu gewinnen, seine Werkzeuge nicht mehr anzubeten, sondern mit starker Hand so zu benutzen, wie der große soziale Organismus es erheischt.

Die Nationalökonomie von heute, soweit sie ihren Namen mit Recht trägt, soweit sie das Individuum dem nationalen Organismus einordnet, befreit den Menschen aus jenen alten Fesseln und ordnet ihn wieder der Wirtschaft über; sie ist sich dessen bewußt, daß nicht Technik, Verkehr und Wirtschaft um der Wirtschaft willen gesteigert werden müssen, um größere Güter, größeres Kapital anzusammeln, sondern einzig und allein um die steigenden Bedürfnisse einer steigenden Menschenzahl zu befriedigen, den sozialen Organismus zu fördern, die nationale Macht zu sichern und zu stärken. —

Alles Ringen nach einem „gerechten“ Wirtschaftssystem läuft darauf hinaus, den nationalwirtschaftlichen Gesamt egoismus und den individuellen Egoismus miteinander in Einklang zu bringen, diesem alle mögliche Freiheit zur Entfaltung zu lassen, jenem aber die Herrschaft zu sichern und dem „freien Spiel der Kräfte“ die Grenzen zu setzen, die notwendig sind um diese Kräfte am besten für die Gesellschaft zu erhalten und zu verwerten.

Wieder bethätigt sich hier der Egoismus der Gesellschaft als der

große Moralbildner. Er setzt die sittliche Norm fest, der der Einzelne sich fügen muß; er diktiert, was als „Treu und Glauben in Handel und Wandel“ Geltung hat. Wohl nirgends ist diese Herrschaft des Gesellschafts-Egoismus in so allgemeiner und dabei zugleich so scharfer Form hervorgetreten, wie in dem § 816 des neuen deutschen bürgerlichen Gesetzbuches, der den Grundsatz aufstellt:

„Wer in einer gegen die guten Sitten verstoßenden Weise einem Anderen vorsätzlich Schaden zufügt, ist dem Anderen zum Erfaze des Schadens verpflichtet.“

Hier haben wir die Formel des kollektiven Egoismus schlechthin: „In einer gegen die guten Sitten verstoßenden Weise.“ Der Begriff ist unendlich dehnbar und bezeichnet doch ganz scharf und unzweideutig den Kern aller Moral und aller Gesetze; die „gute Sitte“ selbst ist eben etwas sehr dehn- und wandelbares: Sie ist der Inbegriff aller Forderungen und Gebote des Gesellschafts-Egoismus. Das bezeichnet Thering treffend mit den Worten: „Das Sittliche ist nichts als der Egoismus in höherer Form: der Egoismus der Gesellschaft. Derselbe Trieb der Selbsterhaltung, der auf der Stufe des individuellen Daseins die Gestalt des Egoismus annimmt, tauscht dafür auf der gesellschaftlichen die Form des Sittlichen ein.“

Doch hier können uns diese schon oben berührten Fragen nur insofern beschäftigen, als sie unmittelbar in die wirtschaftlichen Verhältnisse eingreifen. Das thun sie aber zunächst ganz allgemein dadurch, daß der kollektive Egoismus die für allen wirtschaftlichen Verkehr grundlegenden Normen von Treu und Glauben in Handel und Wandel festsetzt. Im einzelnen begrenzen die Paragraphen des geschriebenen Rechtes die Domäne des individuellen und des gesamtwirtschaftlichen Organismus.

Das Recht schützt das jeweilige Wirtschaftssystem, es schützt insbesondere die wichtigsten Grundlagen der herrschenden Wirtschaftsordnung. Ist diese kapitalistisch, so wird das Recht sich in erster Linie des Kapitals, des Privateigentums annehmen. Aber das Recht kann seiner Natur nach — als Ausfluß des Gesellschafts-Egoismus — das Privateigentum nicht lediglich schützen; es muß dessen Macht auch jene Grenzen setzen, die notwendig sind, wenn der ganze Organismus nicht durch einige wenige seiner Glieder erschüttert werden soll. Die Entwicklung, die das Eigentumsrecht demgemäß gewonnen hat, ist bereits in einem früheren Abschnitt dargelegt, doch bleiben hier noch einige spezielleren Erscheinungen des Widerstreites zwischen individuellem und sozialem Egoismus auf dem Gebiete des Eigentums zu berücksichtigen.

Da jeder Raub an der gesamten Volkskraft eine antisoziale Handlung ist, gegen die der soziale Organismus sich wehren muß, so verbietet der nationalwirtschaftliche Egoismus, daß irgend ein Individuum einem anderen die Erwerbsfähigkeit rauben könnte. Denn der also Beraubte

wird aus einem mehrenden zu einem zehrenden Gliede der Gesamtwirtschaft. Daher die Beschränkungen der Gläubigerrechte, daher auch der viel erörterte Gedanke des Heimstättenrechtes, das jedem Staatsbürger eine wirtschaftliche Existenz sichern soll. Die Interessen des Einzelnen und der Gesamtheit stoßen hier scharf aufeinander. Der Gläubiger will natürlich möglichst viel von seinem Gelde retten, für die Gesamtheit aber ist nichts unwirtschaftlicher und unsinniger, als die Beschränkung der Erwerbsfähigkeit des Einzelnen (Schuldners), die der Volkswirtschaft nicht nur Erträge und Arbeitskräfte entziehen, sondern sie in der Folge noch direkt mit unproduktiven Ausgaben (Armenunterstützung) belasten würde.

Ganz ähnlich liegen die Dinge bei der schon kurz betrachteten Stellung des Staates zur Frage der freien Konkurrenz, bei der etwa noch an den staatlichen Kampf gegen die Anwendung verwerflicher, der „guten Sitte“ widersprechender Mittel, d. i. gegen den unlauteren Wettbewerb zu erinnern wäre. Namentlich steht aber der notwendige Kampf gegen die Monopole und monopolistischen Kartelle ganz auf einer Stufe mit den Beschränkungen der Gläubigerrechte; hier wie dort ist der soziale Egoismus gezwungen, Front zu machen gegen eine an sich ganz berechtigte Bethätigung des individuellen wirtschaftlichen Egoismus, die den gesamtwirtschaftlichen Interessen zuwiderläuft.

Auch der Standesegoismus spricht hier wiederum ein deutliches Wort mit; er bethätigt sich in derselben Richtung, wie der Gesamtwille des nationalwirtschaftlichen Organismus gegenüber dem Individuum, indem er durch Zuhilfenahme der „guten Sitte“ eine Berufsklasse davor schützt, durch das individuelle Vorgehen eines Berufsgenossen geschädigt zu werden. Auch hier kann es zu einem heftigen Widerstreit zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit der Berufsgenossen, sowie zwischen dieser Gruppe und dem Volksganzen kommen. Der Einzelne kann einen augenblicklichen Vorteil haben, indem er sich von der Berufsgruppe trennt und beispielsweise als Arzt unter die allgemeine Lage geht; die Gesamtheit hat ihrerseits wohl ein Interesse daran, daß die Gesundheit nicht zu teuer bezahlt werden muß, doch muß sie gleichzeitig darauf bedacht sein, daß der ärztliche Stand auf seiner Höhe bleibt. So wird sie einerseits die Unterordnung des Einzelnen unter die Gesamtheit der Berufsgenossen energisch zu unterstützen haben, andererseits aber durch geeignete Maßnahmen dafür Sorge tragen, daß trotz der Erhaltung des ärztlichen Standes auf seiner Höhe den breiten Massen doch zu möglichst billiger ärztlicher Behandlung verholfen wird. —

Der Punkt, an dem der Egoismus der staatlichen Gesellschaft am tiefsten in das wirtschaftliche Leben eingreift, ist die soziale Gesetzgebung. Hier bäumt sich naturgemäß der angegriffene Individualismus und individualwirtschaftliche Egoismus am heftigsten auf, und doch hat der Staat die Pflicht, den Widerstand zu brechen, sintemalen es sich um

nichts geringeres handelt als um sein eigenes Sein oder Nichtsein. Im Grunde ist ja jede Gesetzgebung „sozial“, ein Machtpruch des sozialen Organismus über die Beschränkung des individuellen Egoismus; nicht mit Unrecht aber hat man in unserer Zeit gerade den Teil der Gesetzgebung als die soziale bezeichnet, der am deutlichsten auf die Gesundheit des sozialen Organismus gerichtet ist. Daß diese soziale Gesetzgebung sich in erster Linie mit den Industriearbeitern beschäftigt, ist selbstverständlich nicht das Wesentliche; zu jeder anderen Zeit könnte es jede andere Klasse sein, und auch gegenwärtig steht die Lage der Industriearbeiter ja nur im Vordergrund der sozialen Frage, ohne dieselbe etwa zu erschöpfen. Es war nur eine durch die plötzliche Richtung der wirtschaftlichen Entwicklung bedingte Erscheinung, daß die Klasse der Industriearbeiter gleichzeitig das größte und das am stärksten gefährdete Organ des sozialen Körpers bildete. Gerade diese am wenigsten leistungsfähige Klasse mußte notwendigerweise einen wesentlichen Anteil zu der Ansammlung von neuem Kapital beitragen, und am stärksten die für den Anfang unumgängliche Entbehrung tragen — worin denn übrigens auch die „Mehrwert“-Theorie eines Marx für jene Anfangszeit ihre einwandfreie Bedeutung erhält. Die soziale Gesetzgebung mußte sich also diesem Gliede zunächst mit der größten Aufmerksamkeit zuwenden, ohne darum die anderen Teile aus dem Auge zu verlieren.

Erhaltung und Schutz der Arbeitskräfte sind natürliche Grundforderungen der nationalwirtschaftlichen Selbsterhaltung. Diesen Forderungen mußten die privatwirtschaftlichen Sonderinteressen untergeordnet werden — eine an sich ganz selbstverständliche Thatsache, die gleichwohl schwer um ihre Anerkennung ringen mußte. Den Gesamtinteressen stehen hier nämlich nicht nur vereinzelte Sonderinteressen, sondern außerordentlich starke Gruppeninteressen entgegen, und da diese zugleich die Interessen der „herrschenden Klassen“ waren, so hielt es schwer, sie von den faktischen Staatsinteressen zu trennen. Dazu kam, daß Arbeiterschutzgesetze nicht möglich waren ohne einen Eingriff in die individuelle Freiheit des Arbeiters, sodaß also auch von dieser Seite sich ein Widerspruch geltend machen mußte. So entrollt sich uns hier das höchst merkwürdige Bild, daß die Interessen des Ganzen eigentlich mit den Interessen aller Teile in diesem oder jenem Punkte in Widerspruch standen, und es ist fürwahr ein großer Sieg des sozialen Egoismus, daß er trotz dieser gewaltigen Hindernisse die Herrschaft über die feindlichen Gruppen- und Einzelinteressen errungen hat.

Die Arbeiterschutzgesetzgebung bezweckt, die breiten Massen des Volkes gesund, leistungsfähig, wehrfähig, fortpflanzungsfähig zu erhalten; sie ist damit zugleich, wie schon nachgewiesen wurde, eine kräftige Stütze des Familienegoismus. Alle Einzelfragen, wie Lohnfragen, Wohnungsfrage, Beschränkung der Arbeitszeit u. bilden nur Glieder der einen

großen Kette, dienen nur der Erhaltung der Volkskraft, der Wehrkraft, der Volksvermehrung, der nationalen Wirtschaft und Macht. Durch diese alleinige Rücksicht ist ihre notwendige Ausdehnung sowohl wie ihre Grenze scharf vorgezeichnet, ist insbesondere auch deutlich gezeigt, daß es sich nicht um eine Klassengesetzgebung in diesem oder jenem Sinne handeln darf und daß es mit einer Arbeiterschutzesetzgebung allein nicht gethan ist, sondern daß wir wirklich den Inbegriff der „sozialen Gesetzgebung“ vor Augen haben müssen, deren Ziel die Gesundheit des ganzen sozialen Organismus ist.

Wenn wir, um nur ein Beispiel zu wählen, die Lohnfrage in Betracht ziehen, so ist dieselbe für uns keineswegs mit der Frage erschöpft, welchen Minimallohn wir dem einzelnen Arbeiter zubilligen wollen, damit er auskömmlich leben kann. Die einzelwirtschaftlichen Gesichtspunkte sind lediglich auf der einen Seite die der möglichst billigen Produktion und des möglichst hohen Unternehmergewinns, auf der anderen die des möglichst hohen Lohnes bei möglichst kurzer Arbeitszeit. Die Nationalwirtschaft aber tritt vor das Problem noch mit wesentlich anderen Gesichtspunkten; sie rechnet nicht mit den Wirtschaftsgütern, sondern mit der wirtschaftenden Nation, ihr sind die produzierenden Menschen wichtiger als die produzierten Waren. Mit chinesischen Kulis, die am billigsten produzieren, ist ihr vollends nicht gebient — auch nicht mit einer Überschwemmung des Landes durch slavische Arbeiter. Nicht daß die deutschen Arbeiter durch die billigere slavische Konkurrenz verdrängt werden, nicht daß der standard of life herabgedrückt und die fatale slavische Bedürfnislosigkeit überall verbreitet wird — daß vielmehr ein gesunder, kräftiger, auf verhältnismäßig hoher Kulturstufe stehender, relativ wohlhabender, bildungsfähiger und bildungsbedürftiger, aufstrebender Arbeiterstand das Land bedeckt, es wehrfähig, und nicht nur produktions-, sondern auch konsumtionsfähig erhält, liegt im Interesse der nationalen Wirtschaft. Je größere Ansprüche die große Klasse der Arbeiter selbst an den nationalen Markt stellen kann, je höher ihre Lebenshaltung, je größer ihr Konsum, um so mehr wird die Wirtschaft befruchtet.

Mit diesen Rücksichten vereinigen sich in der Nationalwirtschaft nun andere, die den Interessen der Unternehmer näher stehen — wobei übrigens nicht vergessen werden darf, daß auch die erhöhte Kaufkraft, der steigende standard of life der Arbeiterschaft schließlich wieder den Unternehmern zu gute kommt! Gerade diese Frage des vermehrten Inlandkonsums verdient gegenwärtig besonderes Interesse. Es ist von verschiedenen Seiten überzeugend nachgewiesen, daß unsere ungeheuer gesteigerte industrielle Produktion sich keineswegs in erster Linie auf den Export stützt, sondern daß der bei weitem größte Teil der Konsumvermehrung auf den inneren Markt entfällt. Neben der wieder besser und sicherer gewordenen Lage der Landwirtschaft ist es die gesteigerte

Lebenshaltung der Industriearbeiter, namentlich vielleicht die auch bei uns allmählich wachsende Bedeutung der höheren industriellen Arbeitskräfte und jenes neuen Mittelstandes, der zwar im Gegensatz zu dem früheren Handwerker und kleinen Kaufmann durchaus abhängig, aber materiell vielleicht besser gestellt und mehr gesichert ist, als jener es war. Dieses gedeihliche Wachsen des „inneren Marktes“ ist selbstverständlich von großer Bedeutung für die Gesamtwirtschaft wie für die Unternehmer selbst, und bietet einige Gewähr für die Dauer des wirtschaftlichen Aufschwungs. — Die zweite Frage ist die der Konkurrenzfähigkeit der deutschen Gütererzeugung auf dem Weltmarkt. Wo das Ideal einer geschlossenen Nationalwirtschaft erreicht wäre, käme diese Frage ganz außer Betracht; so aber sind dem Lohn enge Grenzen gezogen; er darf nicht so hoch steigen, daß beispielsweise die deutsche Industrie vom Weltmarkt ausgeschlossen werden würde. Wir haben gegenwärtig in der deutschen Landwirtschaft die Erscheinung, daß der Großbesitz in Anbetracht der steigenden Lohnhöhe so teuer produziert, daß seine Konkurrenzfähigkeit gebrochen ist. Nun bleibt in der Landwirtschaft aber immer noch der von der Lohnhöhe weniger abhängige, daher bedeutend konkurrenzfähigere Kleinbetrieb, während die Industrie ganz auf den Großbetrieb gestellt, also ganz von der Lohnhöhe abhängig ist. Natürlich ist der Nationalwirtschaft nicht damit gebient, wenn die Arbeiter theoretisch hohe Löhne, praktisch aber keine Beschäftigung haben; ebensowenig aber ist ihr damit gebient, wenn die Gütererzeugung riesenhaft steigt, aber der inländische Markt, die Kaufkraft des eigenen Volkes im Verhältnis zu seiner Zahl sinkt und die Wehrfähigkeit relativ oder gar absolut zurückgeht.

Kurz, für die Nationalwirtschaft umschließt die Lohnfrage eine Fülle einzelner Probleme; und wenn auch an der Spitze schließlich dieselben Fragen stehen, die im Verhältnis des einzelnen Unternehmers zum einzelnen Arbeiter in Betracht kommen, so kann sie es doch keineswegs diesen beiden überlassen, den Kampf allein auszufechten. Die Kräfte sind zu ungleich verteilt, und es ist für die Nationalwirtschaft nichts weniger als gleichgiltig, auf welche Seite der Sieg fällt, wie der Kampf sich zufällig im „freien Spiel der Kräfte“ entscheidet. Diese zufällige Entscheidung kann eine arge Gefährdung des ganzen Organismus bewirken, der seine eigene Existenz aufs Spiel setzt, wenn er nicht gelegentlich regelnd eingreift und seine Selbsterhaltung über den privatwirtschaftlichen Sonder-Egoismus stellt.

\* \* \*

Immer schärfer muß der soziale Organismus dem Einzelwesen gegenüber seinen wirtschaftlichen Egoismus zur Geltung zu bringen, je weiter er sich ausdehnt und je heftiger der Kampf ums Dasein zwischen

den großen sozialen Verbänden sich gestaltet. Und immer weitere Kreise umspannen diese Verbände; von der Familienwirtschaft dehnen sie sich allgemach aus bis zur großen nationalen Wirtschaft, und auch auf dieser Stufe machen sie nicht halt. Diese Ausdehnung der sozialen Gruppen ist schon in dem betreffenden Abschnitte behandelt; da aber der Boden, auf dem sie erfolgt, der Boden der Wirtschaft ist, so haben wir uns an dieser Stelle noch etwas näher mit den wirtschaftlichen, als den leitenden und ausschlaggebenden Fragen zu beschäftigen, von denen die Gestaltung und Erhaltung der wachsenden sozialen Verbände abhängt.

Die Frage der Selbsterhaltung ist auch für den sozialen Organismus in erster Linie eine Magenfrage; er muß genug zu essen haben und sicher sein, daß ihm das tägliche Brot nicht eines schönen Tages mangelt. Der Urmensch sucht sich seine Nahrung unmittelbar aus der Natur und lebt von der Hand in den Mund. Werden die Lebensbedingungen, unter einem rauheren Klima, auf unwirtlichem Boden, schwieriger, so ist der Einzelne nicht im stande, aus eigener Kraft die Magenfrage zu lösen und sich stets eine genügende Nahrungsmenge zu sichern; eine Horde muß sich zusammenthun, um gemeinsam eine große Viehherde zu halten, da nur auf diese Weise der Einzelne das ganze Jahr hindurch Unterhalt findet.

Mit wachsenden Bedürfnissen und steigender Arbeitsteilung muß der soziale Organismus immer mehr und immer verschiedener geartete Elemente umfassen; unter seinen Gliedern und in seinem Gebiete müssen alle Produktionszweige vertreten sein, wenn er selbständig fortbestehen soll. Sobald die Arbeitsteilung weiter geht, sobald ein bisher selbständiger sozialer Organismus nicht mehr fähig ist, aus sich selbst heraus, durch eigene Arbeit den eigenen Magenbedarf zu decken, muß er sich wiederum erweitern, sich mit anderen Organismen zusammenschließen. Immer geht das natürliche Streben dahin, daß das neue Ganze wirtschaftlich selbständig ist, und immer ist dieses Streben die eigentlich treibende Kraft bei allen Erweiterungen des Organismus. Bei allen dauernden Veränderungen der großen sozialen Verbände in ihrem Umfange und ihrer Gestalt giebt die Magenfrage den Anstoß und den Ausschlag.

Als die deutschen Einzelstaaten dazu übergingen, eine neue Organisation zu begründen, war es trotz aller idealen und nationalen Triebkräfte doch die Magenfrage, bei der die praktische Lösung begann: Der Zollverein war der erste Schritt zum einigen deutschen Nationalstaat. Doch mit diesen Schritten geht die Wirtschaftsgeschichte vorwärts; kaum hatte der Zollverein einen neuen großen Wirtschaftskörper ins Leben gerufen, kaum hatte das Deutsche Reich diesem nackten, wehrlosen Körper das ehernen Gewand umgeworfen, da begann der neue Körper auch schon wieder zu fühlen, daß er nicht recht satt werden, daß die Nahrung ihm über kurz oder lang einmal bedenklich knapp werden könne. Und weiter

ging es zu neuen Zollbünden! Es entstand der Dreibund, es entstanden die Handelsverträge mit allen wichtigeren Staaten. Doch das war nur ein Nothbehelf; ein geschlossener Wirtschafts-Organismus mit gesicherter Selbständigkeit war dadurch nicht geschaffen, und dieser Mangel mußte sich um so fühlbarer machen, je mehr an anderen Stellen der Erde andere Staaten dieser festen Selbständigkeit zustrebten.

Wohl kann in dem großen System der Weltauswirtschaft der einzelne Staat sich behaupten, ohne eine geschlossene, in sich selbst gesicherte Wirtschaft zu bilden, da auch die anderen Staaten wieder auf ihn angewiesen sind. Wenn aber an irgend einer Stelle ein großes Wirtschaftsgebilde entsteht, daß dem geschlossenen Handelsstaate nahekommt und von fremden Wirtschaftskörpern unabhängig wird, so tritt plötzlich die große Gefahr ein, daß diese eine Großmacht den anderen Staaten ihre wirtschaftliche Unselbständigkeit mit erschreckender Deutlichkeit vor Augen führt.

Der riesenhaft sich ausdehnende Weltverkehr und der andauernde Waffenstillstand in Europa verleitete uns, vertrauensvoll mit vollen Segeln in das Fahrwasser der allumfassenden Weltwirtschaft hineinzusteuern. Aber bald mußte uns die Erkenntnis dämmern, wie gefährlich der schöne Traum von der Weltwirtschaft ist, wie weit wir von einer friedlichen und schrankenlosen Weltwirtschaft in der That entfernt sind. Allerdings — die Waffenkriege haben abgenommen, sie sind an Zahl gemindert und durch das reisende Völkerrecht an Wirkung gemildert. Aber haben darum die Kämpfe zwischen den Völkern aufgehört? Ganz abgesehen davon, daß die Rüstungen der Großstaaten ins Riesige gestiegen sind, daß die Waffengewalten sich nach wie vor bedrohen — finden denn nicht unausgesetzt, täglich, stündlich, die heftigsten Kämpfe statt, an die der blutigste Waffenkrieg nicht heranreicht? Die Wirtschaftskriege sind es, die unaufhörlich zwischen den modernen Völkern toben und Opfer über Opfer fordern. Wie einst für den Krieg, so sind heute die Völker für die Wirtschaft organisiert, wie einst das Schwert, so ist heute die Ware zur Waffe geworden; der Kampf ums Dasein wird nicht mehr auf dem Schlachtfelde, sondern auf dem großen Weltmarkt ausgefochten. Und wer wollte behaupten, daß die Opfer des Wirtschaftskrieges geringer wären als die Opfer des Waffenkrieges! Nur daß man die Leichen nicht auf dem Schlachtfelde beisammen sieht, und daß die rüstigen Kämpfer keine Orden und Ehrenzeichen tragen.

Es ist garnicht nötig, die Farce des spanisch-amerikanischen Waffenkrieges heranzuziehen, dessen unmittelbare Opfer bequem in einem Omnibus Platz hatten; was sind beispielsweise selbst die auf dem Schlachtfelde gebliebenen Opfer des deutsch-französischen Krieges gegenüber den Opfern, die der wirtschaftliche Konkurrenzkampf alljährlich in den modernen Staaten fordert! Ich kann nur kurz wiederholen, was ich schon in einer

früheren Schrift eingehender dargestellt habe. Die Zoll- und Handelsverträge lenken die Politik der Jahrzehnte und greifen in die Entwicklung der Staaten aufs Tiefste ein. Die Zollkriege vermögen Wunden zu schlagen, die in Jahrzehnten nicht heilen. Zollverträge und Zollkriege lenken Waffenverträge und Waffenkriege. Eine so feste und bedeutende militärische Organisation unsere modernen Staaten auch aufweisen, die kriegerische Organisation kommt erst nach und zum Schutze der wirtschaftlichen. Und wenn man heute Pläne aufstellt, die sich etwa mit den „Vereinigten Staaten von Europa“, mit einem völkerrechtlichen Zusammenschluß verschiedener europäischer Staaten, mit einer schiedsgerichtlichen Beseitigung des Krieges beschäftigen, dann darf man nicht bei der rechtlichen Seite und der Kriegsfrage stehen bleiben, sondern muß in allererster Linie die wirtschaftliche Seite ins Auge fassen.

Dem Kriege entgehen wir nicht. Wenn die Menschen einander nicht schlachten, dann hungern sie einander aus. Zwischen den europäischen Großmächten schwebt seit geraumer Zeit etwas wie ein geheimer Vertrag in der Luft, einander nicht zu schlachten. Deshalb wollen sie nicht auch einen Vertrag schließen, einander nicht auszuhungern, sondern zusammenzustehen gegen den gemeinsamen wirtschaftlichen Feind jenseits des Ozeans, in dessen Macht es liegt, sie wirtschaftlich zu töten!

Die zivilisierte Welt ist auf der Stufe angelangt, auf die eine jahrhundert- und jahrtausendelange Entwicklung sie hinführen mußte; die zivilisierten Völker sind in erster Linie nicht für den Krieg, sondern für die Wirtschaft organisiert; im Reiche der Waffen bildet der Friede die Regel. Auf wirtschaftlichem Gebiete aber herrscht ein unterbrochener schwerer Kampf, innerhalb der einzelnen Völker sowohl wie zwischen den Völkern. Wo zwischen den Völkern Friede herrschen soll, da ist die wirtschaftliche Annäherung die erste und einzig sichere Grundlage.

Die Magenfrage wird für die europäischen Völker brennend. Es ist die Frage, wie sie sich ihre Nahrung auch dann sichern können, wenn ringsum riesenhafte Sozialverbände entstehen, die sich ihrerseits von den europäischen Staaten wirtschaftlich unabhängig machen, um diese in um so tiefere Abhängigkeit hinabbrücken zu können. Nur ein gleicher Grad wirtschaftlicher Selbständigkeit kann sie schützen. Die Grundlage dieser Selbständigkeit ist — was hier nicht weiter ausgeführt werden kann, im allgemeinen aber auch ohne weiteres einleuchten wird — die Beherrschung des Bodens, auf dem, von dem und durch den der einzelne nationale Wirtschaftskörper lebt und sich erhält. Abgesehen von dem Kampf um den Weltmarkt als Absatzmarkt für die Erzeugnisse der Industriestaaten wird gegenwärtig besonders die Getreidefrage für diese und jene Macht brennend. In erster Reihe stehen hier England und Deutschland als diejenigen wirklichen Großmächte, die von der Getreidezufuhr, zumal im Falle eines Krieges, am meisten abhängen. In England, das nur noch

einen sehr geringen Teil seines jährlichen Getreidebedarfs selbst erzeugt, wird heute die Frage lebhaft erörtert, ob nicht die staatliche Lagerung großer Getreidemengen notwendig wäre, um im Falle des Aufhörens der Zufuhr in einem Kriege das Land nicht der größten Hungersnot auszusetzen. Auch Deutschland hat einen Teil seiner industriellen Bevölkerung auf fremdem Boden eingemietet, wenn es auch der Gefahr des Verfiengens seiner Nahrungsmittel weit weniger ausgesetzt ist als Großbritannien. Immerhin zeigt diese eine Thatsache schon zur Genüge, wie sehr die Großmächte darauf angewiesen sind, ihren „Boden“ im weitesten Sinne zu beherrschen, wenn sie, nicht sowohl in einem Waffen- wie in einem großen Wirtschaftskriege, nicht durch Hunger zu schneller Nachgiebigkeit gezwungen werden wollen.

Die Nationalwirtschaft darf nicht abhängig sein von der Gnade oder Ungnade anderer, mächtigerer Staaten. Das ist sie aber, wenn sie nicht den für ihre Erhaltung notwendigen Boden beherrscht; dieser Boden setzt sich zusammen aus dem Lande, das den Bürgern des Staates direkt oder indirekt die unentbehrliche Nahrung liefert, d. h. einerseits die Nahrungsmittel selbst, andererseits den wirtschaftlichen Unterhalt überhaupt; dazu gehört also der Boden, von dem die Industrie ihre Rohprodukte bezieht sowohl wie der, auf dem sie ihre Fabrikate absetzt. Soweit der Boden des eigenen Landes dazu nicht genügt, muß er durch Kolonien ergänzt werden, und zwar durch Ackerbaukolonien und durch Kolonien, die teils Rohprodukte für die Industrie liefern, teils einen Markt für den Absatz industrieller Erzeugnisse bilden. Soweit es aber auch an Kolonien gebricht, muß zum mindesten eine so starke Seemacht vorhanden sein, daß die notwendige Zufuhr und Ausfuhr jederzeit erzwungen werden kann.

Neben diesen Mitteln steht endlich als letztes Glied der enge wirtschaftliche Zusammenschluß solcher Nachbarstaaten, die sich gegenseitig in ihrer Produktion und ihren Bedürfnissen ergänzen und vereint einen selbständigen Wirtschaftskörper bilden können. Auf die Wichtigkeit eines solchen Zusammenschlusses von allgemein politischen Gesichtspunkten aus ist weiter oben bereits hingewiesen worden. Dieser Zusammenschluß ist aber nur möglich und nur zweckmäßig auf wirtschaftlicher Grundlage. Die allgemeinen Kulturinteressen, auf die dort hingewiesen wurde, sind eng vereint mit sehr fühlbaren materiellen Interessen, mit den wirtschaftlichen Lebensfragen der mitteleuropäischen Staaten. Nicht ideale Erwägungen sind es, die zu den entscheidenden, rettenden Schritten führen, sondern, wenn überhaupt irgend etwas, so lediglich der wirtschaftliche Egoismus der beteiligten Staaten.

Und es ist in der That an der Zeit, daß dieser nationalwirtschaftliche Egoismus sich regt. Die drei Riesenstaaten sind im Begriff, die Welt unter sich zu teilen, ungeheure weltwirtschaftliche Monopole an

sich zu reißen, ihre eigene Wirtschaft nach jeder Richtung hin selbständig zu machen und den wirtschaftlichen Aufschwung der kleineren Mitbewerber zu unterdrücken, ihre Macht zu ersticken. Diese europäischen Staaten sind in ihren dringendsten Lebensinteressen bedroht und haben allen Grund, auf der Hut zu sein; ich erinnere nochmals an das treffende Wort des Grafen Goluchowski:

„Groß und schwer ist die Aufgabe, die ihr charakteristisches Merkmal, wenn nicht alle Anzeichen trügen, der nächsten Zeitepoche aufdrücken dürfte. Wie das 16. und 17. Jahrhundert mit religiösen Kämpfen ausgefüllt waren, im 18. die liberalen Ideen zum Durchbruch kamen, wie das gegenwärtige Jahrhundert durch die Nationalitätenfrage charakterisiert erscheint, so sagt sich das 20. Jahrhundert für Europa als ein Jahrhundert des Ringens ums Dasein auf handelspolitischem Gebiete an und vereint sollten sich dessen Völker zusammenfinden, um in der Verteidigung ihrer Existenzbedingungen erfolgreich wirken zu können.“

Der Kampf ums Dasein auf handelspolitischem Gebiete, der Kampf um den Weltmarkt, der Kampf um den Boden, der die Rohprodukte liefert und dessen Bewohner Abnehmer für die Erzeugnisse der Industrie werden, dieser Kampf ist die Lebensfrage der modernen Staaten. Das ist das Feld, auf dem der nationalwirtschaftliche Egoismus heute zu ringen hat. Wie sichern sich die europäischen Staaten, wie sichert sich insbesondere Deutschland den für seine nationale Wirtschaft notwendigen Boden und Markt? Das ist die entscheidende Frage.

Sollen die sogenannten Großmächte durch die Riesenreiche nicht erdrückt werden, so müssen sie sich, wie gesagt, zu wirtschaftlicher Selbständigkeit emporringen; diese Selbständigkeit besteht in erster Linie in der Beherrschung des notwendigen Bodens, und dieser notwendige Boden setzt sich, wie gleichfalls schon bemerkt, wieder zusammen aus dem Boden, auf dem die Nation selbst lebt und wirtschaftet, aus dem Boden, von dem sie ihre wesentlichen Nahrungsmittel bezieht, aus dem Boden, der ihrer Industrie die notwendigen Rohstoffe liefert, und endlich aus dem Boden, auf dem die Industrie den für die ausreichende Beschäftigung aller produktiven Kräfte erforderlichen Absatz findet. Die Ergänzung des unzureichenden eigenen Bodens ist möglich durch entsprechende Kolonien, eine starke Seemacht und feste Bündnisse auf wirtschaftlicher Grundlage. An diesen Leitsätzen muß unwandelbar festgehalten werden, wenn wir unsere nationalwirtschaftliche Selbsterhaltung sichern wollen.

Nichts wäre verkehrter, als auf die allumfassende Weltwirtschaft zu bauen und sich der Gefahr einer hermetischen Abschließung oder einer Monopolisierung der Wirtschaft durch die Riesenstaaten zu verschließen; nichts ist gefährlicher als der durch die riesenhafte Ausdehnung des Austauschverkehrs hervorgerufene Traum von der großen, allgemeinen Weltwirt-

schaft. Gerade wirtschaftlich ist die Menschheit nichts weniger als eine Einheit. Die Volkswirtschaft, und nicht die Weltwirtschaft, ist und bleibt die Einheit, um die sich alles dreht, so sehr die einzelne Volkswirtschaft auch in die Weltwirtschaft hineingreift.

Wenn die nationale Wirtschaft der einzelnen Staaten Europas in sich nicht genügend gesichert, wenn sie von dem Ziele einer unabhängigen, der Hauptsache nach geschlossenen Wirtschaft zu weit entfernt ist, wenn sie der Wirtschaft der erdrückenden Riesenstaaten nicht das Gegengewicht zu halten vermag, so dürfen diese Staaten sich nicht vertrauensvoll in die große Weltwirtschaft stürzen, in der sie nur zu bald versinken und vergehen, sondern sie müssen sich fest zusammenschließen, zu den wirtschaftlich vereinigten Staaten Mitteleuropas, die einander ergänzen und stützen, gemeinsam eine große geschlossene Wirtschaft bilden, die jedem Ansturm der fremden — russisch-asiatischen, britischen und amerikanischen — Riesen fest und selbständig die Spitze zu bieten vermag. Sie müssen dem Beispiel dieser Riesen folgen und in ähnlicher Weise für ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit sorgen. Sehen wir doch nach Großbritannien. England ist an sich ungenügend unselbständig geworden; es unterhält jedoch eine so starke Seemacht, daß durch dieselbe der Zusammenhang mit den Tochterländern, auf die es wirtschaftlich angewiesen ist, fast absolut gesichert scheint. Und mit diesen Tochterländern vereint bildet es einen nach jeder Richtung hin unabhängigen Wirtschaftskörper.

Zu einem derartigen starken militärischen Schutz und einer derartigen Ergänzung seiner Wirtschaft ist aber auch jedes Land unvermeidlich gezwungen, sobald es im eigenen Boden nicht mehr seine volle wirtschaftliche Sicherheit, seinen ganzen wesentlichen Unterhalt findet. Daher braucht Deutschland sein mächtiges Landheer, daher braucht es besonders auch, je mehr seine Bedeutung als Agrarstaat zurückgeht, eine um so stärkere Flotte, die, durch zahlreiche Kohlenstationen gestützt, die Verbindung mit dem auswärtigen Markte und den immer notwendiger werdenden Ackerbaukolonien aufrecht erhält, daher braucht es Absatzkolonien und eine starke Hand, die mit rücksichtslosem Egoismus überall zugreift, wo bei der Teilung der Erde noch ein gutes Stückchen zu erwischen ist.

Auch hier tritt uns wieder die überragende Bedeutung der Wanderungszüge und der Wanderungspolitik entgegen. Vorhin sahen wir, wie die innerpolitischen und wirtschaftlichen Verhältnisse durch die Ströme der Binnenwanderung beeinflusst werden und wie notwendig es ist, im Interesse der nationalen Wirtschaft und Selbsterhaltung regelnd in diese Ströme einzugreifen. Nicht anders die hohe Politik und die weltwirtschaftliche Stellung des Staates. Auch hier ist die Wanderungspolitik entscheidend; sie bahnt die Gründung neuer Kolonien an, sie macht die vorhandenen Kolonien erst wertvoll für die Wirtschaft des Mutterlandes, sie lenkt den Strom dorthin, wo die Auswanderer dem

Mutterlande nicht gefährliche Konkurrenz machen, sondern nach wie vor seine wirtschaftlichen und nationalen Interessen fördern.

O ich Optimist! Da sage ich: sie bahnt, sie macht, sie lenkt, — — und in der That macht sie doch — garnichts! Sie sollte machen, sollte bahnen, sollte lenken; sollte, könnte, weiter nichts! Das ist's ja eben — wir haben keine deutsche Wanderungspolitik, oder doch erst ganz bescheidene Ansätze und Versuche; und doch fordert der national-wirtschaftliche Egoismus nichts so laut und dringend, wie eine entschiedene, große, starke deutsche Wanderungspolitik nach innen und außen!

Daneben tritt nun wieder die Frage auf, ob Deutschland auch bei der besten und erfolgreichsten Wanderungspolitik in der Lage sein wird, den Riesenreichen gegenüber seine Rolle zu behaupten, oder ob nicht vielmehr das Schicksal der europäischen Großmächte von ehedem besiegelt ist. Wer will bei der heutigen überaus scharf zugespitzten Gesamtlage den künftigen Weg ankündigen? Wer will wissen, ob die blamierten Mitteleuropäer überrumpelt und in weltwirtschaftliche Bedeutungslosigkeit versinken werden; ob sie sich gegenseitig aufreiben, oder ob die Entziehung des Absatzmarktes in den einzelnen Staaten zu einer wirklichen Übervölkerung mit fürchterlicher Hungersnot und völligem Verfall führen wird; ob sie noch in letzter Stunde erwachen und gemeinsam der Gefahr erfolgreich trotzen werden.

Wird aus ihnen noch eine wirkliche Weltmacht hervorgehen, die sich den modernen Riesenmächten durchaus ebenbürtig an die Seite zu stellen vermag? Denn darauf kommt es heute an: Entweder eine Weltmacht oder eine an die Wand gedrückte Macht zweiten Ranges — ein Mittelbing giebt es nicht. „Die ganze Entwicklung unserer Staatengesellschaft“, schrieb schon Treitschke, „geht unverkennbar darauf aus, die Staaten zweiten Ranges zurückzudrängen. Und da eröffnen sich, wenn wir die nicht europäische Welt mit in Betracht ziehen, unendlich ernste Aussichten auch für uns. Bei der Verteilung dieser nicht europäischen Welt unter die europäischen Mächte ist Deutschland bisher immer zu kurz gekommen, und es handelt sich doch um unser Dasein als Großstaat bei der Frage, ob wir auch jenseits der Meere eine Macht werden können.“

Jenseits der Meere! Da ist der Boden, auf dem jeder mitteleuropäische Staat sich ausdehnen muß, wenn er auf eine Weltmachtstellung Anspruch erhebt. In diesem Sinne gilt in der That das Wort: „Unsere Zukunft liegt auf dem Wasser.“ Nur wenn wir den weiten Blick über das Wasser gewinnen, wenn wir den festen Willen haben, eine Weltmacht zu werden und uns unsere Stellung auch jenseits der Meere zu erkämpfen, nur dann werden wir werden, was wir sein müssen, wenn anders wir auf eine aktive Rolle in der Weltgeschichte nicht verzichten wollen.

Ob Deutschland allein noch zu der nötigen räumlichen Ausdehnung gelangen kann, ist, nachdem es gar zu lange gesäumt hat, fraglich genug,

und der Gedanke einer gemeinsamen Arbeit Mitteleuropes bleibt sehr ernsthaft zu berücksichtigen.

Bei einem etwaigen Zusammengehen sind nun aber stets zwei sehr bedeutliche Punkte zu beachten. Der eine heißt Frankreich. Können wir erwarten, daß Deutschland und Frankreich dauernd Hand in Hand gehen würden? Oder bleibt Frankreich als infolge seiner günstigen Lage mit den Kolonien zusammen wirtschaftlich selbständiger, als annähernd „geschlossener Handelsstaat“ unberührt abseits? Oder wird auch diese letzte romanische Großmacht das Schicksal ihrer Schwestern teilen, und, wie es täglich wahrscheinlicher wird, zusammenfallen? Werden andere Mächte das Erbe der französischen Kolonien antreten? An allen Ecken wird um romanische Kolonien gewürfelt; Spaniens stolze Kolonialmacht liegt am Boden, Portugal verkauft auf Abbruch, und schon beginnt auch Frankreich seiner kolonialen Schätze überdrüssig zu werden — weil es keine Menschenkräfte produziert, um die Kolonien zu nützen und zu schützen. Bleiben wir also auf dem Posten!

Nicht minder groß sind die Fragezeichen bei dem anderen Punkte:

Österreich! Wird es möglich sein, eine große geschlossene wirtschaftliche Einheit durch ein festes Bündnis von Deutschland und Österreich zu bilden, daß sich über den ganzen Balkan erweitert und durch Kleinasien den Anschluß an den asiatischen Markt und den indischen Ozean findet? Wird Österreich seinen inneren Kämpfen erliegen und in tausend Stücke zerfallen? Wird es für Deutschland bündnisfähig bleiben??

Wirtschaftlich wäre es ja offenbar der beste Ausweg, wenn in der That durch jenen Weg über die Donau und Kleinasien nach dem indischen Ozean ein mächtiges, selbständiges Wirtschaftsgebiet geschaffen werden könnte. Daß aber dergleichen auf dem Wege eines Bündnisses mit Österreich möglich wäre, scheint heute bei der jämmerlichen Zerrüttung dieses Landes aussichtslos. Und wenn der vollständige Verfall eintritt? Wird Deutschland das Gift verdauen können, das den morschen österreichischen Leib zum Verfall gebracht hat? Wird Deutschland ferner noch zur Zeit kommen, wird es noch Macht genug besitzen, um den konkurrierenden Riesen Rußland und England jenen Weg über die Levante abzutrogen, zumal diese beiden Mächte heute schon so überaus eifrig um die natürliche Fortsetzung jenes Weges, um Persien und das persische Meer werben? Werden die übrigen germanischen Länder des Kontinents fernstehen oder zu der Erkenntnis gelangen, daß der Kampf gegen die Riesenmächte nur durch eine große, geschlossene nationale Macht aufgenommen werden kann und daß die völlige Teilung der Erde nur unter Großbritannien, Rußland und Amerika das Ende der europäischen selbständigen Mächte, selbständigen Kultur und Wirtschaft wäre? Werden insbesondere die nordischen Reiche einen heilsamen Schrecken bekommen, wenn sie sehen, wie Rußland mit eiserner Faust im Norden die Ostsee zu um-

< spannen trachtet? Werden wir dauernd den natürlichen Zugang zum Meere an solchen Stellen entbehren müssen, wo germanische Stämme an der Mündung deutscher Ströme wohnen? Werden endlich die Deutschen im Reiche selbst zu der Einsicht erwachen, daß nur der Wille zur Macht uns heute Heil bringen, unsere Stellung sichern und heben kann, werden sie einsehen lernen, daß es heute mit der europäischen Großmacht alten Stils nicht gethan ist, daß nur wahre, große und starke Weltmächte mitzusprechen haben?

Das sind schwerwiegende, über unsere Zukunft entscheidende Fragen, dieselben Fragen, die wir schon oben stellen mußten, die hier aber von den rein wirtschaftlichen Gesichtspunkten aus festere Form annehmen. \* Der Kernpunkt ist die Frage: Wie kann von Mitteleuropa aus ein großes Wirtschaftsgebiet geschaffen werden, das weltwirtschaftlich unabhängig ist, das den Riesenstaaten gegenüber seine Selbständigkeit wahren kann, indem es all den Boden mit starker Hand umfaßt, der in Gegenwart und absehbarer Zukunft für die ungeschmälerte, machtvolle Selbsterhaltung notwendig ist? Speziell für Deutschland ist es die Frage: Wie kann Deutschland durch Kolonien und Seemacht, durch Wanderungspolitik und Bündnisse ein derartig gesichertes, selbständiges großes Wirtschaftsgebiet schaffen, das keine Macht der Welt und kein starkes Wachstum der deutschen Nation zu fürchten hat?

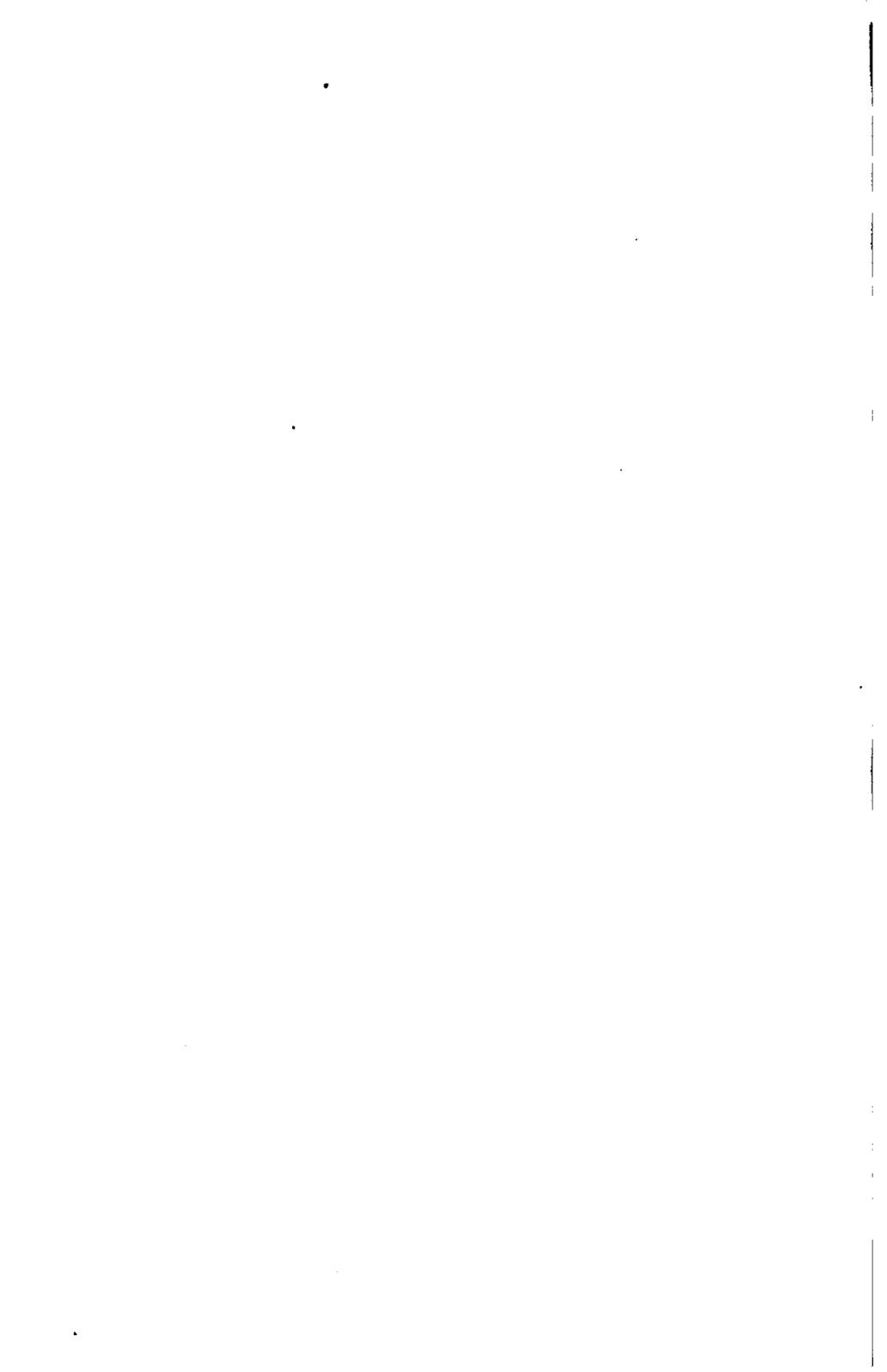
Das ist heute die Grundfrage für unseren wirtschaftlichen Egoismus. Werden wir wach und stark sein, sie zu lösen?!

Arthur Dig.

# Der Egoismus in der Erziehung.

Von

Professor Dr. August Döring,  
Gymnasialdirektor a. D., Dozent an der Universität Berlin.



## Der Egoismus in der Erziehung.

---

An und für sich erscheint mir eine Sammlung von Ausführungen Verschiedener, die natürlich auf ganz verschiedenen Standpunkten stehen und von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus die Sache ansehen, über die Bedeutung des Egoismus auf den verschiedenen Lebensgebieten, ich muß es gestehen, nicht gerade besonders verheißungsvoll. Ja der Gedanke kommt mir, man verzeihe das Wort, geradezu ein wenig abenteuerlich vor. Ich habe jedoch trotz dieser Bedenken dem Unternehmen meine Beteiligung nicht versagt, weil es mir Gelegenheit bot, eine Reihe von Überzeugungen, die ich in meiner „Philosophischen Güterlehre“ (Berlin 1888), in meinem „Systeme der Pädagogik im Umriss“ (Berlin 1894) und neuerdings in meinem „Handbuche der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher (Stuttgart 1898) ausführlicher entwickelt habe, in knapperer Form auch einem anderen Leserkreis vorzulegen, und zugleich unter einem eigenartigen Gesichtswinkel, nämlich eben dem des Egoismus als Hilfsmittel der Erziehung, anzuordnen. Man wird vielleicht sagen, da liefere ich ja gleich einen Beleg für die Macht des Egoismus auf allen Lebensgebieten, und ich will dem nicht widersprechen.

Wenn vom Egoismus in der Erziehung gehandelt werden soll, so geht, wie ich das Thema verstehe, die Frage nicht auf die etwaigen egoistischen Beweggründe der Erzieherthätigkeit. Daß auch diese vorhanden, ist leicht ersichtlich. Wenn die Pflegerin des Säuglings bemüht ist, den kleinen Schreihaß zur Ruhe zu bringen, oder die Hüterin der Kinderstube es sich angelegen sein läßt, den Kleinen ihre die Umgebung belästigenden Unarten abzugewöhnen, so ist darin nicht minder ein egoistisches Motiv zu erkennen, wie wenn die Gesellschaft als Ganzes es als eine wichtige und unumgängliche Aufgabe betrachtet, durch öffentliche Veranstaltungen das heranwachsende Geschlecht mit den für ihr eigenes Gedeihen notwendigen Eigenschaften auszustatten. Nur daß im letzteren Falle nicht Individual egoismus, sondern Sozial egoismus vorliegt. Ja, es wird in diesem Zusammenhange betont werden müssen, daß selbst

die ideal-sittliche Auffassung des Erzieherberufes, wie alles Sittliche, nach meiner Überzeugung ihre letzten Impulse schließlich von einem Egoismus höherer Ordnung empfängt.

Es handelt sich aber hier nicht um die egoistischen Antriebe der Erzieherthätigkeit, sondern um den Egoismus bei dem zu Erziehenden. Es soll festgestellt werden, in welchem Maße und in welcher Weise bei einer planvoll geleiteten normalen Erziehung auf den natürlichen Egoismus des Zöglings gerechnet und gebaut werden kann und muß.

Bei dieser Frage ist es nicht ohne Interesse, zunächst einen raschen Blick auf die Geschichte wenigstens der neueren Pädagogik zu werfen, natürlich nur soweit die uns beschäftigende Frage in Betracht kommt, obschon nicht gerade behauptet werden kann, daß diese Frage durch diese geschichtlichen Erscheinungen eine besondere methodisch-wissenschaftliche Förderung erfahren hätte.

Die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts mündete in eine leichte Nützlichkeitsmoral auch in der Erziehung, die uns heute nur noch ein Lächeln abgewinnen kann. Wer kennt nicht den schönen Ausspruch: Spiele nie mit Schießgewehr, denn es könnte losgehn! oder die schönen Verse gegen die Raschhaftigkeit, die mit den Worten schließen:

Was er für Zuder angesehen,  
War größtenteils Arsenikum.

Basedow, der Begründer des Philanthropinismus, benutzte in seiner praktischen Erzieherthätigkeit im Philantropin in Dessau in ergreifender Weise die Ehr- und Lohnsucht der Zöglinge. Berühmt sind die in Zuder gebakenen Buchstaben, mit denen der Verneifer des Abschützens belohnt wurde und die öffentlich aufgehängene Meritentafel mit den goldenen Punkten. Der Hauptvertreter dieser Richtung ist der sonst so achtungswürdige und verdienstvolle Salzmann. In den beiden Bändchen seines „Moralischen Elementarbuchs“ wird in dieser Richtung das Unglaublichste geleistet. Die Kinder werden darin belehrt über die „Vortrefflichkeit der Gesundheit“, die „Schädlichkeit der Flatterhaftigkeit, der Unwissenheit u.“, „den großen Wert eines guten Verstandes“, „die unangenehmen Folgen der Unbeständigkeit u.“, „den Nutzen des Mitleids und der Tierfreundlichkeit“ u.

In einer sehr viel edleren Form, in der Form der Moral der Lebensklugheit, wird das Prinzip des Egoismus bei Friedrich dem Großen auf die sittliche Erziehung angewandt. Er legte 1770 der Akademie der Wissenschaften einen „Essay sur l'amour propre considéré comme principe de morale“ vor und schrieb gleichzeitig in demselben Sinne einen „Dialogue de morale à l'usage de la jeune Noblesse“, den er dem Moralunterricht im Kadettenkorps zu Grunde gelegt wissen wollte. Hier handelte es sich nicht um Verleumdung einzelner Unarten und Verkehrtheiten durch Hinweis auf die nachteiligen Folgen derselben,

sondern um Erweckung des Entschlusses zu einer sittlichen Lebensführung überhaupt und im ganzen durch Hinweis auf die Gesamtheit der individuellen Vorteile, die daraus entspringen. Ein sittliches Verhalten ihrer Glieder ist für den Bestand der Gesellschaft notwendig; die metaphysischen Voraussetzungen des Dogmas sind hinfällig und überdies dem ungeschulten Verstande unzugänglich; die Selbstliebe ist das geheime Prinzip aller menschlichen Handlungen. Man kann daher für den sittlichen Entschluß nicht selbstische Beweggründe genug anführen. Mit großer Einsicht stellt er diese selbstischen Entscheidungsgründe für das Sittliche zusammen.

Kant, der große Antagonist der Selbstsucht in seinem kritischen System, wo der Egoismus geradezu als das „radikale Böse“ erscheint, hat doch da, wo er auf den Boden des empirischen Lebens hinabsteigt, und so auch insbesondere in seinen „Vorlesungen über Pädagogik“ erhebliche Konzessionen an diesen Erbfeind des Sittlichen, wenigstens an eine spezifische Form des Egoismus gemacht. Diese „Vorlesungen“ sind uns nur in einer sehr mangelhaften Redaktion überliefert, doch wird darin häufig betont, daß nur der tüchtige, insbesondere der sittliche Mensch sich einen Wert beimesseu kann und damit die oberste Bedingung der Glückseligkeit besitzt.

Pestalozzi ist zunächst nicht nur das, als was er am meisten bekannt ist, der Reformator des Volksunterrichts; er ist dies geworden auf der Grundlage einer umfassenderen Ansicht über das Ganze der Erziehung überhaupt. Er hat diese niedergelegt in den tief sinnigen Aphorismen der „Abendstunde eines Einsiedlers“ 1780 und teilweise in „Gienhard und Gertrud“ 1781. Beide Schriften gehen seinem Wirken für Reform der Schule um mehr als anderthalb Decennien voraus. Auch nach ihm soll ein edlerer Individualpädagogismus als Hebel der Erziehung in Bewegung gesetzt werden. Innere Befriedigung, Ruhe und stiller Genuß ist nach der Lehre der Natur das wahre Ziel des menschlichen Strebens und Bedürfnisses. In diesem Sinne sollen alle Kräfte und Fähigkeiten des Menschen nach dem Vorbilde einfachster, der Natur nahe gebliebener Lebensverhältnisse entwickelt werden.

Hier ist ein Einfluß des Naturevangeliums Rousseaus unverkennbar. Während nämlich Helvetius (De l'esprit 1758, De l'éducation 1776) in recht roher Weise die sinnlichen Bedürfnisse des Menschen für das letzte Ausschlaggebende alles Strebens erklärte und von da aus den Menschen auch in der Erziehung angefaßt wissen wollte, meinte Rousseau (Emil 1762), daß der Mensch unter der ungehemmten Leitung der Natur, die überall den Verstoß gegen die unumgänglichen Gesetze des Seins durch empfindliche Rückschläge strafe, also durch die selbstgewonnene Überzeugung von der Notwendigkeit der Unterordnung unter die allgemeinen Gesetze der Natur und Gesellschaft, notwendig gut werden müsse. Allerdings ergänzt er dann dies Prinzip durch eine hoch gesteigerte Betonung des

Gewissens als inneren Richters und durch eine besondere Form der Naturreligion mit dem egoistischen Glauben an ein von der diesseitigen Entwicklung abhängiges jenseitiges Loß.

Die noch heute in Pädagogentreifen eine Art von Alleinherrschaft übende Herbart'sche Pädagogik perhorresziert den Egoismus gänzlich und glaubt den wesentlichen und notwendigen Zweck aller Erziehung, die Moralität, vornehmlich durch Ausbildung der Empfänglichkeit für das unmittelbar Überzeugende der sittlichen Vorschrift erzielen zu können. Das entscheidende Mittel für die Ausbildung dieser Empfänglichkeit ist ihm ein richtig geleiteter Unterricht, der ein „gleichschwebendes vielseitiges Interesse“ und damit den Antrieb zur Gutheißung des Sittengesetzes erzeugen soll. Daneben räumt er freilich auch der Gewöhnung eine nicht unbedeutende Stellung in der sittlichen Erziehung ein.

Treten wir nach diesem kurzen Rückblick der Frage selbst näher. Sie kann offenbar nur in der Weise befriedigend gelöst werden, daß das ganze Erziehungsgeschäft in seine einzelnen Teile und Funktionen auseinandergelegt und sodann in diesen seinen Einzelzügen darauf angesehen wird, in wie weit, an welchen Punkten und in welcher Weise dabei berechtigter Weise ein Appell an den Egoismus des Zöglings stattfindet. Durch dies Verfahren werden wir in Stand gesetzt, mit methodischer Sicherheit, in stets kontrollierbarem Fortschreiten Schritt für Schritt vorangehend die Lösung des aufgeworfenen Problems zu finden.

Um diesen Gang der Untersuchung gleich von vornherein noch etwas genauer zu skizzieren, so werden folgende drei Punkte auszuführen sein:

1. Die Erziehung hat eine dreifache Aufgabe und verfolgt innerhalb jeder dieser drei Aufgaben mehr oder minder vollständig einen vierfachen Erziehungszweck. Mehr oder minder vollständig, d. h. bei der einen oder andern Aufgabe tritt die Vierzahl der Erziehungszwecke nicht vollständig hervor.

2. Die Erziehungsfunktionen, durch die innerhalb der drei Aufgaben die verschiedenen Erziehungszwecke verfolgt werden, sind teilweise autoritative Einwirkungen auf den Zögling, Geltendmachung eines überlegenen Willens ihm gegenüber, teilweise aber suchen sie das eigene Wollen und Thun des Zöglings, seine Selbstbestimmung, in Bewegung zu setzen. Die letztere Gruppe ist wesentlich Appell an den Egoismus und hier ist also das Gebiet, wo der Egoismus in der Erziehung vornehmlich seine Stelle hat.

3. Der dritte Punkt nun besteht eben in der detaillierten Durchmusterung des Ganzen und im Nachweis der Stellen, an denen eine Zuhülfenahme des Egoismus eintritt, resp. einzutreten hat.

Gehe wir aber an die Ausführung dieses Programms herantreten, bedarf es erst noch einiger Worte der Verständigung über das, was

wir unter Egoismus verstehen. Der Egoismus ist die das eigene Wohlfsein erstrebende Willensrichtung. Er ist individuelleudämonistisches Streben. Dieses Streben kann, je nachdem es vereinzelte Elemente des Wohlseins verfolgt oder mehr univervell auf einen Gesamtzustand, die Glückseligkeit, gerichtet ist, oder aber exklusiv auf die höchste Befriedigung durch ein summum bonum geht, sehr verschiedene Gestalten annehmen und eine ganze Skala durchlaufen. Es kann als Hedonismus sich vorzugsweise auf die Vermeidung körperlicher Unlustzustände und auf die Erlangung sinnlicher Lustgefühle richten; es kann als edlerer Eudämonismus in verschiedenen Formen und Gestalten auf der überwiegenden Schätzung idealer Güter beruhen; es kann als exklusiver Eudämonismus durch die ausschließliche Wertschätzung eines absoluten und höchsten Gutes in Bewegung gesetzt werden. In allen diesen verschiedenen Formen und Gestalten kommt der Egoismus in der Erziehung in Anwendung, wenn auch nicht in allen in berechtigter Weise.

### I.

Das gesamte Erziehungsgefchäft läßt sich zunächst unter dem Gesichtspunkte einer dreifachen Aufgabe detaillieren. Am unmittelbarsten und dringlichsten bietet sich diejenige Aufgabe dar, die aus dem in jeder Hinsicht unfertigen Zustande des Zögling schon für den gegenwärtigen Augenblick, für die unmittelbar gegebene Sachlage entspringt. Es ist die Fürsorge für den gegenwärtigen Zustand des Zögling. Der unfertige Zustand schließt für den Zögling selbst zahlreiche Bedenlichkeiten und Gefahren, für seine Umgebungen zahlreiche Belästigungen und selbst Gefahren ein. Es erscheint notwendig, diesen feinen gegenwärtigen Zustand so zu gestalten, daß er für ihn selbst ein gesicherter und angenehmer, für die Umgebungen ein erfreulicher sei.

Der Zögling ist aber ferner ein Wesen, das eine Zukunft zu durchleben hat, für die es in seinem eigenen Interesse, wie in dem der Gesellschaft, ausgerüstet werden muß. Die zweite Aufgabe ist die Fürsorge für den zukünftigen Zustand des Zögling als Erwachsener. Und da wir hier unzweifelhaft die wichtigste und hauptsächlichste Aufgabe der Erziehung vor uns haben, so kann diese Fürsorge auch geradezu als Erziehung im engeren Sinne oder eigentliche Erziehung bezeichnet werden. Die dritte Aufgabe liegt zwischen den beiden vorhergehenden in der Mitte und hat daher auch in der definitiven Reihenfolge den zweiten Platz einzunehmen. Es muß nämlich auf den gegenwärtigen Zustand des Zögling derart eingewirkt werden, daß derselbe für die feinen künftigen Zustand betreffenden Einwirkungen, also für die eigentliche Erziehung, möglichst empfänglich sei. So ergibt sich die Aufgabe einer Fürsorge für den gegenwärtigen Zustand mit Beziehung auf die Funktionen der eigentlichen Erziehung.

Innerhalb dieser Erziehungsaufgaben nun thun sich die Erziehungszwecke hervor, bei jeder der Aufgaben durch die eigentümliche Natur derselben besonders modifiziert. Der erste dieser Zwecke ist Sicherung der Existenz und einer normalen Entwicklung des in der Natur des Jünglings Angelegten und zur Entwicklung Drängenden. Hier handelt es sich noch nicht um ein Bilden in irgend einem Sinne, sondern lediglich um Fernhaltung der Hindernisse und Gefährdungen des Wachstums und Gedeihens, um Zuführung der Wachstumsbedingungen, deren der sich auswachsende Organismus bedarf. Nicht nur körperliche Bedingungen kommen hier in Betracht. Schon die Pflanze bedarf nicht nur der Nahrungssäfte, sondern auch der Wärme und des Lichtes zum Gedeihen, und so umfaßt der Inbegriff der für diesen Erziehungszweck in Bewegung zu setzenden Mittel, die Pflege, durchaus nicht nur leibliche Diätetik und Hygiene, sondern auch seelische Einwirkungen, die Schaffung einer Atmosphäre und Temperatur, innerhalb deren allein die zarte Pflanze zur vollen Entfaltung ihres Wesens gelangen kann. Wie sich dieser Zweck im einzelnen bei jeder der drei Erziehungsaufgaben gestaltet, das wird am besten bei der ins einzelne gehenden Durchmusterung des ganzen Erziehungsgeschäfts im dritten Abschnitt zu zeigen sein.

Der zweite dieser Zwecke ist die Ausbildung derjenigen Fähigkeiten und Fertigkeiten, hinsichtlich deren das Leben einen besonderen und erhöhten Anspruch erhebt. Es handelt sich um die formale Bildung im weitesten und universellsten Sinne des Wortes, sofern man unter diesem die Erhöhung der Funktions- und Leistungsfähigkeit irgend einer natürlichen Anlage versteht. Dieser Zweck nimmt zunächst bei der ersten und dritten Erziehungsaufgabe eine deutlich verschiedene Gestalt an. Bei der ersten Aufgabe handelt es sich um die für den gegenwärtigen Zustand, für das Kindesalter, erforderlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten in aufsteigender Progression, beginnend mit den primitivsten Geschicklichkeiten des Säuglingsalters, der Kunst, seine Ausleerungen zu beherrschen, den Künsten des Gebrauchs der Bewegungsorgane und der Sinne, der Kunst, Nahrung zu sich zu nehmen, seine Wünsche und Bedürfnisse durch die Sprache kundzugeben u., bis hinauf zu den zahlreichen Erfordernissen des kindlichen Lebens bis zur Grenze des Erziehungsalters. Die dritte Erziehungsaufgabe richtet hinsichtlich dieses Zweckes ihr Augenmerk auf die Erfordernisse des erwachsenen Lebens, auf die dem Erwachsenen notwendigen Fähigkeiten und Geschicklichkeiten. Die zweite Erziehungsaufgabe hat für diesen Zweck kaum ein nennenswertes selbständiges Gebiet aufzuweisen; dieser Erziehungszweck fällt bei ihr aus. Wollen wir auch hier für die Gesamtheit, der diesem Zwecke dienenden Mittel einen gemeinsamen, zusammenfassenden Namen, so bietet sich dafür der Begriff der Übung dar.

Der dritte Erziehungszweck ist der der Orientierung in der

Welt durch Mitteilung von Kenntnissen. Die pädagogische Wissenschaft hat für diesen Zweck den Ausdruck materiale Bildung ausgeprägt. Auch hier sondert sich das für das gegenwärtige Leben des Kindes, für das Erziehungsalter, Erforderliche deutlich ab von dem für das künftige Leben als Erwachsener mitzuteilenden Wissen. Dort eine zerstreute Mannigfaltigkeit von Einsichten in die Natur der Dinge und die Gesetze des Geschehens in Natur und Gesellschaft, wie sie das heranwachsende Kind schon als solches in steigender Mannigfaltigkeit für seine sich stetig weiter entwickelnden Beziehungen zu Welt und Leben nötig hat, hier eine geschlossene Summe des für die künftige Lebensführung als Erwachsener Erforderlichen. Bei der zweiten Aufgabe dagegen findet auch dieser Erziehungszweck kein gesondertes Gebiet. Als der zusammenfassende Name für die diesem Zwecke dienenden Mittel bietet sich selbstverständlich das Wort Unterricht dar.

Der vierte Erziehungszweck hat es mit der Ausbildung der sittlichen Eigenschaften zu thun. Daß diese in mancherlei Richtungen schon für die Sphäre des kindlichen Alters erforderlich sind, bedarf keines Beweises. Ebensovienig, daß es eine der wichtigsten Aufgaben der Erziehung ist, für das künftige erwachsene Leben die Grundlagen eines sittlichen Charakters mit aller für das Erziehungsalter irgend erreichbaren Festigkeit und Dauerbarkeit zu legen. Es nimmt aber an diesem Zwecke auch die zweite Erziehungsaufgabe wieder in erheblichem Maße und deutlich gesonderter Richtung teil. Die Fürsorge für den gegenwärtigen Zustand mit Beziehung auf die Funktionen der eigentlichen Erziehung ist ihrem wichtigsten Teile nach Erweckung der sittlichen Freudigkeit und Willigkeit, sich erziehen zu lassen und selbst durch bereitwilliges Mitthun das Werk der eigentlichen Erziehung zu fördern. Es handelt sich hier nicht um die Sittlichkeit des Kindes als Kind in seinen mannigfaltigen sonstigen Lebensbeziehungen, sondern um die Sittlichkeit des Zöglings als Zögling, um die Berufstreue in dem spezifischen Zöglingsberuf. Wollen wir auch auf dem Gebiete dieses Erziehungszweckes, und zwar nicht bloß in der Beschränkung auf die letzterwähnte Aufgabe, eine gemeinsame Benennung für den Inbegriff der dabei zur Verwendung kommenden Mittel haben, so dürfte das Wort Zucht das diesem Bedürfnis in vollkommen bezeichnender Weise entgegenkommende sein.

Durch die vorstehenden Ausführungen ist, wie ich hoffe, wenn auch nur in groben Umrissen, aber doch für den vorliegenden Zweck ausreichend, eine Übersicht über die Mannigfaltigkeit der Erziehungsfunktionen geschaffen worden. Es wird hiernach nicht schwer sein, sich das Ganze in der Gestalt eines systematischen Schemas vor Augen zu stellen. Für eine mehr ins einzelne gehende Ausführung dieses Schemas verweise ich auf mein schon erwähntes System der Pädagogik, dem diese Anordnung entnommen ist.

## II.

Es ist nun ja ferner leicht ersichtlich, daß die Erziehung teilweise in einer mehr oder minder gewaltthamen autoritativen Geltendmachung des überlegenen Erzieherwillens gegenüber dem Willen des Zögling's besteht. Die Pflege ist größtenteils direktes und ausschließliches Handeln des Erziehers, und auch soweit bei ihren Maßregeln eine Mitwirkung des Zögling's erforderlich ist, wird diese zunächst durch peremptorische Anordnung, durch Gebot und Verbot, herbeigeführt. Ähnlich verhält es sich vielfach mit dem Anhalten zur Übung von Fertigkeiten und der Mittheilung von Kenntnissen, und auch die Regelung des sittlichen Verhaltens erfolgt zunächst durch Einzelweisungen in Bezug auf den konkreten Fall oder auch durch generelle Gebote und Verbote in autoritativer Form. Auch selbst die Beeinflussung des kindlichen Willens durch sittliche Musterbilder in der Form des ethischen Anschauungsunterrichts hat noch einen durchaus autoritativen Charakter. Das Musterbild wird zum Musterbilde, d. h. zu einem für das Verhalten des Zögling's maßgebenden Vorbilde nur durch das autoritativ hinzugefügte oder implicite einbegriffene Werturteil des Erziehers über das betreffende Verhalten. Also selbst das sittliche Urteil des Zögling's, vermöge dessen es gewisse Handlungsweisen lobenswert, andere verwerflich findet, ist ein abhängiges. Innerhalb dieser rein autoritativen Sphäre nimmt es, wie alles andere, so auch die sittlichen Werturteile auf Treu und Glauben hin. Soweit nun diese Sphäre einer rein autoritativen Leitung und Beeinflussung des Zögling's reicht, kann von einer direkten und primären Benutzung des Egoismus desselben nicht die Rede sein. Die Beugung des eigenen Willens, sofern derselbe schon zu einer gewissen Selbstständigkeit gelangt ist, ja selbst die Unterwerfung der regellosen, momentan auftauchenden Begehungen des Kindes unter den Willen des Erziehers ist vielmehr eben als Verzicht auf die Selbstbestimmung eher von entschiedener Unlust begleitet, also dem egoistischen Streben nach Gefühlsbefriedigung direkt entgegengesetzt. Erheblich gemildert wird diese natürliche Unlust der Willensbeugung nur soweit, als der Wille des Zögling's noch schwach, bestimmbar und lenkungsbedürftig ist, als ferner Liebe zum Erzieher vorhanden ist und der Zögling dem Erzieher „zu Liebe“ gehorcht, als endlich ihn volles Vertrauen in die überlegene Einsicht und die auf sein wahres Bestes gerichtete reine und edle Gefinnung desselben beseelt. Auch dadurch tritt eine Milderung dieser Unlust des Gehorchens ein, daß dem Zögling die völlige Abhängigkeit seiner Existenz von den Leistungen seiner Umgebung und der Gesellschaft, so wie das Recht der Umgebung und Gesellschaft begreiflich gemacht wird, gegenüber seinen ungezügelteren Velleitaten ihr eigenes Interesse mit Nachdruck zur Geltung zu bringen.

In diesen Widerlungen der Unlust des Gehorchens liegt aber noch kein Appell an den Egoismus, dennoch findet ein solcher auch schon in dieser autoritativen Sphäre wenigstens indirekt und sekundär statt, insofern der autoritative Erzieherwille sich durch Anknüpfung sofortiger Lust- oder Unlustfolgen an die Befolgung oder Nichtbefolgung seiner Weisungen durchzusetzen sucht. Eine direkte und sekundäre Verwendung des Egoismus dagegen tritt erst da ein, wo bei dem Bögling die Erkenntnis entsteht, daß ein von ihm gefordertes oder ihm unterfügtes Verhalten nicht auf Grund willkürlicher, durch den Willen des Erziehers gesetzter Zusammenhänge, sondern nach dem natürlichen und unabänderlichen Zusammenhänge der Dinge seinem eigenen Vorteil entspricht oder widerspricht.

Es ist schon in der Skizzierung des Gedankenganges gesagt worden, daß überall da, wo nicht ein bloßes passives Ansehengehenlassen, sondern ein eigenes Wollen, eine Selbstbestimmung, gefordert wird, der Appell an den Egoismus Platz greifen müsse. Darin ist ausgesprochen, daß es kein anderes Mittel der Einwirkung auf den durch Erkenntnis bestimmten Willen gebe, als den eigenen Vorteil, das eigene Wohlsein. Es liegt die Annahme zu Grunde, daß der Mensch ein geborener Egoist ist und nur da mit verstandesmäßig begründeter Überzeugung handelt, wo er das betreffende Handeln als in der Sphäre seines eigenen Vorteils liegend erkannt hat. Es ist das die Ansicht von der Menschennatur, die schon Sokrates in unübertrefflicher Weise formuliert hat, wenn er sagt: „Alle Menschen bevorzugen unter den ihnen möglichen Handlungsweisen diejenige, die sie für die ihnen selbst zuträglichste halten“. (Xenoph. memorab. III. 9. 4.)

Hierüber nur noch einige Worte. Man kann dem Menschen und auch dem Böglinge ja wohl ein selbstloses Verhalten vorpredigen, d. h. durch Aufbietung einer gewissen persönlichen Erregtheit, durch den „Brustton der Überzeugung“, anempfehlen und aufdrängen. Man kann durch ein solches Geltendmachen eines rein persönlichen Moments momentan ein starkes Gewicht in die Waagschale werfen. Aber diese Wirkung ist rein persönlicher Natur und fällt als solche wieder in die autoritative Sphäre zurück. Sie wird auch nicht länger vorhalten, als der gewissermaßen sinnliche Eindruck der persönlichen Verbe vorhält. Der Prediger macht sich nicht selbst entbehrlich, er macht das Seelenleben der von ihm Geleiteten von seiner ständigen Beeinflussung abhängig, wobei dann freilich zu befürchten steht, daß sich das rein persönliche Pathos in seiner Wirkung bald abnutzt. Zu einer freien, selbständigen Überzeugung kommt es nur, wo die eigene Verstandesthätigkeit als Erkenntnis des eigenen Vorteils wachgerufen wird. Es gilt auch in der Erziehung, soweit der Bögling zu einem aus seiner eigenen Initiative hervorgehenden Thun oder Lassen veranlaßt werden soll, das schon angeführte Wort Friedrichs

des Großen: „Die Selbstliebe ist das geheime Prinzip aller menschlichen Handlungen.“

Wir haben somit die Sphäre für den Appell an den Egoismus in der Erziehung im allgemeinen umschrieben und abgefordert. Es gilt nun, die einzelnen Gruppen und Gebiete der Erzieherthätigkeit darauf hin durchzugehen, in wie weit dabei der egoistisch bestimmte Wille des Bögling's in Funktion gesetzt werden kann und soll.

### III.

Neden wir also erstens von der ersten Aufgabe der Erziehung, der Fürsorge für den gegenwärtigen Zustand des Bögling's.

Hier ist zunächst fast Alles eigenes Thun des Erziehers oder autoritative Geröhnung. Die Maßregeln der Pflege geschehen an dem Kinde; es wird autoritativ angehalten, sich diese oder jene Geschicklichkeit anzueignen, diesen oder jenen Gegenstand des Wissens sich zu merken; es werden ihm für sein sittliches Verhalten zunächst im jeweilig gegebenen Einzelfall kategorische Weisungen und Zurechtweisungen erteilt, die sich jedoch durch öftre Wiederholung und konsequente Einschärfung fortschreitend zu generellen Verhaltensregeln, Geboten und Verboten, verdichten. Und selbst dann, wenn in einer Art von primitivem ethischen Anschauungsunterricht die autoritative Weisung durch Vorhaltung von Beispielen des richtigen Verhaltens unterstützt wird, ist doch, wie wir gesehen haben, das dem Musterbeispiel beigefügte Werturteil, wodurch es eben zum Muster und Vorbild erhoben wird, ein lediglih autoritatives.

Dennoch wird schon bei diesen rein auf Autorität und Gehorsam beruhenden Einwirkungen wenigstens in sekundärer Weise mehrfach der Egoismus zu Hilfe genommen. Wir können hier zwei Fälle unterscheiden.

Zunächst und vor allem knüpft der Erzieher, um seinen Weisungen die Befolgung zu sichern, an die Befolgung Lustfolgen und an die Nichtbefolgung Unlustfolgen. Er benützt positive Belohnungen und Strafen (Gegensatz gegen die natürlichen Folgen und Wirkungen des Thuns!) zur Durchsetzung seines Willens: Bezeigung von Zufriedenheit, Lob und Anerkennung einerseits, Ausdruck der Mißbilligung, Drohung, Tadel und Strafe anderseits. Will der Bögling sich nicht empfindlichen Unannehmlichkeiten aussetzen, so muß er wohl oder übel gehorchen. Er zieht das größere Gut der Anerkennung des Erziehers und der sich daran anschließenden Lustfolgen dem kleineren der Durchsetzung seines Willens und der Erlangung irgend welcher begehrter, aber verpöntonter Annehmlichkeiten vor; er zieht das kleinere Übel der Willensbeugung und des Verzichts auf Dinge, die sein Begehren reizen, dem größeren der schweren Nachteile vor, die an die Auflehnung gegen das Verbot geknüpft sind.

Man kann hier die Frage nach der Berechtigung der Belohnungen als einer Form der sekundären Zuhülfenahme des Egoismus zur Durchsetzung der Anforderungen an das Kind als Kind anknüpfen. M. E. ist Belohnung nur da am Platze, wo ein Opfer gebracht wird, zu dem an sich eine Nötigung nicht besteht, also ein besonderes Verdienst erworben wird oder eine die Verpflichtung übersteigende Leistung stattfindet. Von etwas derartigem kann aber bei dem Unerwachsenen, der in seiner ganzen Existenz von der Beihülfe der Erwachsenen abhängig ist, nicht die Rede sein. Belohnungen sind ja recht wirksam und daher bequem; das kann aber an der Sachlage nichts ändern. Sie fördern eine unberechtigte Lohnsucht und wirken dadurch depravierend. Wenn dem Jüngling einmal ausnahmsweise für korrektes Verhalten eine Belohnung in Aussicht gestellt wird, um seinem schwachen Willen zu Hülfe zu kommen, so hat er darin eine besondere unverdiente Güte zu erkennen. Unter allen Umständen verwerflich erscheint die Belohnung, wenn sie geeignet ist, die sinnliche Begierde zu stärken, wie z. B. durch Leckereien geschieht. Durchaus verschieden von der Belohnung ist die Bezeigung der Zufriedenheit durch Anerkennung und selbst durch maßvolles Lob, die geeignet ist, das sittlich so überaus wichtige Selbstschätzungsbedürfnis zu stärken und zu entwickeln.

Der zweite Fall, wo schon innerhalb dieses autoritativen Teiles der ersten Erziehungsaufgabe ein egoistisches Element eintritt, ist folgender.

In den anschaulichen Beispielen, an denen dem Kinde das richtige Verhalten vor Augen gestellt wird, ist es zwar an sich nicht notwendig, daß die Folgen und Wirkungen des richtigen, wie des verkehrten Thuns zu Tage treten. Es kommt ja zunächst nur darauf an, dem Kinde anschaulich zu zeigen, wie es nach dem Wunsche und Willen des Erziehers sich verhalten oder nicht verhalten soll. Auch tritt hierbei schon durch den bloßen Eindruck des phantasiemäßig vorgestellten Thuns der Nachahmungstrieb in Thätigkeit, der freilich unterschiedslos durch das Richtige und das Verkehrte wachgerufen wird. Es kann daher bezweifelt werden, ob z. B. die trunken gemachten Sklaven der Spartaner eine richtige Erziehungsmaßregel waren, ob beim Kinde nicht auch durch das Verkehrte der Anreiz geweckt wird, das auch einmal zu probieren. Doch mit dieser Frage haben wir es hier nicht zu thun. Dagegen liegt kein Grund vor, ein erzähltes Verhalten absichtlich vom Zusammenhange mit den naturgemäß sich daran anknüpfenden Folgen loszulösen. Verkehrtes Verhalten zieht durch den selbstverständlichen Causalnexuz natürliche und gesellschaftliche Nachteile, richtiges auf eben demselben Wege eben solche Vorteile nach sich. Schon der natürliche Zusammenhang der Dinge nimmt den Menschen in heilsame Zucht und erteilt ihm empfindliche Lehren. Natürlich wäre es dabei ebenso verkehrt, hinsicht-

lich dieser natürlichen Wirkungen und Folgen in Salzmann'sche Geschmacklosigkeiten zu verfallen, wie mit Rousseau auf sie die erziehliche Einwirkung ausschließlich zu beschränken und ihnen gegenüber das Positive und Autoritative ganz beiseite zu lassen. Werden aber so in der richtigen Weise die natürlichen Folgen des Thuns anschaulich ins Licht gestellt, so liegt auch darin schon ein sekundärer Appell an den Egoismus. Und zwar ist dieser schon nicht mehr in dem Sinne sekundär, wie Lohn und Strafe; er löst sich gewissermaßen schon aus dem rein autoritativen Zusammenhange los als ein primärer Appell an die eigene Einsicht des Kindes.

Es geht aber überhaupt schon bei dieser ersten Erziehungsaufgabe neben dieser autoritativen Sphäre eine Zuhilfenahme des eigenen Willens des Kindes, also nach dem unter II. Bemerkten ein primärer Appell an seinen Egoismus her. Die Maßregeln der Pflege können, indem das Kind mehr und mehr heranwächst, nicht mehr bloß als etwas an ihm Geschehendes durchgeführt werden. Mehr und mehr muß bei der Vermeidung des seiner Entwicklung Schädlichen, bei der Durchführung des ihr heilsamen auf seine eigene Mitwirkung gerechnet werden. Dazu ist aber die Geltendmachung der Autorität auf die Dauer allein nicht ausreichend. Es wird erforderlich, daß ihm der Grund der Anordnung, das Warum und Wozu des Gebots und Verbots klar gemacht werde. Es muß die Bedeutung des ihm Zugemuteten für sein eigenes Wohlfühlen erkennen. Ebenso steht es bei der ihm angefohlenen Erwerbung von allerlei für die kindliche Lebensführung erforderlichen Geschicklichkeiten und Kenntnissen. Es muß seine eigene Erkenntnis der Nützlichkeit derselben für es selbst geweckt werden. Dasselbe gilt endlich auch hinsichtlich seines ethischen Verhaltens als Kind gegenüber den verschiedenen Gruppen seiner Umgebungen: Eltern, Geschwister, Gespielen, Diensthoten zc. Es muß in allen diesen Beziehungen, je mehr das Kind heranwächst, mit ihm *raisonniert* werden. Und zwar sind die Vernunftgründe hier wesentlich die des eigenen Vorteils, soweit das Kind jeweilig im Stande ist diese zu verstehen. —

Wir kommen zur zweiten Erziehungsaufgabe, der Fürsorge für den gegenwärtigen Zustand mit Bezug auf die Durchführung der eigentlichen Erziehung.

Hier kamen von den vier Erziehungszwecken nur zwei in Betracht. Die Förderung der normalen Entwicklung und die Ausbildung des sittlichen Willens zur Einstimmung mit und zur selbständigen Anteilnahme an dem Werke der eigentlichen Erziehung. Es handelt sich um die natürliche und die sittliche Empfänglichkeit für die Maßregeln der eigentlichen Erziehung.

In Bezug auf die richtige Entwicklung kommt auch hier zunächst ganz überwiegend das Thun des Erziehers selbst und die autoritative

Anordnung in Betracht. Dem Erzieher liegt es ob, im Interesse der Empfänglichkeit für die eigentliche Erziehung alles zu beseitigen, was das Kind leiblich und seelisch verstimmt. Dem Kinde, das hungert und friert, dem es an genügendem Schlaf, an Ruhe, Keinlichkeit, gesunder Luft und den sonstigen leiblichen Erfordernissen der Entwicklung fehlt oder das durch das Gefühl der Unsicherheit seiner Schicksalslage oder der Mißachtung seines persönlichen Wertes seelisch deprimiert ist, dem die seelische Freudigkeit fehlt, dem durch tausend Nebendinge zerstreuten Kinde endlich fehlt die natürliche Empfänglichkeit für die Erziehung. Übung und Unterricht im Sinne der eigentlichen Erziehung, der Ausstattung fürs Leben erfordern eine Reihe von körperlichen und seelischen Vorbedingungen. In dumpfer, heißer Luft, bei zu grellem oder unzureichendem Lichte, bei Unruhe und Lärm können diese Erziehungsfunktionen nicht von statten gehen. Ein richtig bemessenes Quantum von Erfrischung und Erholung muß ihnen zur Seite gehen u.

Das alles ist zunächst Sache des Erziehers. Doch muß auch hier schon bei manchen Anordnungen auf das Entgegenkommen und die Mitthätigkeit des Zöglings gerechnet werden. Er darf sich nicht selbst durch körperliche Mißgriffe, durch Unmäßigkeit, Übermüdung beim Spiel, durch Zerstreuung seiner Gedanken zu einem untauglichen Objekte der Übung und des Unterrichts machen. Auch hier tritt zunächst die autoritative Anordnung, die Disziplinierung als Hilfsmittel auf.

Ebenso ist es bei der sittlichen Empfänglichkeit für die Erziehung. Dieselbe ist Berufstreue in Bezug auf den Beruf des Erzogtenwerdens, Zöglingseifer, Gehorsam, ja selbst Nachsicht gegen die Schwächen und Fehler der Erzieher. Auch hier wird zunächst die rein autoritative Beeinflussung in Kraft treten.

Es wird aber auch ferner bei beiden Zwecken dieselbe sekundäre Verwendung des Egoismus stattfinden, wie bei der ersten Aufgabe: Äußerungen der Zufriedenheit und der Unzufriedenheit, der Billigung und der Mißbilligung, der Schätzung oder Verurteilung des Habitus des Zöglings seitens des Erziehers, ferner Lohn und Strafe — alles dies in Bezug auf das dem Zögling im Sinne der eigentlichen Erziehung, der Ausstattung fürs Leben, Zukunftsbede. In Bezug auf diese sekundäre Verwendung des Egoismus gilt hier genau dasselbe, was schon bei der ersten Aufgabe ausgeführt wurde.

Doch begegnen wir hier, und zwar speziell auf dem Gebiete der schulmäßigen Übung und Kenntnismittelung fürs Leben, einer eigenartigen Form der sekundären Zuhülfenahme des Egoismus, die bei der ersten Aufgabe so gut wie garnicht vorkam, hier aber nie ganz fehlt und oft in ganz außerordentlicher Ausdehnung in Betrieb gesetzt wird. Das ist die Zuhülfenahme des Ehrgeizes. Von dieser zu handeln ist hier der geeignete Punkt. Der Zöglings-Ehrgeiz ist das Streben nach Lust aus einer markiert

hervortretenden Bevorzugung vor Seinesgleichen seitens der Erzieher und der Umgebungen überhaupt. Die Geschichte des Unterrichts weist eine geradezu staunenswerte und kulturgeschichtlich merkwürdige Mannigfaltigkeit von Erfindungen und Einrichtungen auf, um durch Ehre und Schande den Schülerehrgeiz zu stacheln und so den Böglingseifer wachzurufen und rege zu erhalten. Von dem hölzernen Esel der älteren deutschen Schule und den raffinierten Einrichtungen der Jesuitenschulen bis zu den goldenen Punkten an der Meritentafel bei Salzmann und den wie Orden getragenen Medaillen der heutigen italienischen Volksschule ist hier eine unabsehbare Mannigfaltigkeit von Hilfsmitteln ausgedacht worden, um den Schülerehrgeiz zum Behikel des Schülereifers zu machen. Aber auch solche Einrichtungen, die eigentlich anderen notwendigen Zwecken dienen, schlagen unwillkürlich, vornehmlich durch den Wunsch der Eltern, mit ihren Kindern zu glänzen, in das Gebiet der Ehrgeizstimulation um. So die Anweisung von Plätzen in der Klasse nach den Leistungen behufs Orientierung der Lehrer, die Zeugnisse und sonstigen Benachrichtigungen an die Eltern, die Versetzungen &c.

Auch beim Ehrgeiz dürfen wir wohl, wie bei den Belohnungen, nach der Berechtigung des Mittels fragen. Da erhebt sich zunächst das Bedenken, daß das Mittel, das momentane Lustgefühl des Unerwachsenen aus dem erstrittenen Vorrang, mit dem Zwecke, der Ausstattung mit dem fürs künftige Leben Erforderlichen, in gar keinem Zusammenhange steht. Wenn der Zweck unter allen Umständen das wirksame und nicht aus anderen Gründen verwerfliche Mittel rechtfertigt, so wäre das noch kein Verwerfungsgrund. Wie aber, wenn das Mittel an anderer Stelle mehr schadet, als es an der einen vorwärts hilft? Dies ist aber beim Ehrgeiz entschieden der Fall. Durch den Ehrgeiz wird eine kurzfristige Bevorzugung des augenblicklichen Vorteils auf Kosten des dauernden Gewinnes eines wahrhaft wertvollen großgezogen. Die eigentlichen Zwecke werden für das Bewußtsein verbunkelt und verlieren ihre Bedeutung und ihren Wert, sobald der Stachel des Ehrgeizes nicht mehr in ihrem Dienste wirksam ist. Ihr innerer Wert kommt gar nicht zum Bewußtsein. Mehr noch! Der Ehrgeiz gewöhnt an das gewaltsame Geltendmachen des eigenen Interesses auf Kosten anderer, an das rücksichtslose Hinwegschreiten über den Nebenmenschen auf die eigenen Ziele zu. Er ist also nicht nur kein sittliches, sondern geradezu ein positiv un- und wider-sittliches Motiv. Die Anstachelung des Ehrgeizes in der Erziehung ist also eine besonders im Interesse der sittlichen Charakterbildung beklagenswerte und verhängnisvolle Verirrung, die aus der Praxis der Erziehung wo möglich vollständig ausgerottet werden sollte.

Aber die bloß autoritativen Hilfsmittel reichen auch auf diesem Gebiete nicht aus. Gerade hier, in der Durchführung einer den Bildungszwecken entsprechenden Lebenshaltung, in der Bewältigung der Bildungs-

aufgaben selbst, bei dem sittlichen Habitus des gewissenhaften Zöglings-eifers, der alle diese Aufgaben in sich schließt, muß das eigene, freie und selbständige Wollen des Zöglings als das entscheidende Hülfsmittel auf den Plan gerufen werden. Alle autoritative Disziplinierung, aller Drill kann diese freie Zustimmung nicht ersetzen.

Wenn aber diese freie Zustimmung nur auf eigener Einsicht und Erkenntnis beruhen kann, was anders könnte den Gegenstand dieser Erkenntnis bilden, als die eigene Interessiertheit an der geforderten Bildungsarbeit, die Abhängigkeit des eigenen künftigen Wohls vom Gelingen derselben? Es ist also hier ein primärer Appell an den Egoismus erforderlich, an den Egoismus, der die eigene künftige Wohlfahrt will und in dem nur die Erkenntnis geweckt zu werden braucht, daß dieser Zweck ein im eigenen Interesse notwendiger und daß die dafür in Bewegung gesetzten Mittel die geeigneten und unumgänglichen sind. Dieser Appell an den Egoismus kann nun in mehr plumper, äußerlicher und grobkörniger, oder aber in mehr ethisch-innerlicher Weise stattfinden. Im ersteren Falle wird hingewiesen auf das Fortkommen in der Welt, auf die günstigere Lebensstellung, die der erfolgreichen Ausbildung gesichert ist, auf Einkommen, Carriere, Erfolg, Ehre, Ansehen, Macht, Einfluß, eigene Befriedigung in einer zusagenden Thätigkeit u. dgl., was alles nur durch tüchtige Vorbildung zu erreichen. Wir haben hier eine zwar bei Eltern und Erziehern sehr beliebte, aber doch etwas platte und untergeordnete Weise vor uns, im Sinne der Nützlichkeitsmoral den Egoismus anzustacheln.

Die edlere und eigentlich ethische Form, den Egoismus für diese Zwecke in Dienst zu nehmen, besteht im Hinweis auf die Wahrheit, daß der Mensch doch nur dann eine höhere Befriedigung empfinden kann, wenn er sich selbst einen wirklichen Wert, eine erhöhte Daseinsberechtigung beimesse darf, und daß diese wahre und begründete Selbstschätzung nur da Platz greifen kann, wo sein Wollen und Streben auf die Förderung des Wohles der anderen gerichtet ist und er auch die Mittel besitzt, um durch sein Wirken und Schaffen Heil und Segen zu stiften. Die ethische Form des Appells an den Egoismus in dem hier vorliegenden Falle besteht mit andern Worten in der Bedingung des Bewußtseins, daß nur wahrer, durch ein gedeihliches Wirken in der Welt erworbener Eigenwert wahre und volle Befriedigung, wahres Glück begründen kann. —

Die dritte Erziehungsaufgabe betrifft ganz den künftigen Zustand als Erwachsener. Auch hier kommen von den vier Erziehungszwecken nur der erste und vierte, die normale Entwicklung und die sittliche Bildung in Betracht. Die Aneignung der fürs Leben erforderlichen Fertigkeiten und Kenntnisse ist schon durch die Lösung der zweiten Erziehungsaufgabe sicher gestellt. Diese Aneignung selbst fällt noch in die Erziehungszeit und gehört nur ihrer Wirkung nach dem erwachsenen Leben an.

Dagegen ergibt sich hier zunächst für die Pflege behufs Sicherstellung der normalen Entwicklung ein neues, in das künftige Leben als Erwachsener übergreifendes Prinzip: alles zu vermeiden, was den künftigen leiblichen und seelischen Zustand als Erwachsener beeinträchtigen kann, alles zu thun, um ihn zu einem normalen und gesunden zu gestalten. Schon in der Erziehungszeit kann der Keim zu leiblichem und seelischem Siechtum, zu Ohnmacht und Verkrüppelung fürs ganze Leben gepflanzt und schon in der Erziehungszeit können die Grundlagen lebenswieriger leiblicher und seelischer Gesundheit gelegt werden. Daß aber auch hierbei ein bloß passives Ansehgeschehenlassen oder autoritative Befolgung erteilter Weisungen nicht ausreicht, daß vielmehr auch hierbei das überzeugte selbstthätige Mitwirken des Zöglings erfordert wird, und daß dieses am wirksamsten durch die erweckte eigene Einsicht in die lebenslang zu spürenden heilsamen oder verderblichen Folgen des gegenwärtigen Verhaltens, also durch Appell an den Egoismus, erreicht wird, braucht wohl bei der Ähnlichkeit der Sachlage mit den früheren Ausführungen nicht nochmals erörtert zu werden.

Anderß steht es mit der sittlichen Ausbildung. Diese hat auf dem Gebiete der dritten Erziehungsaufgabe, der eigentlichen Erziehung, zum Ziele den sittlichen Charakter des Erwachsenen. Es handelt sich hier um ein doppeltes. Einerseits muß der Zögling den ganzen Umtreis des sittlichen Verhaltens im erwachsenen Leben, die sittlichen Pflichten und Tugenden, als ein einheitliches, systematisch geschlossenes Ganzes kennen lernen. Er muß mit einer umfassenden und deutlichen sittlichen Erkenntnis ausgestattet werden. Andernteils und vornehmlich aber muß ihm auch der entschiedene Wille eingepflanzt werden, dieses Ganze des sittlichen Verhaltens in Gesinnung und That im künftigen erwachsenen Leben als verbindliche Pflicht auf sich zu nehmen. Nebenbei bemerkt, leistet in beiden Beziehungen das bei uns herrschende System der öffentlichen Erziehung, das diese Aufgabe nach ihren beiden Seiten vornehmlich dem Religionsunterricht zuweist, meist nur völlig Unzureichendes, während das moderne Frankreich mit seiner obligatorischen weltlichen Schule und dem in ihr erteilten weltlichen Moral- und Bürgerunterricht bei erheblichen verbleibenden Mängeln doch einen Schritt in der rechten Richtung gethan hat.

Auch bei diesen beiden Seiten der sittlichen Ausbildung treten nun zunächst wieder autoritative Elemente in Wirksamkeit, auch wenn wir von dem: Du sollst! der absoluten Schicksalsmacht absehen, die von der Befolgung oder Nichtbefolgung ihrer Gebote das ganze zeitliche und ewige Wohl oder Wehe abhängig macht. Die sittliche Vorschrift kann auch von Seiten der Erzieher lediglich als ein durch ihren Willen sanktioniertes, keine Prüfung zulassendes Du sollst! erlassen und verkündigt werden. Die autoritative Lenkung des Willens zur Befolgung der Vorschrift

aber geschieht durch zahlreiche Mittel: das Vorbild der Erzieher, die Gewöhnung an Handlungsweisen, Gesinnungsrichtungen, Überzeugungen und Urteile schon während der Erziehungszeit, den Einfluß der Sitte und des öffentlichen Urteils, die Ausbildung der altruistischen Gefühle durch die Erziehung zc.

Dem: Du sollst! der sittlichen Vorschrift steht gegenüber die Ableitung derselben aus einem einheitlichen Prinzip, an dem die Triftigkeit und Berechtigung der einzelnen Gebote und Verbote ihren Maßstab hat. Für die Verwendung des Egoismus als motivierender Kraft aber kommt vornehmlich die zweite Seite der Aufgabe, die Gewinnung des Willens für die sittliche Vorschrift, in Betracht. Hier sind alle jene autoritativen Mittel doch nur von sporadischer und unsicherer Wirksamkeit. Das Durchschlagende ist hier eine generelle Willensentscheidung für das Sittliche, ein allumfassender Entschluß zum Sittlichen. Dieser Entschluß aber darf, wenn er nachhaltig wirksam sein soll, nicht ein ungepredigter sein; er muß erkenntnißmäßig begründet sein und diese erkenntnißmäßige Begründung kann wieder nur durch selbstische Motive höherer Ordnung herbeigeführt werden. Ist es möglich, einen wirksamen Entschluß sittlicher Lebensführung im erwachsenen Leben schon im Erziehungsalter anzubahnen und zu begründen? Man könnte hierfür auf das Prinzip der Lebensklugheit rekurrieren, das die mancherlei und vielfachen Vorteile einer sittlichen Lebensführung umfassend vor Augen führt. Wie die Gottseligkeit nach dem Bibelspruche, so ist auch die Sittlichkeit, wenn auch nicht zu allen, aber doch zu sehr vielen Dingen nütze, und der „erleuchtete Egoismus“ ist wohl mit seiner Bilanz des Kredit und Debet zu Gunsten des Sittlichen im wesentlichen im entschiedenen Rechte. Gesundheit, Fortkommen, Ehre, Vertrauen und Zuneigung der Andern, Seelenfriede, Gewissensruhe zc. sind Güter, die schwer ins Gewicht fallen und der Wage nach der Seite des Sittlichen den Ausschlag geben können. Aber die Mannigfaltigkeit der Beweggründe weist nicht immer eindeutig in die gleiche Richtung; das eine oder andere der in Betracht kommenden Güter möchte unter Umständen das entgegengesetzte Verhalten empfehlen. Überhaupt hat die Vielheit der Motive für die Vernunft als die große Einheitsendenz, als das Bedürfnis der Vereinheitlichung etwas Unbefriedigendes. Ja noch mehr! Während das Tier sich nur als eine Succession von Zuständen, als bloßen Koincidenzpunkt dieser wechselnden Zustände aufzufassen vermag, faßt der Mensch als Vernunftwesen sich selbst als Einheit, als Ich, als Persönlichkeit auf, und fragt nun nach dem Warum und Wozu seines Daseins. Sein oberstes Bedürfnis ist, sobald er über die elementarste Stufe des Daseinskampfes hinaus ist, sich selbst einen Wert, eine Bedeutung, eine Daseinsberechtigung beimessen zu dürfen. Die stärkste und nachhaltigste Neigung der normalen Menschennatur geht nicht auf Annehmlichkeit des Lebens, auf Ausschmückung desselben mit

allerlei Zustandsgütern, sondern auf positive Bedeutung, auf objektiven Wert dieses seines Daseins selbst. Das höchste Interesse des Menschen nicht nur im komparativen Sinne des Mehr oder Minder, sondern im absoluten Sinne ist das der Selbstschätzung. Wir kommen hier wieder auf das Prinzip des Eigenwertes durch Bedeutung für das Ganze der Gesellschaft, auf das schon vorstehend einmal referriert wurde, als auf den ausschlaggebenden Grund auch für den Entschluß zum Sittlichen für das erwachsene Leben zurück. Denn es giebt ja freilich mancherlei illusorische Selbstschätzungsgründe, mit denen sich blinde Eigenliebe gern zufrieden giebt; wirkliche Daseinsberechtigung aber kann nur im Vorhandensein einer sittlichen, d. h. auf das Wohl der anderen gerichteten Gesinnung gefunden werden. Es giebt keine vernichtendere Selbstverurteilung, als das Urteil: Du bist ein Nichtswürdiger, d. h. entweder ein wertloses Glied des Ganzen oder gar ein schädlicher und verderblicher Gift- und Krankheitsstoff im Leibe der Gesellschaft, und umgekehrt giebt es, wie Kant sagt, nichts, das für unbedingt gut, d. h. wertvoll, gehalten werden könnte, als allein ein guter Wille. Der normale, in seiner Entwicklung als Vernunftwesen zur Reife gebiehene Mensch ist nur glücklich, wenn er auf Grund einer sein ganzes Wollen beherrschenden sittlichen Willensrichtung sich wahren Eigenwert zuerkennen darf. Nur in diesem Falle erscheint ihm das Leben lebenswert, in diesem aber auch immer, mögen auch sonst noch so viele Lebensgüter fehlen oder schlimme Übel vorhanden sein.

So beruht also auch die Verwirklichung des letzten und wichtigsten Erziehungszweckes, die Herbeiführung des Entschlusses zu einer sittlichen Lebensführung als Erwachsener, auf der Heranziehung des Egoismus als Hülfskraft, freilich eines Egoismus höchster und absonderlicher Ordnung und Natur, dessen Charakter als Egoismus dem oberflächlichen Blicke meist verschleiert bleibt.

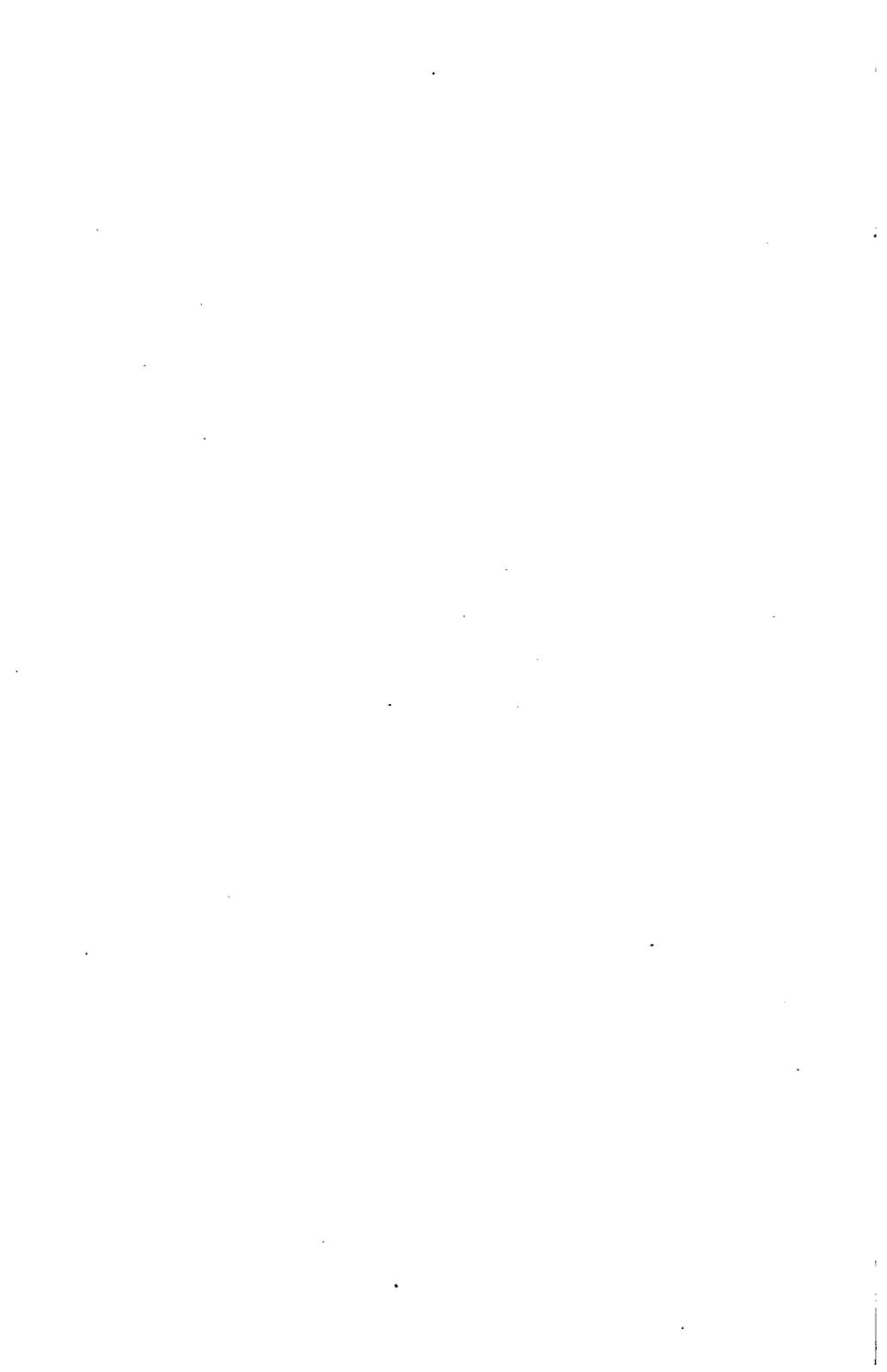
Und damit wäre denn unsere Aufgabe, die Durchmusterung des gesamten Erziehungsgebietes nach den darin vorkommenden Arten der Verwendung des Egoismus als Hülfskraft, zum Abschluß gebracht. Wir haben sowohl die thatächlich vorkommenden, aber als unberechtigt zu verwerfenden, als auch die berechtigten und notwendigen Formen dieser Verwendung kennen gelernt, und das Ergebnis ist: Die Anspannung des Egoismus nimmt auch in der normalen Erziehung einen breiten und bedeutsamen Raum ein; ohne Egoismus keine Erziehung.

August Döring.

# Vom Egoismus in der Liebe.

Von

Hans Brenner.



# Vom Egoismus in der Liebe.

„Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen.“  
Feuerbach.

## I.

Der Egoismus auf den Pfaden der Liebe — die Liebe auf den Pfaden des Egoismus?

Wir sind gewöhnt alles Erdenleben als einen ewigen Kampf zwischen Liebe und Egoismus anzuschauen. Aber wir sind auch gewöhnt zu meinen, die Liebe und der Egoismus seien die Mächte, die das Gleichgewicht der sittlichen Welt bestimmen. Und vielleicht wird ein Zeitalter anbrechen, in dem diese beiden Mächte zu höherer Einheit durchdringen. Und vielleicht sind wir ihm näher als wir es glauben. Unsere geblendeten Augen sehen vielleicht schon aus dem Meere der Zukunft den ersten schmalen Streifen jenes Landes auftauchen, in dem der Kampf zwischen der Weltanschauung der Liebe und der Weltanschauung des Egoismus schweigen wird, in der das Labyrinth der Menschenbrust erhellt sein wird von sittlichen Kräften, die bis zu unseren Tagen nur in wenigen „Übermenschen“, um diesen Goethe'schen Begriff noch einmal zu gebrauchen, lebendig gewesen sind.

Die Menschheitsgeschichte ist die Geschichte des „gesellschaftlichen“ Menschen, des Menschen in der Gesellschaft. Und: „Die Liebe ist — wie Feuerbach sagt, obgleich er es nicht richtig meint — das Wesen des Menschen, d. h. das Wesen der Gesellschaft oder des gesellschaftlichen Menschen.“ Mit diesem Satze sprach Max Stirner explicite seine Anschauung über den Menschen der alten Zeit aus. Implicit aber ist dieser Satz der Schöpferruf nach dem neuen Menschen, dem „Einzigen“. Der alte, der „gesellschaftliche“ Mensch lebte durch die Liebe, für die Liebe. Der neue, der „einzige“ Mensch wird leben — als Egoist — trotz der Liebe, gegen die Liebe.

Der „Einzige“ wird nicht „den Andern“ lieben, er wird „für sich“ lieben.

Aller Ursprung der Liebe ist denn auch nach Stirner ein egoistischer:

„Sehe Ich den Geliebten leiden, so leide Ich mit und es läßt Mir keine Ruhe bis Ich alles versucht habe, um ihn zu trösten. . . . Sehe Ich ihn froh, so werde auch Ich über seine Freude froh. Daraus folgt nicht, daß Mir dieselbe Sache Leiden oder Freuden verursacht, welche in ihm diese Wirkung weckt, wie schon jeder körperliche Schmerz beweist, den Ich nicht wie er fühle. Ihn schmerzt sein Zahn. Mich aber schmerzt sein Schmerz. Weil Ich aber die kummervolle Falte auf der geliebten Stirn nicht ertragen kann, darum, also um Meinetwillen, küsse Ich sie weg. Liebe Ich diesen Menschen nicht, so möchte er immerhin Falten ziehen. Ich verscheuche ja nur Meinen Kummer.“ Stirner hätte allerdings hier noch weiter gehen dürfen. Auch der Mitleidige scheucht die Falten fort. Aber der Mitleidige folgt einem inneren Zwange, vielleicht sogar mit Widerwillen, mit Ekel. Der Liebende aber will immer ein Unlustgefühl beseitigen; er folgt einem inneren Bedürfnis, dessen Stillung ihm Erlösung und Wohlthat ist, dessen Stillung ihm, etwa wie das Bewußtsein, für das geliebte Wesen Schmerzen zu leiden, schmerzliche Wollust sein kann.

Die Liebe des bisherigen, des „alten“ Menschen — Stirner spricht bekanntlich vom „alten“, „gesellschaftlichen“ Menschen im Gegensatz zum „Neuen“, dem „Einzigen“, — ist also aus der Wurzel des Egoismus erwachsen. Aber die „alten“ Menschen Stirners werden ihm das bestreiten, während er ein Zukunftspanier entfaltet, das über den „neuen“ Menschen wehen soll, die jeder ein „Einziger“ sind, die da wissen, daß der Götterfunken Liebe nur durch den Egoismus entzündet, nur durch den Egoismus genährt werden kann. Um es im Stirnerstyl auszudrücken: Meine Liebe ist Mein Eigentum. „Ich liebe . . .“, weil die Liebe Mich glücklich macht. . . . Ihr liebt den Menschen, darum peinigt ihr den einzelnen Menschen, den Egoisten,“ d. h. den Egoisten im Sinne Stirners. „Eure Menschenliebe ist Menschenquälerei.“ Stirner verurteilt also den Egoismus im alten Sinne, der im Liebesleben der „alten“ Menschheit als schleichendes Gift wüthet. „Meine Liebe ist kein Gebot“ sagt Stirner und stürzt damit den Liebestempel der alten Menschheit zusammen. „Meine Liebe ist Mein Gefühl“ „ . . . Mein Eigentum“. Die Liebe als höhere Macht verneint er.

## II.

Aus der Urgeschichte fällt das Licht spärlicher Kunde von dem Liebesleben des vorgeschichtlichen Menschen in unsere Zeit. Die Liebe, wenn wir den Begriff in seiner ganzen altruistischen Bedeutung nehmen, und den Egoismus als treibende Kräfte, welchen die Menschheit alles Werden und alle Blüte verdankt, in ihren letzten Beziehungen zu untersuchen, ist Aufgabe der Geschichtsphilosophie. Aber im Rahmen des

Folgenden soll nur in großem Umriß der Zug der Liebe und des Egoismus durch die Welt der Liebe zwischen Mann und Weib verbildlicht werden.

Die Geschichte des Liebestriebes ist die Geschichte der Frau.

Was wir heut noch immer um uns wüten sehen, ist immer noch der Kampf der Geister, welche hier für Egoismus, dort für Altruismus kämpfen und sterben, ein Kampf, der in unseren Tagen auf wirtschaftlichem Boden weitergefochten wird. Und ist nicht selbst das Liebesproblem heut in seinen letzten Fragen von dem wirtschaftlichen Ringen der Zeit abhängig?

Einstweilen, bis den Bau der Welt  
Philosophie zusammenhält,  
Erhält sie das Getriebe  
Durch Hunger und durch Liebe!

Zweifellos kann man auch ohne Stirners dogmatische Beweisführung, die wir oben wörtlich wiedergeben, dem Satze zustimmen, daß der Ursprung des menschlichen Liebestriebes egoistisch war. Der Liebestrieb des Höhlenmenschen war sicher erst auf rohe, tierische Stille gestellt, ehe er sich altruistisch vertiefte, teils durch den Zwang, die erwählte Geschlechtsgenossin gegen die Brunst des Nachbarn zu schützen, teils durch den sicher auch ihm schon süß erscheinenden Liebreiz, den weibliche Schwäche auf ihn ausübte. So gewiß wir bei den Tieren, die sich paaren, für die Paarung nur rein egoistische Instinkte annehmen dürfen, so sicher dürfen wir das auch bei den dem Urzustande noch nahen vorgeschichtlichen Menschen.

Die Berichte, die uns die Reisenden aus neu erschlossenen Gebieten des schwarzen Weltteils und von den Eilanden der Südsee über die dort hausenden rohen Menschenhorden mitbringen, lassen doch ziemlich sichere Schlüsse auf den Egoismus als Quelle des Liebestriebes zu. Obwohl ja kaum ein Zweifel an der Richtigkeit des egoistischen Ursprunges des Liebestriebes, soweit seine geschichtliche Entwicklung in Frage steht, erhoben werden dürfte, sollen doch einige Belege und Hinweise auf bestimmte Thatfachen hier folgen.

Zunächst darf man annehmen, daß der Liebestrieb des Urmenschen nie jene individuelle Richtung, welche der des hochkultivierten Menschen annimmt, einschlagen wird. Die Verfeinerung der sexuellen Instinkte blieb der allmählichen Entwicklung vorbehalten. Aber die arbeitskräftigere und geschicktere Genossin war sicher bald die Begehrteste. Der sexuelle Liebreiz mag dann auch früh eine Rolle gespielt haben, aber jedenfalls nur eine mäßige, da die körperliche Differenzierung und die Differenzierung der weiblichen Reize auf der Urstufe nicht so weit ging als es später durch Massemischung und Zuchtwahl, durch die immer mehr und mehr stattfindende Paarung der Kräftigsten und schönsten Individuen geschehen ist.

Das Weib war Manneseigentum. Der Abelaide-Dialekt gebraucht noch heute den Begriff Mann zugleich als Bezeichnung für den Begriff „Besitzer des Weibes“. Ganz bezeichnend für den Mangel individueller Liebesinstinkte, der zugleich in der Frau nur ein Werkzeug der Brunst und des Wirtschaftsbetriebes erblicken läßt, ist die in Australien häufig vorgefundene Weibergemeinschaft zwischen Verwandten, sogar zwischen Brüdern. Die grausamen Ehebruchstrafen — selbstverständlich für den Ehebruch im Sinne der dortigen Geschlechtsgemeinschaft — der Weibermangel als Grund blutiger Hordenkriege sind gleichfalls nur auf wirtschaftlichen Egoismus zurückzuführen. Der zwingendste Beweis aber für den Mangel jedes individuellen Geschlechtsinstinkts sind die u. a. selbst noch bei den Chinesen üblichen Kinderverlobungen und der Brautkauf, der bei den Narringeri in Afrika sogar die Folge hat, daß jede freie Liebeswahl eines Mädchens als Prostitution angesehen wird.

Immer wählt der Mann, sei es aus egoistischem Begehren nach den Reizen den Erwählten, sei es aus wirtschaftlichem Egoismus, der ja hier für diese Untersuchungen nicht so sehr in Frage kommt. Wo wir eine Verfeinerung und Individualisierung des Geschlechtsinstinktes beobachten können, dürfen wir auch immer eine höhere Stufe des Liebesbegehrens annehmen, das also nicht mehr aus rein egoistischen Quellen flutet.

Je mehr das Männergeschlecht seine Empfänglichkeit für Weibes Art und Wesen verfeinerte, mit desto sichereren Schranken umzog es des Weibes Eigenart, desto mehr suchte es der Erhöhung weiblicher Reizesfülle entgegen zu kommen; das Weib für die Liebestunden zu erziehen, — einerseits, — andererseits aber auch die demütige Kraft des Weibes sich und den kommenden Geschlechtern zu erhalten und zu sichern.

Jakob wußte wohl, weshalb er um Rahel geduldig sieben Jahre diente. Und das Wort: Er soll dein Herr sein! verrät die ganze egoistische Liebesphilosophie, zu der sich der egoistische unbewußte Liebestrieb alsbald entfaltet hatte.

Aber naturgemäß brachte die egoistische Sorge für das Weib auch die Forderung mit sich, das geliebte Wesen oder vielmehr das geliebte Geschlecht in der Stimmung zu erhalten, die dem Liebestriebe des Mannes Sonne und Leben war. Und so entfaltete sich schon früh ein Frauendienst und ein Aufgehen im Weibe, das einen seltsamen Gegensatz zu dem Bestreben des Männergeschlechts bildet, sich als Herren des anderen Geschlechts anzusehen. Die morgenländische Vielweiberei, so egoistisch sie im Grunde ist, verrät doch auf der andern Seite eine blinde, bis zur Selbstvernichtung führende Anbetung weiblicher Herrlichkeit. Der Astartendienst mit seinem scheußlichen Entmannungskultus, dieser Dienst der stiergehörnten Göttin, der die alten Weltreiche Vorderasiens in letzter Linie stürzte, bedeutete ein Sich-Verlieren des Liebestriebes in wilde sexuelle

Phantasien hinein, die zur Aufhebung der Mannheit und zur Erhebung des Weibes als Herrin der Welt zu führen schienen. Von der Heimat dieses zuchtlosen Dienstes kamen denn auch nach Griechenland jene Priesterinnen der neuen Weltanschauung, die den egoistischen Liebestrieb des Hellenen bald am Gängelbände zu führen wußten, die selbst der würdige Demosthenes in seiner Rede gegen Meaira enthusiastisch begrüßt: „Wir heirateten die Frau, um eheliche Kinder zu bekommen und um eine treue Hausfrau zu haben. Wir haben auch Rebweiber zu unserer Aufwartung und Pflege. Die Hetären aber haben wir zum Genuß der Liebe.“

Zweifellos ist es falsch, das eheliche Leben des Griechen und selbst des Römers, wenn auch selbst Cato, der Gestränge, seine Gattin freundschaftlich dem Julius Caesar überließ, so anzusehen, als sei jede geistige Gemeinschaft zwischen den Ehegatten ausgeschlossen gewesen. Das Hohelied vom Dulder Odysseus und seiner sehnsüchtigen Irrfahrt und glückseligen Heimkehr zu seiner Penelopeia läßt doch wohl darauf schließen, daß der Grieche und Römer auch im Weibe nicht nur die Geliebte sah, sondern auch die treue Lebensgenossin. Es mag wohl ein gewisses bekadentes Modeaxiom des von Aspasia und ihren Genossinnen umnebelten griechischen Männergeistes gewesen sein, welches beim Einzug der Hetären in Hellas die treue griechische Ehefrau so völlig herabwertete, die ja nur so simpel war, weil egoistischer Manneswille es so wollte. Denn nicht die Bedingung, sondern nur die Folge der griechischen Hochkultur war dieser bunte Schwarm geistreicher Mädchen, das perikleische Athen war aber durch andere Kräfte aus der attischen Scholle gewachsen, Kräfte, unter denen gerade die stille Arbeit und das heimliche Walten der spinnenden griechischen Hausfrau gewiß nicht die geringsten waren.

Jedenfalls kann hier schon das Eine festgehalten werden:

Je egoistischer sich der Liebestrieb des Mannes entwickelte, desto unpersönlicher wurde das Weib, desto mehr blieb es in seiner geistigen Entwicklung und in seinen geistigen Bedürfnissen zurück, um sich allerdings hin und wieder durch einzelne bedeutende Schwestern mächtig am Männergeschlechte zu rächen; vor allem aber: sie, die Bedrückte, suchte eine Befreiung, und sann folgerichtig darauf, sich den egoistischen Liebestrieb des Mannes dienstbar zu machen, oft, ohne ihrerseits unter einem Liebestriebe zu stehen. Die weibliche Liebesäußerung blieb vorwiegend altruistisch: sie war unterthan dem Manne, die „arme Magd“.

Gewiß gab die Lehre des Jesus von Nazareth dem Weibe eine neue Stellung, eben weil diese Lehre altruistisch war und die egoistischen Instinkte dämpfte und klärte. Aber in ganz konsequenter Weise forderte die Kirche im Laufe der Jahrhunderte dann auch die Verneinung des sexuellen Lebens, nachdem die Anachoreten schon in den Frühlingstagen des Christentums damit auf eigene Faust und aus innerem Bedürfnis

heraus Weltflucht bethätigt hatten. Die paulinische Lehre schon hatte ja nur bedingt der Ehe ein Lebensrecht gewährt.

Aber selbst das Christentum mit seinen altruistischen Konsequenzen vermochte dem egoistischen Liebestrieb des Mannes den Boden nicht abzugraben. Und als Ausfluß des Christentums vermochte nur das Zeitalter der Kreuzzüge und des Minnedienstes noch einmal eine absolute Abwendung des egoistischen Liebestriebes des Mannes zu reiner Begeisterung für das Weib und — mit dem immer mehr aufblühenden Kloster- und Mönchsweesen — zu völliger Losagung vom weiblichen Geschlecht und von der Geschlechtsgemeinschaft herbeizuführen.

Erst die von der italischen und von der deutschen Renaissance ausstrahlende junge Weltanschauung hob die geistige Stellung der Frau wieder um ein Geringes. Wenigstens wandeln zum ersten Mal in der Sonne dieser glücklichen Zeit hier wieder Frauen, die, dem dumpfen Bann des Hauses entrückt, auch an dem wundervollen feingeistigen Lebensgenuß teilnehmen dürfen. Doch das ist nur auf den Höhen des Lebens, an den Höfen der Medici und Este. Aber sonst warb und freite immer noch der Mann. Er wählte — sie wartete. Egoistisch zu lieben war ihr versagt, wenigstens insoweit, als ihr geistige Bildungswaffen zur Eroberung des Mannes nicht zur Verfügung standen. Der dreißigjährige Krieg, der Millionen von Männern dahinraffte, ließ vollends einen Frauenüberschuß zurück. Die Folge war jenes frivole Liebespiel, das sich die Männer, und jene zügellose Koketterie, die sich die Frauen im Zeitalter des Roccoco gestatten durften, und nur der schwer flüssige deutsche Geist besann sich, ohne daß freilich mehr als die Wertherzeit mit ihren Thränen und Trauerweiden und die Empfindsamkeitsperiode mit ihren sentimentalischen Briefwechseln dabei herauskamen.

Der Mann war Egoist geblieben, mochte auch im Laufe der Jahrhunderte hier und da sein Liebeswerben altruistische Form angenommen haben. Die großen Liebeszenen von typischer Bedeutung, die aus dem Riesenrelief der Weltgeschichte sich charakteristisch herausheben, zeigen immer wieder dasselbe: die geistigen Gesichtszüge des Mannes vertiefen sich und differenzieren sich von Jahrhundert zu Jahrhundert, während die der Frau typisch bleiben — eng gebunden blieb des Weibes Glück.

Auf Seiten des Frauengeschlechts also ein durch die weibliche Schwäche begünstigtes unfreiwilliges Verharren im alten Gesichtskreise, aus dem egoistisch herauszutreten dem weiblichen Liebestriebe nicht gestattet ist. Auf Seiten des Männergeschlechts aber ein egoistisches Schwelgen im Frauenwert, immer die Tendenz, die Frau zu beherrschen, und jede altruistische Richtung des männlichen Liebestriebes — Astartedienst, Fetärentult, Minnedienst, Wertherzeit — in krankhaften Zeitströmungen endend, weil die Hingabe an den absichtlich

niedergehaltenen Geist des Frauengeschlechts notwendig zu schmähtlicher Niederlage des Mannes führen mußte.

### III.

Gewiß ist der sittliche Grund der Liebesgemeinschaft immer mehr und mehr durch die soziologischen Bedingungen sowie durch die Arbeit der Staatswissenschaft, der Philosophie und des metaphysischen Bedürfnisses der Menschen vertieft worden. Und, wie oben schon gesagt, es hieße das Recht der Frau schreiben, wenn es gälte, die physiologischen und psychologischen Peripetien der Liebesphilosophie darzustellen, die seit der Dämmerung der Geschichte auf dem Erdball gekommen und gegangen sind; die Grundsteine wieder freizulegen, auf denen sich im Laufe der Jahrtausende die heutige Stellung der Geschlechter zu einander aufbaute.

Aber tausend zarte Frauenhände rütteln heut schon an diesen Grundvesten, so daß sie bis obenhin erbeben, weil sie vom Alter angenagt sind und besonders, weil sie die Fehler ihrer Struktur tragen. Nicht nur auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet (das in dem Abschnitt über den Egoismus der Geschlechter gesondert behandelt ist) will die Frau eine neue Stellung erobern. Tausend helle Frauenstimmen erheben sich, die nach einem neuen Tempel der Lebensgemeinschaft mit dem Manne begehren.

Der männliche Egoismus hat noch einmal einen gewaltigen Herold gefunden: Friedrich Nietzsche, der das wilde Wort prägte: Wenn Du zum Weibe gehst, sollst Du mit der Peitsche gehen . . .

Aber Friedrich Nietzsche sah das Eine nicht, oder er wollte es nicht sehen: daß die typischen geistigen Gesichtszüge der Frau in unseren Tagen vor einer neuen Vertiefung und Differenzierung stehen, daß die Frau aus dem jahrtausendlangen Zauberschlaf aufwachte und jetzt selbst den Dornenhag zerteilen wird, weil kein Prinz kommt, der sie befreie: Es sah ja auch zu holdselig aus, als sie so zwischen den Rosen lag und schlummerte.

Die Differenzierung der Frauenseele hat begonnen. Die Frau wird oder soll künftig, gleich dem Manne, ihrem Liebestrieb egoistisch folgen dürfen. Es ist selbstverständlich nicht zu leugnen, daß auch schon vor dem die undifferenzierte Frau egoistisch den geliebten Mann zur Eroberung gesucht hat. Aber mit welchen Mitteln? Mit den Mitteln, mittelst derer sie ihre Reize den Sinnen des Mannes näher brachte. Juwelen und schimmernde Perlen mußten ihre rosige Zartheit noch rosiger und zarter erscheinen lassen, rauschende Seide und knisternde Gewebe mußten die Nerven des Mannes erregen, wenn sie im Schwarme auffallen sollte. Jeden Gegenstand, den sie in Händen hielt, sei es ein Fächer, eine Blume, wußte sie klugem Liebespiel dienstbar zu machen, und am Anfang der Menschheitsgeschichte steht das Weib, welches den Mann „ver-

führt“. Sie ist die Meisterin der List gewesen; wir können jetzt sogar sagen, sie ist es durch den Egoismus des Mannes geworden. Die Frau, die dem Egoismus ihres Mannes nicht schmeichelte, vermochte ihn nicht dauernd zu fesseln.

Mit den Mitteln also nur konnte sie ihrem Liebestrieb egoistisch nachgehen, die ihr der ewige Vormund, der Mann, gelassen, weil ohne diese das Weib ihm reizlos gewesen wäre, die sie dann so sinnberückend zu verfeinern und auszugestalten mußte, mit den Mitteln der Koketterie und des Sinnenreizes. Der Mann unterlag immer, wenn das Weib zu diesen Mitteln noch die Waffen des Geistes und der Bildung hinzufügen konnte. —

Gros ist also im Begriff seinen Köcher mit neuen Pfeilen zu füllen. Oder sollte das Weib, das jetzt auszieht, sich und seiner Eigenart neue Welten zu erobern, sich nicht differenzieren? Sollte es sich nicht das Recht auf eine neue Liebe erobern? auf eine Liebe, die nicht nur durch das Thor der Sinne in die Mannesseele einzieht?

Die inneren Augen der Frau werden sich schärfen. Die egoistische Liebe des Mannes wird rechnen müssen mit der egoistischen Liebe der Frau, deren Liebe nicht mehr Eigentum des Mannes sein wird, sondern deren Liebe ihr Eigentum sein wird. Denn das war ja das Merkmal, des alten, des „gesellschaftlichen“ Menschen, daß seine Liebe nicht sein Eigentum war.

Wir haben aber gesehen, daß das eigentlich nur auf die Frauen zutrif, weil ihre Liebe ihnen nicht gehörte, weil sie nicht — egoistisch lieben durften.

#### IV.

Wenn aber jedes Weib seine Liebe erst sein Eigentum wird nennen können, innerlich und äußerlich frei wird lieben dürfen, also auch egoistisch seinen Liebestrieb äußern wird, dann wird sich die Liebeswahl nach andern Gesetzen vollziehen. Beide Teile werden berechtigt sein, einander zu messen, einander zu prüfen. Der Mann wird nicht mehr ein Weib „nehmen“. Mann und Weib werden in noch höherem Maße zu einander eignen müssen, weil das Weib einen höheren eigenen Wert als bisher gegen den Wert des Mannes wird einzutauschen in der Lage sein. Sie wird ihren Wert besser erkennen können, aber auch besser bewerten müssen.

Was sie früher auf dem Umwege der List erreichte, wenn sie ihrem Liebestrieb egoistisch sein Recht verschaffen wollte, das wird sie jetzt durch ihren eigenen sittlichen Wert und die Vertiefung ihrer Welt- und Herzensbildung und durch das stete Bewußtsein dieser Eigenschaften erreichen.

Die Zeiten, wo reine Standes- und Geldheiraten möglich waren, werden in Nacht versinken. Das Mädchen von vornehmem oder reichem

Stande, das heut oft heiraten muß, weil ein Mann von gleichem Range oder Vermögen ihrer Reize egoistisch begehrt, — wenn er das überhaupt noch thut — wird frei wählen dürfen, wenn die neue Tendenz erst in einigen Generationen lebendig geworden sein wird.

Es braucht wohl nicht hervorgehoben zu werden, daß das Kapitel der reinen Verstandesehen, die nicht auf das Verlangen nach Geschlechtsgemeinschaft gestellt sind, nicht hierher gehört, wo nur solche Gemeinschaften erörtert werden, bei denen wenigstens auf der einen Seite der Liebestrieb die Veranlassung bot. „Jeder Mensch muß ein Etwas haben, was ihm über sich geht,“ formuliert Stirner ganz richtig das Gesetz des alten Liebestriebes. Aber gerade diese „alte“ Liebe ist dem „alten“ Menschen häufig nicht „über sich“ gegangen, wie wir es ja täglich sehen.

Die neuen Menschen, Mann und Weib, werden ihre Liebe viel zäher zu verteidigen wissen, als es die „alten“ Menschen thaten, eben weil sie ihre Liebe Beide als ihr Eigentum empfinden, weil sie Beide „egoistisch“ lieben.

## V.

Wer sich durch das Gestrüpp dieser dornigen Paradoxe siegreich hindurch windet, wird gewiß immer noch mit Recht sagen dürfen, daß die Pforten dieses Liebestempels, in dem im Namen des Egoismus sich Liebe und Liebe für Zeit und Ewigkeit vermählen werden, so bald nicht aufspringen werden. Aber ermessen wir doch einmal den weiten Abstand etwa von der chinesischen Kinderverlobung bis zu unserer heutigen Liebesmoral, die mindestens doch theoretisch auf höchste sittliche Wertschätzung der Liebenden untereinander sowie auf das Vorhandensein echter tiefer Liebe beider Teile zu einander gegründet ist! Können wir dann eine Entwicklung selbst bis zu jenem fernen Ideal für ausgeschlossen halten, daß Mann und Weib erst dann sich innerlich finden werden, wenn jeder die Liebe des andern als dessen Eigentum ansieht, das nicht ein „Geschenk des Himmels“ ist, sondern ein bewußt erworbenes und gehütetes Gut?

„Was wäre das Ideal“ sagt Stirner, „wohl anders als das Gesuchte stets Eure Ich. Sich sucht man. Folglich hat man sich noch nicht. Man trachtet nach dem, was man sein soll: folglich ist man es noch nicht. Man lebt in Sehnsucht und hat Jahrtausende in ihr gelebt und hat in Hoffnung gelebt. . .“

Auch das Weib will ausziehen, im Grenzenlosen Sich zu finden. „Erst wenn ich weder von Einzelnen noch von einer Gesamtheit erwarte, was ich mir selbst geben kann, erst dann entschlüpfe ich den Stricken der Liebe“ (Stirner). Ob das Weib sich finden wird? Wenn es sich aber finden wird, dann wird es auch seine Liebe finden. Es wird „sein Eigentum“ finden: Die „Stricke“ werden abfallen. Denn

in der „alten“ Liebe schmachtete es wie eine schöne Kriegsgefangene in Striden.

Auch das Weib wird sein Wesen dann krönen können durch jene Weisheit, die dem Wesen des Mannes die höchste Krone des Lebens ist. „Knaben hatten nur ungeistige d. h. gedankenlose, Jünglinge nur geistige Interessen. Der Mann hat leibhaftige persönliche, egoistische Interessen“ (Stirner).

Über das ungeistige Zeitalter der „Hörigkeit“ hinaus, durch das rein geistige Zeitalter der heutigen Frauenbewegung hindurch wird die Frau in das egoistische Zeitalter hinüberfinden, wo auch sie ihrem Liebestrieb leibhaftig persönlich egoistisch nachgeben darf, wo ihre Liebe nur ihr gehört.

Es wird nicht das Zeitalter einer freien Liebe sein! Wenn Mann und Weib sich zu einem Bunde finden, der Liebe und Egoismus zu höherer Einheit vermählt, so wird das die wahre Ehe werden.

Die höhere Einheit zwischen Liebe und Egoismus wird aber darin bestehen, daß — was wir ja schon heute dogmatisch wenigstens fordern — das eine Ich nicht im andern Ich untergeht, sondern daß sich jedes der beiden Ichs durch das andere zur höchsten Blüte des Menschentums entfalte, daß jedes Ich „sein Eigentum“ durch die Liebe nicht mindern, auch nicht nur vor der Bersezung schütze, sondern es vielmehr durch die Liebe vermehre.

Dann werden jene glücklichen Tage angebrochen sein, die die Einen heut durch die Mächte eines lieblosen Egoismus, die andere durch die eines selbstlosen Altruismus, — d. h. durch eine Liebe, welche zur Selbstverneinung führt — herbeiführen wollen.

Aber die neue Welt, die des „Einigen“ — um Max Stirners Wort auf sie anzuwenden, wird nicht bestehen wie die der „gesellschaftlichen“ Menschheit durch einen selbstlosen Altruismus — durch das Gesetz der Liebe — allein, auch nicht durch einen lieblosen Egoismus (den Kampf um das Dasein), — sondern durch die Liebe und den Egoismus, durch die egoistische Liebe.

Aber nicht wie zwei gleiche Pole werden dann Liebe und Egoismus mehr sein, wie sie es noch in der „alten“ Welt waren, zwei gleiche Pole, welche einander abstießen — sondern sie werden wie zwei verschiedene Pole sein, die in mächtiger Wechselwirkung stehen, die einander anziehen, zwischen denen die neue Welt der wahren Liebe kreist, die Pole, die den Strom menschlichen Glückes immer mehr und mehr stärken, zwischen denen die Funken menschlichen Geistes lebenweckend herüber schlagen.

Hans Breunert.

# Der Egoismus in der Philosophie.

Von

Dr. Rudolf Steiner.



## Der Egoismus in der Philosophie.

---

Wäre der Mensch bloß Geschöpf der Natur und nicht zugleich Schaffender, so stände er nicht fragend vor den Erscheinungen der Welt und suchte auch nicht, ihr Wesen und ihre Gesetze zu ergründen. Er befriedigte seinen Nahrungs- und Fortpflanzungstrieb gemäß den seinem Organismus eingeborenen Gesetzen und ließe im übrigen die Ereignisse der Welt laufen, wie sie eben laufen. Er käme gar nicht darauf, an die Natur eine Frage zu stellen. Zufrieden und glücklich wandelte er durchs Leben wie die Rose, von der Angelus Silesius sagt: „Die Rose ist ohn warumb, sie blühet weil sie blühet, sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht ob man sie sihet.“ So kann die Rose sein. Was sie ist, ist sie, weil die Natur sie dazu gemacht hat. So kann aber der Mensch nicht sein. In ihm liegt der Trieb, zu der vorhandenen Welt noch eine, aus ihm entsprungene hinzuzufügen. Er will mit seinen Mitmenschen nicht in dem zufälligen Nebeneinander leben, in das ihn die Natur gestellt hat: er sucht das Zusammenleben mit andern nach Maßgabe seines vernünftigen Denkens zu regeln. Die Gestalt, in welche die Natur den Mann und das Weib eingebilbet, genügt ihm nicht; er schafft die idealen Figuren der griechischen Plastik. Dem natürlichen Gang der Ereignisse im täglichen Leben fügt er den seiner Phantasie entsprungenen in der Tragödie und Komödie hinzu. In der Architektur und Musik entspringen aus seinem Geiste Schöpfungen, die kaum noch an irgend etwas von der Natur Geschaffenes erinnern. In seinen Wissenschaften entwirft er begriffliche Bilder, durch die das Chaos der Welterrscheinungen, das täglich vor unsern Sinnen vorüberzieht, als harmonisch geregeltes Ganze, als in sich gegliederter Organismus erscheint. In der Welt seiner eigenen Thaten schafft er ein besonderes Reich, das des historischen Geschehens, das wesentlich anderer Art ist als der That-sachenverlauf der Natur.

Daß alles, was er schafft, nur eine Fortsetzung des Wirkens der Natur ist, das fühlt der Mensch. Daß er berufen ist, zu dem, was die Natur aus sich selbst vermag, ein Höheres hinzuzufügen, das weiß

er auch. Er ist sich dessen bewußt, daß er aus sich eine andere, höhere Natur zu der äußeren hinzugebärt.

So steht der Mensch zwischen zwei Welten: derjenigen, die von außen auf ihn eindringt, und derjenigen, die er aus sich hervorbringt. Diese beiden Welten in Einklang zu bringen, ist er bemüht. Denn sein ganzes Wesen ist auf Harmonie gerichtet. Er möchte leben wie die Rose, die nicht fragt nach dem Warum und Weil, sondern die blühet, weil sie blühet. Schiller fordert das von dem Menschen mit den Worten: „Suchst du das Höchste, das Größte? Die Pflanze kann es dich lehren. Was sie willenlos ist, sei du es wollend — das ist's!“ Die Pflanze kann es sein. Denn aus ihr entspringt kein neues Reich, und die bange Sehnsucht kann daher in ihr auch nicht entstehen: wie bringe ich die beiden Reiche mit einander in Einklang?

Das, was in ihm selbst liegt, mit dem, was die Natur aus sich erzeugt, in Harmonie zu bringen, das ist das Ziel, dem der Mensch durch alle Zeiten der Geschichte zustrebt. Die Thatsache, daß er fruchtbar ist, wird zum Ausgangspunkt einer Auseinandersetzung mit der Natur, die den Inhalt seines geistigen Strebens ausmacht.

Es giebt zwei Wege für diese Auseinandersetzung. Entweder läßt der Mensch die äußere Natur über seine innere Herr werden; oder er unterwirft sich diese äußere Natur. In dem ersteren Fall sucht er sein eigenes Wollen und Sein dem äußeren Gang der Ereignisse unterzuordnen. In dem zweiten nimmt er Ziel und Richtung seines Wollens und Seins aus sich selbst und sucht mit den Ereignissen der Natur, die doch ihren eigenen Gang gehen, auf irgend eine Weise fertig zu werden.

Ich möchte zuerst von dem ersten Fall sprechen. Daß der Mensch über das Reich der Natur hinaus noch ein anderes, in seinem Sinne höheres erschafft, ist seinem Wesen gemäß. Er kann nicht anders. Welche Empfindungen und Gefühle er diesem seinen Reiche gegenüber hat, davon hängt es ab, wie er sich zu der Außenwelt stellt. Er kann nun seinem eigenen Reiche gegenüber dieselben Empfindungen haben, wie den Thatsachen der Natur gegenüber. Dann läßt er die Geschöpfe seines Geistes an sich herankommen, wie er ein Ereignis der Außenwelt, z. B. Wind und Wetter an sich herankommen läßt. Er vernimmt keinen Artunterschied zwischen dem, was in der Außenwelt und dem, was in seiner Seele vorgeht. Er ist deshalb der Ansicht, daß sie nur ein Reich sind, das von einer Art von Gesetzen beherrscht wird. Nur fühlt er, daß die Geschöpfe des Geistes höherer Art sind. Deshalb stellt er sie über die Geschöpfe der bloßen Natur. Er versteht also seine eigenen Geschöpfe in die Außenwelt und läßt von ihnen die Natur beherrscht sein. Er kennt somit nur Außenwelt. Denn seine eigene innere Welt verlegt er nach außen. Kein Wunder, daß ihm auch sein eigenes Selbst zum untergeordneten Gliede dieser Außenwelt wird.

Die eine Art der Auseinandersetzung des Menschen mit der Außenwelt besteht demnach darin, daß er sein Inneres als ein Äußeres ansieht und dieses nach außen versetzt Innere zugleich als den Herrscher und Gesetzgeber über die Natur und sich selbst setzt.

Ich habe hiermit den Standpunkt des religiösen Menschen charakterisirt. Eine göttliche Weltordnung ist ein Geschöpf des menschlichen Geistes. Nur ist sich der Mensch nicht klar darüber, daß der Inhalt dieser Weltordnung aus seinem eigenen Geiste entsprungen ist. Er verlegt ihn daher nach außen und ordnet sich seinem eigenen Erzeugnis unter.

Der handelnde Mensch kann sich nicht dabei beruhigen, sein Handeln einfach gelten zu lassen. Die Blume blühet, weil sie blühet. Sie fragt nicht nach dem Warum und Weil. Der Mensch nimmt Stellung zu seinem Thun. Ein Gefühl knüpft sich an dieses Thun. Er ist entweder befriedigt oder nicht befriedigt von einer seiner Handlungen. Er unterscheidet das Thun nach seinem Werte. Das eine Thun betrachtet er als ein solches, das ihm gefällt, das andere als ein solches, das ihm mißfällt. In dem Augenblicke, in dem er so empfindet, ist für ihn die Harmonie der Welt gestört. Er ist der Ansicht, daß das wohlgefällige Thun andere Folgen nach sich ziehen muß als dasjenige, daß sein Mißfallen hervorruft. Wenn er sich nun nicht klar darüber ist, daß er aus sich heraus zu den Handlungen das Werturteil hinzugefügt hat, so glaubt er, diese Wertbestimmung hänge den Handlungen durch eine äußere Macht an. Er ist der Ansicht, daß eine solche äußere Macht die Geschehnisse dieser Welt unterscheide in solche, die gefallen und daher gut sind, und in solche, die mißfallen, also schlecht, böse sind. Ein Mensch, der in dieser Weise empfindet, macht keinen Unterschied zwischen den Thatfachen der Natur und den Handlungen des Menschen. Er beurteilt beide von demselben Gesichtspunkte aus. Das ganze Weltall ist ihm ein Reich, und die Gesetze, die dies Reich regieren, entsprechen ganz denen, die der menschliche Geist aus sich selbst hervorbringt.

In dieser Art der Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt tritt ein ursprünglicher Zug der menschlichen Natur zu Tage. Der Mensch mag sich noch so unklar über sein Verhältnis zur Welt sein: er sucht doch in sich den Maßstab, mit dem er alle Dinge messen kann. Aus einer Art unbewußten Souveränitätsgeföhles heraus entscheidet er über den absoluten Wert alles Geschehens. Man kann forschen, wie man will: Menschen, die sich von Göttern regiert glauben, giebt es ohne Zahl; solche, die nicht selbständig, über den Kopf der Götter hinweg ein Urteil fällen, was diesen Göttern gefallen kann oder mißfallen, giebt es nicht. Zum Herren der Welt vermag der religiöse Mensch sich nicht aufzuwerfen; wohl aber bestimmt er die Neigungen der Weltherrscher aus eigener Machtvollkommenheit.

Man braucht die religiös empfindenden Naturen nur zu betrachten;

und man wird meine Behauptungen bestätigt finden. Wo hat es je Verkündiger von Göttern gegeben, die nicht zugleich ganz genau festgestellt hätten, was diesen Göttern gefällt und was ihnen zuwider ist. Jede Religion hat ihre Weisheit über das Weltall, und jede behauptet auch, daß diese Weisheit von einem Gotte oder mehreren Göttern stamme.

Will man den Standpunkt des religiösen Menschen charakterisieren, so muß man sagen: er versucht die Welt von sich aus zu beurteilen; aber er hat nicht den Mut, auch sich selbst die Verantwortung für dieses Urteil zuzuschreiben; deshalb erfindet er sich Wesen in der Außenwelt, denen er diese Verantwortung aufbürdet.

Durch diese Betrachtungen scheint mir die Frage beantwortet zu sein: was ist Religion? Der Inhalt der Religion entspringt aus dem menschlichen Geiste. Aber dieser Geist will sich diesen Ursprung nicht eingestehen. Der Mensch unterwirft sich seinen eigenen Gesetzen, aber er betrachtet diese Gesetze als fremde. Er setzt sich zum Herrscher über sich selbst ein. Jede Religion setzt das menschliche Ich zum Regenten der Welt ein. Ihr Wesen besteht eben darinnen, daß sie sich dieser Thatsache nicht bewußt ist. Sie betrachtet als Offenbarung von außen, was sie sich selber offenbart.

Der Mensch wünscht, daß er in der Welt oben an erster Stelle stehe. Aber er wagt es nicht, sich als den Gipfel der Schöpfung hinzustellen. Deshalb erfindet er sich Götter nach seinem Bilde und läßt von ihnen die Welt regieren. Indem er so denkt, denkt er religiös.

\* \* \*

Das religiöse Denken wird von dem philosophischen Denken abgelöst. In den Zeiten und bei den Menschen, wo diese Ablösung geschieht, enthüllt sich uns die Menschennatur auf eine ganz besondere Weise.

Für die Entwicklung des abendländischen Denkens ist besonders interessant der Übergang des mythologischen Denkens der Griechen zu dem philosophischen. Drei Denker möchte ich zunächst aus der Zeit dieses Übergangs hervorheben: Anaximander, Thales und Parmenides. Sie stellen drei Stufen dar, die von der Religion zur Philosophie führen.

Die erste Stufe auf diesem Wege ist dadurch gekennzeichnet, daß die göttlichen Wesen nicht mehr anerkannt werden, aus denen der aus dem menschlichen Ich entnommene Inhalt stammen soll. Trotzdem wird aber — aus Gewohnheit — noch daran festgehalten, daß dieser Inhalt aus der Außenwelt stammt. Auf dieser Stufe steht Anaximander (610—547 v. Chr.). Er redet nicht mehr von Göttern, wie seine griechischen Vorfahren. Das höchste, die Welt regierende Prinzip ist ihm nicht ein Wesen, das nach dem Bilde des Menschen vorgestellt wird. Es ist ein unpersönliches Wesen, das Apeiron, das Unbestimmte.

Es entwickelt alles in der Natur vorkommende aus sich; aber nicht in der Art, wie ein Mensch schafft, sondern aus Naturnotwendigkeit. Aber diese Naturnotwendigkeit denkt sich Anaximander noch immer analog einem Handeln, daß nach menschlichen Vernunftgrundsätzen verläuft. Er stellt sich, so zu sagen, eine moralische Naturgesetzlichkeit vor, ein höchstes Wesen, das die Welt, wie ein menschlicher Sittenrichter, behandelt, ohne ein solcher zu sein. Nach Anaximander geschieht alles in der Welt so notwendig, wie der Magnet das Eisen anzieht, aber es geschieht nach moralischen, d. h. menschlichen Gesetzen. Nur von diesem Gesichtspunkte aus konnte er sagen: „Woraus die Dinge entstehen, in dasselbe müssen sie auch vergehen, wie es der Billigkeit gemäß ist, denn sie müssen Buße und Vergeltung thun, um der Ungerechtigkeit Willen, wie es der Ordnung der Zeit entspricht.“

Dies ist die Stufe, auf der ein Denker anfängt, philosophisch zu urteilen. Er läßt die Götter fallen. Er schreibt also das, was aus dem Menschen kommt, nicht mehr den Göttern zu. Aber er thut nichts weiter, als daß er die Eigenschaften, die vorher göttlichen, also persönlichen Wesen beigelegt worden sind, auf ein unpersonliches überträgt.

In ganz freier Weise tritt Thales (624—545) der Welt gegenüber. Wenn er auch um ein paar Jahre älter ist, als Anaximander, er ist philosophisch viel reifer. Seine Denkungsweise ist gar nicht mehr religiös.

Innerhalb des abendländischen Denkens ist erst Thales ein Mann, der sich in der zweiten oben genannten Art mit der Welt auseinandersetzt. Hegel hat es so oft betont, daß das Denken die Eigenschaft ist, die den Menschen vom Tiere unterscheidet. Thales ist die erste abendländische Persönlichkeit, die es wagte, dem Denken seine Souveränitätsstellung anzuweisen. Er kümmerte sich nicht mehr darum, ob Götter die Welt nach der Ordnung der Gedanken eingerichtet haben; oder ob ein Apeiron die Welt nach Maßgabe des Denkens lenkt. Er wußte nur, daß er dachte; und nahm an, daß er deswegen, weil er dachte, auch ein Recht habe, sich die Welt nach Maßgabe seines Denkens zurechtzulegen. Man unterschätze diesen Standpunkt des Thales nicht! Er war eine ungeheure Rücksichtslosigkeit gegenüber allen religiösen Vorurteilen. Denn er war die Erklärung der Absolutheit des menschlichen Denkens. Die religiösen Menschen sagen: die Welt ist so eingerichtet, wie wir sie uns denken; denn Gott ist. Und da sie sich Gott nach dem Ebenbilde des Menschen denken, ist es selbstverständlich, daß die Ordnung der Welt der Ordnung des menschlichen Kopfes entspricht. Thales ist das alles ganz gleichgültig. Er denkt über die Welt. Und kraft seines Denkens schreibt er sich ein Urtheil über die Welt zu. Er hat bereits ein Gefühl davon, daß das Denken nur eine menschliche Handlung ist; und dennoch geht er daran, mit Hilfe dieses bloß menschl-

lichen Denkens die Welt zu erklären. Das Erkennen selbst tritt mit Thales in ein ganz neues Stadium seiner Entwicklung. Es hört auf, seine Rechtfertigung aus dem Umstande zu ziehen, daß es nur nachzeichnet, was die Götter vorgezeichnet haben. Es entnimmt aus sich selbst das Recht, über die Gesetzmäßigkeit der Welt zu entscheiden. Es kommt zunächst gar nicht darauf an, ob Thales das Wasser oder irgend etwas anderes zum Prinzip der Welt gemacht hat, sondern darauf, daß er sich gesagt hat: was Prinzip ist, das will ich durch mein Denken entscheiden. Er hat es als selbstverständlich angenommen, daß das Denken in solchen Dingen die Macht hat. Und darin liegt seine Größe.

Man vergegenwärtige sich nur einmal, was damit gethan ist. Nichts geringeres ist damit geschehen, als dies, daß dem Menschen die geistige Macht über die Welterscheinungen gegeben ist. Wer auf sein Denken vertraut, der sagt sich: mögen die Wogen des Geschehens noch so stürmisch brausen, möge die Welt ein Chaos scheinen: ich bin ruhig, denn all dies tolle Getriebe beunruhigt mich nicht, weil ich es begreife.

Diese göttliche Ruhe des Denkers, der sich selbst versteht, hat Heraklit nicht begriffen. Er war der Ansicht, daß alle Dinge in ewigem Flusse seien. Daß das Werden das Wesen der Dinge sei. Wenn ich in einen Fluß hineinsteige, so ist er nicht mehr derselbe, wie in dem Momente, in dem ich mir vorgenommen, hinauzusteigen. Aber Heraklit übersteht nur eins. Was der Fluß mit sich fortträgt, das bewahrt das Denken; und es findet, daß im nächsten Momente ein Wesentliches von dem wieder vor die Sinne tritt, was schon vorher da war.

So wie Thales mit seinem festen Glauben an die Macht des menschlichen Denkens, so ist auch Heraklit eine typische Erscheinung im Reiche derjenigen Persönlichkeiten, die sich mit den bedeutsamsten Fragen des Daseins auseinandersetzen. Er fühlt nicht in sich die Kraft durch das Denken den ewigen Fluß des sinnlichen Werdens zu bezwingen. Heraklit sieht in die Welt, und sie zerfließt ihm in nicht festzuhaltende Augenblicksercheinungen. Hätte Heraklit Recht, dann zerflatterte alles in der Welt, und im allgemeinen Chaos müßte auch die menschliche Persönlichkeit sich auflösen. Ich wäre heute nicht derselbe, der ich gestern war, und morgen wäre ich ein anderer als heute. Der Mensch stünde in jedem Augenblicke vor völlig Neuem und hätte keine Macht. Denn von den Erfahrungen, die er sich bis zu einem bestimmten Tage gesammelt hat, wäre es fraglich, ob sie ihm eine Richtschnur an die Hand geben zur Behandlung des völlig Neuen, das ihm ein junger Tag bringt.

In schroffen Gegensatz zu Heraklit stellt sich deshalb der 515 in Elea geborene Parmenides. Mit all der Einseitigkeit, die nur einer kühnen Philosophennatur möglich ist, verwarf er jegliches Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung. Denn eben diese in jedem Augenblick sich

ändernde Sinnenwelt verführt zu der Ansicht des Heraklit. Dafür sprach er als den Quell aller Wahrheit einzig und allein die Offenbarungen an, die aus dem innersten Kern der menschlichen Persönlichkeit hervordringen, die Offenbarungen des Denkens. Nicht, was vor den Sinnen vorüberfließt, ist das wirkliche Wesen der Dinge — nach seiner Ansicht; sondern die Gedanken, die Ideen, welche das Denken in diesem Strome gewahrt wird und festhält!

Wie so vieles, was als Gegenschlag auf eine Einseitigkeit erfolgt, so wurde auch die Denkweise des Parmenides verhängnisvoll. Sie verdrängte das europäische Denken auf Jahrhunderte hinaus. Sie untergrub das Vertrauen in die Sinneswahrnehmung. Während nämlich ein unbefangener, naiver Blick auf die Sinnenwelt aus dieser selbst den Gedankeninhalt schöpft, der den menschlichen Erkenntnistrieb befriedigt, glaubte die im Sinne des Parmenides sich fortentwickelnde, philosophische Bewegung die rechte Wahrheit nur aus dem reinen, abstrakten Denken schöpfen zu sollen.

Die Gedanken, die wir in lebendigem Verkehre mit der Sinnenwelt gewinnen, haben einen individuellen Charakter, sie haben die Wärme von etwas Erlebtem in sich. Wir exponieren unsere Person, indem wir Ideen aus der Welt herauslösen. Wir fühlen uns als Überwinder der Sinnenwelt, wenn wir sie in die Gedankenwelt einfangen. Das abstrakte, reine Denken hat etwas unpersönliches, kaltes. Wir fühlen immer einen Zwang, wenn wir die Ideen aus dem reinen Denken herausspinnen. Unser Selbstgefühl kann durch ein solches Denken nicht gehoben werden. Denn wir müssen uns der Gedankennotwendigkeit einfach unterwerfen.

Parmenides hat nicht berücksichtigt, daß das Denken eine Thätigkeit der menschlichen Persönlichkeit ist. Er hat es unpersönlich, als ewigen Seinsinhalt, genommen. Das Gedachte ist das Seiende, hat er gesagt.

Er hat dadurch an die Stelle der alten Götter einen neuen gesetzt. Während die ältere, religiöse Vorstellungsweise den ganzen, fühlenden, wollenden und denkenden Menschen als Gott an die Spitze der Welt gesetzt hatte, nahm Parmenides eine einzelne menschliche Thätigkeit, einen Teil aus der Persönlichkeit heraus und machte daraus ein göttliches Wesen.

Auf dem Gebiete der Anschauungen über das sittliche Leben des Menschen wird Parmenides durch Sokrates ergänzt. Der Satz: die Tugend ist lehrbar, den dieser ausgesprochen hat, ist die ethische Konsequenz der Anschauung des Parmenides, daß das Denken gleich dem Sein ist. Ist dies letztere eine Wahrheit, so kann das menschliche Handeln nur dann darauf Anspruch machen, sich zu einem wertvollen Seienden erhoben zu haben, wenn es aus dem Denken fließt. Aus

dem abstrakten, logischen Denken, dem sich der Mensch einfach zu fügen, d. h. das er sich als Lernender anzueignen hat.

Es ist klar: ein gemeinsamer Zug ist in der griechischen Gedankenentwicklung zu verfolgen. Der Mensch hat das Bestreben, das, was ihm angehört, was aus seinem eigenen Wesen entspringt, in die Außenwelt zu versetzen und auf diese Weise sich seinem eigenen Wesen unterzuordnen. Zunächst nimmt er sich in seiner ganzen vollen Breite und setzt seine Ebenbilder als Götter über sich; dann nimmt er eine einzelne menschliche Thätigkeit, das Denken, und setzt es als Notwendigkeit über sich, der er sich zu fügen hat. Das ist das merkwürdige in der Entwicklung des Menschen, daß er seine Kräfte entfaltet, daß er für das Dasein und die Entfaltung dieser Kräfte in der Welt kämpft, daß er diese Kräfte aber lange nicht als seine eigenen anzuerkennen vermag.

\*  
\*  
\*

Diese große Täuschung des Menschen über sich selbst hat einer der größten Philosophen aller Zeiten in ein kühnes, wunderbares System gebracht. Dieser Philosoph ist Plato. Die ideale Welt, der Umkreis der Vorstellungen, die im Menschengenosse aufgehen, während der Blick auf die Vielheit der äußeren Dinge gerichtet ist, wird für Plato zu einer höheren Welt des Seins, von der jene Vielheit nur ein Abbild ist. „Die Dinge dieser Welt, welche unsere Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Sein: sie werden immer, sind aber nie. Sie haben nur ein relatives Sein, sind insgesammt nur in und durch ihr Verhältnis zu einander; man kann daher ihr ganzes Dasein ebensowohl ein Nichtsein nennen. Sie sind folglich auch nicht Objekte einer eigentlichen Erkenntnis. Denn nur von dem, was an und für sich und immer auf gleiche Weise ist, kann es eine solche geben; sie hingegen sind nur das Objekt eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens. So lange wir auf ihre Wahrnehmung beschränkt sind, gleichen wir Menschen, die in einer finsternen Höhle so festgebunden saßen, daß sie auch den Kopf nicht drehen könnten und nichts sähen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwischen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch sogar von einander und jeder von sich selbst, eben nur die Schatten an jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Reihenfolge jener Schatten vorherzusagen.“ Der Baum, den ich sehe, betaste und dessen Blütenduft ich atme, ist also der Schatten der Idee des Baumes. Und diese Idee ist das wahrhaft Wirkliche. Die Idee aber ist das, was in meinem Geiste aufleuchtet, wenn ich den Baum betrachte. Was ich mit den Sinnen wahrnehme, wird dadurch zum Abbild dessen gemacht, was mein Geist durch die Wahrnehmung ausbildet.

Alles, was Plato als Ideenwelt jenseits der Dinge vorhanden glaubt, ist menschliche Innenwelt. Der Inhalt des menschlichen Geistes aus dem Menschen herausgerissen und als eine Welt für sich vorgestellt, als höhere, wahre, jenseitige Welt: das ist platonische Philosophie.

Ich gebe Ralph Waldo Emerson Recht, wenn er (Repräsentanten der Menschheit) sagt: „Unter allen weltlichen Büchern hat nur Plato ein Recht auf das fanatische Lob, das Omar dem Koran erteilte, als er den Ausspruch that: „Ihr mögt die Bibliotheken verbrennen, denn was sie Wertvolles enthalten, das steht in diesem Buche.“ Seine Sentenzen enthalten die Bildung der Nationen; sie sind der Eckstein aller Schulen, der Brunnenkopf aller Litteraturen. Sie sind ein Lehrbuch und Compendium der Logik, Arithmetik, Ästhetik, der Poesie und Sprachwissenschaft, der Rhetorik, Ontologie, der Ethik oder praktischen Weisheit. Niemals hat sich das Denken und Forschen eines Mannes über ein so ungeheures Gebiet erstreckt. Aus Plato kommen alle Dinge, die noch heute geschrieben und unter denkenden Menschen besprochen werden.“ Den letzteren Satz möchte ich etwas genauer in folgender Form aussprechen. Wie Plato über das Verhältnis des menschlichen Geistes zur Welt empfunden hat, so empfindet auch heute die überwiegende Mehrheit der Menschen. Sie empfindet, daß der Inhalt des menschlichen Geistes, das menschliche Fühlen, Wollen und Denken auf der Stufenleiter der Erscheinungen oben zu stehen kommt, aber sie weiß mit diesem geistigen Inhalt nur etwas anzufangen, wenn er außerhalb des Menschen, als göttliches oder irgend ein anderes höheres Wesen: notwendige Naturordnung, moralische Weltordnung — und wie der Mensch sonst das, was er selbst hervorbringt, genannt hat — vorhanden gedacht wird.

\* \* \*

Es ist erklärlich, daß der Mensch so denkt. Die Eindrücke der Sinne bringen von außen auf ihn ein. Er sieht die Farben, hört die Töne. Seine Empfindungen, seine Gedanken entstehen in ihm, während er die Farben sieht, die Töne hört. Seiner eigenen Natur entstammen diese. Er fragt sich: wie komme ich dazu, aus Eigenem etwas zu dem hinzuzufügen, was die Welt mir überliefert. Es erscheint ihm ganz willkürlich, aus sich heraus etwas zur Ergänzung der Außenwelt zu holen.

In dem Augenblicke aber, in dem er sich sagt: das, was ich da fühle und denke, das bringe ich nicht aus Eigenem zur Welt hinzu; das hat ein anderes, höheres Wesen in sie gelegt, und ich hole es nur aus ihr heraus: in diesem Augenblicke ist er beruhigt. Man braucht dem Menschen nur zu sagen: du hast deine Meinungen und Gedanken nicht aus dir selbst, sondern ein Gott hat sie dir geoffenbart: dann ist

er versöhnt mit sich selbst. Und streift er den Glauben an Gott ab, dann setzt er an seine Stelle: die natürliche Ordnung der Dinge, die ewigen Gesetze. Daß er diesen Gott, diese ewigen Gesetze nirgends in der Welt draußen finden kann, daß er sie vielmehr erst zu der Welt hinzuerschaffen muß, wenn sie da sein sollen: das will er sich zunächst nicht eingestehen. Es wird ihm schwer, sich zu sagen: die Welt außer mir ist ungöttlich; ich aber nehme mir, kraft meines Wesens, das Recht, das Göttliche in sie hineinzuschauen.

Was gehen die schwingende Kirchenlampe die Pendelgesetze an, die im Geiste Galileis entstanden sind, als er sie betrachtete? Aber der Mensch selbst kann nicht existieren, ohne einen Zusammenhang herzustellen zwischen der Außenwelt und der Welt seines Innern. Sein geistiges Leben ist ein fortwährendes Hineinarbeiten des Geistes in die Sinnenwelt. Durch seine eigene Arbeit vollzieht sich im Laufe des geschichtlichen Lebens die Durchdringung von Natur und Geist. Die griechischen Denker wollten nichts anderes, als daß der Mensch in ein Verhältnis bereits hineingeboren sei, das erst durch ihn selbst werden kann. Sie wollten nicht, daß der Mensch erst die Ehe vollziehe zwischen Geist und Natur; sie wollten, daß er diese Ehe als vollzogen bereits antreffe und sie nur als fertige Thatsache betrachte.

Aristoteles (geb. 384 v. Chr.) sah das Widerspruchsvolle, das darinnen liegt, die im Menschengeniste von den Dingen entstehenden Ideen in eine übersinnliche, jenseitige Welt zu versetzen. Aber auch er erkannte nicht, daß die Dinge erst ihre ideelle Seite erhalten, wenn der Mensch sich ihnen entgegenstellt und sie zu ihnen hinzuerschafft. Er nahm vielmehr an, daß dieses Ideelle als Entelechie in den Dingen als ihr eigentliches Prinzip selbst wirksam sei. Die natürliche Folge dieser seiner Grundansicht war, daß Aristoteles das sittliche Handeln des Menschen aus seiner ursprünglichen ethischen Naturanlage ableitete. Die physischen Triebe veredeln sich im Laufe der menschlichen Entwicklung und erscheinen dann als vernünftig geleitetes Wollen. In diesem vernünftigen Wollen besteht die Tugend.

In dieser Unmittelbarkeit genommen, scheint es, als ob Aristoteles auf dem Standpunkt stände, daß wenigstens das sittliche Handeln seinen Quell in der Eigenpersönlichkeit des Menschen habe. Daß der Mensch selbst sich aus seinem Wesen heraus Richtung und Ziel seines Thuns gebe, und sich dieselben nicht von außen vorschreiben lasse. Aber auch Aristoteles wagt es nicht, bei diesem sich selbst seine Bestimmung vorzeichnenden Menschen stehen zu bleiben. Was in dem Menschen als einzelnes vernünftiges Thun auftritt, sei doch nur eine Ausprägung einer außer ihm existierenden, allgemeinen Weltvernunft. Die letztere verwirklichte sich in dem Einzelmenschen; aber sie habe über ihn hinaus ihr selbständiges, höheres Dasein.

Auch Aristoteles drängt aus dem Menschen hinaus, was er nur im Menschen vorfindet. Dasjenige, was im Inneren des Menschen angetroffen wird, als selbständiges, für sich bestehendes Wesen zu denken, und von diesem Wesen die Dinge der Welt abzuleiten, ist die Tendenz des griechischen Denkens von Thales bis Aristoteles.

\* \* \*

Es muß sich an der Erkenntnis des Menschen rächen, wenn dieser die Vermittlung des Geistes mit der Natur, die er selbst vollziehen soll, durch äußere Mächte vollzogen denkt. Er sollte sich in sein Inneres verfenken und da den Anknüpfungspunkt der Sinnenwelt an die ideale suchen. Blickt er statt dessen in die Außenwelt, um diesen Punkt zu finden, so wird er, weil er ihn da nicht finden kann, einmal notwendig zu dem Zweifel an aller Versöhnung der beiden Mächte kommen müssen. Dieses Stadium des Zweifels stellt uns die auf Aristoteles folgende Periode des griechischen Denkens dar. Es kündigt sich an bei den Stoikern und Epikureern und erreicht seinen Höhepunkt bei den Skeptikern.

Die Stoiker und Epikureer fühlen instinktiv, daß man das Wesen der Dinge auf dem von ihren Vorgängern eingeschlagenen Wege nicht finden kann. Sie verlassen diesen Weg, ohne sich viel um einen neuen zu kümmern. Den älteren Philosophen war die Welt als Gesamtheit die Hauptsache. Sie wollten die Gesetze der Welt erforschen, und glaubten, aus der Welterkenntnis müsse sich die Menschenkenntnis von selbst ergeben, denn ihnen war der Mensch ein Glied des Weltganzen wie die andern Dinge. Die Stoiker und Epikureer machten den Menschen zur Hauptsache ihres Nachdenkens. Sie wollten seinem Leben den ihm entsprechenden Inhalt geben. Sie dachten nach, wie der Mensch leben solle. Alles übrige war ihnen nur ein Mittel zu diesem Zwecke. Alle Philosophie gilt den Stoikern nur insofern als etwas Wertvolles, als durch sie der Mensch erkennen könne, wie er zu leben habe. Als das richtige Leben des Menschen betrachteten sie dasjenige, welches der Natur gemäß ist. Um das Naturgemäße in seinem Handeln zu verwirklichen, muß man dieses Naturgemäße erst erkannt haben.

In der stoischen Lehre liegt ein wichtiges Zugeständnis an die menschliche Persönlichkeit. Dasjenige, daß sie sich Zweck und Ziel sein darf; und daß alles andere, selbst die Erkenntnis, nur um dieser Persönlichkeit willen da ist.

Noch weiter in dieser Richtung gingen die Epikureer. Ihr Streben erschöpfte sich darin, das Leben so zu gestalten, daß der Mensch sich in demselben so zufrieden wie möglich fühle oder daß es ihm die möglichst große Lust gewähre. So sehr stand ihnen das Leben im

Vordergrunde, daß sie die Erkenntnis nur zu dem Zwecke trieben, damit der Mensch vor abergläubischer Furcht und vor dem Unbehagen befreit werde, die ihn befallen, wenn er die Natur nicht durchschaut.

Durch die Anschauungen der Stoiker und Epikureer zieht ein höheres menschliches Selbstgefühl als durch diejenigen der älteren griechischen Denker.

In einer feineren, geistigeren Weise erscheint diese Anschauung bei den Skeptikern. Sie sagten sich: wenn der Mensch sich über die Dinge Ideen macht, so kann er sie nur aus sich heraus machen. Und nur aus sich heraus kann er die Überzeugung schöpfen, daß einem Dinge eine Idee entspreche. Sie sahen in der Außenwelt nichts, was einen Grund abgebe zu einer Verknüpfung von Ding und Idee. Und was vor ihnen von solchen Gründen gesagt worden war, betrachteten sie als Täuschung und bekämpften es.

Der Grundzug der skeptischen Ansicht ist Bescheidenheit. Ihre Anhänger wagten nicht zu leugnen, daß es in der Außenwelt eine Verknüpfung von Idee und Ding gebe; sie leugneten bloß, daß der Mensch eine solche erkennen könne. Deshalb machten sie zwar den Menschen zum Quell seines Erkennens; aber sie sahen dieses Erkennen nicht als den Ausdruck der wahren Weisheit an.

Im Grunde stellt der Skeptizismus die Banterotterklärung des menschlichen Erkennens dar. Der Mensch unterliegt dem selbstgeschaffenen Vorurteil, daß die Wahrheit außen fertig vorhanden sei, durch die gewonnene Überzeugung, daß seine Wahrheit nur eine innere, also überhaupt nicht die rechte sein könne.

Mit rückhaltlosem Vertrauen in die Kraft des menschlichen Geistes hat Thales begonnen, über die Welt nachzudenken. Ein Zweifel daran, daß dasjenige, was das Nachsinnen als Grund der Welt ansehen muß, nicht in Wirklichkeit dieser Grund sein könne, lag seinem naiven Glauben an die Erkenntnisfähigkeit des Menschen ganz ferne. Bei den Skeptikern ist an die Stelle dieses Glaubens ein vollständiges Verzichtleisten auf wirkliche Wahrheit getreten.

\* \* \*

Zwischen den beiden Extremen, der naiven Vertrauensseligkeit in die menschliche Erkenntnisfähigkeit und der absoluten Vertrauenslosigkeit, liegt der Entwicklungsgang des griechischen Denkens. Man kann diesen Entwicklungsgang begreifen, wenn man beachtet, wie sich die Vorstellungen über die Ursachen der Welt gewandelt haben. Was sich die ältesten griechischen Philosophen als solche Ursachen dachten, hatte sinnliche Eigenschaften. Dadurch hatte man ein Recht, diese Ursachen in die Außenwelt zu versetzen. Das Ur-Wasser des Thales gehört, wie jeder andere Gegenstand der Sinnenwelt der äußeren Wirklichkeit an. Ganz anders

wurde die Sache, als Parmenides im Denken das wahre Sein zu erkennen glaubte. Denn dieses Denken ist seinem wahren Dasein nach nur im menschlichen Innern wahrzunehmen. Durch Parmenides erst entstand die große Frage, wie verhält sich das gedankliche, geistige Sein zu dem äußeren, das die Sinne wahrnehmen. Man hatte sich nun gewöhnt, das Verhältnis des höchsten Seins zu demjenigen, das uns täglich umgiebt, so vorzustellen, wie sich Thales das seines sinnlichen Urbings zu den uns umgebenden Dingen gedacht hat. Es ist durchaus möglich, sich das Hervorgehen aller Dinge aus dem Wasser, das Thales als Urquell alles Seins hinstellt, analog gewissen, sinnenfälligen Prozessen vorzustellen, die sich täglich vor unseren Augen abspielen. Und der Trieb, sich das Verhältnis der uns umgebenden Welt im Sinne einer solchen Analogie vorzustellen, blieb auch noch vorhanden, als durch Parmenides und seine Nachfolger das reine Denken und sein Inhalt, die Ideenwelt, zum Urquell alles Seins gemacht worden sind. Die Menschen waren wohl reif, einzusehen, daß die geistige Welt höher steht als die sinnliche, daß sich der tiefste Weltgehalt im Innern des Menschen offenbart; aber sie waren nicht sogleich auch reif, sich das Verhältnis zwischen sinnlicher und ideeller Welt auch ideell vorzustellen. Sie stellten es sich sinnlich, als ein tatsächliches Hervorgehen vor. Hätten sie es sich geistig gedacht, so hätten sie ruhig zugestehen können, daß der Inhalt der Ideenwelt nur im Innern des Menschen vorhanden ist. Denn dann brauchte das Höhere dem Abgeleiteten nicht zeitlich voranzugehen. Ein Sinnending kann einen geistigen Inhalt offenbaren; aber dieser Inhalt kann im Momente der Offenbarung erst aus dem Sinnendinge heraus geboren werden. Er ist ein späteres Entwicklungsprodukt als die Sinnenwelt. Stellt man sich das Verhältnis aber als ein Hervorgehen vor, so muß dasjenige, woraus das andere hervorgeht, diesem letzteren auch in der Zeit vorangehen. Auf diese Weise wurde das Kind, die geistige Welt der Sinnenwelt, zur Mutter der letzteren gemacht. Dies ist der psychologische Grund, warum der Mensch seine Welt hinausversetzt in die äußere Wirklichkeit, und von dem, was sein Eigentum und Produkt ist, behauptet: es habe ein für sich bestehendes, objektives Dasein und er habe sich ihm unterzuordnen, beziehungsweise er könne sich nur in dessen Besitz setzen durch Offenbarung oder auf eine andere Weise, durch die die einmal fertige Wahrheit ihren Einzug in sein Inneres halte.

Diese Deutung, die der Mensch seinem Streben nach Wahrheit, seinem Erkennen giebt, entspricht einem tiefen Gange seiner Natur. Goethe hat diesen Gang in seinen Sprüchen in Prosa mit folgenden Worten gekennzeichnet: „Der Mensch weiß niemals, wie anthropomorphisch er ist.“ Und: „Fall und Stoß. Dadurch die Bewegung der Weltkörper erklären zu wollen, ist eigentlich ein versteckter Anthropomorphis-

muß, es ist des Wanderers Gang über Feld. Der aufgehobene Fuß sinkt nieder, der zurückgebliebene strebt vorwärts und fällt; und immer so fort, vom Ausgehen bis zum Ankommen.“ (Vergl. Kürschners *Nationalliteratur*, Goethe-Ausgabe Bd. 36, 2 S. 353). Alle Erklärung der Natur besteht eben darinnen, daß Erfahrungen, die der Mensch an sich selbst macht, in den Gegenstand hineingeedeutet werden. Selbst die einfachsten Erscheinungen werden auf diese Weise erklärt. Wenn wir den Stoß zweier Körper erklären, so geschieht das dadurch, daß wir uns vorstellen, der eine Körper übe auf den anderen eine ähnliche Wirkung aus, wie wir selbst, wenn wir einen Körper stoßen. So wie wir es hier mit etwas untergeordneten machen, so macht es der religiöse Mensch mit seiner Gottesvorstellung. Er deutet menschliche Denk- und Handlungsweise in die Natur hinein; und auch die angeführten Philosophen von Parmenides bis Aristoteles deuteten menschliche Vorgänge in die Natur hinein.

Das hiermit angedeutete Bedürfnis des Menschen hat Max Stirner im Sinne, wenn er sagt: „Was in dem Weltall spuckt und sein mysteriöses, unbegreifliches Wesen treibt, das ist eben der geheimnisvolle Spuck, den wir höchstes Wesen nennen. Und diesem Spuck auf den Grund zu kommen, ihn zu begreifen, in ihm Wirklichkeit zu entdecken (das „Dasein Gottes“ zu beweisen), — diese Aufgabe setzten sich Jahrtausende die Menschen; mit der gräßlichen Unmöglichkeit, der endlosen Danaidenarbeit, den Spuck in einen Nicht-Spuck, das Unwirkliche in ein Wirkliches, den Geist in eine ganze und leibliche Person zu verwandeln, — damit quälten sie sich ab. Hinter der daseienden Welt suchen sie das „Ding an sich“, das Wesen, sie suchen hinter dem Ding das Unding“.

\* \* \*

Einen glänzenden Beweis dafür, wie der menschliche Geist geneigt ist, sein eigenes Wesen und deshalb sein Verhältnis zur Welt zu verkennen, bietet die letzte Phase der griechischen Philosophie: der Neuplatonismus. Diese Lehre, deren wichtigster Vertreter Plotin (205 bis 278 n. Chr.) ist, hat mit der Tendenz gebrochen, den Inhalt des menschlichen Geistes in ein Reich außerhalb der lebendigen Wirklichkeit zu verlegen, in welcher der Mensch selbst steht. In der eigenen Seele sucht der Neuplatoniker den Ort, an dem der höchste Gegenstand des Erkennens zu finden ist. Durch jene Steigerung der Erkenntniskräfte, die man als Ekstase bezeichnet, sucht er in sich selbst das Wesen der Welterscheinungen anzuschauen. Die Erhöhung der inneren Wahrnehmungskräfte sollen den Geist auf eine Stufe des Lebens heben, auf der er unmittelbar die Offenbarung dieses Wesens empfindet. Eine Art von Mystik ist diese Lehre. Es liegt ihr das Wahre zu Grunde, das sich

in jeder Mystik findet. Die Versenkung in das eigene Innere liefert die tiefste menschliche Weisheit. Aber zu dieser Versenkung muß sich der Mensch erst erziehen. Er muß sich gewöhnen, eine Wirklichkeit zu schauen, die frei von allem ist, was uns die Sinne überliefert. Menschen, die ihre Erkenntniskräfte bis zu dieser Höhe gebracht haben, sprechen von einem inneren Licht, das ihnen aufgegangen ist. Jacob Böhme, der christliche Mystiker des siebzehnten Jahrhunderts, betrachtete sich als einen solch innerlich Erleuchteten. Er sieht in sich das Reich, das er als das höchste dem Menschen erkennbare bezeichnen muß. Er sagt: „Im menschlichen Gemüte liegt die Signatur ganz künstlich zugerichtet, nach dem Wesen aller Wesen.“

Das Anschauen der menschlichen Innenwelt setzt der Neuplatonismus an die Stelle der Spekulation über eine jenseitige Außenwelt. Dabei tritt die höchst charakteristische Erscheinung auf, daß der Neuplatoniker sein eigenes Innere für ein Fremdes ansieht. Bis zur Erkenntnis des Ortes, an dem das letzte Glied der Welt zu suchen ist, hat man es gebracht; was an diesem Orte sich vorfindet, hat man falsch gedeutet. Der Neuplatoniker beschreibt deshalb die inneren Erlebnisse seiner Ekstase, wie Plato die Wesen seiner übersinnlichen Welt beschreibt.

Bezeichnend ist, daß der Neuplatonismus gerade dasjenige aus dem Wesen der Innenwelt ausschließt, was den eigentlichen Kern derselben ausmacht. Der Zustand der Ekstase soll nur dann eintreten, wenn das Selbstbewußtsein schweigt. Es war deshalb nur natürlich, daß der Geist im Neuplatonismus sich selbst, seine eigene Wesenheit nicht in ihrem wahren Lichte schauen konnte.

In dieser Anschauung haben die Ideengänge, die den Inhalt der griechischen Philosophie ausmachen, ihren Abschluß gefunden. Sie stellen sich dar als Sehnsucht des Menschen, sein eigenes Wesen als Fremdes zu erkennen, zu schauen, anzubeten.

Nach der naturgemäßen Entwicklung hätte innerhalb der abendländischen Geistesentwicklung auf den Neuplatonismus die Entdeckung des Egoismus folgen müssen. Das heißt, der Mensch hätte das als fremd angesehene Wesen als sein Eigenes erkennen müssen. Er hätte sich sagen müssen: das höchste, was es in der dem Menschen gegebenen Welt giebt, ist das individuelle Ich, dessen Wesen in dem Inneren der Persönlichkeit zur Erscheinung kommt.

\* \* \*

Dieser natürliche Gang der abendländischen Geistesentwicklung wurde aufgehalten durch die Ausbreitung der christlichen Lehre. Das Christentum bietet dasjenige, was die griechische Philosophie in der Sprache des Weltweisen zum Ausdruck bringt, in vollstümlichen, sozusagen, mit Händen zu greifenden Vorstellungen dar. Wenn man sich vergewärtigt,

wie tief eingewurzelt in der Menschennatur der Drang ist, sich der eigenen Wesenheit zu entäußern, so erscheint es begreiflich, daß diese Lehre eine so unvergleichliche Macht über die Gemüther gewonnen hat. Um diesen Drang auf philosophischem Wege zu befriedigen: dazu gehört eine hohe Entwicklungsstufe des Geistes. Ihn in der Form des christlichen Glaubens zu befriedigen, reicht das naivste Gemüth aus. Nicht einen feingeistigen Inhalt wie Platos Ideenwelt, nicht ein dem erst zu entfachenden inneren Lichte entströmendes Erleben stellt das Christentum als höchste Weltwesenheit dar, sondern Vorgänge mit den Attributen sinnlich-greifbarer Wirklichkeit. Ja es geht so weit, das höchste Wesen in einem einzelnen historischen Menschen zu verehren. Mit solchen greifbaren Vorstellungen konnte der philosophische Geist Griechenlands nicht dienen. Solche Vorstellungen lagen hinter ihm in der Mythologie des Volkes. Hamann, Herders Vorläufer auf dem Gebiete der Religionswissenschaft, bemerkt einmal: Ein Philosoph für Kinder sei Plato nie gewesen. Die Kindesgeister aber sind es, für die „der heilige Geist den Ehrgeiz gehabt hat, ein Schriftsteller zu werden“.

Und diese kindliche Form der menschlichen Selbstentfremdung ist für Jahrhunderte von dem denkbar größten Einflusse gewesen für die philosophische Gedankenentwicklung. Wie ein Nebel lagert sich die christliche Lehre vor das Licht, von dem die Erkenntnis des eigenen Wesens hätte ausgehen sollen. Die Kirchenväter der ersten christlichen Jahrhunderte suchten durch allerlei philosophische Begriffe den vollstümlichen Vorstellungen eine Form zu geben, in der sie auch einem gebildeteren Bewußtsein annehmbar scheinen konnten. Und die späteren Kirchenlehrer, deren bedeutendster Vertreter der heilige Augustin ist (gestorben 930) setzten diese Bestrebungen in demselben Geiste fort. Der Inhalt des christlichen Glaubens wirkte so fascinierend, daß von einem Zweifel an seiner Wahrheit nicht die Rede sein konnte, sondern nur von einem Heraufheben derselben in ein mehr geistiges, ideelleres Gebiet. Die Philosophie der Kirchenlehrer ist Umfegung des christlichen Glaubensinhaltes in ein Ideengebäude. Der allgemeine Charakter dieses Ideengebäudes konnte aus diesem Grunde kein anderer sein als der des Christentums: Hinausverfegung der menschlichen Wesenheit in die Welt, Selbstentäußerung. So ist es gekommen, daß Augustin wieder an den richtigen Ort kommt, wo das Weltwesen zu finden ist; und daß er an diesem Orte wieder ein Fremdes findet. In dem eigenen Sein des Menschen sucht er den Quell aller Wahrheit; die inneren Erlebnisse der Seele erklärt er für das Fundament der Erkenntnis. Aber die christliche Glaubenslehre hat an den Ort, an dem er suchte, den außermenschlichen Inhalt gelegt. Deshalb fand er an dem rechten Orte die un rechten Wesenheiten.

Es folgt nun eine Jahrhunderte lange Anstrengung des mensch-

lichen Denkens, die keinen andern Zweck hatte, als mit Aufwendung aller Kraft des menschlichen Geistes den Beweis zu erbringen, daß der Inhalt dieses Geistes nicht in diesem Geiste, sondern an dem Orte zu suchen sei, wohin ihn der christliche Glaube versetzt hat. Die Gedankenbewegung, die aus dieser Anstrengung hervorstach, wird als Scholastik bezeichnet. — In diesem Zusammenhange können all die Spitzfindigkeiten der Scholastiker nicht interessieren. Denn eine Entwicklung nach der Richtung hin, in der die Erkenntnis des persönlichen Ichs liegt, bedeutet diese Ideenbewegung nicht im geringsten.

\* \* \*

Wie dicht die Nebelwolke war, welche das Christentum vor die menschliche Selbsterkenntnis geschoben hat, wird am offenbarsten durch die Thatsache, daß der abendländische Geist nun überhaupt unfähig wurde, rein aus sich heraus auch nur einen Schritt auf dem Wege zu dieser Selbsterkenntnis zu machen. Er bedurfte eines zwingenden Anstoßes von außen. Er konnte auf dem Grunde der Seele nicht finden, was er so lange in der Außenwelt gesucht hatte. Es wurde ihm aber der Beweis erbracht: diese Außenwelt kann gar nicht so geartet sein, daß er das Wesen, das er suchte, in ihr finden konnte. Dies geschah durch das Ausblühen der Naturwissenschaften im sechzehnten Jahrhundert. So lange der Mensch von der Beschaffenheit der natürlichen Vorgänge nur unvollkommene Vorstellungen hatte, war in der Außenwelt Raum für göttliche Wesenheiten und für das Wirken eines persönlichen, göttlichen Willens. Als aber Kopernikus (1473—1543) und Keppler (1571—1630) ein natürliches Bild der Welt entwarfen, war für ein christliches kein Platz mehr vorhanden. Und als Galilei (1564—1642) die Fundamente zu einer Erklärung der natürlichen Vorgänge durch Naturgesetze legte, mußte der Glaube an die göttlichen Gesetze ins Wanken kommen.

Nun mußte man das Wesen, das der Mensch als das höchste anerkennt, und das ihm aus der Außenwelt herausgedrängt wurde, auf einem neuen Wege suchen.

Die philosophischen Folgerungen der durch Kopernikus, Keppler und Galilei gegebenen Voraussetzungen zog Baco von Verulam (1561—1626). Sein Verdienst um die abendländische Weltanschauung ist im Grunde nur ein negatives. Er hat in kräftiger Weise dazu aufgefordert, den Blick frei und unbefangen auf die Wirklichkeit, auf das Leben zu richten. So banal diese Forderung erscheint: es ist doch nicht zu leugnen, daß die abendländische Gedankenentwicklung Jahrhunderte lang schwer gegen sie gesündigt hat. Unter die wirklichen Dinge gehört auch das eigene Ich des Menschen. Und steht es nicht fast aus, als wenn es in der Naturanlage des Menschen läge, dieses Ich nicht unbefangen betrachten zu können? Nur die Ausbildung eines vollkommen

unbefangenen, unmittelbar auf das Wirkliche gerichteten Sinnes kann zur Selbsterkenntnis führen. Der Weg der Naturerkenntnis ist auch der Weg der Sacherkenntnis.

\* \* \*

Es traten nun in der abendländischen Gedankenentwicklung zwei Strömungen auf, die auf verschiedenen Wegen den durch die Naturwissenschaften notwendig gemachten neuen Erkenntniszielen zustrebten. Die eine geht auf Jacob Böhme (1575—1624), die andere auf René Descartes (1596—1650) zurück.

Jacob Böhme und Descartes standen nicht mehr im Banne der Scholastik. Jener hat eingesehen, daß es im Weltenraume nirgends einen Platz für den Himmel giebt; deshalb wird er Mystiker. Er sucht den Himmel im Innern des Menschen. Dieser hat erkannt, daß das Haften der Scholastiker an der christlichen Lehre nur eine Sache der durch Jahrhunderte erzeugten Gewöhnung an diese Vorstellungen ist. Deshalb hielt er es für notwendig, zunächst an diesen gewohnten Vorstellungen zu zweifeln und eine Erkenntnisart zu suchen, durch die der Mensch zu einem solchen Wissen kommen kann, dessen Sicherheit er nicht aus Gewohnheit behauptet, sondern die ihm durch die eigenen Geisteskräfte in jedem Augenblick verbürgt werden kann.

Es sind also starke Ansätze, welche, sowohl bei Böhme wie bei Descartes, das menschliche Ich macht, sich selbst zu erkennen. Dennoch sind beide in ihren weiteren Ausführungen von den alten Vorurteilen überwältigt worden. Es wurde schon angedeutet, daß Jacob Böhme eine gewisse geistige Verwandtschaft mit den Neuplatonikern hat. Seine Erkenntnis ist Einkehr in das eigene Innere. Was ihm aber in diesem Innern entgegentritt, ist nicht das Ich des Menschen, sondern doch wieder nur der Christengott. Er wird gewahr, daß im eigenen Gemüte dasjenige sitzt, wonach der erkenntnisbedürftige Mensch begehrt. Erfüllung der heißesten, menschlichen Sehnsuchten strömt ihm von da aus entgegen. Das führt ihn aber nicht zu der Ansicht, daß das Ich durch Steigerung seiner Erkenntniskräfte imstande ist, seine Ansprüche aus sich selbst heraus auch zu befriedigen. Es bringt ihn vielmehr zu der Meinung, auf dem Erkenntniswege in das Gemüt den Gott wahrhaft gefunden zu haben, den das Christentum nur auf einem falschen Wege gesucht habe. Statt Selbsterkenntnis sucht Jacob Böhme Vereinigung mit Gott, statt Leben mit den Schätzen des eigenen Innern sucht er ein Leben in Gott.

Es ist einleuchtend, daß von der menschlichen Selbsterkenntnis oder Selbstverkennung auch abhängen wird, wie der Mensch über sein Handeln, über sein sittliches Leben denkt. Das Gebiet des Sittlichen baut sich ja, gleichsam als höheres Stockwerk, über den rein natürlichen Vorgängen auf. Der christliche Glaube, der schon diese natürlichen Vorgänge als

Ausfluß des göttlichen Willens ansieht, wird in dem Sittlichen um so mehr diesen Willen suchen. In der christlichen Sittenlehre zeigt sich fast noch klarer als sonst irgendwo das Schiefe dieser Weltanschauung. Welch ungeheure Sophistik auch die Theologie auf diesem Gebiete angewendet hat: es bleiben hier Fragen bestehen, die vom Standpunkte des Christentums aus in weithin deutlichen Zügen das Widerspruchsvolle zeigen. Wenn ein solches Urwesen, wie der Christengott, angenommen wird, so bleibt es unverständlich, wie das Gebiet des Handelns in zwei Reiche zerfallen kann: in das des Guten, und das des Bösen. Denn alle Handlungen müßten aus dem Urwesen fließen und folglich die gleichartigen Züge ihres Ursprungs tragen. Sie müßten eben göttlich sein. Ebenso wenig ist auf diesem Boden die menschliche Verantwortlichkeit zu erklären. Der Mensch wird ja von dem göttlichen Willen gelenkt. Er kann sich diesem also nur überlassen; er kann nur durch sich geschehen lassen, was Gott vollbringt.

Genau dasselbe, was auf dem Gebiete der Erkenntnislehre eingetreten ist, hat sich auch innerhalb der Anschauungen über die Sittlichkeit vollzogen. Der Mensch kam seinem Gange entgegen, das eigene Selbst aus sich herauszureißen und als ein Fremdes hinzustellen. Und so wie auf dem Erkenntnisgebiete dem als außermenschlich angesehenen Urwesen kein anderer Inhalt gegeben werden konnte, als der aus dem eigenen Innern geschöpfte, so konnten in diesem Wesen auch keine sittlichen Absichten und Antriebe zum Handeln gefunden werden, als die eigenen der menschlichen Seele. Wovon der Mensch in seinem tiefsten Innern überzeugt war, daß es geschehen soll, das betrachtete er als das vom Welturwesen Gewollte. Auf diese Weise hatte man auf ethischem Gebiete eine Zweiheit geschaffen. Man stellte dem Selbst, das man in sich hatte und aus dem heraus man handeln mußte, den eigenen Inhalt als das Sittlich-Bestimmende gegenüber. Und dadurch konnten sittliche Forderungen entstehen. Das Selbst des Menschen durfte nicht sich es mußte einem Fremden folgen. Der Selbstentfremdung auf dem Erkenntnisgebiete entspricht auf dem moralischen Felde die Selbstlosigkeit der Handlungen. Diejenigen Handlungen sind gut, bei denen das Ich dem Fremden folgt; diejenigen dagegen böse, bei denen es sich selbst folgt. In der Selbstsucht sieht das Christentum den Quell des Bösen. Nie hätte das geschehen können, wenn man eingesehen hätte, daß das gesamte Sittliche seinen Inhalt nur aus dem eigenen Selbst schöpfen kann. Man kann die ganze Summe der christlichen Sittenlehre in dem Satze zusammenfassen: Besteht sich der Mensch ein, daß er nur den Geboten seines eigenen Wesens folgen kann und handelt er darnach, so ist er böse; verbirgt sich ihm diese Wahrheit und setzt er — oder läßt setzen — die eigenen Gebote als fremde, über sich, um ihnen gemäß zu handeln, so ist er gut.

Vielleicht am vollkommensten durchgeführt ist die Morallehre der Selbstlosigkeit in einem Buche aus dem vierzehnten Jahrhundert: „Die deutsche Theologie“. Der Verfasser des Buches ist uns unbekannt. Er hat die Selbstentäußerung so weit getrieben, dafür zu sorgen, daß sein Name nicht auf die Nachwelt komme. In dem Buche heißt es: „Das ist kein wahres Wesen und hat kein Wesen, anders denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und ein Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat, anders als in dem Feuer, wo der Glanz ausfließt, oder in der Sonne, oder in dem Lichte. Die Schrift spricht und der Glaube und die Wahrheit: Sünde sei nichts anderes, denn daß sich die Kreatur ablehrt von dem unwandelbaren Gute und lehret sich zu dem wandelbaren, das ist: daß sie sich lehrt von dem Vollkommenen zu dem Getheilten und Unvollkommenen und allermeist zu sich selber. Nun merke. Wenn sich die Kreatur etwas Gutes annimmt, als Wesens, Lebens, Wissens, Erkennens, Vermögens und kürzlich alles dessen, was man gut nennen soll, und meint, daß sie das sei oder daß es das Ihre sei oder ihr zugehöre oder daß es von ihr sei: so oft und viel dabei geschieht, so lehrt sie sich ab. Was that der Teufel anders oder was war sein Fall und Abkehren anders, als daß er sich annahm, er wäre auch etwas und etwas wäre sein und ihm gehörte auch etwas zu? Dies Annehmen und sein Ich und sein Mich, sein Wir und sein Mein, das war sein Abkehren und sein Fall. Also ist es noch. — Denn alles das, was man für gut hält oder gut nennen soll, das gehört niemand zu, denn allein dem ewigen, wahren Gut, das Gott allein ist, und wer sich dessen annimmt, der thut Unrecht und wider Gott.“

Mit der Wendung, die Jacob Böhme dem Verhältnisse des Menschen zu Gott gegeben hat, hängt auch eine Änderung der Anschauungen über das Sittliche gegenüber den alten christlichen Vorstellungen zusammen. Gott wirkt als Veranlasser des Guten zwar noch immer als höheres in dem menschlichen Selbst, aber er wirkt eben in diesem Selbst, nicht von außen auf dasselbe. Es entsteht dadurch eine Verinnerlichung des sittlichen Handelns. Das übrige Christentum hat nur eine äußere Befolgung des göttlichen Willens verlangt. Bei Jacob Böhme treten die früher getrennten Wesenheiten, das wirkliche Persönliche und das zum Gott gemachte in einen lebendigen Zusammenhang. Dadurch wird nun wohl der Quell des Sittlichen in das menschliche Innere verlegt; aber das ethische Prinzip der Selbstlosigkeit erscheint noch stärker betont. Wird Gott als äußere Macht angesehen, so ist das menschliche Selbst das eigentlich Handelnde. Es handelt entweder im Sinne Gottes, oder diesem entgegen. Wird aber Gott in das menschliche Innere verlegt, so handelt der Mensch nicht mehr selber, sondern Gott in ihm. Gott lebt sich unmittelbar in dem

menschlichen Leben dar. Der Mensch verzichtet darauf, ein eigenes Leben zu haben; er macht sich zu einem Gliede des göttlichen Lebens. Er fühlt sich in Gott, Gott in sich, er wächst mit dem Urwesen zusammen; er wird ein Organ desselben.

In dieser deutschen Mystik hat der Mensch also seine Teilnahme am göttlichen Leben mit der vollständigsten Auslöschung seiner Persönlichkeit, seines Ich erkaufte. Den Verlust des Persönlichen fühlten Jacob Böhme und die Mystiker, die seiner Anschauung waren, nicht. Im Gegenteil: sie empfanden etwas besonders Erhebendes bei dem Gedanken, daß sie des göttlichen Lebens unmittelbar teilhaftig seien, daß sie Glieder am göttlichen Organismus seien. Der Organismus kann ja nicht bestehen, ohne seine Glieder. Der Mystiker fühlte sich deshalb als ein Notwendiges innerhalb des Weltganzen, als ein Wesen, das Gott unentbehrlich ist. — Angelus Silesius (1624—1677), der in demselben Geiste, wie Jacob Böhme, empfindende Mystiker, spricht das in einem schönen Satze (seines „cherubinischen Wandersmannes“) aus:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,  
Werd' ich zu nicht, er muß von Not den Geist aufgeben.“

Und noch charakteristischer in einem andern:

„Gott mag nicht ohne mich ein einziges Würmlein machen,  
Erhalt' ich's nicht mit ihm, so muß es stracks zertragen.“

Das menschliche Ich macht hier in kräftigster Weise sein Recht geltend gegenüber seinem in die Außenwelt versetzten Bilde. Dem vermeintlichen Urwesen wird zwar auch hier nicht gesagt, daß es die von dem Menschen sich gegenüber gestellte eigene menschliche Wesenheit ist; aber die letztere wird zum Erhalter des göttlichen Urgrundes gemacht.

Eine starke Empfindung davon, daß der Mensch sich durch seine Gedankenentwicklung in ein schiefes Verhältnis zur Welt gebracht hat, hatte Descartes. Deshalb setzte er zunächst allem, was aus dieser Gedankenentwicklung hervorgegangen war, den Zweifel entgegen. Nur wenn man an allem zweifelt, was die Jahrhunderte als Wahrheiten entwickelt haben, kann man — nach seiner Meinung — die notwendige Unbefangtheit gewinnen für einen neuen Ausgangspunkt. Es lag in der Natur der Sache, daß Descartes durch diesen seinen Zweifel auf das menschliche Ich geführt wurde. Denn je mehr der Mensch alles übrige als ein noch zu Suchendes hinstellt, ein desto intensiveres Gefühl muß er von seiner eigenen suchenden Persönlichkeit erhalten. Er kann sich sagen: vielleicht irre ich auf den Wegen des Daseins; um so deutlicher nur wird er auf sich selbst, den Irrenden, gewiesen. Das Cogito, ergo sum (ich denke, also bin ich) des Descartes ist ein solcher Hinweis. Descartes dringt auch noch weiter. Er hat ein Bewußtsein davon, daß die Art, wie der Mensch über sich selbst zur Erkenntnis kommt, vorbildlich für alle anderen Erkenntnisse sein soll, die er zu erwerben

trachtet. Als hervorstechendste Eigenschaften der Selbsterkenntnis erscheinen Descartes die Klarheit und die Deutlichkeit. Diese beiden Eigenschaften fordert er deshalb auch von allen übrigen Erkenntnissen. Was der Mensch ebenso klar und deutlich einsieht, wie sein eigenes Sein: das kann allein als gewiß gelten.

Damit ist, wenigstens nach einer Richtung hin, die absolut zentrale Stellung des Ich im Weltganzen anerkannt, nach der Richtung der Methode des Erkennens. Der Mensch richtet das Wie seiner Selbsterkenntnis nach dem Wie seiner Selbsterkenntnis ein und fragt nicht mehr nach einem äußeren Wesen, um dieses Wie zu rechtfertigen. Nicht wie ein Gott das Erkennen vorschreibt, will der Mensch denken, sondern wie er es sich selbst einrichtet. Hinsichtlich des Wie zieht der Mensch die Kraft seiner Weisheit nunmehr aus sich selbst.

In Bezug auf das Was that Descartes nicht den gleichen Schritt. Er ging daran, Vorstellungen über die Welt zu gewinnen und durchsuchte — dem eben angeführten Erkenntnisprinzip gemäß — das eigene Innere nach solchen Vorstellungen. Da fand er die Gottesvorstellung. Sie war natürlich nichts weiter als auf die Vorstellung des menschlichen Ich. Das erkannte Descartes nicht. Er wurde dadurch getäuscht, daß die Idee von Gott als des allervollkommensten Wesens sein Denken in eine ganz falsche Bahn brachte. Die eine Eigenschaft, die der allergrößten Vollkommenheit, überstrahlte für ihn alle übrigen des zentralen Wesens. Er sagte sich: die Vorstellung eines allervollkommensten Wesens kann der Mensch, der selbst unvollkommen ist, nicht aus sich selbst schöpfen, also kann sie ihn nur von außen, von dem allervollkommensten Wesen selbst kommen. Somit existiert dieses allervollkommenste Wesen. Hätte Descartes den wahren Inhalt der Gottesvorstellung untersucht, so hätte er gefunden, daß dieser vollkommen gleich der Ichvorstellung, und die Vollkommenheit nur eine im Gedanken vollzogene Steigerung dieses Inhalts ist. Der wesentliche Inhalt einer Elfenbeinkugel wird dadurch nicht geändert, daß ich sie mir unendlich groß denke. Ebenso wenig wird aus der Ichvorstellung durch eine solche Steigerung etwas anderes.

Der von Descartes geführte Beweis des Daseins Gottes ist also wieder nichts als eine Umschreibung des menschlichen Bedürfnisses, das eigene Ich als außermenschliches Wesen zum Weltengrunde zu machen. Hier zeigt es sich aber gerade mit voller Deutlichkeit, daß der Mensch für dies außermenschliche Urwesen keinen eigenen Inhalt gewinnen, sondern ihm nur denjenigen seiner Ichvorstellung in unwesentlich geänderter Form leihen kann.

\* \* \*

Mit Spinoza (1632—1677) ist auf dem Wege, der zur Eroberung der Ichvorstellung führen muß, kein Schritt vorwärts, sondern einer

zurück gethan worden. Denn Spinoza hat kein Gefühl von der einzigartigen Stellung des menschlichen Ich. Für ihn erschöpft sich der Strom der Weltvorgänge in einem System von natürlichen Notwendigkeiten, wie er sich für die christlichen Philosophen in einem System von göttlichen Willensakten erschöpft. Hier wie dort ist das menschliche Ich nur ein Glied in diesem System. Für den Christen ist der Mensch in der Hand Gottes; für Spinoza in derjenigen des natürlichen Weltgeschehens. Der Christengott hat bei Spinoza einen anderen Charakter erhalten. Der in der Zeit des Aufblühens naturwissenschaftlicher Einsichten herangewachsene Philosoph kann keinen Gott anerkennen, der nach Willkür die Welt lenkt, sondern nur ein Urwesen, das existiert, weil seine Existenz durch es selbst eine Notwendigkeit ist und das den Weltenlauf nach den unabänderlichen Gesetzen leitet, die aus seiner eigenen absolut notwendigen Wesenheit fließen. Daß der Mensch das Bild, unter dem er sich diese Notwendigkeit vorstellt, seinem eigenen Inhalte entnimmt, davon hat Spinoza kein Bewußtsein. Aus diesem Grunde wird auch das sittliche Ideal Spinozas ein unpersönliches, unindividuelles. Nach seinen Voraussetzungen kann er ja nicht in der Vervollkommnung des Ich, in der Steigerung der eigenen Kräfte des Menschen ein Ideal erblicken, sondern in der Durchdringung des Ich mit dem göttlichen Weltinhalte, mit der höchsten Erkenntnis des objektiven Gottes. Sich an diesen Gott zu verlieren, soll Ziel des menschlichen Strebens sein.

Der Weg, den Descartes eingeschlagen hatte: vom Ich aus zur Welterkenntnis vorzubringen, wird nunmehr von den Philosophen der Neuzeit fortgesetzt. Die christlich-theologische Methode, die kein Vertrauen in die Kraft des menschlichen Ichs als Erkenntnisorgan hatte, war wenigstens überwunden. Das eine wurde anerkannt, daß das Ich selbst das höchste Wesen finden müsse. Von da bis zu dem anderen Punkte, bis zu der Einsicht, daß der im Ich liegende Inhalt auch das höchste Wesen ist, ist freilich ein weiter Weg.

Weniger tieffinnig als Descartes gingen die englischen Philosophen Locke (1632—1704) und Hume (1711—1776) an die Untersuchung der Wege, die das menschliche Ich einschlägt, um zu einer Aufklärung über sich und die Welt zu kommen. Beiden ging vor allen Dingen eines ab: der gesunde, freie Blick in das menschliche Innere. Sie konnten daher auch keine Vorstellung von dem großen Unterschied bekommen, der besteht zwischen der Erkenntnis äußerer Dinge und derjenigen des menschlichen Ich. Alles, was sie sagen, bezieht sich nur auf die Erwerbung äußerer Erkenntnisse. Locke übersieht vollständig, daß der Mensch, indem er sich über die äußeren Dinge aufklärt, über diese ein Licht verbreitet, das seinem eigenen Innern entströmt. Er glaubt daher, daß alle Erkenntnisse aus der Erfahrung stammen. Aber was ist

Erfahrung? Galilei sieht eine schwingende Kirchenlampe. Sie führt ihn dazu, die Gesetze zu finden, nach denen ein Körper schwingt. Er hat zweierlei erfahren: erstens durch seine Sinne äußere Vorgänge. Zweitens aus sich heraus die Vorstellung eines Gesetzes, das über diese Vorgänge aufklärt, sie begreiflich macht. Man kann nun natürlich das eine wie das andere Erfahrung nennen. Aber dann verkennt man eben den Unterschied, der zwischen den beiden Teilen des Erkenntnisvorganges besteht. Ein Wesen, das nicht aus dem Inhalt seines Wesens heraus schöpfen könnte, würde ewig vor der schwingenden Kirchenlampe stehen: die sinnliche Wahrnehmung würde sich nie durch ein begriffliches Gesetz ergänzen. Locke und alle, die so denken wie er, lassen sich durch etwas täuschen — nämlich durch die Art, wie die Erkenntnisinhalte an uns herankommen. Sie steigen eben einfach auf dem Horizonte unseres Bewußtseins auf. Dieses Aufsteigen bildet die Erfahrung. Aber anerkannt werden muß, daß der Inhalt der Erfahrungsgesetze von dem Ich an den Erfahrungen entwickelt wird. Bei Hume zeigt sich zweierlei. Einmal, daß dieser Mann, wie schon erwähnt, die Natur des Ich nicht erkennt und deshalb gerade so, wie Locke, den Inhalt der Gesetze aus der Erfahrung ableitet. Und dann, daß dieser Inhalt durch Loslösung von dem Ich völlig sich ins Ungewisse verliert, frei in der Luft ohne Halt und Grundlage hängt. Hume erkennt, daß die äußere Erfahrung nur unzusammenhängende Vorgänge überliefert; sie bietet mit diesen Vorgängen zusammen nicht zugleich die Gesetze, nach denen sie verknüpft sind. Da von dem Wesen des Ich Hume nichts weiß, kann er aus ihm auch nicht die Berechtigung zu solcher Verknüpfung ableiten. Er leitet sie daher aus dem vagsten Ursprung her, der sich denken läßt, aus der Gewöhnung. Der Mensch sieht, daß auf einen gewissen Vorgang immer ein anderer folgt; auf den Fall des Steines folgt die Aushöhlung des Bodens, auf den er fällt. Folglich gewöhnt sich der Mensch daran, solche Vorgänge in einer Verknüpfung zu denken. Alle Erkenntnis verliert ihre Bedeutung, wenn man von solchen Voraussetzungen ausgeht. Die Verbindung der Vorgänge und ihrer Gesetze gewinnt etwas rein zufälliges.

\* \* \*

Einem Mann, dem das schöpferische Wesen des Ich voll zum Bewußtsein gekommen ist, sehen wir in George Berkeley (1684—1753). Er hatte eine deutliche Vorstellung von der eigenen Thätigkeit des Ich beim Zustandekommen aller Erkenntnis. Wenn ich einen Gegenstand sehe, sagte er sich, so bin ich thätig. Ich schaffe mir meine Wahrnehmung. Der Gegenstand einer Wahrnehmung bliebe immer jenseits meines Bewußtseins, er wäre für mich nicht da, wenn ich sein totes Dasein nicht fortwährend durch meine Thätigkeit belebte. Nur diese

meine belebende Thätigkeit nehme ich wahr, nicht das, was ihr objektiv als toter Gegenstand vorangeht. Wohin ich in meiner Bewußtseinsphäre blicke: überall sehe ich mich selbst als Thätiges, als Schaffendes. In Berkeley's Denken gewinnt das Ich ein universelles Leben. Was weiß ich von einem Sein der Dinge, wenn ich dieses Sein nicht vorstelle?

Aus schaffenden Geistern, die aus sich heraus eine Welt bilden, besteht für Berkeley die Welt. Aber auf dieser Stufe der Erkenntnis trat auch bei ihm das alte Vorurteil wieder auf. Er läßt das Ich sich zwar seine Welt schaffen, aber er giebt ihm nicht zugleich die Kraft, aus sich selbst zu schaffen. Es muß doch wieder eine Gottesvorstellung herhalten. Das schaffende Prinzip im Ich ist Gott auch bei ihm.

Dieser Philosoph aber zeigt uns eines. Wer sich wirklich in das Wesen des schaffenden Ichs versenkt, der kommt aus demselben nicht wieder heraus zu einem äußeren Wesen, es sei denn auf gewaltsame Weise. Und gewaltsam geht Berkeley vor. Er führt, ohne zwingende Notwendigkeit, das Schaffen des Ich auf Gott zurück. Frühere Philosophen entleerten das Ich seines Inhaltes, und dadurch hatten sie für ihren Gott einen solchen. Berkeley thut das nicht. Deshalb vermag er nichts anderes, als neben die schöpferischen Geister noch einen besonderen zu setzen, der im Grunde mit ihnen völlig gleichartig, d. h. also doch wohl unnötig ist.

Noch auffälliger wird das bei dem deutschen Philosophen Leibniz (1646—1716). Auch er hatte Einblick in die schöpferische Thätigkeit des Ich. Er überblickte den Umfang dieser Thätigkeit ganz deutlich und sah ihre innere Geschlossenheit, ihr Beruhen auf sich selbst. Eine Welt für sich, eine Monade wurde ihm deshalb das Ich. Und alles, was Dasein hat, kann es nur dadurch haben, daß es sich selbst einen geschlossenen Inhalt giebt. Nur Monaden, d. h. aus sich und in sich schaffende Wesen existieren. Abgetrennte Welten für sich, die auf nichts außer ihnen, angewiesen sind. Welten bestehen, keine Welt. Jeder Mensch ist eine Welt, eine Monade für sich. Wenn nun diese Welten doch mit einander übereinstimmen, wenn sie von einander wissen und die Inhalte ihres Wissens sich denken, so kann das nur davon herrühren, daß eine vorherbestimmte Übereinstimmung (prästabilierte Harmonie) besteht. Die Welt ist eben so eingerichtet, daß die eine Monade aus sich schafft, was der Thätigkeit in der andern entspricht. Zur Herbeiführung dieser Übereinstimmung braucht Leibniz natürlich wieder den alten Gott. Er hat erkannt, daß das Ich in seinem Innern thätig, schöpferisch ist, daß es sich selbst seinen Inhalt giebt; daß es selbst auch diesen Inhalt zu dem anderen Weltinhalt in Beziehung setzt, ist ihm verborgen geblieben. Dadurch ist er von der Gottesvorstellung nicht los gekommen. Von den zwei Forderungen, die in dem Goethe'schen Satze liegen: „Erkenne

ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Welt, so nenne ich's Wahrheit", hat er nur die eine eingesehen.

> Ein ganz bestimmtes Gepräge zeigt diese europäische Gedankenentwicklung. Das Beste, was der Mensch erkennen kann, muß er aus sich schöpfen. Er übt in der That Selbsterkenntnis. Aber er schreckt immer wieder vor dem Gedanken zurück, das Selbstgeschaffene auch als solches anzuerkennen. Er fühlt sich zu schwach, um die Welt zu tragen. Deshalb läßt er diese Würde einem andern auf. Und die Ziele, die er sich selbst steckt, würden für ihn von ihrem Gewichte verlieren, wenn er sich ihren Ursprung eingestünde; deshalb belastet er sie mit Kräften, die er von außerhalb zu nehmen glaubt. Der Mensch verherrlicht sein Kind, ohne doch die Vaterschaft zugestehen zu wollen.

\* \* \*

Trotz der entgegengesetzten Strömungen ist die menschliche Selbsterkenntnis stetig fortgeschritten. Auf dem Punkte, wo sie anfang, für allen Jenseitsglauben recht bedenklich zu werden, traf sie Kant (1724 bis 1804). Die Einsicht in die Natur des menschlichen Erkennens hat die Überzeugungskraft aller Beweise erschüttert, die erfunden worden sind, um einen solchen Glauben zu stützen. Man hat allmählich eine Vorstellung von wirklichen Erkenntnissen bekommen und durchschaute deshalb das Gefünstelte, Gequälte der Scheinideen, welche über die außerweltlichen Mächte Aufklärung geben sollten. Ein frommer, gläubiger Mann wie Kant konnte befürchten, daß die Fortentwicklung auf dieser Bahn zur Auflösung alles Glaubens führen werde. Seinem tiefen religiösen Sinn mußte das als ein bevorstehendes großes Unglück für die Menschheit erscheinen. Aus der Angst vor der Zerstörung der religiösen Vorstellungen heraus entstand für ihn das Bedürfnis, einmal gründlich zu untersuchen: wie es mit dem Verhältnisse des menschlichen Erkennens zu den Gegenständen des Glaubens stehe. Wie ist Erkennen möglich, und auf was kann es sich erstrecken? Das ist die Frage, die Kant sich stellte, wohl vom Anfang an in der Hoffnung, aus seiner Antwort eine der festesten Stützen für den Glauben gewinnen zu können.

/ 2 Zweierlei nahm Kant von seinen Vorgängern auf. Erstens, daß es unbezweifelbare Erkenntnisse gebe. Die Wahrheiten der reinen Mathematik und die allgemeinen Lehren der Logik und Physik erschienen ihm als solche. Zweitens stützte er sich auf Hume mit der Behauptung, daß aus der Erfahrung keine unbedingt sicheren Wahrheiten kommen können. Die Erfahrung lehrt nur, daß wir gewisse Zusammenhänge so und so oft beobachtet haben; ob diese Zusammenhänge auch notwendige seien, darüber kann durch Erfahrung nichts ausgemacht werden. Wenn es, wie unzweifelhaft, notwendige Wahrheiten giebt, und sie nicht aus der Erfahrung stammen können: woher stammen sie denn? Sie

müssen in der menschlichen Seele vor der Erfahrung vorhanden sein. Nun kommt es darauf an, zu unterscheiden, was von den Erkenntnissen aus der Erfahrung stammt, und was dieser Erkenntnisquelle nicht entnommen werden kann. Die Erfahrung geschieht dadurch, daß ich Eindrücke erhalte. Diese Eindrücke sind durch die Empfindungen gegeben. Der Inhalt dieser Empfindungen kann uns auf keine andere Weise als durch Erfahrung gegeben werden. Aber diese Empfindungen, wie Licht, Farbe, Klang, Wärme, Härte u. s. w. böten ein chaotisches Durcheinander, wenn sie nicht in gewisse Zusammenhänge gebracht würden. In diesen Zusammenhängen bilden die Empfindungsinhalte erst die Gegenstände der Erfahrung. Ein Gegenstand setzt sich aus einer bestimmt geordneten Gruppe von Empfindungsinhalten zusammen. Die Empfindungsinhalte in Gruppen zu ordnen, das vollzieht, nach Kants Meinung, die menschliche Seele. In ihr sind gewisse Prinzipien vorhanden, durch welche die Mannigfaltigkeit der Empfindungen in gegenständliche Einheiten gebracht werden. Solche Prinzipien sind der Raum, die Zeit und Verknüpfungsweisen, wie z. B. die nach Ursache und Wirkung. Die Empfindungsinhalte sind mir gegeben, nicht aber ihre räumliche Aneinanderreihung oder zeitliche Folge. Diese beiden bringt erst der Mensch hinzu. Ebenso ist ein Empfindungsinhalt gegeben und ein anderer; nicht aber das, daß der eine die Ursache des andern ist. Dazu macht sie erst der Verstand. So liegen in der menschlichen Seele die Verknüpfungsweisen der Empfindungsinhalte ein für allemal bereit. Können wir also nur durch Erfahrung uns in den Besitz von Empfindungsinhalten setzen, so können wir doch vor aller Erfahrung Gesetze darüber aufstellen, wie diese Empfindungsinhalte verknüpft sein werden. Denn diese Gesetze sind die in unserer eigenen Seele gegebenen. — Wir haben also notwendige Erkenntnisse. Aber diese beziehen sich nicht auf einen Inhalt, sondern nur auf die Verknüpfungsweise von Inhalten. Nimmermehr werden wir daher — nach Kants Meinung — aus den eigenen Gesetzen der menschlichen Seele inhaltvolle Erkenntnisse heraus schöpfen. Der Inhalt muß durch die Erfahrung kommen. Nun können die Gegenstände des Jenseitsglaubens aber nie Gegenstand einer Erfahrung werden. Sie können daher auch nicht durch unsere notwendigen Erkenntnisse erreicht werden. Wir haben ein Erfahrungswissen und ein anderes notwendiges erfahrungsfreies Wissen darüber, wie die Inhalte der Erfahrung verknüpft sein können. Aber wir haben kein Wissen, das über die Erfahrung hinausgeht. Die uns umgebende Welt der Gegenstände ist, wie sie nach den in unserer Seele bereitliegenden Verknüpfungsgesetzen sein muß. Wie sie, abgesehen von diesen Gesetzen „an sich“ ist, wissen wir nicht. Die Welt, auf die sich unser Wissen bezieht, ist kein solches „An sich“, sondern eine Erscheinung für uns.

Natürliche Einwände gegen diese Kant'schen Ausführungen drängen

sich dem Unbefangenen auf. Der prinzipielle Unterschied zwischen den Einzelheiten (Empfindungsinhalten) und der Verknüpfungsweise dieser Einzelheiten besteht in Bezug auf die Erkenntnis nicht in der Weise, wie Kant es annimmt. Wenn auch das eine von außen sich uns darbietet, das andere aus unserem Innern herauskommt, so bilden beide Elemente der Erkenntnis doch eine ungetrennte Einheit. Nur der abstrahierende Vorstand kann Licht, Wärme, Härte u. s. w. von räumlicher Anordnung, ursächlichem Zusammenhang u. s. w. abtrennen. In Wirklichkeit dokumentieren sie an jedem einzelnen Gegenstande ihre notwendige Zusammengehörigkeit. Auch die Bezeichnung des einen Elementes als Inhalt gegenüber dem andern als bloß verknüpfenden Prinzip ist schief. In Wahrheit ist die Erkenntnis, daß etwas eine Ursache von einem andern ist, eine ebenso inhaltliche wie die, daß es gelb ist. Wenn sich der Gegenstand aus zwei Elementen zusammensetzt, von denen das eine von außen, das andere von innen gegeben ist, so folgt daraus, daß für das Erkennen auf zwei Wegen vermittelt wird, was der Sache nach zusammengehört. Nicht aber, daß man es mit zwei von einander verschiedenen, künstlich zusammengekoppelten Sachen zu thun hat. — Nur durch eine gewaltsame Trennung von Zusammengehörigem kann also Kant seine Ansicht stützen. Am auffälligsten ist die Zusammengehörigkeit der beiden Elemente bei der Erkenntnis des menschlichen Ich. Hier kommt nicht das eine von außen, das andere von innen; sondern beide gehen aus dem Innern hervor. Und beide sind hier nicht nur ein Inhalt, sondern auch ein völlig gleichgearteter Inhalt.

Worauf es Kant ankam, was als Herzenswunsch seine Gedanken mehr lenkte als ein unbefangenes Beobachten der wirklichen Wesenheiten, war die Rettung der auf das Jenseits bezüglichen Lehren. Was das Wissen im Laufe einer langen Zeit als Stütze dieser Lehren zustande gebracht hatte, war morsch geworden. Kant glaubte nun, gezeigt zu haben, daß ein solcher Beweis der Erkenntnis überhaupt nicht zukomme, weil sie auf die Erfahrung angewiesen ist, und die Dinge des Jenseitsglaubens nicht Gegenstand einer Erfahrung werden können. Kant meinte damit ein freies Feld geschaffen zu haben, auf dem ihm die Erkenntnis nicht störend in die Wege tritt, wenn er auf demselben den Jenseitsglauben aufbaut. Und er verlangt, daß als Stütze des sittlichen Lebens an die Dinge des Jenseits geglaubt werde. Aus dem Reiche, aus dem uns kein Wissen kommt, tönt zu uns die Despotenstimme des kategorischen Imperativs, der von uns verlangt, daß wir das Gute thun sollen. Und zur Aufrichtung des moralischen Reiches brauchten wir eben alles das, worüber das Wissen nichts sagen kann. Kant glaubte erreicht zu haben, was er wollte: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“

Der große Philosoph der abendländischen Gedankenentwicklung, der in unmittelbarer Weise auf eine Erkenntnis des menschlichen Selbstbewußtseins ausging, ist Johann Gottlieb Fichte (1762—1814). Für ihn ist es bezeichnend, daß er, ohne alle Voraussetzung, mit völliger Unbefangtheit an diese Erkenntnis herangeht. Er hat das klare, scharfe Bewußtsein davon, daß nirgends in der Welt ein Wesen zu entdecken ist, von dem das Ich abgeleitet werden könnte. Es kann deshalb nur aus sich selbst abgeleitet werden. Nirgends ist eine Kraft zu entdecken, aus der das Sein des Ich fließt. Alles, was das Ich braucht, kann es nur aus sich selbst gewinnen. Nicht bloß gewinnt es durch Selbstbeobachtung Aufschluß über sein eigenes Wesen; es setzt erst durch eine unbedingte, voraussetzungslose Handlung dieses Wesen in sich hinein. „Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt seiner Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind eins und dasselbe; und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Thathandlung.“ Wöllig unbeirrt durch den Umstand, daß frühere Philosophen das Wesen, das er da beschreibt, außer den Menschen versetzt haben, naiv betrachtet Fichte das Ich. Deshalb wird das Ich ihm naturgemäß zum höchsten Wesen. „Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich: und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich . . . Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich . . . Sich selbst setzen und Sein sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich.“ Die vollständige, lichte Klarheit über das eigene Ich, die rücksichtslose Aufhellung des persönlichen, menschlichen Wesens tritt damit an den Anfang des menschlichen Denkens. Die Folge davon muß sein, daß von hier aus der Mensch an die Eroberung der Welt geht. Die zweite der oben genannten Goethe'schen Forderungen: Erkenntnis meines Verhältnisses zur Welt, schließt sich an die erste: Erkenntnis des Verhältnisses, das das Ich zu sich selbst hat. Von diesen beiden Verhältnissen wird diese auf Selbsterkenntnis gebaute Philosophie sprechen. Nicht von der Herleitung der Welt aus einem Urwesen. Man kann nun fragen: soll denn der Mensch sein eigenes Wesen an die Stelle des Urwesens setzen, in das er den Weltursprung verlegt? Kann sich denn gar der Mensch selbst zum Ausgangspunkte der Welt machen? Dem gegenüber muß betont werden, daß diese Frage nach dem Weltursprung aus einer niederen Sphäre stammt. Im Verlauf der Vorgänge, die uns der

Wirklichkeit gegeben sind, suchen wir zu den Ereignissen die Ursachen; zu den Ursachen wieder andere Ursachen u. s. w. Wir dehnen nun den Begriff der Verursachung aus. Wir suchen nach einer letzten Ursache der ganzen Welt. Und auf diese Weise verschmilzt für uns der Begriff des ersten, absoluten, durch sich selbst notwendigen Urwesens mit der Idee der Weltursache. Doch ist das eine bloße Begriffskonstruktion. Wenn der Mensch solche Begriffskonstruktionen aufstellt, brauchen sie nicht auch eine Berechtigung zu haben. Der Begriff des fliegenden Drachen hat auch keine. Fichte geht von dem Ich als Urwesen aus und er gelangt zu Ideen, die das Verhältnis dieses Urwesens zur übrigen Welt unbefangen, aber nicht unter dem Bilde von Ursache und Wirkung darstellen. Von dem Ich aus sucht nun Fichte die Ideen zum Begreifen der übrigen Welt zu gewinnen. Wer sich über die Natur dessen, was man Wissen oder Erkenntnis nennen kann, nicht täuschen will, kann nicht anders verfahren. Alles, was der Mensch über das Wesen der Dinge sagen kann, ist den Erlebnissen seines Innern entlehnt. „Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphisch er ist“ (Goethe). In der Erklärung einfachster Erscheinungen, z. B. in derjenigen des Stoßes zweier Körper liegt ein Anthropomorphismus. Das Urtheil: der eine Körper stößt den andern, ist bereits anthropomorphistisch. Denn man muß, wenn man über das hinauskommen will, was die Sinne über den Vorgang aussagen, das Erlebnis auf ihn übertragen, das unser Körper hat, wenn er einen Körper der Außenwelt in Bewegung setzt. Wir übertragen unser Erlebnis des Stoßes auf den Vorgang der Außenwelt, und sprechen auch da von Stoß, wo wir eine Kugel heranrollen und in der Folge eine zweite weiterrollen sehen. Denn nur die Bewegungen der beiden Kugeln können wir beobachten, den Stoß denken wir im Sinne der eigenen Erlebnisse hinzu. Alle physikalischen Erklärungen sind Anthropomorphismen, Vermenschlichungen der Natur. Daraus folgt natürlich aber nicht, was so oft daraus gefolgert wird, daß diese Erklärungen keine objektive Bedeutung für die Dinge haben. Ein Teil des objektiven, in den Dingen liegenden Gehalts kommt eben erst zum Vorschein, wenn wir über sie das Licht verbreiten, das wir in unserm eigenen Innern wahrnehmen.

Wer im Sinne Fichte's das Wesen des Ich ganz auf sich selbst stellt, kann auch die Quellen des sittlichen Handelns nur in dem Ich allein finden. Nicht mit einem andern Wesen kann das Ich die Übereinstimmung suchen, sondern nur mit sich selbst. Es läßt sich seine Bestimmung nicht vorschreiben, sondern giebt sich selbst eine solche. Handle nach dem Grundsatz, daß du dein Handeln als das möglichst wertvolle ansehen kannst. So etwa müßte man den obersten Satz der Fichte'schen Sittenlehre aussprechen. „Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von allem, was außer ihm ist, unterscheidet, besteht in

einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen; und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm gedacht wird.“ Eine Handlung steht also auf einer um so höheren Stufe der sittlichen Werthschätzung, je reiner sie aus der Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung des Ich fließt.

Fichte hat in seinem späteren Leben sein auf sich gestelltes, absolutes Ich wieder in den äußeren Gott zurückverwandelt und dadurch der aus der menschlichen Schwäche stammenden Selbstentäußerung die wahre Selbsterkenntnis, zu der er so wichtige Schritte gethan, zum Opfer gebracht. Für den Fortschritt dieser Selbsterkenntnis sind daher die letzten Schriften Fichtes ohne Bedeutung.

Wichtig aber für diesen Fortschritt sind die philosophischen Schriften Schiller's. Hat Fichte die auf sich gebaute Selbständigkeit des Ich als allgemeine philosophische Wahrheit ausgesprochen, so war es Schiller mehr um die Beantwortung der Frage zu thun: wie das besondere Ich der einzelnen menschlichen Individualität diese Selbstthätigkeit im besten Sinne in sich ausleben könne. — Kant hatte ausdrücklich die Unterdrückung der Lust als Voraussetzung des sittlichen Handelns gefordert. Nicht, was dem Menschen Befriedigung gewährt, soll er vollbringen, sondern dasjenige, was der kategorische Imperativ von ihm fordert. Eine Handlung ist, nach seiner Ansicht, um so moralischer, je mehr sie mit Niederschlagung aller Lustgefühle aus bloßer Achtung vor dem strengen Sittengesetz vollzogen ist. In dieser Forderung scheint für Schiller etwas zu liegen, was die menschliche Würde herabsetzt. Ist denn der Mensch in seinem Lustverlangen wirklich ein so niedriges Wesen, daß er diese seine niedere Natur erst ausschalten muß, wenn er tugendhaft sein will. Schiller tadelt eine solche Herabwürdigung des Menschen in der Kenie:

„Gern dien ich den Freunden, doch thü ich es leider mit Reigung,  
Und so mурnt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“

Nein, sagt Schiller: die menschlichen Instinkte sind einer solchen Veredelung fähig, daß es Lust macht, das Gute zu thun. Das strenge Sollen verwandelt sich bei dem veredelten Menschen in ein freies Wollen. Und höher steht der Mensch auf der moralischen Weltleiter, der aus Lust das Sittliche vollbringt als derjenige, der seinem Wesen erst Gewalt anthun muß, um dem kategorischen Imperativ zu gehorchen.

Schiller hat diese seine Ansicht in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes“ ausgeführt. Ihm schwebt die Vorstellung einer freien Individualität vor, die sich ihren egoistischen Trieben ruhig überlassen darf, weil diese Triebe dasjenige aus sich selbst wollen, was von der unfreien, unedlen Persönlichkeit nur vollbracht werden kann, wenn sie ihre eigenen Bedürfnisse unterdrückt. Der Mensch,

so führt Schiller aus, kann in zweifacher Hinsicht unfrei sein: erstens, wenn er nur seinen blinden, untergeordneten Instinkten zu folgen fähig ist. Dann handelt er aus Notdurst. Die Triebe zwingen ihn; er ist nicht frei. Zweitens aber handelt auch der Mensch unfrei, der nur seiner Vernunft folgt. Denn die Vernunft stellt die Prinzipien des Handelns nach logischen Regeln auf. Ein bloß der Vernunft folgender Mensch handelt unfrei, weil er sich der logischen Notwendigkeit unterwirft. Frei aus sich selbst heraus handelt nur derjenige, bei dem das Vernünftige so mit seiner Individualität verwachsen ist, ihm so in Fleisch und Blut übergegangen ist, daß er mit größter Lust vollbringt, was der minder sittlich Hochstehende nur durch die äußerste Selbstentäußerung und durch den stärksten Zwang vollziehen kann.

Den Weg, den Fichte genommen hat, wollte Friedrich Joseph Schelling (1775—1854) weiter fortsetzen. Von der unbefangenen Erkenntnis des Ich, die sein Vorgänger erlangt, ging dieser Denker aus. Das Ich war als Wesen erkannt, das sein Dasein aus sich selbst schöpft. Die nächste Aufgabe war, zu diesem auf sich selbst gebauten Ich die Natur in ein Verhältnis zu bringen. Es ist klar: Sollte das Ich nicht wieder das eigentliche höhere Wesen der Dinge in die Außenwelt verlegen, so mußte gezeigt werden, daß es aus sich selbst auch dasjenige schafft, was wir die Gesetze der Natur nennen. Der Bau der Natur mußte also draußen im Raume das materielle System dessen sein, was das Ich in seinem Innern auf geistige Weise erschafft. „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen.“ „Die äußere Natur liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden.“

Schelling beleuchtet also scharf den Vorgang, den die Philosophen so lange falsch gedeutet haben. Er zeigt, daß aus einem Wesen heraus das erklärende Licht auf alle Weltvorgänge fallen muß, daß das Ich ein Wesen in allem Geschehen erkennen kann; aber er stellt dieses Wesen nicht mehr als ein außer dem Ich liegendes hin; er sieht es in dem Ich selbst. Das Ich fühlt sich endlich stark genug, den Inhalt der Welterscheinungen aus sich heraus zu beleben. In welcher Weise Schelling die Natur als eine materielle Ausgestaltung des Ich im einzelnen dargestellt hat, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Darauf kommt es in dieser Darstellung an, zu zeigen, in welcher Weise sich das Ich den Machtbereich wieder zurückeroberet, den es im Verlauf der abendländischen Gedankenentwicklung an ein selbstgezeugtes Geschöpf abgetreten hat. Deswegen können in diesem Zusammenhange auch die übrigen Schöpfungen Schelling's nicht berücksichtigt werden. Sie bringen höchstens noch Einzelheiten zu der berührten Frage bei. — Gleichwie Fichte kommt

auch Schelling von der klaren Selbsterkenntnis wieder ab und sucht die aus dem Selbst fließenden Dinge dann aus anderen Wesenheiten abzuleiten. Die späteren Lehren der beiden Denker sind Rückfälle in Anschauungen, die sie in einem früheren Lebensalter vollkommen überwunden hatten.

\* \* \*

Ein weiterer kühner Versuch, die ganze Welt auf Grund des im Ich liegenden Inhalts zu erklären, ist die Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770—1831). Was Fichte mit allerdings unvergleichlichen Worten charakterisiert hat, das Wesen des menschlichen Ich: Hegel suchte seinen ganzen Inhalt allseitig zu durchforschen und darzustellen. Denn auch er sieht dieses Wesen als das eigentliche Urding, als das „Ansich der Dinge“ an. Nur macht Hegel ein Eigentümliches. Er entkleidet das Ich alles Individuellen, Persönlichen. Trotzdem es ein echtes, wahres Ich ist, was Hegel den Welterscheinungen zu Grunde legt, wirkt es unpersönlich, unindividuell, fern dem intimen, vertrauten Ich, fast wie ein Gott. In solch unnahbarer, streng abstrakter Form legt Hegel das Ansich der Welt, seinem Inhalte nach, in seiner Logik auseinander. Das persönlichste Denken wird hier auf die unpersönlichste Art dargestellt. Die Natur ist nun, nach Hegel, nichts anderes als der in Raum und Zeit auseinandergelegte Inhalt des Ich. Dieser ideelle Inhalt in seinem Anderssein. „Die Natur ist der sich entfremdete Geist.“ Im individuellen Menschengenosse wird, Hegels Aufstellung nach, das unpersönliche Ich persönlich. Im Selbstbewußtsein ist das Ichwesen nicht nur an sich, es ist auch für sich; der Geist entdeckt, daß der höchste Weltinhalt sein eigener Inhalt ist. — Weil Hegel das Wesen des Ich zunächst unpersönlich zu fassen sucht, bezeichnet er es auch nicht als Ich, sondern als Idee. Hegels Idee ist aber nichts anderes als der von allem persönlichen Charakter frei gemachte Inhalt des menschlichen Ich. Dieses Abstrahieren von allem Persönlichen zeigt sich am kräftigsten in Hegels Ansichten über das geistige, das sittliche Leben. Nicht das einzelne persönliche, individuelle Ich des Menschen darf sich seine Bestimmung vorsehen, sondern das von diesem abstrahierte große, objektive, unpersönliche Welt-Ich, die allgemeine Welt-Vernunft, die Welt-Idee. Dieser aus seinem eigenen Wesen geholten Abstraktion hat sich das individuelle Ich zu fügen. In den rechtlichen, staatlichen, sittlichen Institutionen, in dem geschichtlichen Prozesse hat die Weltidee den objektiven Geist niedergelegt. Diesem objektiven Geiste gegenüber ist der Einzelne minderwertig, zufällig. Hegel wird nicht müde, immer wieder und wieder zu betonen, daß das zufällige Einzel-Ich sich den allgemeinen Ordnungen, dem geschichtlichen Verlauf der geistigen Entwicklung eingliedern müsse. Es ist die Despotie des Geistes über die Träger dieses Geistes, was Hegel verlangt.

Es ist ein merkwürdiger letzter Rest des alten Gottes- und Jenseitsglaubens, der hier bei Hegel noch auftritt. Alle die Attribute, womit das zum äußeren Weltenherrscher gewordene menschliche Ich einst ausgestattet worden ist, sind fallen gelassen, und lediglich das der logischen Allgemeinheit ist geblieben. Die Hegel'sche Weltidee ist das menschliche Ich, und Hegels Lehre erkennt das ausdrücklich an, denn auf der Spitze der Kultur gelangt der Mensch, nach dieser Lehre, dazu, seine volle Identität mit diesem Welt-Ich zu fühlen. In Kunst, Religion und Philosophie sucht der Mensch das Allgemeinste seinem besonderen Sein einzuverleiben, der Einzelgeist durchdringt sich mit der allgemeinen Weltvernunft. Den Verlauf der Weltgeschichte schildert Hegel folgendermaßen: „Werfen wir einen Blick auf das Schicksal der weltgeschichtlichen Individuen, so haben sie das Glück gehabt, die Geschäftsführer eines Zweckes zu sein, der eine Stufe in dem Fortschreiten des allgemeinen Geistes war. Indem sich die Vernunft dieser Werkzeuge bedient, können wir es eine List derselben nennen, denn sie läßt sie mit aller Wut der Leidenschaft ihre eigenen Zwecke vollführen und erhält sich nicht nur unbeschädigt, sondern bringt sich selbst hervor. Das Partikulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine: die Individuen werden geopfert und preisgegeben. Die Weltgeschichte stellt sich soweit als der Kampf der Individuen dar, und in dem Felde dieser Besonderheit geht es ganz natürlich zu. Wie in der tierischen Natur die Erhaltung des Lebens Zweck und Instinkt des Einzelnen ist, wie aber doch hier die Vernunft, das Allgemeine, vorherrscht und die Einzelnen fallen, so geht es auch in der geistigen Welt zu. Die Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck, und macht sich geltend.“ Die höchste Entwicklungsstufe der Menschenbildung stellt sich aber auch für Hegel nicht dar in dieser Opferung des partikularen Individuums zu Gunsten der allgemeinen Weltvernunft, sondern in der vollständigen Durchdringung beider. In der Kunst, Religion und Philosophie wirkt das Individuum so, daß sein Wirken zugleich Inhalt der allgemeinen Weltvernunft ist. — Bei Hegel ist durch das Moment der Allgemeinheit, das er in das Welt-Ich legte, auch die Unterordnung des menschlichen Sonder-Ichs unter dieses Welt-Ich noch geblieben.

Dieser Unterordnung suchte Ludwig Feuerbach (1804—1872) dadurch ein Ende zu machen, daß er mit kräftigen Worten aussprach, wie der Mensch das Wesen seines Ich in die Außenwelt versetzt, um sich ihm dann als einem Gotte erkennend, gehorchend, verehrend gegenüberzustellen. „Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen, die Religion ist die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesbekenntnisse.“ Aber auch Feuerbach hat die Idee dieses Ich von dem Momente der Allgemeinheit noch nicht

gereinigt. Ihm ist das allgemeine Menschen-Ich ein höheres als das individuelle Einzel-Ich. Und obwohl er als Denker dieses allgemeine Ich nicht gleich Hegel zu einem an sich seienden Weltwesen vergegenständlicht, so stellt er doch in sittlicher Beziehung dem menschlichen Einzelwesen den allgemeinen Begriff des gattungsmäßigen Menschen gegenüber und fordert, daß der Einzelne sich über die Schranken seiner Individualität erheben soll.

\*  
\*  
\*

Erst Max Stirner (1806—1856) hat in seinem 1844 erschienenen Buche „Der Einzige und sein Eigentum“ in radikaler Weise von dem Ich gefordert, es sollte endlich einsehen, daß es alle Wesen, die es im Laufe der Zeit über sich gesetzt hat, aus seinem eigenen Leibe geschnitten und als Götzen in die Außenwelt veretzt hat. Jeder Gott, jede allgemeine Weltvernunft ist ein Ebenbild des Ich und hat keine anderen Eigenschaften als das menschliche Ich. Und auch der Begriff des allgemeinen Ich ist aus dem ganz individuellen Ich jedes Einzelnen herausgeschält.

Stirner fordert den Menschen auf, alles allgemeine von sich abzuwerfen, und sich zu gestehen, daß er ein Einzelner ist. „Du bist zwar mehr als Jude, mehr als Christ u. s. w., aber du bist auch mehr als Mensch. Das sind alles Ideen, du aber bist leibhaftig. Meinst du denn jemals „Mensch als solcher“ werden zu können? — Ich bin Mensch, ich brauche den Menschen nicht erst in mir herzustellen, denn er gehört mir schon, wie alle meine Eigenschaften.“ „Nur Ich bin nicht Abstraktion allein, ich bin alles in allem; . . . ich bin kein bloßer Gedanke, aber ich bin zugleich voller Gedanken, eine Gedankenwelt. Hegel verurteilt das Eigene, das Meinige . . . Das „absolute Denken“ ist dasjenige Denken, welches vergißt, daß es mein Denken ist, daß Ich denke, und daß es nur durch Mich ist. Als Ich aber verschlinge ich das Meinige wieder, bin Herr desselben, es ist nur meine Meinung, die ich in jedem Augenblicke ändern, d. h. vernichten, in mich zurücknehmen und aufzehren kann . . .“ „Mein eigen ist der Gedanke erst dann, wenn ich zwar ihn, er aber niemals mich unterjochen kann, nie mich fanatisiert, zum Werkzeug seiner Realisation macht.“ Alle über das Ich gestellten Wesen zerschellen zuletzt an der Erkenntnis, daß sie nur durch das Ich in die Welt gebracht worden sind. „Für mein Denken ist nämlich der Anfang nicht ein Gedanke, sondern Ich, und darum bin ich auch sein Ziel, wie denn sein ganzer Verlauf nur ein Verlauf meines Selbstgenusses ist.“

Das einzelne Ich im Sinne Stirners soll man nicht durch einen Gedanken, eine Idee definieren wollen. Denn Ideen sind etwas allgemeines; und durch eine solche Definition würde somit der Einzelne

— wenigstens logisch — sofort wieder einem Allgemeinen untergeordnet. Alle übrigen Dinge der Welt kann man durch Ideen definieren, das eigene Ich aber müssen wir als Einzelnes in uns erleben. Alles, was über den Einzelnen in Gedanken ausgesprochen wird, kann seinen Inhalt nicht in sich aufnehmen; es kann nur auf denselben hindeuten. Man sagt: sehe hin in dich; da ist etwas, für das jeder Begriff, jede Idee zu arm ist, um es in seinem leibhaftigen Reichtum zu umspannen. Das aus sich heraus die Ideen hervorbringt, selbst aber einen unerschöpflichen Brunnen in sich hat, dessen Inhalt unendlich umfangreicher ist, als alles, was es hervorbringt. In einer von Stirner verfaßten Entgegnung (Vergl. J. H. Mackay: Stirners kleine Schriften) sagt dieser: „Der Einzige ist ein Wort, und bei einem Worte müßte man sich doch etwas denken können, ein Wort müßte doch einen Gedankeninhalt haben. Aber der Einzige ist ein gedankenloses Wort, es hat keinen Gedankeninhalt. —

Was aber ist dann sein Inhalt, wenn der Gedanke es nicht ist? Einer, der nicht zum zweiten Male da sein, folglich auch nicht ausgedrückt werden kann; denn könnte er ausgedrückt, wirklich und ganz ausgedrückt werden, so wäre er zum zweiten Male da, wäre im „Ausdruck“ da . . . Erst dann, wenn nichts von dir ausgesagt und du nur genannt wirst, wirst du anerkannt als Du. So lange etwas von dir ausgesagt wird, wirst du nur als dieses Etwas (Mensch, Geist, Christ u. s. f.) anerkannt.“ — Das einzelne Ich ist also dasjenige, das alles, was es ist, nur durch sich selber ist, das den Inhalt seines Daseins aus sich selbst holt und ihn fortwährend aus sich heraus erweitert. — Dieses einzelne Ich kann keine ethische Verbindlichkeit anerkennen, die es sich nicht selbst auferlegt. „Ob, was ich denke und thue, christlich sei, was kümmert's mich? Ob es menschlich, liberal, human, ob unmenschlich, illiberal, inhuman, was frag ich darnach? Wenn es nur bezweckt, was ich will, wenn ich nur mich darin befriedige, dann belegt es mit Prädikaten wie ihr wollt: es gilt mir gleich . . .“ „Auch ich wehre mich vielleicht schon im nächsten Augenblicke gegen meine vorigen Gedanken, auch ich ändere wohl plötzlich meine Handlungsweise; aber nicht darum, weil sie der Christlichkeit nicht entspricht, nicht darum, weil sie gegen die ewigen Menschenrechte läuft, nicht darum, weil sie der Idee der Menschheit, Menschlichkeit und Humanität ins Gesicht schlägt, sondern — weil Ich nicht mehr ganz dabei bin, weil sie mir keinen vollen Genuß mehr bereitet, weil ich an dem früheren Gedanken zweifle oder in der eben geübten Handlungsweise mir nicht mehr gefalle.“ Charakteristisch ist, wie sich Stirner, von diesem seinem Gesichtspunkte aus, über die Liebe ausspricht. „Ich liebe die Menschen auch, nicht bloß einzelne, sondern jeden. Aber ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus; ich liebe sie, weil die Liebe mich glücklich macht; ich

liebe, weil mir das Lieben natürlich ist, weil mir's gefällt. Ich kenne kein „Gebot der Liebe“ . . . Diesem souveränen Individuum gegenüber sind alle staatlichen, gesellschaftlichen, kirchlichen Organisationen eine Fessel.<sup>1)</sup> Denn alle Organisationen setzen voraus, daß das Individuum so oder so sein müsse, damit es in die Gemeinschaft eingliedern lasse. Aber das Individuum will sich nicht von der Gemeinschaft bestimmen lassen, wie es sein soll; es will sich selbst so oder so machen. Worauf es Stirner antommt, hat F. H. Mackay in seinem Buche „Max Stirner, sein Leben und sein Werk“ ausgesprochen (S. 155), auf die „Vernichtung jener fremden Mächte, die das Ich in den verschiedensten Formen zu unterdrücken und zu vernichten suchen, in erster Linie“; und auf die „Darlegungen der Beziehungen unseres Verkehrs untereinander, wie sie sich aus dem Widerstreit und der Harmonie unserer Interessen ergeben, in zweiter“. Sich selbst genügen kann der Einzelne nicht in einer organisierten Gemeinschaft; sondern nur in dem freien Verkehr oder Verein. Dieser kennt keine als Macht über den Einzelnen gesetzte gesellschaftliche Struktur. In ihm geschieht alles durch den Einzelnen. Es ist in ihm nichts festgelegt. Was geschieht, ist immer auf den Willen des Einzelnen zurückzuführen. Einen Gesamtwillen repräsentiert niemand und nichts. Stirner will nicht, daß die Gesellschaft für den Einzelnen sorgt, seine Rechte schützt, sein Wohl fördert u. s. w. Wenn von den Menschen die Organisation genommen ist, dann regelt sich ihr Verkehr von selbst. „Ich will lieber auf den Eigennuß der Menschen angewiesen sein, als auf ihre Liebesdienste, ihr Erbarmen u. s. w. Jener fordert Gegenseitigkeit (wie du mir, so ich dir), thut nichts „umsonst“, und läßt sich gewinnen und — erkaufen.“ Lasset dem Verkehr seine völlige Freiheit, und er schafft unbeschränkt jene Gegenseitigkeit, die ihr durch eine Gemeinschaft doch nur beschränkt herstellen könnt. „Den Verein hält weder ein natürliches noch ein geistiges Band zusammen,

---

<sup>1)</sup> Nach den vorangegangenen Aufsätzen, namentlich über den Egoismus der sozialen Gruppen, den nationalen Egoismus u. s. w. und nicht zuletzt nach der naturwissenschaftlichen Prüfung des Individuums, bedarf es wohl keiner ausdrücklichen Stellungnahme meinerseits zu den vorstehenden und folgenden Ausführungen. Die Wertung des sozialen Organismus und des sozialen Gruppenegoismus ist in dem ganzen Werke m. E. stark genug zum Ausdruck gekommen, so daß den denkenden und kritischen Leser der hier hervortretende Gegensatz zwischen jenem und dem reinen Individualismus nicht mehr verwirren kann. Es konnte nicht die Aufgabe unseres Werkes sein, eine Sammlung von Aufsätzen durchaus gleicher, einseitiger und beabsichtigter Tendenz zu geben, vielmehr mußte neben dem kollektiven, sozialen und nationalen Egoismus auch der reine Individualismus zu Worte kommen, um die uns hier bewegenden Fragen von allen Seiten möglichst scharf zu beleuchten. Dem Leser muß es getrost überlassen bleiben, die „Menschheit“ nach eigenem Geschmack als 1½ Milliarden „souveräner Individuen“ oder als eine Kette sozialer Organismen aufzufassen.  
Der Herausgeber.

und er ist kein natürlicher, kein geistiger Bund. Nicht ein Blut, nicht ein Glaube (d. h. Geist) bringt ihn zustande. In einem natürlichen Bunde, — wie einer Familie, einem Stamme, einer Nation, ja der Menschheit — haben die einzelnen nur den Wert von Exemplaren derselben Art oder Gattung; in einem geistigen Bunde — wie einer Gemeinde, einer Kirche — bedeutet der Einzelne nur ein Glied desselben Geistes, was du in beiden Fällen als Einziger bist, das muß — unterdrückt werden. Als Einziger kannst du dich bloß im Vereine behaupten, weil der Verein nicht dich besitzt, sondern du ihn besitzt und über dir zu nütze machest.“

Der Weg, auf dem Stirner zu seiner Anschauung des Einzelnen gelangt ist, kann als universale Kritik aller das Ich unterdrückenden allgemeinen Mächte bezeichnet werden. Die Kirchen, die politischen Systeme (der politische Liberalismus, der soziale Liberalismus, der humane Liberalismus), die Philosophien: sie alle haben solche allgemeine Mächte über den Einzelnen gesetzt. Der politische Liberalismus fixiert den „guten Bürger“, der soziale Liberalismus den an Gemeinbesitz mit allen andern gleichen Arbeiter, der humane Liberalismus den „Menschen als Menschen“. Indem er alle diese Mächte zerstört, richtet Stirner auf den Trümmern die Souveränität des Einzelnen auf. „Was soll nicht alles meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache meines Volkes, meines Fürsten, meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur meine Sache soll niemals meine Sache sein. — Sehen wir denn zu, wie diejenigen es mit ihrer Sache machen, für deren Sache wir arbeiten, uns hingeben und begeistern sollen. Ihr wißt von Gott viel Gründliches zu verkünden und habt Jahrtausende lang „die Tiefen der Gottheit erforscht“ und ihr ins Herz geschaut, so daß ihr uns wohl sagen könnt, wie Gott die „Sache Gottes“, der wir zu dienen berufen sind, selber betreibt. Und ihr verhehlt es auch nicht, das Treiben des Herrn. Was ist nun seine Sache? Hat er, wie es uns zugemutet wird, eine fremde Sache, hat er die Sache der Wahrheit, der Liebe zur seinigen gemacht? Euch empört dies Mißverständnis und ihr lehrt uns, daß Gottes Sache allerdings die Sache der Wahrheit und Liebe sei, daß aber diese Sache keine ihm fremde genannt werden könne, weil Gott ja selbst die Wahrheit und Liebe sei; euch empört die Annahme, daß Gott uns armen Würmern gleichen könnte, indem er eine fremde Sache als eigene beförderte. „Gott sollte der Sache der Wahrheit sich annehmen, wenn er nicht selbst die Wahrheit wäre?“ Er sorgt nur für seine Sache, aber weil er alles in allem ist, darum ist auch alles seine Sache; wir aber, wir sind nicht alles in allem, und unsere Sache ist gar klein und verächtlich; darum müssen wir einer

„höheren Sache dienen“. — Nun ist es klar, Gott be kümmert sich nur ums seine, beschäftigt sich nur mit sich, denkt nur an sich und hat sich im Auge; wehe allem, was ihm nicht wohlgefällig ist. Er dient keinem Höhern und befriedigt nur sich. Seine Sache ist eine — rein egoistische Sache . . .“ „Wie steht es mit der Menschheit, deren Sache wir zur unsrigen machen sollen? Ist ihre Sache etwa die eines andern und dient die Menschheit einer höhern Sache? Nein, die Menschheit sieht nur auf sich, die Menschheit will nur die Menschheit fördern, die Menschheit ist sich selber ihre Sache. Damit sie sich entwickle, läßt sie Völker und Individuen in ihrem Dienste sich abquälen, und wenn diese geleistet haben, was die Menschheit braucht, dann werden sie von ihr aus Dankbarkeit auf den Mist der Geschichte geworfen. Ist die Sache der Menschheit nicht eine — rein egoistische Sache?“ Aus einer solchen Kritik alles dessen, was der Mensch zu seiner Sache machen soll, ergiebt sich für Stirner: „Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf nichts gestellt als auf sich. Stelle ich denn meine Sache gleichfalls auf mich, der ich so gut wie Gott das Nichts von allem andern, der ich mein Alles, der ich der Einzige bin.“

\* \* \*

Dies ist Stirner's Weg. Man kann auch einen andern gehen, um zur Natur des Ich zu gelangen. Man kann es bei seiner Erkenntnisthätigkeit beobachten. Man richte seinen Blick auf einen Erkenntnisvorgang. Durch denkende Betrachtung der Vorgänge sucht das Ich gewahr zu werden, was eigentlich diesen Vorgängen zum Grunde liegt. Was will man durch diese denkende Betrachtung erreichen? Zur Beantwortung dieser Frage muß man beobachten: was würden wir ohne diese Betrachtung von den Vorgängen besitzen, und was erlangen wir durch dieselbe? (Ich muß mich hier auf eine dürftige Skizze dieser grundlegenden Weltanschauungsfragen beschränken und kann nur auf die weiteren Ausführungen in meinen Schriften „Wahrheit und Wissenschaft“ [Weimar 1892] und „Philosophie der Freiheit“ [Weimar 1894] verweisen.)

Man betrachte einen beliebigen Vorgang. Ich werfe einen Stein in horizontaler Richtung von mir. Er bewegt sich in einer krummen Linie und fällt nach einiger Zeit zu Boden. Ich sehe den Stein in aufeinanderfolgenden Zeitpunkten an verschiedenen Orten, nachdem es mich erst eine gewisse Anstrengung gekostet hat, ihn wegzuworfen. Durch meine denkende Betrachtung gewinne ich folgendes. Der Stein steht während seiner Bewegung unter mehreren Einflüssen. Wenn er nur unter der Folge des Stoßes, den ich ihm beim Wegwerfen erteilt habe, stände, würde er ewig fortfliegen und zwar in gerader Richtung, ohne die Geschwindigkeit zu ändern. Nun aber übt die Erde einen

Einfluß auf ihn aus, den man als Anziehungskraft bezeichnet. Hätte ich ihn, ohne ihn wegzustoßen, einfach losgelassen, wäre er senkrecht zur Erde gefallen, und dabei hätte seine Geschwindigkeit fortwährend zugenommen. Aus der Wechselwirkung dieser beiden Einflüsse entsteht das, was wirklich geschieht. Das alles sind Gedankenervägungen, die ich zu dem hinzubringe, was sich mir ohne denkende Betrachtung bieten würde.

Auf diese Weise haben wir in jedem Erkenntnisprozeß ein Element, das sich uns auch ohne denkende Betrachtung darstellen würde, und ein anderes, das wir nur durch diese gewinnen können. — Wenn wir dann beide gewonnen haben, ist es uns klar, daß sie zusammengehören. Ein Vorgang verläuft im Sinne der Gesetze, die ich durch mein Denken über ihn gewinne. Daß für mich beide Elemente getrennt sind und durch meinen Erkenntnisvorgang in einander gefügt werden, ist meine Sache. Der Vorgang kümmert sich um diese Trennung und Zusammenfüzung nicht. Daraus folgt aber, daß das Erkennen überhaupt meine Sache ist. Etwas, das ich lebiglich um meiner selbst willen vollbringe.

Nun kommt aber noch etwas anderes hinzu. Die Dinge und Vorgänge würden mir aus sich selbst nie das geben, was ich durch meine denkende Betrachtung über sie gewinne. Aus sich selbst geben sie mir eben das, was ich ohne diese Betrachtung besitze. Es ist innerhalb dieser Ausführungen schon gesagt worden, daß ich dasjenige aus mir selbst nehme, was ich in den Dingen als deren tiefstes Wesen sehe. Die Gedanken, die ich mir über die Dinge mache, produziere ich aus meinem Innern heraus. Sie gehören, wie gezeigt worden ist, trotzdem zu den Dingen. Das Wesen der Dinge kommt mir also nicht aus ihnen, sondern aus mir zu. Mein Inhalt ist ihr Wesen. Ich käme gar nicht dazu, zu fragen, was das Wesen der Dinge ist, wenn ich nicht in mir etwas vorfände, was ich als dieses Wesen der Dinge bezeichne, als dasjenige, was zu ihnen gehört, was sie mir aber nicht aus sich geben, sondern was ich nur aus mir nehmen kann. — Im Erkenntnisprozeß entnehme ich aus mir das Wesen der Dinge. Ich habe also das Wesen der Welt in mir. Folglich habe ich auch mein eignes Wesen in mir. Bei den andern Dingen erscheint mir zweierlei: ein Vorgang ohne das Wesen und das Wesen durch mich. Bei mir selbst sind Vorgang und Wesen identisch. Das Wesen der ganzen übrigen Welt schöpfte ich aus mir, und mein eignes Wesen schöpfe ich auch aus mir.

Mein Handeln ist nun ein Teil des allgemeinen Weltgeschehens. Es hat somit ebenso sein Wesen in mir wie alles andere Geschehen. Für das menschliche Handeln die Gesetze suchen, heißt somit, sie aus dem Inhalte des Ich schöpfen. Wie der Gottgläubige der Gesetze seines Handelns aus dem Willen seines Gottes ableitet, so kann derjenige, der eingesehen hat, daß im Ich das Wesen aller Dinge liegt, die Gesetze

des Handelns auch nur im Ich finden. Hat das Ich sein Handeln dem Wesen nach wirklich durchdrungen, dann fühlt es sich als den Beherrscher desselben. So lange wir an ein uns fremdes Weltwesen glauben, stehen uns auch die Gesetze unseres Handelns fremd gegenüber. Sie beherrschen uns; was wir vollbringen, steht unter dem Zwange, den sie auf uns ausüben. Sind sie aus solcher fremden Wesenheit in das ureigene Thun unseres Ich verwandelt, dann hört dieser Zwang auf. Das Zwingende ist unser eigenes Wesen geworden. Die Gesetzmäßigkeit herrscht nicht mehr über uns, sondern in uns über das von unserem Ich ausgehende Geschehen. Die Verwirklichung eines Vorganges vermöge einer außer dem Verwirklicher stehenden Gesetzmäßigkeit ist ein Akt der Unfreiheit, jene durch den Verwirklicher selbst ein Akt der Freiheit. Die Gesetze seines Handelns sich aus sich geben, heißt als freier Einzelner handeln. Die Betrachtung des Erkenntnisprozesses zeigt dem Menschen, daß er die Gesetze seines Handelns nur in sich finden kann.

\* \* \*

Das Ich denkend begreifen, heißt die Grundlage schaffen, um alles, was aus dem Ich kommt, allein auch auf das Ich zu begründen. Das Ich, das sich selbst versteht, kann sich von nichts als von sich selbst abhängig machen. Und es kann niemandem verantwortlich sein als sich. Es erscheint nach diesen Ausführungen fast überflüssig zu sagen, daß mit dem Ich nur das leibhaftige, reale Ich des Einzelnen und nicht ein allgemeines, von diesem abgezogenes gemeint sein kann. Denn ein solches kann ja nur aus dem realen durch Abstraktion gewonnen sein. Es ist somit abhängig von dem wirklich Einzelnen. (Dieselbe Ideenrichtung und Lebensanschauung, aus der meine oben genannten Schriften entsprungen sind, vertreten auch Benj. N. Tucker und J. S. Mackay. Vergl. des ersteren „Instead of a Book“ und des letzteren Kulturgemälde „Die Anarchisten“.)

Im vorigen und dem größten Teile unseres Jahrhunderts war das Denken bemüht, dem Ich seine Stellung im Weltganzen zu erorbern. Geister, welche dieser Tendenz bereits fremd gegenüberstehen, sind Arthur Schopenhauer (1788—1860) und Eduard von Hartmann, der noch rüstig unter uns wirkende. Beide haben nicht mehr das volle Wesen unseres Ich, das wir in unserem Bewußtsein vorfinden, als Urweltwesen in die Außenwelt verlegt. Schopenhauer hat einen Teil dieses Ich, den Willen als Weltwesen angesehen, und Hartmann sieht das Unbewußte als solches an. Beiden gemeinsam ist dies Streben, das Ich dem von ihnen angenommenen allgemeinen Weltwesen unterzuordnen. Dagegen ist, als letzter der strengen Individualisten, noch Friedrich Nietzsche, von Schopenhauer ausgehend, zu Anschau-

ungen gelangt, welche durchaus auf dem Wege der absoluten Würdigung des einzelnen Ich führen. Seiner Meinung nach besteht die echte Kultur darinnen, den Einzelnen zu pflegen, damit er die Kraft habe, aus sich heraus alles das zu entwickeln, was in ihm gelegen ist. Bisher war es nur ein Zufall, wenn ein Einzelner sich voll aus sich heraus hat entwickeln können. „Dieser höherwertigere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt. Vielmehr ist er gerade am besten gefürchtet worden, er war bisher das Furchtbare; — und aus der Furcht heraus würde der umgekehrte Typus gewollt, erreicht: das Heerbentier, das Haustier, das kranke Tier Mensch, — der Christ . . .“ (Werke VIII, 218 f.). Seinen Typus Mensch als Ideal hat Nietzsche poetisch verklärt in seinem Zarathustra. Er nennt ihn den Übermenschen. Dieser ist der von allen Normen befreite Mensch, der nicht mehr Ebenbild Gottes, Gott wohlgefälliges Wesen, guter Bürger u. s. w., sondern er selber und nichts weiter sein will — der reine und absolute Egoist.

Rudolf Steiner.

# Der Egoismus in der Kunst.

Von

Dr. Kurt Zahn.



## Der Egoismus in der Kunst.

---

Die Kunstgeschichte, oder besser die litterarische Beschäftigung mit Kunstwerken blickt auf ein langes Dasein zurück. Wieviel erfahren wir nicht schon von kleiner und großer Kunst bei Homer? Und das ganze klassische Altertum bis herab zu mittelalterlichen Rombeschreibungen hat nicht aufgehört Werken der bildenden Künste Aufmerksamkeit zu schenken. Trotzdem: was das Altertum überliefert, ist innerlich außerordentlich dürftig. Wir erstaunen, wenn wir sehen, wie wenig selbst ein Herodot den Eindruck ägyptischer oder assyrischer Pracht wiederzugeben vermag, und doch überragen seine äußerlichen Notizen die unbeholfenen Beschreibungen eines Plinius oder gar eines bilderbeschreibenden Spätgriechen. Was wäre unser Wissen von antiker Kunst ohne die Denkmäler? Ein schlagendes Beispiel bildet die Geschichte der Malerei im Altertum. Was sind uns die Zeuxis und Apelles anderes als jedes Inhaltes bare Namen?

Eine fortdauernd wirkende rationalistische Kultur hatte es fertig gebracht, Menschen, die tief und rein empfanden wie wenige Begnadete, ganz unfähig zu machen, Gefühle, „Inponderabilien“ auszusprechen. Wo ist der Thukydides des antiken Empfindungslebens?

Auch die Sprache der Renaissance versagt. Was kann ein Lionardo von seiner geheimnisreichen Kunst verraten? Worte, Worte, Worte — und gar Besari! Auf welcher seiner vielen Seiten wäre er auch nur ein wenig mehr als ein „unschätzbares“ Quellenwerk? daran gemessen sind die wenigen Körner, die man aus Dürers Schriften sammeln mag, noch echtes Silber gegen bleiches Zinn. Und dabei bleibt es: enthusiastische, an Superlativen reiche Schilderungen, in denen nie ein Ton jener Empfindung, aus der heraus das Werk entstand, und mit der es auf den Beobachter wirkte und wirkt, wiederklingt. Wer hätte den Stimmungsgehalt eines Rembrandt'schen Bildes damals in Worte zu fassen vermocht? Auf anderen Gebieten stand es ebenso. Der Zuschauer, der einen Hamlet hörte, muß doch Ähnliches empfunden haben, wie ein Hörer von heute. Trotzdem wird jeder, der die Litteratur jener Zeit kennt, mit Sicherheit sagen

können, daß niemand im damaligen Europa auch nur wenige der Tiefe des Dramas angemessene Worte darüber zu schreiben vermocht hätte.

Die ungeheure Einseitigkeit antiker Kultur und die Armut der Renaissance-Litteratur haben das für den ersten Anblick seltsame Phänomen geschaffen, daß das Empfindungsleben einen ungeheuren Vorsprung vor der Möglichkeit der Empfindungsausprägung erlangt hatte — eine graduelle Verschiedenheit, die immer wieder zu wunderlichen Anschauungen über das Wesen des Gefühllebens selbst führt: immer aufs neue möchte man Kunst- und Naturfönn des Altertums und Mittelalters unnatürlich einschnüren.

Es mußte der erste Satz einer jeden Kunstbetrachtung sein, daß es wenigen gegeben ist, neu, tiefer, leuchtender zu empfinden als die Umgebung, seltenen Zeiten und unendlich wenigen Großen, Auserwählten neue Empfindungen auszusprechen. Denn dazu bedarf es jener höchsten Einheit von Gemüts- und Verstandesgröße der Repräsentanten des Menschengeschlechts.

Das Christentum in seinen mystischen Richtungen hat den Menschen die Zungen gelöst zur Aussprache des nur Empfundnen, Unanalysierbaren und hat den Mut gelehrt, auch dem Unwägbar^n den Wert der Aussprache beizumessen. Schon der Neuplatonismus war diese Straße gewandelt, und hätte eine Wiedergeburt der Antike aus dem Herzen, vielleicht zu bewirken vermocht: aber ihm fehlte die Verklärung des Irdischen, der Sinn für das Seiende, das ungeheure der Erde, dem Niedrigen und Verachteten zugewandte Mitleid des Christentums, und es zerfiel im Zusammenbruch des Altertums.

Das Christentum verlieh dem Menschen die Gabe das Ungezagte, das nie Gedachte auszusprechen. Überall, wo es nicht als nach außen erobrende, sondern als nach innen strahlende Macht auftrat, lehrte es reden. Nicht nur in der längst den neuen Bedürfnissen angepaßten lateinischen Sprache: auch die unbeholfene deutsche Prosa jener Zeit empfängt unter den Strahlen dieser Sonne eine Frische, Lebendigkeit und Ausdrucksfähigkeit, die einem jeden, der zuerst Briefe etwa aus dem Kreise Heinrichs von Nördlingen zu Gesicht bekommt, zum Staunen zwingen.

Und weit verbreitet war damals die Gabe von seinem Herzen zu erzählen. Raum ein halbes Jahrhundert eigner Ruhe und leidlichen Wohlstands bedurfte die mittelalterliche Welt, um eine Saat herrlichster Liebeslyrik überall aufgehen zu sehen, gegen die der Gedankenwitz fast der gesamten antiken Liebeslyrik hoffnungslos, farblos und kalt erscheint. Damit stieß aber die neue Sprache der Empfindung an ihre Grenzen. Neue Mächte gruben den kulturtragenden Elementen des Mittelalters die Wurzeln ab, und nur ganz langsam, oft zurückgeschlagen, gewannen die Landessprachen der mittelalterlichen Gemeinsprache gegenüber an Boden und nur sie vermochten doch neues Leben zuzuföhren.

Aber eine Sprache der Empfindung war geschaffen, jene Worte tiefen Gehaltes, wie sie das Altertum nicht gekannt hatte: Sehnsucht und Demut, Frieden und Liebe waren da, die Sprache wartete auf den Meister, der sie in den Dienst neuer tiefer Kunstbetrachtung stellen würde.

Winkelmanns Bücher waren die ersten, die die Seele einer vergangenen Kunst rein ausstrahlten — ein Glück für unsere Litteratur und zugleich ein Unglück für unsere Kunst, denn sein Einfluß vor allem war die Ursache jener kraftlosen dritten Renaissance, die selbst einen Goethe ablenkte, und die gelehrt hat treu und tief nachzuempfinden, aber doch nur dem Einseitigen, Natürlichen, Idealischen, Undeutschen jener Stile.

Bisher hatte das Kunstwerk auf jeden Einzelnen wiederum ganz neu wirken müssen, es hatte jene Saiten in der Brust des Schauenden angeschlagen, die in dem schaffenden Künstler getönt hatten, ohne daß der Schauende vorbereitet war auf bestimmte Gefühle, man hatte wohl Werturteile weiterzugeben vermocht, aber nicht Seelenschwingungen, und man nahm die bildende Kunst in sich auf, wie etwa heute das Publikum meist nur noch Musik genießt, als reiner Spiegel empfangend. Ein Ausdruck der Empfindung, wie ihn Goethe in frühen und späten Tagen wundervoll in Bildern zu vermitteln verstand, in den wenigen Zeilen über Raphaels heilige Cäcilie oder jene Agathe in Bologna oder über Lionardos Abendmahl war unerhört und ist auch nie von den so gern mit der bildenden Kunst beschäftigten Romantikern erreicht worden.

Im allgemeinen stand die Kunstschriftstellerei im Zeichen Winkelmanns auch in den andern Ländern Europas. Wo man von der Kunst anderer Völker sprach, lobte man aus nationaler Absicht auch gehörig — aber aus jeder Zeile klingt es wie Verteidigung oder Entschuldigung. Unter diesen Sternen entwickelte sich das Verstehn und Schaffen unseres größten Kunsthistorikers Hermann Grimm: seine Hauptwerke gehören einer fremden Kunst, der Schwerpunkt seines Reiches liegt auf italienischem Boden, so weit sich seine Züge auch auf andere Länder erstreckt haben. Und man darf nicht vergessen, daß die Bologneser Akademie nicht nur ein Ausläufer der Renaissancekunst war, sondern mehr die Erfüllung derselben. Ein wenig Akademie lag in Giotto, in Mantegna, in Raphael — und nur sehr wenige sind den eigenen dunkleren und tieferen Weg gegangen.

Die germanische Welt hat dem Empfindungsleben des modernen Europa jene Erweiterung und Vertiefung geschenkt, die eine neue Zukunft eröffnete und die Menschheit von dem furchtlosen Streben nach der verlorenen goldenen Zeit des Altertums zu befreien vermochte; die nördlichen Völker mußten auch die ersten Ausdeuter germanischen Kunstlebens stellen und die Wege weisen in jene Kunstgebiete, in denen nicht der Begriff, sondern das ewige Geheimnis des Lebens schafft und wirkt, und der Kunstschriftsteller wird lernen müssen, neue Tiefen der Kunst

nicht nur zu erblicken und zu empfinden, sondern auch zu ermessen, zu vermitteln und nicht nur als trüben Reiz zu empfinden, sondern auch als treuer Spiegel zurückzuwerfen.

Die wissenschaftliche Betrachtung pflegt drei Perioden der Erkenntnis in ihrer Entwicklung zu zeigen: eben entdeckt und von erkenntnisreichen Geistern ergriffen tritt sie in die Zeit der Behauptungen. In intuitiver Erkenntnis greifen die ersten Denker der Entwicklung Jahrhunderte voraus, ein volles Bild des Gegenstandes erwächst unter ihren Händen aus wenigen bescheidenen Samenkörnern des Wissens. In den Händen Geringerer wird die Erkenntnis zu einem Spielzeug willkürlicher Vermutungen oder eine Beute trauriger Dogmatismen. Die Meinung des Einzelnen trifft aufs Grademohl Richtiges und Falsches und die Hypothesen laufen gegeneinander und durcheinander, bis diese ganze Art die Dinge anzufassen sich selbst vernichtet.

Ein systematischer Kopf verschmäht die Willkürlichkeiten und beginnt zu fragen. Was vermag man zu erkennen? und was scheint bisher sicher erkannt zu sein? Was scheint gewiß? wahrscheinlich? unmöglich? Welches ist der Weg sicherer Erkenntnis? Die Periode der Fragen hat die der Behauptungen abgelöst, und an die Stelle der Intuition tritt der Glaube an die alleinseligmachende Methode. — Später mag man mit dem Beantworten beginnen.

Die Kunstgeschichte steht noch in ihrer zweiten Epoche, und eine ehrliche kunstwissenschaftliche Betrachtung wird vorläufig oft da ein Fragezeichen setzen, wo das Interessante allenfalls bei der Antwort begonnen hätte. Auf diesen Standpunkt hat sich denn auch mit Recht der einzige gestellt, der bisher die Anfänge der Kunst zusammenfassend behandelt, dabei aber doch mit mehr erklärlicher als gerechter Schärfe den letzten großen französischen Konstrukteur zurückweisend, der denn doch etwas ganz anderes mit seiner Kunstphilosophie beabsichtige als eine Genesis der Kunst zu liefern.

\* \* \*

Was ist Kunst? Darüber, daß Malerei, Bildhauerei wie Komposition und Dichtung Künste sind, herrscht Einigkeit. Aber, ist selbständiges Schaffen eine notwendige Voraussetzung für den Ehrennamen der Kunst, muß man also reproduzierende Beschäftigungen wie Schauspielen und Musizieren oder gar Tänzen von dem Begriff ausschließen? Und wie stehts gar um die ärztliche Kunst, die Kochkunst, oder gar um die, durch eine vollständige Redewendung als Kunstwerk bezeichnete Uhr?

In dieser Form gestellt, sind die Fragen nicht zu beantworten. Es ist offenbar, daß man Dinge unter einen gemeinsamen Begriff und Namen nur dann bringen kann, wenn sie einen gemeinsamen Ursprung haben, oder wesentliche Bestandteile ihrer Zusammensetzung die gleichen

sind. Alle die oben genannten Beschäftigungen haben in einzelnen Elementen Verwandtes; eine Abgrenzung wird man nur erreichen, wenn man bestimmt, was das für die „Kunst“ Wesentliche bezeichnet, und prüft, in welchen Dingen dieses Wesentliche vorherrscht. Macht man die Wendung an das Empfindungsleben, sowie die Notwendigkeit selbständigen Schaffens zu Grundbedingungen der Kunst, so hat man einen engen und übersichtlichen Begriff „Kunst“ gewonnen. Dabei mag man das nachempfindende Reproduzieren als eine zweite Art des Schaffens betrachten, und auch diese Thätigkeiten als Nebenländer des Kunstreiches gelten lassen.

Das wenige, was uns so als „Kunst“ zurückbleibt, hat nun auch nicht einmal einen gemeinsamen, höchstens einen analogen Ursprung, und hat sein Wesen auf dem weiten Weg durch die Jahrtausende umgestaltet, wie ein Strom zahlreiche Nebenflüsse in sich aufnehmend, so viele, daß das Ursprüngliche fast verschwindet.

Im Dasein des Menschen tritt am klarsten ein Zug hervor, der in der Natur vielleicht als Grundkraft vorhanden, jedenfalls im einzelnen Wesen sonst nicht zu erkennen ist: Jenes unruhige, stete Vorwärtstreben, jenes Umsichgreifen und rastlose Suchen nach Neuem, Besserem, Größerem, das die satte Zufriedenheit des Tieres nicht kennt und nicht kennen mag, das in den größten und besten Vertretern der Menschheit am stärksten und klarsten wirkende, eigentlich ziellose Bedürfnis, das man mit dem Namen Sehnsucht vielleicht am richtigsten zusammenfassend nennen kann.

Am ursprünglichsten zeigt sich dieser Trieb in dem Streben des natürlichen Menschen zur Erhebung über sich selbst, zur Verwandlung und Vergöttlichung, zur Extase. Solche elementarischen Ausbrüche sind im Leben der europäischen Völker zurückgebrängt, es ist das wichtigste, psychische Resultat des ganzen westlichen Geisteslebens vieler Jahrhunderte, daß das geschah. Fast ununterbrochen seit der Kultur Griechenlands arbeitet unsere Entwicklung auf Beschränkung des Lebens jenseits des Bewußtseins zu Gunsten des Gedachten. So gestaltete sich auch das unklare Streben nach vorwärts zu halbbewußtem Handeln um; auf Dinge der Umgebung gerichtet erschien es als Schaffen über das gegenwärtige Bedürfnis heraus, als eine Arbeit gewissermaßen, die tiefere Gründe hatte, als nur die Erhaltung des eigenen Lebens, und doch als notwendige Bethätigung des Individuums, aus einer Art des Selbsterhaltungstriebes. Auf dem Streben nach Eroberung neuer Welten, auf dem Bedürfnis, immer gewaltigeren Dingen das Siegel seiner Persönlichkeit aufzudrücken beruht aller sogenannter Fortschritt. Alle über das unmittelbar Nützliche fortführenden Neigungen und Eigenschaften haben hier ihre erste und reinste Quelle, alle Ruhmsucht und Ehrbegier des Einzelnen wie der Gruppen, alle Hoffnung und alle Furcht.

Aber dieser thätigen, auf das Wollen bezogenen Sehnsucht steht

auch ein bloß leidendes, nur empfindendes und genießendes, anschauendes Sehnen gegenüber, das immer Neues in sich aufnehmen, immer Größeres erschauen, nie Geahntes empfinden will, die Wurzel aller Bewunderung, aller Treue, ursprünglich aller Wissenschaft.

Dieser Wille zum Handeln und zum Empfinden, zum Schaffen und Genießen ist auch die erste und notwendigste Voraussetzung der Kunst.

Man ist selten klar darüber, welche ungeheure Geistesarbeit bereits hinter den ältesten in der Geschichte auftretenden Völkern lag, welche Unsummen des Denkens aufgewandt waren, um die Sprachen zu bilden; die ersten Geräte zu schaffen war gewiß leichter als die Erkenntnis der ersten Begriffe. Wie lange muß es gedauert haben, bis man Stolz und Ruhm als Motive des Handelns erkannte. Trotzdem vermögen wir keine Kulturepoche zu erkennen, in der man sich seiner nicht als Triebfedern auch der Kunst bewußt war. Die Bibel berichtet, daß die Menschen einst sprachen: „Wohlauf, laffet uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen; denn wir werden vielleicht zerstreut in alle Länder.“ Und: „daß wir uns einen Namen machen“ war das immer wiederholte Motiv der Kirchenbauten in den Städten des Mittelalters und der Renaissance.

Mit dem Streben zum neuen konkurriert im Menschen der Nachahmungstrieb als eine Art über die Stunde der Geburt hinaus wirkende Vererbung. Die Grenzen beider sind kaum zu ziehen, und es wird noch lange dauern, bis wir recht erkennen, welche Eigenschaften eigentlich vererbt, welche durch Nachahmung erworben, welche aus beiden zusammengemischt sind. Nur auf diesem Wege ist eine fortgesetzte Entwicklung, das Entstehen eines Stils und einer Tradition möglich.

Aus dem Triebe zu handeln und dem nachzuahmen setzt sich der Spieltrieb des Kindes zusammen, das Bedürfnis des im Großen Geschaute nachzudenken und nachzuformen, ohne doch noch die Kraft und die Ausdauer für das Wirkliche zu besitzen. Geht diese Spielfreude nun in den Erwachsenen über? Bleibt ihm als eine Art Rudiment des Spiels eine Lust am Zwecklosen? Vorhanden ist die Freude an allem, nicht unmittelbar für das Leben Notwendigen sicher, und gewiß ist sie eine Wurzel der Kunst. Jede höhere künstlerische Thätigkeit setzt eine solche Neigung zum Immateriellen notwendig voraus, deshalb kann sie auch nur dort sich bilden, wo die Menschheit nicht von der ewigen Sorge um das Leben abgheßt, Muße für die Thätigkeit ohne unmittelbaren Zweck hat. Aber eine Periode der Arbeit ist eine ebenso notwendige Vorbedingung zum Entstehen der Kunst, denn der Mensch muß gelernt haben, die Anstrengungen des Schaffens, zu ertragen, damit er den großen Aufgaben der Kunst gewachsen sei.

Und noch eine Hauptbedingung der Kunst fehlt: die Erkenntnis. Für alles künstlerische Schaffen ist die Harmonie eine Voraussetzung,

sei es nun als Rhythmus in Poesie und Musik, als Komposition oder Farbenstimmung in der Malerei und Bildhauerei oder als Stil in der Architektur. Dieses Gesetz der Harmonie kann nur aus der Natur durch Erkenntnis — sei sie nun intuitiv oder bewußt — gewonnen sein, denn sie ist auch ein Grundgesetz der Natur. Die Einwirkung der Erdschwere zwingt dem Baum, wie dem Berg, wie dem Tier die harmonische Gestalt auf, und der Rhythmus ist die Form aller natürlichen Bewegung.

So wurzelt die Kunst in allen Teilen der menschlichen Seele, überall her Lebenskraft und Entwicklung ersaugend. Das direkte Naturgefühl bleibt dabei nur in looserem Zusammenhange mit ihr, denn das Erste ist stets der Schaffende. Der Vorgang im Künstler ist nie ein bloßes Reproduzieren der Natur, sondern es ist ihre Besitzergreifung. Man erobert, um dem Eroberten den Stempel seiner Persönlichkeit aufzudrücken; das Kunstwerk ist nicht die Natur in einem Künstler wiedergespiegelt, sondern es ist die Künstlerseele auf ein Stück Natur bezogen.

Das kann man am klarsten da sehen, wo sich die Kunst am weitesten von den Vorbildern der Natur entfernen muß, in der Musik. Aber analog sind die Vorgänge beim Schaffen einer beliebigen Landschaft oder beim Modellieren einer Statue.

Die Wege, die die einzelnen Künste nehmen, sind verschieden, wie die Ausdrucksmittel, die geheimen Verbindungsfäden unbekannt. Noch hat niemand überzeugend zu sagen gewußt, warum dieser oder jener Künstler, diese oder jene Periode für den Ausdruck ihrer tiefsten und reinsten Empfindungen gerade die Musik verwandte; warum eine Zeit, die einen Bach hervorbrachte, in der Litteratur nur das Fabe, Abgeflachte aus tausendster Hand Empfangene weiterzugeben wußte. Gewiß sind die Empfindungen denen die einzelnen Künste Ausdruck verliehen wesentlich verschieden, nur in den äußersten Grenzen ineinanderlaufend. Der Maler sagt etwas anderes als der Musiker und Dichter und nur etwa in einer Landschaftsstimmung kann ein musikalisches Element sich beimischen; eben so sicher ist es, daß jede Kunst einer großen Technik bedarf, die vorhanden sein muß, damit das Gefühl zum kongruenten Ausdruck kommen kann; indeß, welches nun eigentlich das wahre Gebiet einer jeden Kunst ist — wer getraut sich es bestimmt auszusprechen? Die menschliche Rede hat gelernt, fast alle Dinge der materiellen wie der psychischen Welt zu umfassen, wie schwer muß es der Kunst, die sich ihrer als Mittel bedient, sein, ihre natürlichen Grenzen nicht zu überschreiten? Einst, in der Zeit eines einfachen, einheitlichen, alle Gebiete beherrschenden Stils schien die Aufgabe noch lösbar. Aristoteles wird die ihm vorliegende durchaus geschlossene Kunst als Einheit gefaßt und sie einfach zu „der“ Kunst gemacht haben. Und immer wieder ist man zu dieser Lösung aller Zweifel gekommen: die antike Kunst zur absoluten und einzigen zu machen, und dadurch auf ziemlich einfache Grundformeln für die verwirrende

Buntheit der Kunstwelt zu gelangen. Glücklicherweise ist solch alles Leben tödende Erstarrung der Formen an sich ein Umding; dann war sie schon nicht möglich, da uns für Musik und Malerei die Antike früher völlig, jetzt noch in den meisten Punkten im Stich läßt, und schließlich macht man immer mehr die Entdeckung, daß der klassische Stil das Resultat von zahlreichen Filtrierungen der wahren Antike ist, und daß es im Athen des Perikles gewiß sehr viele andere Statuen und Schriftsteller gegeben hat, die, anfangs in konsequent einseitiger Entwicklung zurückgebrängt, dann systematisch durch die Theorie der Schule verbannt, untergegangen sind, nicht weil sie schlecht waren, sondern weil sie einzelnen einheitlichen Gewaltigen gegenüberstanden.

Da der Theorie also unmöglich geworden ist sich auf die Antike — die wirkliche sowohl, wie die im Klassizismus dogmatisierte — zu stützen, ist sie haltlos und hoffnungslos geworden, und es wird wenige Künstler geben, die nicht eine Kunsttheorie für über alle Maßen überflüssig wo nicht gar gefährlich halten. Und doch bietet die Kunst, gewiß dasselbe theoretische Interesse, wie jede andere Bethätigung des Menschengeistes.

Wenn man die Beziehungen der einzelnen Künste untereinander nicht kennt, so mag man sie getrennt voneinander betrachten, jede einzeln in Beziehung zur Seelenthätigkeit des Menschen, oder gruppenweise. Man hat sich seit langem gewöhnt, die bildenden Künste zusammenzufassen; Malerei, Plastik, allenfalls auch Architektur und Kleinkunst, letztere ja nichts weiter als eine Ausdehnung des herrschenden Stils auch auf Gegenstände des praktischen Gebrauches — einst wohl der Beginn der Kunst überhaupt.

Dem Klassizismus, der südländischen Kunst, mußte die Verbindung der Künste zur Gruppe sehr naheliegen. Je mehr man die Zeichnung zum Hauptmittel der Malerei machte, um so näher rückte die ganze Kunst naturgemäß an die Plastik heran, und wenn man die Wichtigkeit der Konzeption recht betonte, so gewann man eine Überfülle von Berührungspunkten, gegenüber denen man Unterschiede wohl vernachlässigen konnte. Aber daß es auch eine ganz andere Malerei gäbe, hätte man auch im vorigen Jahrhundert wohl zu erkennen vermocht, wenn man weniger dogmengläubig und tiefer in der Empfindung für Malerisches — wenigstens in den schriftstellernden Kreisen gewesen wäre, denn ein Rembrandt'sches Gemälde und eine Koning'sche Landschaft stehen der Musik ebenso nahe, wie etwa ein Gemälde von Mantegna der Plastik. Und heutzutage hat die Malerei ihre Grenzen gegen die Bildhauerkunst ganz leer gelassen, und diese ist in einem Meunier oder van der Velde bereits tief in das malerische Gebiet nachgerückt.

Zugestanden, daß man sich über die Nähe der Verwandtschaft getäuscht hat, eine gewisse Zusammengehörigkeit, bedingt durch den inten-

siven Sinn für die Verhältnisse der materiellen Welt untereinander, ein Gefühl für das Organische in der Natur, schon dadurch gegeben, daß beide Künste auf das Auge wirken wollen, besteht gewiß und findet ihre Bestätigung in der häufigen Verbindung beider Künste in einzelnen Menschen. Man mag sie also zusammenfassen, wie hier ferner geschehen soll, ohne sie doch damit in einen Käfig sperren zu wollen.

\* \* \*

Doch nun der praktische Fall. — Was bewegte die Seele des Menschen, der zuerst sein rohes Tongefäß mit einer bunten Wellenlinie schmückte? Was ist der Anfang der Kunst?

„Die Liebe,“ wußte man im Altertum zu antworten. Wollte man eine Leidenschaft in echt antiker Weise zur Wurzel der Kunst machen, so hatte man recht gewählt, ohne zu bedenken, daß doch schon recht viel Kunst vorhergegangen sein muß, um etwas Porträtähnliches zu schaffen. In einem großen Gedankentreise ist man auf den alten Standpunkt zurückgekommen, und beantwortet heute ganz analog der Geschlechtstrieb. Um die eigene Schönheit zu erhöhen, sich begehrenswerter zu machen, habe man sich tätowiert; also eine Art Selbsttigerung des Menschen. Die Antwort entstammt der neuen Auffassung der Naturwissenschaften. Betrachtungen über die Entstehung der Arten haben berechtigter Weise das Geschlechtsleben, das hier an erster Stelle stehen muß in den Vordergrund des Interesses geschoben, und auch da zum Hauptfaktor werden lassen, wo es das gewißlich nicht ist. Wenn man der Natur bildlich gesprochen Zwecke unterlegt, so thut man Unrecht, die Fortpflanzung der Individuen zum alleinigen zu machen. Die Existenz des Einzelnen ist doch zweifellos der Übergeordnete, für die die Fortpflanzung nur das Mittel ist; und die Beantwortung unserer Frage im obigen Sinne hat nur dann Recht, wenn sich nachweisen ließe, daß das Tätowieren in ursprünglichster Art nur dem Hervorheben der Linien des menschlichen Körpers gedient hätte, denen es dann steigend oder abschwächend gefolgt wäre. Das ist noch nicht festgestellt, und das Einritzeln von Figuren in den Leib des Wilden kann eine Verschönerung an sich leerer Flächen in derselben Weise sein, wie er seinen Topf oder seine Matte schmückte.

Die Freude an der Musik allein beweist, daß nicht eine jede Kunst ihren Ausgang von dem Geschlechtstrieb nehmen muß, denn wir haben guten Grund, auch dem primitiven Menschen Lust am Gesange des Vogels zuzuschreiben. Natürlich ist anderseits, daß alle Kunst auch in den Dienst der Liebe früh gestellt wurde, und daß sie hier oft in ihrer langen Entwicklung entscheidende Antriebe empfing.

Es ist neuerdings darauf hingewiesen, daß der Mensch dem Rhythmus und der Harmonie, wie er sie überall in der Natur erkennen konnte, eine gewisse beschwörende, bindende, fesselnde Kraft beimaß. Wollte er

also irgend einen Gegenstand als sein eigen kennzeichnen, so mochte er um ihn eine rhythmische Linie, eine gebrochene oder eine Wellenlinie, ein Mäanderband legen — der Anfang des Ornamentes. Denn rhythmisch ist im Anfang alle Dekoration gewesen, auch die der japanischen Kunst. So lange sie auf dieser Stufe beharrte, mußte ihr das für alle neuere Kunst Charakterische fehlen, die Anlehnung an Formen der Umgebung der Menschen wie die direkte Nachbildung der Natur. Sie könnte ihren Ausgang wohl von dem Bedürfnis nach Vermannigfaltigung des Dekorativen durch Anleihe bei Naturformen genommen haben.

Aber es gab auch andere Kräfte, die in derselben Richtung wirksam waren. Der Mensch betete zu seinen Göttern nicht nur, wenn sie wirksam waren im Sturm, im Gewitter, im Schein des Mondes, sondern er wollte ihrer Wirkung auch vorbeugen oder ihren Zorn versöhnen, wenn sie nicht zugegen waren, er bedurfte Symbole der Gottheit. Und wiederum, es begann ein Bedürfnis sowohl dem Abwesenden etwas deutlich zu machen, eine Person oder Sache zu bezeichnen, oder dem Anwesenden irgend etwas Fernes klar zu machen. Man entwickelte den Sinn für das Charakteristische, und die Möglichkeit der Nachbildung desselben.

Der Hauptstrom, in den diese neu entwickelten Fähigkeiten mündeten, und der deshalb den Namen der Kunst von seiner Quelle an tragen mag, war die Dekoration. Sie vor allem gewann durch die neue Möglichkeit Gegenstände der Natur in Formen und Farben nachzubilden, ihr dienten hierin die anderen Fähigkeiten, weil sie die reiche Zwecklose war, während sich die Religion und die Bilderschrift in ihrer Weiterentwicklung wieder von der Kunst ab ihrem eigentlichen Wesen zuwenden mußten.

Vielleicht wird es möglich sein, die Kulturstufen, auf denen sich durch das Hinzutreten neuer Anregungen aus anderen Gedankenkreisen die Weiterbildung der Kunst vollzog, genauer zu bestimmen, wenn man sich erst gewöhnt haben wird, die Unterschiede der Rassen richtig in Betracht zu ziehen und nicht mehr vom Australneger unmittelbar auf den Indogermanen zu exemplifizieren.

Die Kunst war in ihren Anfängen nicht Einzelkunst: der Mann schmückte sein Haus, seine Waffen, seine Gebrauchsgegenstände, sich selbst um sein Ansehen, um seine Schönheit zu heben. Wo die Horde gemeinsam thätig war, wird man die zu Ungeschickten ausgeschieden, besonders Benachteiligte kaum erkannt haben. Aber ebensogut wie ein reiches Jagdgebiet oder fruchtbarer Acker mußten schöne Waffen ein Gegenstand des Reides, und damit erst der Schätzung, des Kampfes wie des Handels geworden sein: jetzt erst wird man den geschickten Handwerker erkannt und bevorzugt haben, und die ersten Spezialisten, vielleicht schon ehe es eine Sklaverei gab, werden erstanden sein.

Erst das Aufkommen der Eigenleute und das Sinken der Frauen

scheint Handwerker in größerer Zahl mit getrennten Beschäftigungen haben entstehen lassen; in ihren Reihen werden wir die Gold-, Silber- und Waffenschmiede und was sonst an Kunst und Halbkunst vorhanden war, meist suchen dürfen, wenn auch nicht angesehen, so doch höher gewertet, da ihr Beruf größere Geschicklichkeit erforderte, nach deutschen Rechten z. B. als erste unter Gleichen.

Wo der Einfluß des bearbeiteten Materials geringer war, die Ausübung der Kunst also nicht körperliche Arbeit erforderte, wird sie überhaupt in den Händen auch der Freien geblieben sein, als gemeinsames Gut aller, in Dichtung und Musik. Auch die anderen Künste sind gelegentlich und im Nebenamt immer auch von den Freien gepflegt worden, nur konnte diese es natürlich nicht zu der Fertigkeit bringen, wie jene Spezialisten.

Allmählich bahnte sich aber auch eine höhere persönliche Schätzung des Künstlers an, als die Religion einen engeren Bund mit der Kunst schloß. Auf den griechischen Schöpfer des Götterbildes wie auf den römischen Pfeiffer fiel etwas von dem Nimbus der Gottheit, denn sie schienen in näherer Beziehung zu ihr zu stehen, sie verkehrten mit Wesen, denen sich andere nur in stummer Ehrfurcht naheten, menschlicher, kameradschaftlicher, und der Götterstaat selbst nahm ihre idealen Repräsentanten in seine Mitte auf.

Jeder Staat, der sich eine Geschichte zu schaffen verstanden hat, hat auch eine Kunst entwickelt, keineswegs auf allen Gebieten ausbreitend, aber im ganzen ein Spiegel der Volksseele. Der einzelne Schaffende ist noch bedeutungslos, er hat ein größeres Talent als andere, das auszusprechen, was alle empfinden, seine Leistung ist um so größer, je weniger sich im Gesamtstil die Persönlichkeit hemmend und verwirrend geltend macht. Eine solche, oft hochentwickelte, streng stilisierte Kunst haben Ägypter und Assyrer, Inder und Chinesen so gut wie die gewaltigen Architekten des Mittelalters geschaffen. Echte Volkskunst, in den Händen gewaltiger Könner ins Gigantische gesteigert. Hinter den Werken bleiben die Menschen zurück. Sie arbeiten, wie alle anderen, das was sie gelernt haben für weltlichen oder himmlischen Lohn, das Sehnen, das die Kathedralen des Mittelalters zur Sonne empor sandte war das des Volkes tausendmal mehr als das des Künstlers.

Hinaus über diese Zeit vollstümlicher Kunst sind zuerst die Griechen mit ihrem unendlichen Gefolge abendländischer Kunstthätigkeit, und in manchen Gebieten die Japaner gelangt. Sie haben die letzte Fessel der Kunst den einheitlichen Stil, der den Künstler zwar emportrug, aber auch beherrschte, gesprengt: die Volkskunst endet, wo die Individuen in der Kunst beginnen, und eine Schätzung der Individuen ist erst auf hoher Kulturstufe möglich, zu einer Zeit, als sich von dem Gesamtgefühl eines Volkes ein Gruppengefühl löst, ohne das dieses doch den gemein-

samen Boden völlig verliert, in einer Zeit, wo Reiche und Mächtige das Gesamtempfinden des Volkes zwar noch teilen, aber daneben ihre eigene Domäne für sich besitzen.

Jetzt kann nicht mehr jeder volksmäßig empfindende geschickte Arbeiter Künstler werden, sondern man fordert eine Persönlichkeit: der Augenblick ist in der Geschichte dadurch gekennzeichnet, daß wir hier zuerst Namen nennen hören; nicht jene aus Rechnungen, Archiven und Briefen festgestellten farblosen Namen, sondern lebendige, überlieferte Personen: Giotto, Van Eyck. Die Kunst ist wie verwandelt, wie zumeist im Leben der Natur bricht eine unendlich lange vorbereitete Entwicklung plötzlich, überraschend und blendend hervor; durch die Fertigkeit des Ausdrucks, einst das wesentliche, fast einzige Kennzeichen des Künstlers tritt an die zweite Stelle, der Künstler hat Neues Gehörtes und Nieempfundenes zu sagen, sein Werk ist nicht mehr mit Notwendigkeit aus dem Volke entstanden, sondern der Zwang zu schaffen ist im Einzelmenschen erwacht, nicht mehr, um von dem Erlös zu essen und zu trinken entstehen seine Werke, sondern aus dem inneren Zwange, den Dingen seine Herrschaft aufzuzwingen, seine Seele sich kämpfend ausleben zu lassen; unendlich gesteigert in Michel Angelo, der Gott Vater sogar nach seinem Bilde — nach seinem individuellen Ideal schafft — auf Gottes Stirn das Siegel seiner Persönlichkeit drücken möchte.

Die Einzelkunst in ihrer scharfen Entwicklung kann nur da recht fruchtbar sein, wo sie sich an einzelne wendet, an Werken, die nicht immer und unmittelbar vor den Augen des Volkes stehen, sondern die Einem gehören; nicht in der Architektur öffentlicher Gebäude — es wäre wohlthuernder, wenn wir mehr Stil und weniger Namen hätten, wie einst in der Renaissance, wo auch die stärksten Individualitäten noch so bauten, daß ein zweiter das Werk des Vorgängers ohne weiteres fortzusetzen vermochte — auch nicht im Kunsthandwerke, sondern im Gemälde, im Bildwerk für den Einzelnen. Dabei ist es richtig, daß eine wirkliche grundlegende Verschiedenheit etwa zwischen dem Meister der Kleinkunst und dem sogenannten freien Künstler nicht besteht. Die Aufgabe, einen Leuchter zu schmücken, ist von der, eine Wand mit einem Schlachtgemälde zu dekorieren nur dadurch verschieden, daß im ersteren Falle der Zweck des Gegenstandes der Thätigkeit des Künstlers engere Grenzen zieht als im andern: dort muß die Sache vor allem brauchbar sein, hier muß sie nur nicht geradezu dem Zweck des Ganzen widersprechen.

Zwischen der Renaissance und unserer Zeit kluft ein breite Spalte kunstloser oder kunstschwacher Zeiten. Jene Vergangenheit hatte das Gold des Lebens so mit vollen Händen verschleudert, das Individuum so grenzenlos entfesselt, daß eine Zeit der Erschöpfung kommen mußte, die ungeheuren geistigen Kämpfe der Zeit hatten die Geister schließlich ebenso gedängigt, wie sie die Kriege erschöpft hatten. Die Schätze waren von

Hand zu Hand geflogen, und als man am Ende die Hände öffnete und nachzählte, besaß niemand mehr etwas. Man hatte das Bedürfnis nach Zwang und einen ekelhaften Nachgeschmack von individueller Freiheit.

Nach langer Pause atmete man auf. Wieder begann die Sehnsucht nach jener verlorenen Freiheit, deren herrliche Frucht man noch vor Augen sah. In trüber, zum Schwärmen und Übertreiben geneigter Zeit wurde der Künstler das Ideal des freien Mannes; was einst alle gewesen waren, schien in dem einen verkörpert. Einst hatte man zwischen künstlerischer und menschlicher Persönlichkeit — die zur Einheit nur auf den reinsten Höhen der Kunst und des Menschentums, in den Goethes und Michel Angelos werden — wohl zu unterscheiden gewußt und einen Künstler außerhalb seines Reiches beurteilt wie jeden andern, nicht „nüchtern“, sondern in Haß oder Liebe, nun war ein jeder Angehöriger dieses idealen Standes eine Persönlichkeit zu der man emporblickte. Man braucht nur den Familienroman oder das bürgerliche Lustspiel unserer guten alten und neuen Zeit zu lesen, um die Andacht dieses Publikums vor dem „Künstler“ kennen zu lernen, und selbst auf den ruppigsten Journalisten fällt ein verschönernder Strahl dieser Göttersonne, da das Volk glücklicher Weise den modernen Unterschied von Schriftsteller und Dichter noch nicht gefaßt hat.

Diesem Ideal entsprechend haben sich viele schwächlichere Künstler zu formen gesucht, und führen nun ein klägliches Dasein in der für ihre materiellen Bedürfnisse zu dünnen Luft hohen Kunststrebens, und die künstlerische Hausmannskost des Volkes ist vernachlässigt und schlecht. Möge ein gewisser materieller Egoismus heilsam die Prätensionen der Künstler korrigieren und ein Kunstverständnis begründen helfen.

Die Kunst ist ein Ausfluß freier und großer Persönlichkeiten, aber sie ist auch schwere Arbeit, oft tiefes Leiden für die Menschheit, denn sie ist gewiß nicht für sich selbst da. Sie ist das Bedürfnis und die Erhebung — nicht die Erholung — des arbeitenden Menschen, so gut wie der Sonntag und seine Religion. Nicht nur um ihrer selbst, sondern um der in der Welt lebenden willen. Eine Kunst für die Kunst ist ein Unsinn und eine Gefahr. So wenig sich Schauspieler gegenseitig zu gleicher Zeit zwei Stücke vorspielen werden, sollten die Maler für Maler schaffen. Vitteratentkunst ist keine Kunst, und der Künstler so wenig wie ein jeder Mensch nur Herrscher, sondern gleichzeitig Herrscher und Diener. Unsere Zeit braucht mehr Kunstwerke und weniger Künstler, mehr Dürer und weniger Lieblinge der Nation, mehr freie Menschen und weniger freie Künstler.

\* \* \*

Vielleicht sind alle die bezeichneten Fundamente der Kunst erst spätere höhere Formen, vielleicht reicht sie hinauf bis in jene dunkleren

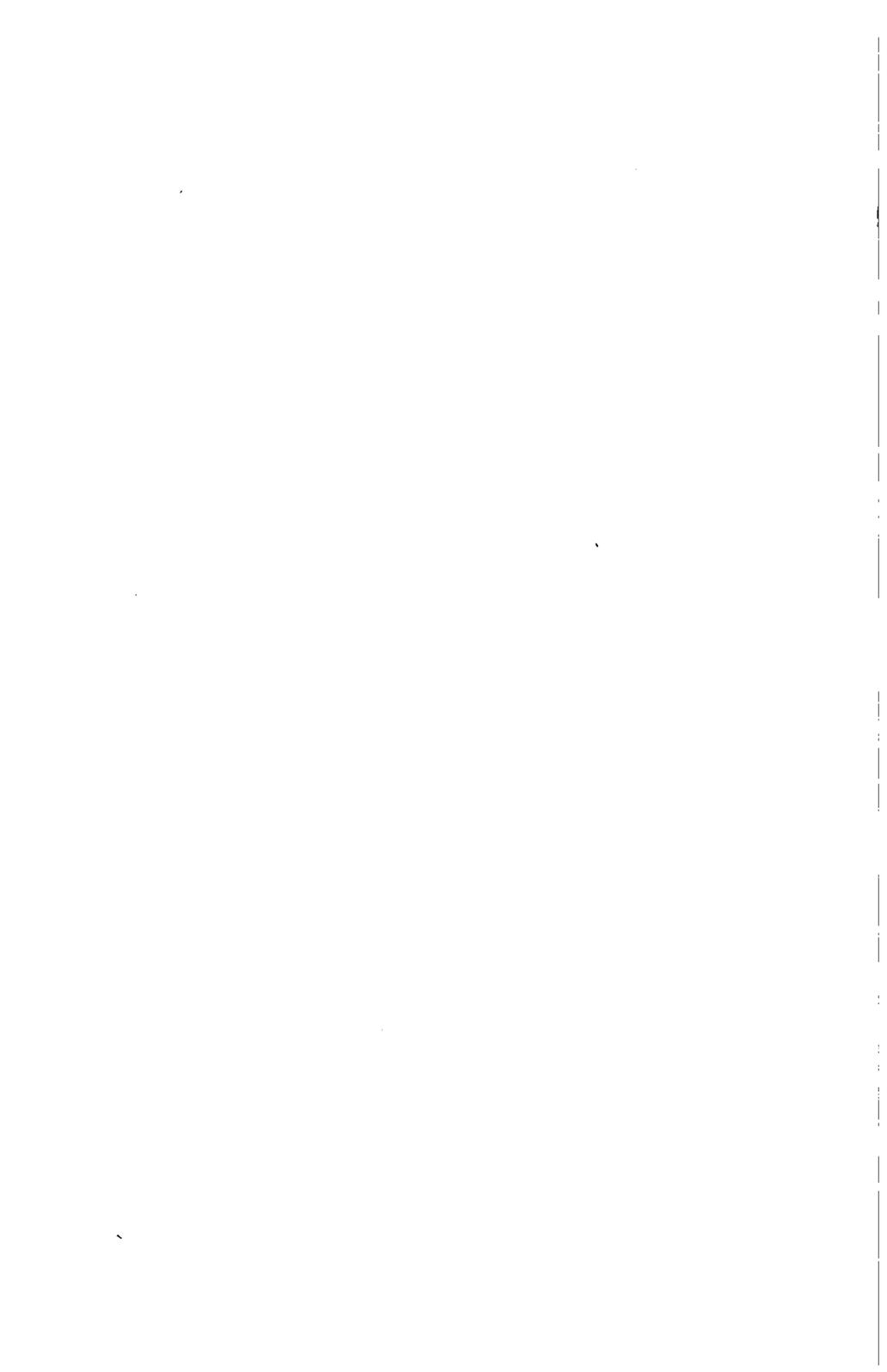
geheimnisreichen Tiefen des Lebens, in denen wir einzelne Punkte nicht mehr erkennen, und deshalb nicht mehr bezeichnen können. Wir vermögen nicht zu sagen, wie lange vielleicht schon ein Kunstbedürfnis im Menschen schlummerte, ehe es in greifbarer Gestalt ans Licht trat, Leben und Form fand — die letzte erkennbare Grenze ist jene Außerung des Selbsterhaltungstriebes, die Bethätigung lebendiger Kräfte vom Menschen fordert, mit ihren Verfeinerungen, ihrer Steigerung zum Bedürfnis nach Verschönerung des Lebens, ihren beständigen Immaterialisierungen, deren letzte Blüte eben die Kunst ist.

Kurt Jahn.

# Vom Egoismus in der Pitteratur.

Von

Julius Hart.



## Vom Egoismus in der Litteratur.

---

Als die Neujahrsorgenglocken dieses Jahrhunderts von allen Kirchtürmen über das damals noch so ganz und gar uneinige heilige römische Reich deutscher Nation hinläuteten, da standen die Fortgeschrittensten unter den jüngeren Poeten, die Revolutionäre und Erneuerer der Kunst, die „Modernen“ jener Tage, unter der Macht und dem Zauberbann eines neuen Schlag- und Parteiwortes, welches, wenn auch nicht ganz neu geprägt, damals doch zum ersten Male als große Wertmünze für die Litteratur gerade eben im Umlauf gesetzt worden war. Romantik hieß dieses Wort, das die jungen Geister so leidenschaftlich erregte und in Unruhe versetzte, und die große, die letzte und höchste Kunst heraufführen sollte, vor der alles, was die Vergangenheit geschaffen, in Dunst und Nebel ausfloß. Vergebens rangen die Eingeweihten nach Ausdruck und Begriff, um deutlich, klar und vernunftvoll auch dem profanum vulgus das Wesen der neuen Poesie auseinanderzusetzen, die Novalis als geheimnisvolle Wunderblume in der mystischen Farbe des Blau aufleuchten sah. Und zuletzt war gerade das Unsagbare, Unfaß- und Unbegrenzbare, das Heimlich-Berworrnene, Dunkle, Gefühls- und Stimmungszersplottene, — das Unirdische und Überwirkliche, — das Vernunftüberdrüssige und Vernunftwidrige das eigentlich Magische, das hier so lockte und die jungen Seelen wie Opium berauschte und trunken machte.

Heute tönen die Schwesternglocken dieses selben Jahrhunderts an unser Ohr: die blaue Wunderblume ist zur Lilie prärafaelitischer Himmelsgefühle geworden, aber diese weiße Romantik der Gegenwart ist nur ein, vielleicht etwas bleicher Wiederproß jener Blume, die vor hundert Jahren frühlingegrün im Walde der deutschen Poesie aufsproß. Es war in den ersten Anfängen der jüngstdeutschen und naturalistischen Bewegung der achtziger Jahre, da klagte mir Einer von den damaligen Stürmern und Drängern, damals noch jung und nur unter uns Bohemiens entdeckt, heute eine Berühmtheit als Humorist und Lebenskünstler, das tiefste Leid seiner Seele: „Wenn's nach mir ging . . . ich möchte einmal nur etwas so Toll-Phantastisches, Wild-Romantisches schreiben.“

Aber man darf's ja nicht . . man darf's nicht. Die Anderen schlagen einen mit Knütteln tot . .“ Ich tröstete ihn lachend: „Warte nur bis morgen . . Da darfst Du es nicht nur, da mußt Du es schreiben, wenn Du noch als „Moderner“ gelten willst. Du weißt doch das alte ewige Entwicklungsgesetz der Welt- und Litteraturgeschichte, das Hegel entdeckt hat: heute immer gerade umgekehrt, wie gestern. Shoc-Antishoc!“ — wie der Zimmermann'sche Bauernpolitikus sagt.

Und wie bald war dieses morgen da und der Naturalismus „überwunden“. Aus den Malerwerkstätten holten sich die Poeten die neue Sensation des englisch-prärafaelitischen Ästhetizismus, von Wien her wehte eine weiche parfümierte Supuanische Luft und statt von dem göttlichen Jola redeten die Jüngerer auf einmal von dem noch göttlicheren Beaubelaire. Verlaine und Mallarmé wurden als Entdecker einer neuen Welt gepriesen. Bei Guyssmans und Pierre Loti kostete man schwarze Mystik. Und dann lauschte man den geheimnisvollen Flüsterstimmen Maeterlinds und sog mit Begierde den Verwefungsgeruch seiner Asphodelosblüten in sich ein. Da zerrissen auch die von neuem eben geschmiedeten Ketten des Naturalismus wieder auch für die deutsche Poesie: die Jüngsten von heute, die Dekadenten, die Symbolisten, die Satanisten, hatten abermals eine neue Kunst entdeckt, die einzige und alleine Wahrheit und Erlöserin.

Aber es war nur die Fackel der Romantik, die noch einmal für uns auflohte. Der Geist ihrer Kunst steht am Eingang und am Ausgang dieses Jahrhunderts. In ihm beginnt und endet die Litteratur dieses Zeitalters.

Es sind ganz deutliche Fäden der Entwicklung, die von dieser allerjüngsten Neuromantik unserer Tage herüberführen nach jener Poesie, welche die Schlegel, Tieck und Novalis, die Brentano und Arnim träumten. Von diesen geht unmittelbar ein Weg hin zu der verworren dunklen „alten Matrosen“-Poesie Coleridges, wo das Wort einen reinen formalästhetischen Charakter annimmt, Sinn- und Vernunftwert verliert und nur noch Stimmungs- und Klangbedeutung besitzt. Brentanos „Seelchen auf der Haide“-Lyrik! An Coleridge und unseren E. T. A. Hoffmann lehnte sich eng Edgar Allan Poe an, der große amerikanische Romantiker, der aus der Freude am Klange des a, e, i, o und u die Inspiration zu seinen Dichtungen zog, und Beaubelaire sah wieder zu Poe als zu einem Meister und Führer empor und verehrte in ihm den Poeten aller Poeten. Auf Beaubelaire aber schwuren dann die französischen Dekadenten und Symbolisten, die sich um Verlaine scharten und immerhin neu anregend wirkten auf die Neubelebung der jüngsten romantischen Bestrebungen auch in Deutschland. Made in Germany! Eine ursprünglich deutsche Kunst kam da aus dem Ausland und als ausländische Ware gezeichnet, wieder zu uns zurück. Aber auch ohne solche litteraturgeschichtlichen

Nachweise würde man unmittelbar genug den Geist und das Wesen der alten romantischen Dichtung in den jüngsten Erzeugnissen unserer zeitgenössischen Lyrik verspüren, und ist sie auch weit davon entfernt, diese als bloße Nachahmung der Franzosen anzusehen.

Die romantische Kunst ist eine echte und eigentliche Kunst des neunzehnten Jahrhunderts, ein Ausdruck seines tiefsten geistigen Wesens. Mit ihr hebt das Jahrhundert an und mit ihr stirbt es ab. Und immer wieder erhebt sie in dieser Zeit ihr Haupt, und eine „Neuroromantik“ löst die andere ab. Allzuverlockend tönt ihr Sirenenfang dem Künstler ins Ohr, der es nur zu gern hört, daß die Kunst mehr als das Leben ist, und daß die Form und der Schein das wahre Wesen der Dinge vorstelle; um so erhabener sieht ihre Ästhetik des *l'art pour l'art* aus, weil sie der profanen Menge so ganz und gar unzugänglich ist, und nur von den Eingeweihten so verstanden werden kann.

Aber diese Romantik ist nicht die ganze Kunst unseres Jahrhunderts. Ja, sie steht nicht einmal im Vordergrund der Zeit, und hat nach außen hin nicht am mächtigsten gewirkt. Sie war eben immer eine Kunst für die Künstler, eine zarte Traumerscheinung, denen man nur in den Dichterverkstätten das rechte heimliche Verständnis entgegenbrachte, und die nur zu ätherisch-ästhetizistischen Sachen redete.

Das Volk, die Menge hörte lieber der kräftigeren Schwester zu, die in die Gassen hinabstieg, in dem dichtesten Gedränge der Märkte sich am wohlsten fühlte und überall dabei war; in den Parlamenten und in den Volksversammlungen, auf der Börse und in den Zeitungsstuben, im Theater und auf den Rennplätzen, die bald tief in das Getriebe der Tagespolitik eingriff und bald die neuesten Ergebnisse der Wissenschaften verkündete.

Die realistische Kunst ist die demokratische, die Massenkunst des Jahrhunderts. In den dreißiger Jahren beginnt sie sich von neuem zu regen und zu bewegen, und schwillt seitdem immer mächtiger an, vertieft und entwickelt sich. Die Männer des „jungen Deutschlands“ spotten der Romantik, die sich scheu von der Romantik zurückzieht, und des Ästhetizismus, der von einer Form ohne Inhalt phantasierte. Ihre Kunst wird zur Schleppenträgerin der Politik, und der Poet soll belehren, bessern und befehlen, die moralischen und sozialen Zustände untersuchen und verändern. Der Kampf-Roman der Gutzlow und Spielhagen, der soziale Roman Freytags entstehen, wie in Frankreich die Schöpfungen der George Sand und Balzac, in England die Werke der Bulwer, Dickens, Thackeray und George Eliot. Aus demselben Aste wächst der Zweig des naturgeschichtlichen und archäologischen Romanes hervor, den die Dahn und Ebers pfl egten. Über die Bühne hält das Gesellschaftsdrama der Feuillet, Dumas, Augier und Sardou seinen Eroberungszug, das eine Schar deutscher Nachahmer hinter sich drein zieht.

In den achtziger Jahren vertieft sich dieser Realismus in verschiedenen rein künstlerischen Hinsichten und wird zum Naturalismus.

So schwankt die Dichtung unseres Jahrhunderts unruhig zwischen zwei Stilen und Auffassungen hin und her, und heute haben wir noch immer nicht die schroffen Gegensätze vereinigen können, die sie feindlich gegeneinander hervorkehren. Im tiefsten Wesen unserer Kunst steckt etwas Zerrissenes und Zersplittertes, das eine höchste Entfaltung, eine starke gesammelte Schöpferkraft verhindert. Und wir können von einer Überwindung der alten, von der Geburt einer neuen Kunst nur dann reden, wenn es uns gelungen ist, die tiefgehende Feindschaft zwischen romantischer und realistischer Poesie aufzuheben und zu vernichten. Dringen wir bis an die Wurzeln dieser Feindschaft vor, so gelangen wir bis zu den letzten Weltanschauungsfragen überhaupt.

Diese künstlerischen Bestrebungen hängen aufs innigste mit der Frage vom Begriff und Wesen des Egoismus zusammen, der das vorliegende Buch zu erläutern und zu klären versucht. In der Untersuchung aber vom Verhältnis des Ichs zur Welt gipfelt zuletzt alle Religion und Philosophie, alle Ethik und Politik, alle Wissenschaft und Künste.

\* \* \*

Daß in der romantischen Poesie zu Beginn dieses Jahrhunderts dieselbe Auffassung zum künstlerischen Ausdruck gelangte, welche in der Philosophie als Fichte'sche Lehre sich äußerte, kann man in jeder Litteraturgeschichte nachlesen. Keck übersprang der kühne Jenenser die Schranken der Erkenntnis, welche der Königsberger Weise zwischen dem menschlichen Geist und dem „Ding an sich“ himmelhoch aufgebaut hatte, und machte, die letzten Folgerungen jeder idealistischen Weltanschauung ziehend, das Ich zum Schöpfer und Erzeuger der Welt. Freilich war sein Ich das absolute Ich, ein begriffliches und metaphysisches Nichts und Alles, das der Künstler aus seinen Nebeln und Wolkenhöhen herabzog und in ein greifbares, praktisches und reales „Mein Ich“ verwandelte, welches sich schrankenlos und willkürlich genug gebärden durfte.

Aber dann zog die große Sturmflut des neunzehnten Jahrhunderts herauf, die Sturmflut der materialistischen Weltanschauung, welche dieses stolze Gebäude des Idealismus wieder überflutete und hinwegriß. Die Triumphe der Erfahrungswissenschaft schienen alle Ergebnisse metaphysischer Spekulationen weit zu überholen und diese überflüssig zu machen. Sie küßten die Ehrfurcht ein, die man ihnen bis dahin entgegenbrachte. Comte stellte der alten „theologischen Philosophie“ die neue des Positivismus entgegen, welche ganz auf die Erkenntnis der unserem Organismus zugänglichen Thatfachen sich zu beschränken heischte, nichts als eine Synthese des gesamten exakten Wissens sein wollte, und darum ebenso wie die Naturwissenschaft nur die Beobachtung und das Experiment

gelten ließ. Das eigentliche Wesen der positivistischen Philosophie war Soziologie, war Gesellschaftswissenschaft. Statt der alten Gottesidee stand die Idee der Menschheit im Mittelpunkt der neuen Lehre, und der Mensch war in erster Linie ein soziales Wesen, ein Gesellschaftstier. Die große Freiheit des Ichs, welche die Romantiker verkündet hatten, existierte nur in der Welt der Träume und der Illusionen. Der Wille wurde in Fesseln geschlagen und stand unter dem ehernen Gesetz der Notwendigkeiten. Jeder Druck der Luft bestimmte das menschliche Thun und Handeln. Die Umwelt war das unendliche Stärkere als die Inwelt, die Allgemeinheit herrschte über das Einzelwesen. Das Ich schrumpfte kläglich zusammen und spielte nur noch eine Dienerrolle im Dasein. Alles, was es besaß, stammte von den „Anderen“ her, und der ganzen großen Welt des Nicht-Ichs verdankte es Leben, Wachstum, Entwicklungsmöglichkeit. Dieser Positivismus gipfelte im Altruismus, und Fichte's absolutes Ich wand der absolute „Anderer“ das Weltzepter aus den Händen.

Ebenso deutlich aber wie die Romantik im innigsten Bunde mit der Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie steht, ebenso deutlich hat die realistische Dichtung des neunzehnten Jahrhunderts in diesen Positivismus ihre Wurzeln hineingesenkt, und vor allem ist sich der neuere Naturalismus darüber völlig klar und bewußt geworden, und hat den treibenden Geist der Neuzeit am schärfsten und sichersten künstlerisch zum Ausdruck gebracht.

Die positivistische Philosophie August Comte's, namentlich durch die Engländer Stuart Mill und Herbert Spencer weiter gefördert und ausgebaut, die exakten Wissenschaften, die Naturwissenschaften allen voran, haben auch heute noch kaum etwas von dem Zauber eingebüßt, den sie so viele Jahrzehnte lang zuletzt auf die europäische Menschheit ausgeübt hatten. Und in ihrem Lichte hat auch die realistische Poesie bis heute am kräftigsten sich entfalten können, blieb bis in die augenblickliche Gegenwart hinein, ist die eigentliche Herrscherin im Gebiete der Kunst.

Aber als der Abendschein des Jahrhunderts den Himmel überzog, da regte sich auf einmal wieder ein heimlicher Geist, der mit spöttischer und überlegener Miene über das große Zeitalter der Maschinentkultur hinwegblickte, und sich gleichgültig abkehrte von den Ideen und Idealen, die in ihm groß geworden waren. Der Positivismus Comtes war seinem ganzen Wesen nach eine Demokraten- und Sozialistenphilosophie; von dorthier nahm der alte utopistische Sozialismus in Frankreich seinen Ausgang und am Baum der Comte'schen Soziologie erwuchs als kräftigste Blüte die Marxistische Wirtschaftslehre. Dieser neue Geist fin de siècle aber machte keinen Hehl aus seinem tiefen Widerwillen gegen alles, was nach Majorität und nach Masse roch, und begegnete dem demokratischen Gefühl mit der Erklärung von den Rechten des aristokratischen Menschen,

des Stärksten, des Besten und Lüchtigsten. Das Ich fühlte die Fesseln, die ihm „der Andere“, die ihm Staat und Gesellschaft auferlegen wollten, als unerhörten Zwang und Gewaltakt. Der Altruismus ward zur größten Sünde, zum Laster und Verbrechen, und von neuem wurde die Freiheit und Selbstherrlichkeit des Einzelmenschen verkündet. Damit waren die Brücken zur alten Romantik geschlagen. Allerdings lebten mehr die Ideen der romantischen Poeten, als die der romantischen Philosophen auf. Die Metaphysik war doch im Verlauf des Jahrhunderts gar zu sehr in Verruf gekommen, als daß sie sich so rasch wieder hätte erholen können. Auch der Neuromantiker Nietzsche konnte nicht die realistisch-naturalistische Schule des neunzehnten Jahrhunderts verleugnen. Wild und wirt kreuzten sich alle Weltanschauungen der Vorjahrtausende in seinem Kopf, von einer taumelte er zur andern hin: und nur das Eine war ihm der ewig ruhende Pol: der Glaube an die Selbstherrlichkeit des Ichs, das sich selbst der Welt als Gesetz aufgibt. Aber dieses Ich war nicht das absolute Fichte'sche Ich, eine bleiche, widerirdische, übersinnliche Erscheinung, sondern ein positivistisches Ich, das reale Mein Ich, das von der Haut umschlossene Ich jedes Einzelmenschen, das gegen die Gewalt des Comte'schen „Anderen“ sich auflehnte. Im Grunde leugnete es am allermeisten, daß die Macht ein „Gesellschaftstier“ sei; in Wahrheit stand zwar jeder Eigene und Einzige außerhalb der Gesellschaft, in Feindschaft ihr gegenüber, und war mit ihr in einem ewigen Kampf begriffen. Die Anderen zu unterwerfen und zu beherrschen war die Aufgabe des Einzelnen.

Da zog sich auch die Poesie wieder von dem „profanum vulgus“ zurück in die tiefste Stille der Künstlerwerkstatt, verhängte die Fenster, sprach geringschätzig von der Betrachtung der Außenwelt, und schwärmte von der aristokratischen Ästhetik des *l'art pour l'art*, mußte nur noch vom Ich und nichts mehr von einem „Milieu“.

\* \* \*

Romantische und naturalistische Kunst stehen einander gegenüber, wie der Egoismus und Altruismus in der Ethik, wie die individualistische und die sozialistische Weltanschauung, wie in der Philosophie Idealismus und Materialismus. Aristokratisch gebärdet sich die Kunst der Romantiker, während der Stil der Realisten und Naturalisten ein demokratisches Wesen zur Schau trägt.

Die Bildung des neunzehnten Jahrhunderts aber ist vorzugsweise eine realistisch-materialistische Bildung. Sie faßt den Menschen in erster Linie als ein Gesellschaftswesen ins Auge und legt keine besondere Ehrfurcht vor dem Einzelnen und dem Eigenen an den Tag. Alle Macht und Gewalt und alles Recht liegt im Grunde nur bei der Mehrheit. Und die militärische Welt, auf welche sich die Regierungen stützen und die das Alte verteidigenden Bevölkerungsklassen, ist vielfach dieselbe Welt, wie die

des sozialistischen vierten Standes, welche gegen die Herrschaft jener Sturm läuft. Dort wie hier predigt man Gehorsam und Disziplin und Unterwerfung. In der Masse liegt der Sieg, in der Einheit, Gleichheit und Einförmigkeit der Überzeugungen. Mit Soldaten- und Arbeiterbataillonen rücken die streitenden Parteien gegen einander ins Feld. Eine Moral, die durchaus Gesellschaftsethik ist, und sowohl in Kant's Pflichtlehre und kategorischem Imperativ, wie in dem Altruismus August Comte's und der Positivisten ihren theoretischen Ausdruck gefunden hat, ist die eigentliche Moral dieser Zeit. In engem geistigen Zusammenhang steht damit die Vorherrschaft des realistisch-materialistischen Kunststils. Seit den dreißiger Jahren drängt er sich immer siegreicher hervor. Und das Jahr 1830 ist das eigentliche Jahr 1 des neunzehnten Jahrhunderts, der Wendepunkt einer Geistes- und Bildungsperiode. Da liegt hinter uns abgeschlossen die Weimariſche Welt, die einer individualistischen Kultur und einer idealistischen Philosophie, der Dichter und Denker, und an ihre Stelle treten die realpolitischen Naturen, welche das wahrhaft typische Wesen der neunzehnten Jahrhundert-Kultur verkörpern.

Für jede materialistische Weltanschauung ist das Außenſein, die sinnliche Erscheinung das Wahre und Wirkliche, das Erste und Ursprüngliche der Dinge. Die stoffliche und objektive Welt ist die Welt aller Welten. Sie konnte bereits sein, bevor es noch eine Empfindung und Vorstellung, — bevor es ein Bewußtsein und einen Geist gab. Die Welt ist der Mutterschoß, aus dem das Ich erst hervorgehen konnte, jene das Erste, das Herrschende, das Ewige, — dieses das Zweite, das Unterworfenſe, das Veränderliche.

So stellt auch die realistische Kunst das Objekt in den Mittelpunkt des ästhetischen Schauens und Gestaltens. Was sie Natur nennt, das ist vornehmlich nur die Fülle der objektiven Erscheinungen, — das ist die Welt jenseits und außerhalb des Ichs, geschieden von ihm. Ihr ist das ganze Sein vornehmlich ein Außenſein, in dem man sich zurechtfinden muß. Etwas Ruhiges, Festdastehendes, Unabänderliches, — von der Subjektivität Unabhängiges — ja zuletzt etwas Starres und Totes. Dem großen Streben und Urdrang der Menschheit, alles was das ist zu erforschen, zu ergreifen, zu erkennen und zu wissen, giebt sie sich mit der vollen Inbrunst unseres menschlichen Geistes hin. Dabei erscheint die Natur, was eben der Realismus Natur nennt, nämlich die Umwelt, als die große Göttin, der sich das künstlerische Ich nur in Demut unterwerfen und opfern kann. Sie bildet vor und der Mensch bildet nur nach. Alle Kunst ist nur ein Nachformen und Wiederformen der bereits vorhandenen „Wirklichkeitsbilder“. Die Nachahmungstheorie, wie sie bereits Aristoteles aufgestellt hat, ist die starke Stütze aller realistischen und naturalistischen Poesie, mit der diese steht und fällt.

In solchem Trachten nach dem eigentlichen Welterkennen und nach

der einfachen getreuen und wahren Wiedergabe des Wirklichen lebt sie in engster Berührung mit der Wissenschaft. Und der Naturalismus unserer Zeit ist sich über seine nahen Beziehungen zu ihr auch niemals im Unklaren gewesen, — und mit vollem Bewußtsein hat er diese Verwandtschaft als seine besondere Kraft gerühmt. Er ist in der That eine eigentlich wissenschaftliche Kunst, und der echte poetische Ausdruck vornehmlich wissenschaftlicher Zeitalter, wie es die Alexandrinische Epoche, wie es unser neunzehntes Jahrhundert gewesen sind. Das Zeitalter der Justus Liebig, Robert Mayer und Helmholtz, der Darwin, Huxley und Haedel, — der Buckle und Taine und Hanke, war der fruchtbare Boden einer realistischen Kunst, die von Anfang an das Streben nach einem bloßen Wissen von den Dingen zeigte, bis sie zuletzt alle Schranken zwischen Kunst und Wissenschaft niederriß und mit Bolla tollköpfig ausrief: Die ganze Welt, welche bisher die Welt für eine Kunst hielt, befand sich in einem großen und schmerzlichen Irrtum. Die Poesie ist Wissenschaft, wie die Physik und wie die Chemie.

Alles, was der Poet besitzt, hat er zuvor von außen her empfangen müssen. Die Vorstellungen seines Geistes, die Bilder seiner Phantasie können nichts anders als eine Wiedergabe rein objektiv vorhandener Wirklichkeitserscheinungen sein. Mit je schärferen Sinnen er diese aufzunehmen, zu erkennen und zu zerlegen vermag, desto treuer vermag er sie auch nachzubilden, und eine solche treue Nachbildung ist Anfang und Ende des künstlerischen Schaffens. Wie die Wissenschaft unseres Jahrhunderts kennt auch die realistische Kunst keine bessere und andere Methode, als die der nüchternen und strengen Beobachtung der Außen- dinge. Man soll diese nur genau beschreiben, und die Poesie, die sie nicht so wiedergiebt, wie sie „in Wahrheit“ sind, die sie verschönert oder sonstwie durch die Phantasie verändert und entstellt, irrt auf falschen Wegen ab.

Als Kunst, welche die objektive Weltauffassung und Weltbarstellung in allererster Linie betont und sich zur Aufgabe macht, sieht der Realismus im „Ich“ natürlich das Zweite und Untergeordnete. Er hebt das Allgemeine über den „Einzeln“ und „Einzigen“ empor. Er gerät so notwendiger Weise in das Fahrwasser des Comte'schen Positivismus, der eigentlichen und wesentlichen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, welche den ganzen Gang und Drang der Zeit nach „objektiver Tatsächlichkeit“ verkörpernd, von der subjektiv-idealistischen Weltanschauung zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts gründlich sich abwandte. Im Sinne dieses Positivismus hebt sie den Ultruismus aufs Schild. Sie lächelt über den Wahn des Menschen, der sich als Einzelner fühlt und sieht in ihm nur das Gesellschaftstier, das nur durch das Ganze und um des Ganzen willen besteht. Sie denkt nicht individualistisch, sondern sozialistisch und betreibt Soziologie.

Der Mensch ist, was er ist. Er wird durch das, was ihn umgiebt. Und die Fäden, welche die Wesen mit einander verknüpfen, will die realistische Poesie darlegen. Das „Milieu“, in dem wir leben, muß erkannt und erfasst sein. Das ist das Große und Gewaltige, welches den Künstler vor allem locken und anziehen soll.

Im Lichte dieser Anschauung wächst zunächst der Roman heran, der Roman der George Sand und Balzac in Frankreich, — der Dickens und Tackeray und George Eliot in England, — der jungdeutsche Roman bei uns, Gutzkows, Freytags und Spielhagens. Ein Roman der Sittenschilderung, der politischen und wirtschaftlichen Zustände, des gesellschaftlichen Lebens der Gegenwart. Von der Gegenwart wendet sich der Blick in die Vergangenheit, und es entsteht der geschichtliche, der archäologische Roman, der aber im künstlerischen Wesen genau derselbe ist wie jener, eine Sitten- und Gesellschaftsschilderung kulturwissenschaftlicher Art. Ebenso bewegt sich die neuere naturalistische Erzählungskunde in dem gleichen Fahrwasser und verrät nur in Außerlichkeiten, nicht innerlich eine neue Eigenart. Die Bühne wird in derselben Zeit von einem Drama beherrscht, das durchaus ein Zwillingbruder dieses Romans ist, und auch das Drama bleibt von den vierziger Jahren an bis in die unmittelbare Gegenwart hinein im Grundwesen sich vollkommen gleich. Wiederum führen unsere jüngeren Naturalisten nur fort, was die älteren Realisten begonnen haben. Bei ihnen ist wie bei Ibsen, bei Ibsen ist wie bei den Franzosen des zweiten Kaiserreiches und der dritten Republik das Drama so gut wie ausschließlich Sitten-, Familien- und Gesellschaftsdrama.

Diese ganze Kunst trägt den nüchternen, tüchtigen und praktischen Nützlichkeitsgeist des neunzehnten Jahrhunderts an der Stirn. Sie ist und bleibt von Anfang an eine tendenziöse Kunst, und die Poesie tritt in den Dienst der unmittelbaren Wirklichkeits- und Tagesinteressen. Sie will auf das Außenleben einen bestimmenden Einfluß gewinnen. Sie will lehren, bessern und befehren. Politische, moralische und wissenschaftliche Bestrebungen werden nachdrücklicher, als die eigentlich künstlerischen betont. Als gute Materialisten legen alle diese Geister das Schwergewicht auf eine gewisse Stofflichkeit. Indem sie bald als Reporter auftreten und das Neueste vom Tage, den letzten „sensationellen Fall“ uns aufstischen, bald als Politiker und Agitatoren in die Parteikämpfe eingreifen oder wissenschaftliche Vorträge halten, oder eine neue Moral begründen helfen: sie halten immer ihren Blick vornehmlich auf die Außenwelt gerichtet. Sie wollen in der Gesellschaft und auf die Gesellschaft wirken, ihr dienen und sich ihr nützlich machen. All ihre künstlerischen Bestrebungen tragen einen altruistischen und soziologischen Charakter. Und die Anderen danken ihnen auch das. Unsere realistische Kunst ist die eigentlich herrschende Kunst, die gelesen wird, die populäre Ver-

breitung gefunden hat. Um ihrer stofflichen und tendenziösen Worte willen findet sie auch in Kreisen Aufnahme, die ein eigentlich ästhetisches Interesse gar nicht besitzen und kennen.

\* \* \*

Wenn sich hingegen die idealistische oder romantische Dichtung vom ersten Beginn an bis auf die Tage unserer Allerjüngsten als eine „Kunst für die Künstler“ selber bezeichnet, so hebt sie damit sehr klar und scharf die Eigenart und Besonderheit ihres Wesens hervor und prägt in diesen wenigen Worten schon den schroffen Gegensatz, ihre vollkommene Feindschaft gegen alles realistisch-naturalistische Schaffen aus. Es liegt darin die Abneigung gegen die Masse, gegen die Macht und den Zwang und die Herrschaft des Nicht-Ichs und der Außenwelt, — es bedeutet die Unterdrückung der altruistischen und sozialen Regungen. Diese Kunst verneint rundweg die Auffassung vom Menschen als einem Gesellschaftstier, und stellt den Einzelnen, das Ich in den Mittelpunkt der Welt. Der Poet weiß nur von sich und schafft nur für sich. Er ist sich selber genug, und höchstens die Gleichgesinnten und Gleichgestimmten, die anderen Künstler können würdige Zuhörer abgeben. Im Grunde genommen aber schwebt er in einer Welt, in der er ganz allein existiert und weiß nichts von einem Publikum, — nichts von den Anderen.

Nur diese romantische, im philosophischen Sinne idealistische Kunst, ist die echte und eigentliche Kunst einer reinen egoistischen Weltanschauung, welche das Subjekt als letzte Quelle des Lebens und Ausgangspunkt aller Dinge ansieht. Sie widerstrebt aufs äußerste dem wahren und wesentlichen Geiste des neunzehnten Jahrhunderts, und der Immaterialismus, den sie predigt, die Substanzlosigkeit ihrer Schöpfungen stoßen jenen ab. Die großen Führer der Bewegung gelten alle mehr oder weniger als seltsame, abstruse, verworrene und dunkle Poeten. Sie werden in den Litteraturgeschichten als Sonderlinge hingestellt und auch ein Geschichtsschreiber, wie Brandes, läßt, wenn er auf romantische Poesie zu sprechen kommt, deutlich erkennen, daß ihm, weil das Verständnis, darum auch der Sinn und Geschmack dafür abgehen. Populäre Erscheinungen, wie die Dickens, die Freytag, die Dumas und Sardou, sind die Poe und Baudelaire gewiß nicht, und einen Mallarmé oder von den jüngsten Deutschen, einen Stefan George werden ohne Frage die weit — weitaus meisten für lallende Thoren ansehen, die von der Freiheit des Künstlers, wahnsinnig zu sein, einen zu unbeschränkten Gebrauch machen.

Und allerdings! Wenn die materialistisch-realistische Poesie nach allen Seiten ausmündet in Prosa und Nüchternheit, in praktisches Nützlichkeitswesen, in lehrhafte Bestrebungen und trockenen Moralismus, in eine flache und platte alltägliche Unpersönlichkeit, so zerfließt und zerrinnt

die individualistische und egoistische Kunst, wenn sie ganz wesentlich werden will, wenn sie sich radikal gebärdet, in ein wirres tolles Traumleben, das nur einen sehr kleinen Abschnitt der Welt bedeutet. Alle Zusammenhänge gleiten den Dichter aus den Händen, und nur chaotische Nebelgestalten weben in ihren Werken auf und nieder. Es wächst diese Kunst umrißloser Zerflossenheiten ganz natürlich aus dem Boden einer Weltanschauung heraus, welche die ganze Um- und Außenwelt als etwas Zweites und Untergeordnetes ansieht und das Subjekt, das Ich für den eigentlichen und einzigen Kern und Inhalt des Seins hält, und schließlich dem Immaterialismus zugebrängt wird. Die Objekte sind nur Traumgebilde und Scheinwesen. Die romantische Kunst wandelt so die Wege der Platonischen und Neuplatonischen Philosophie, sie denkt im Grunde wie Berkeley und mündet überall in die Mystik aus.

Ihre große Blütezeit fällt in die ersten Anfänge unseres Jahrhunderts hinein, in eine Zeit, die noch nichts weiß von den eigentlichen großen und neuen Entdeckungen unseres Zeitalters, durch welche unsere Weltbilder denn doch eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren haben. Das Wesen dieser rein subjektiven und idealistischen Kunst ist am wesentlichsten und tiefsten von unseren älteren deutschen Romantikern erfaßt und geschaut worden, und die Symbolisten und Dekadenten unserer Gegenwart sind im Grunde doch nur blasse Wiederholungen jener Erscheinungen. Man vermißt bei ihnen nur zu sehr das vollkommene und klare Bewußtsein von dem, was eine idealistische und subjektiv-egoistische Welt- und Kunstanschauung eigentlich bedeutet. Man vergleiche nur einmal Novalis mit Maeterlinck, — den unerschöpflichen Gedankenreichtum, welche in den Werken des Ersteren niedergelegt sind mit den dürftigen und verblasenen und allzu leeren allgemeinen Ideen, die Maeterlinck uns zu fagen weiß.

In der Schiller'schen Ästhetik liegen die Keime der romantischen Kunstanschauung bereits ausgestreut. Da erscheint die „Wirklichkeit“ schon als etwas Häßliches, Niedriges und Armliches, aus dem man sich heraus retten muß in das Reich der Poesie, welches eine neue, eine ganz andere Welt vorstellt, als die der „Natur“. Natur und Kunst sind ganz verschiedene, ja eigentlich einander feindliche Wesen. Die Welt der Dichtung ist eine Welt des Scheins, was zuletzt doch nur ein feinerer und edlerer Ausdruck für die Platonische Erkenntnis ist, daß das Wesen der Dichter die Lüge ausmache. Ein feinerer, edlerer und tieferer Ausdruck! Denn die Schiller'sche Ästhetik sieht klar, was Plato nur verschwommen schaute. Wenn die Kunst eine Welt des Scheins ist, so muß man gerade nach Platonischer Lehre von ihr so hoch wie nur möglich denken. Denn da trägt sie in ihrer Hand den Schlüssel zu jener Welt, die der griechische Philosoph für die eigentliche und wahre ansieht, die auch eine Welt des Scheins ist, die Welt der reinen Ideen,

der abstrakten Form. Man erkennt den großen Zirkel, den auch die Schiller'sche Ästhetik geht, wie bisher noch jede idealistische und jede materialistische Philosophie, die alle von einer einseitigen Betrachtung der Welt ausgegangen sind und diese Einseitigkeit nie überwinden konnten. Da wird die Kunst zuerst der Wirklichkeit und der Natur als eine andere neue Welt des Scheins entgegengestellt, schließlich aber entpuppt sich diese Welt des Scheins als die wahre Welt und die der Wirklichkeit sinkt zur Schattenwelt herab.

Die eigentlich tragende Erkenntnis aber ist die von dem Gegensatz zwischen Natur und Kunst. Damit erhält dann die Nachahmungslehre selbstverständlich den Todesstoß.

Woher kommen denn nun die Gestalten und Bilder, die der Künstler in der Phantasie vor sich sieht und durch das Wort in die Außenwelt hinein projiziert? Aus welcher Lebensquelle steigen sie hervor? Nach jeder materialistischen Philosophie und darum auch nach der naturalistischen Kunstauffassung sind diese Innenbilder gewissermaßen Photographieen der wirklich vorhandenen, substantziellen Außenwelterscheinungen, und die Schärfe und Deutlichkeit ihrer Wiedergabe erscheint als der Ausgang und als das Ende aller Kunst. Unsere ganz subjektive Welt ist hervorgegangen aus der objektiven Welt, die vor ihr schon dagewesen ist.

Nun sagt aber die idealistische Philosophie gerade umgekehrt. Sie sieht in dem Ich den Schöpfer und Erzeuger der Dinge, das Ich ist der geheimnisvolle Brunnen, aus dem die Welt hervorsteigt und jede idealistische Ästhetik kann daher in der Kunst nichts als eine Ich-Entfaltung sehen. Die wirklichen Dinge sind Verkörperungen des Geistes, welcher das All durchströmt, und dieser Geist ist das schaffenskräftige, das göttliche Prinzip, der Ursprung der Dinge.

Die ältere romantische Schule in Deutschland steht auf dem Boden der Fichte'schen Philosophie, und der Fichte'sche „Gott“, das absolute Ich, offenbart sich in ihrer konsequent-egoistischen Kunst, welche verächtlich das Auge abwendet von dem, was da „draußen“ vor sich geht und all die Geschehnisse und Begebenheiten, all die Bewegungen der Außenwelt für Gleichgültigkeiten ansieht. Man muß aus diesen Wirklichkeiten entfliehen, um zum wahren Sein der Dinge zu gelangen. Dieses wahre Sein aber steckt in uns. Es ist nur Geist, nichts als Geist. Und wir sollen als Künstler nur in uns hineinlauschen, nur die Vorgänge in unserem Inneren beobachten und zu gestalten suchen.

Diese Bewegungen im Ich, unsere Gefühlszustände und Stimmungen, unsere Anschauungen formen und prägen erst die Dinge und Erscheinungen, die um uns sind. Wie denn die Landschaft uns „anlacht“, weil wir die fröhliche Seele in uns tragen, und unsere Melancholie ist es, welche eine große Trauer über die Welt ans gießt.

In unserem Ich fließt die Quelle der Kunst. Ihr Wesen steckt

nicht in der Naturnachahmung, sondern sie ist eine selbstschöpferische Kraft und ihre Wurzel heißt Intuition. Die Empfindungen in uns werden zu Gestalten und Bildern, welche nach Außen drängen, und unser Geist nur ringt nach Form und Erscheinung.

Die Dichtung will also gar keine Wirklichkeitswelt vor uns hinstellen, denn eine solche ist ja bereits vorhanden und jede Nachschaffung überflüssig und zudem aussichtslos. Die Natur erreichen wir durch keine Kunst. Nein, das nicht Schaubare und nicht Greifbare, das Geistige und Seelische, all das Innerliche in uns bildet den Inhalt und Stoff der Poesie.

Ihre wesentliche Aufgabe liegt also nicht in der Darstellung der materiellen Vorgänge des Außenlebens, sondern der Zustände, der Gefühle und Stimmungen des Künstlers selber, des Künstlers einzig und allein, der im Mittelpunkt der Welt steht, und nur sich sucht und begehrt. Die Romantiker unseres Jahrhunderts haben sich denn auch fast ausschließlich, jedenfalls vorwiegend, als Lyriker hervorgethan, während die Naturalisten im Roman und im Drama ihre Kräfte spielen ließen. Die romantisch-idealistische Poesie hegt eben eine tief angeborne Scheu vor der Gestaltung der Lebensrealitäten, in welcher der Naturalismus seine höchste Aufgabe erblickt. Sie strebt darnach, aus ihren Werken alles auszumerzen, was die große Masse der Laien, was die Nichtkünstler gerade als das „Positive“ der Poesie ansehen und besonders begehren. All das Moralische und Tendenziöse, all das Belehrende, Befehrende und Bessernde. Das Nützliche in jedem Sinne des Wortes. Sie hegt einen tiefen instinktiven Widerwillen gegen den „Philister“, der nur für die praktische Poesie eine Empfindung besitzt. Wenn Einer die Zeit schildern will, wie unser Gesellschafts- und Sittenroman, so thut er viel besser daran, und verfaßt eine Kulturgeschichte, — wenn Einer, wie etwa Wilhelm Jordan, die Lehren der modernen Naturwissenschaft darzustellen sucht, so „will er mit einer Art eine Thür öffnen und mit dem Schlüssel Holz spellen“, — denn der Künstler ist dann nur ein sehr ungeschickter Schleppenträger der Gelehrsamkeit und jedes trivialste populärwissenschaftliche Werk leistet mehr als seine Dichtung. Alle die Naturalisten und Realisten unseres Jahrhunderts gelten für diese ästhetische Auffassung im Grunde überhaupt nicht als Künstler. Sie haben ihren Beruf verfehlt. Sie hätten Journalisten werden sollen, politische Agitatoren, Soziologen und Nationalökonomien, es sind verkappte Professoren und Pastoren.

Aber der konsequente Idealismus geht noch viel weiter.

In seiner Seele am allertiefsten steckt die Verachtung und der Haß gegen alles Materielle, und sein schwärmerisches Auge sucht als letztes Ziel dunkler Sehnsucht das absolut immaterielle, das Kunstwerk, die reine Geistes- und Gefühlsgestaltung.

Alles und jedes, was irgendwie „wirklich“, stofflich dasteht, was „Außenwelt“, was „Natur“ ist, kann für das künstlerische Schaffen keinen Gegenstand abgeben. Die Schilderung einer Landschaft z. B. ist keine dichterische Gestaltung, — denn nicht was da außen steht, sondern die Empfindungen und Gemütsbewegungen, die z. B. beim Anblick des Meeres in mir vorgehen, sind ausschließlich und einzig poetischer Stoff. „Baum“ darf ich in einem Gedichte nicht sagen, denn das ist ja etwas Materielles, aber die Erregungen in mir, welche das Bild hervorrufen, die muß ich zu fassen und auszudrücken suchen.

Diese Ästhetik glaubt an eine Gestalt und Form, die ganz ohne Inhalt und ganz ohne Stoff existiert. Sie reißt Inhalt und Form als durchaus verschiedene Dinge auseinander und nur die Form ist Kunst, während der Inhalt wohl so etwas wie die „Natur“ vorstellt, die ausgemerzt, die überwunden werden muß.

In der eigentlich-romantischen Dichtung unseres Jahrhunderts treten denn auch die formalistischen Bestrebungen in die erste Linie, Sprache und Vers, Rhythmus und Melodie allein sind die wahren Werkzeuge der Kunst, und nicht, was das Wort materiell ausdrückt, nicht die Sache, welche es bezeichnet, soll unsere Aufmerksamkeit gefangen nehmen, denn das alles führt uns nur aus dem Reich des Ästhetischen fort, sondern nur der Klang und Ton, die Farbe der Vokale und Konsonanten, die rhythmischen Bewegungen: darin steckt das All und Ganze der Kunst. Darin liegt der unmittelbare Ausdruck der Empfindungen und Gefühle, und vollkommen liegt er darin.

Das erklärt die Worte eines Edgar Allan Poe, wenn er sich mit Händen und Füßen dagegen wehrt, daß er in seinen Gedichten etwas Bestimmtes habe sagen wollen. Ein Gedicht wie „die Glocken“ sei vielmehr nichts als eine Symphonie über die verschiedenen Klänge der Vokale. Da entstehen denn all die verworrenen seltsamen Poesien der Coleridge, Mallarmé, Maeterlinck und Stefan George, welche gar nicht verstanden, sondern nur als Klänge, Töne und Farben aufgenommen sein wollen. Und wenn nun einer ganz sinnlose Laute zusammenstellt, Worte, die es in keiner Sprache giebt, — ja, eigentlich hat er damit den Gipfel dieser immateriellen Kunst erreicht, und er ist am vollkommensten der Gefahr entronnen, daß der Hörer durch den Inhalt gefangen genommen und verstrickt wird.

\* \* \*

Die Dichtung des neunzehnten Jahrhunderts trägt den Charakter einer großen Unruhe. Sie ist voll eines chaotischen Gährens und Wogens. Eine Kunst des Verfalls und des Niederganges sagen die Einen. Der Baum stirbt ab, der Wille sinkt herab. Mit dem Todestage Goethes schließt eine große Zeit der deutschen Poesie ab, und nun

breitet sich für Jahrhunderte lang die Nacht über uns aus. Wintertage sind gekommen und in ihrem kalten Lichte vegetiert nur eine arme dürftige Kunst.

Eben in diesen dreißiger Jahren aber werden auch die Stimmen wach, die nie verstummen wollen und in unseren Tagen fast noch lauter und heftiger erklingen sind, als jemals früher. Seit den Tagen Gutzows und des jungen Deutschlands hallt der Poetenhain wieder von dem Ruf nach der „neuen Kunst“. Man sieht immer neue Morgenröten und Sonnenaufgänge. Und in jedem Jahre erscheint ein anderer Messias als Retter und Erwecker der gestorbenen Dichtung. In jedem Jahre wird erst die wahre, die echte, die eigentliche Kunst entdeckt. Und der neuere Naturalismus, ebenso wie der zeitgenössische romantische Symbolismus — beide traten mit der Behauptung auf, daß eigentlich alles, was die Vergangenheit geschaffen, auf den Namen Poesie im Grunde gar keinen Anspruch erheben könne.

Beide Gefühle treffen wohl etwas Wahres. Man kann mit demselben Rechte von einem allgemeinen Niedergange der Kunst in dieser Zeit reden, wie auch ein Grünen, Knospen und neues Werden überall wahrnehmen. Aber die Litteratur des neunzehnten Jahrhunderts hat dabei etwas Halbes und Unfertiges, Zerrissenes und Bruchstückartiges an sich. All diese Poeten sind mehr Tages- als Ewigkeitserscheinungen. Es sind einseitige Geister und keine Annaturen. Mehr Spezialisten, als Beherrscher des Ganzen. Die überragenden Persönlichkeiten fehlen. Und sie selber besitzen kein Vertrauen zu sich. Sie fühlen sich selber nur als Übergangsmenschen, als halbfertige Existenzen. Ein Klagen und Seufzen hört man überall, und in müden Verstimmungen klingen die Werke aus. Der Ruhm welkt gar so rasch ab. Ein Zwanzig-, ein Dreißigjähriger wird bereits als neuer Shakespeare oder Goethe auf den Tisch gehoben, — aber die Herrlichkeit dauert noch nicht fünf Jahre, — und dann klingt es von versunkenen Glocken, und die neue Kunst, der neue Stil, der neue Standpunkt, die man eben als letztes Höchstes gepriesen und eingenommen hat, sind auch schon „überwunden“.

Diese Zersplitterung der Kräfte darf man aber gerade als die eigentliche Krankheit der zeitgenössischen Litteratur ansehen. Sie ist das Unheil und Verderben unserer Kunst. Sie verhindert die Entfaltung umfassender großer und mächtiger Persönlichkeiten und drängt Alle ins Kleine, Enge und Einseitige hinein. Sie zerstört die heranwachsenden Blüten schon im Knospenzustand, und man bemerkt wohl ein märzliches Grünen und Keimen, aber kein weiteres Wachsen und Entfalten. Und ihren vollkommensten Ausdruck findet diese Zersplitterung eben in der tiefen Feindschaft und schroffen Gegenätzlichkeit, mit der sich in diesem Jahrhundert Naturalismus und Romantik, Kunst der Außenwelt- und Innenweltdarstellung gegenüberstehen. Da behauptet jede, die einzig

wahre und echte zu sein und will die Andere zerstören und vernichten, anstatt daß sie sich gegenseitig befruchten und bereichern. Und doch ruft euch die Natur mit Millionen und Abermillionen Stimmen zu, daß alles Neue dieser Welt nur aus Vermählungen entsteht, und daß die gegenseitige Verschmelzung und Begattung die tiefste Weisheit der Dinge ist. In diesem Übergangszitalter doktrinärer Einseitigkeiten aber suchen die Künstler umgekehrt den „konsequenten Naturalismus“, und den „konsequenten Immaterialismus“, spizen die Gegensätze aufs schärfste zu und bewirken nur, daß alle ihre Theorien und Werke gar so kurzes Leben führen, heute als alleinseligmachende Wahrheiten gepriesen und morgen verspottet werden. Denn der konsequente Naturalismus, wie auch der konsequente Idealismus, beider führen zu vollkommenen Abstrusitäten, und nie ist das wahre und reine naturalistische, nie das wahre und reine idealistische Kunstwerk geschaffen. Denn, wenn wir auch das Gedicht gelten lassen wollten, welches aus ganz sinnlosen Worten und Lauten zusammengesetzt ist, im Grunde also alle Eigenart der dichterischen Kunst von sich abgestreift hat, um dafür die des musikalischen Werkes anzunehmen: ihrem letzten eigentlichen Ideale ist die immaterialistische Kunst nicht um einen Schritt näher gekommen. Dieser Laut, dieser Ton, in dem sie sich äußert, ist doch nur wieder Materie, nicht mehr und nicht weniger Materie, als die Außendinge, in welchen der Naturalismus seine Empfindungen ausdrückt. Ob ich Baum sage, oder ob ich einen unartikulierten Laut ausstoße, — das Eine ist nicht weniger und nicht mehr materiell als das andere.

Ja, von Halbnaturen spricht unsere Zeit in einem fort. Wo wir die Dichtung unseres Jahrhunderts auch aufschlagen, — ihre Helden und Heldinnen sind immer Halbnaturen, arme aus dem Mittelpunkt gebrachte Geschöpfe. Oh, es giebt Zusammenhänge. Eine Halbnatur, eine problematische Erscheinung ist auch die naturalistische Ästhetik und in gleichem Maße die romantische, idealistische Kunstlehre.

Beide stecken gleich voll von Irrtümern und schiefen und falschen Anschauungen. Und wir sind noch tief befangen im alten Geist und in der alten Kunst, wir gehören zu den Epigonen, und unsere Dichtung ist Verfallsdichtung, so lange wir uns nicht von der einen wie von der anderen „Richtung“ losgelöst haben.

Die wirklich neue Kunst gebiert auch eine neue Ästhetik und umgekehrt.

In uns ist das Gefühl, daß wir an einem der größten und entscheidendsten Wendepunkte in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit stehen. Es handelt sich um die Überwindung Jahrtausend alter Irrtümer, um die Neugestaltung der ganzen Weltanschauung, unseres Dichtens und Trachtens, unseres gesamten Schaffens und Lebens.

Wir haben aber gesehen, daß die naturalistische und romantische

Kunst dieses Jahrhunderts aufs tiefste und innerlichste zusammenhängen mit all den übrigen Erscheinungen des Kulturlebens. Überall die gleichen Ideen und Bestrebungen, dieselben Gegensätze. Naturalismus und Romantik bedeuten, wie bereits gesagt, in der Dichtung, was auf anderen Gebieten Sozialismus und Individualismus heißt, — oder Demokratismus und Aristokratismus — oder Sklavenmoral und Herrenmoral — Altruismus und Egoismus — Herrschaft des Objekts oder des Subjekts — materialistische oder idealistische Philosophie.

Die Widersprüche im menschlichen Denken und Handeln, die in diesen Worten und Begriffen ausgedrückt liegen, sind uraltgrau und tief eingewurzelt in unserem Fleisch und Blut. Und gerade in unserem Jahrhundert hat man müde die Hände sinken lassen, und alle Hoffnung aufgegeben, sie je überwinden zu können. Die idealistische, wie die materialistische Weltanschauung, beide bekannnten sich zum Agnosticismus und zum Ignorabimus.

Da muß es denn auch ganz unmöglich erscheinen, daß unsere Kunst jemals aus den Widersprüchen der naturalistischen und der romantischen Ästhetik herausgelangt.

Aber das ist gerade die Grenzlinie, wo sich alte und neue Welt von einander scheiden. Zur alten Welt gehören die Hoffnungslosen, die Bersplitterten, die Einseitigen, die Halbnaturen: die Sozialisten, welche gegen den Individualismus ankämpfen, und die Individualisten, welche den Sozialismus verwerfen, die Nur-Demokraten und die Nur-Aristokraten, die Altruisten, welche den Egoismus bestreiten und die Egoisten, welche den Altruismus als das Übel aller Übel ansehen, — die konsequenten Naturalisten und die konsequenten Immaterialisten der Kunst. Und alle Agnostiker.

Es ist auch ein Grünen und Reimen und neues Erwachen in unserer Zeit. Noch haben wir kaum erst den Anfang gemacht, all die großen Errungenschaften und Entdeckungen der neueren Naturwissenschaft in unser religiöses und philosophisches, in unser künstlerisches Denken und Fühlen überzuführen und alles in einer großen neuen Gesamtweltanschauung einzuschließen.

Aber doch geht schon deutlich das ganze Bestreben darauf hinaus, die beiden philosophischen Systeme der Vergangenheit, das materialistische wie auch das idealistische zu verwerfen. Wir sehen Körper und Geist als dasselbe, nur von verschiedenen Standpunkten aus Betrachtete an, und damit fallen auch die Gegensätze zwischen Welt und Ich, zwischen Außen- und Innenvorgängen. Zwischen Altruismus und Egoismus, Sozialismus und Individualismus. Damit stürzen aber auch naturalistische und idealistische Kunstlehren haltlos in sich zusammen.

Doch alle diese Problemen machen eben die letzten und tiefsten Menschheitsfragen aus und verlangen eine eindringliche Behandlung, die weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgeht. In meinem Buch: „Der neue Gott“ (Verlag von Eugen Dietrichs, Florenz und Leipzig) habe ich meine persönlichen Anschauungen darüber niedergelegt und muß schon darauf verweisen, wenn einer klarer und deutlicher erkennen will, was ich meine und worauf mein Streben gerichtet ist.

Julius Hart.

# Der Egoismus in der Religion.

Von

Frau Dr. Lou Andreas-Salomé.



## Der Egoismus in der Religion.

Das Religiöse ist eine bestimmte Art der Selbstbehauptung des Menschen im Kampfe der Anpassung an die Lebensbedingungen, und fällt als solche ohne weiteres mit dem menschlichen Egoismus zusammen. Doch ist dies ja nur ein Wort, eine Etiquette, die wir mit Recht allem natürlichen Wesen und Thun anheften können, die aber nichts erklärt, wenn wir nicht von ihr aus nähere und tiefergreifende Unterscheidungen im Allgemein-Egoistischen vornehmen, bis es sich uns in eine Welt psychischer Verschiedenheiten auseinandergliedert. Beispielsweise ist dem Religiösen seit L. Feuerbachs Zeiten Unrecht damit gethan worden, daß man sich darauf beschränkte, im Göttlichen eine Widerspiegelung des Menschlichen zu sehen, dessen Möte, Hoffnungen und Wünsche den Glauben an das Göttliche hervorgerufen haben. Der Wert dieser Auffassung war wesentlich der des Protestes gegen dogmatische Glaubensandeutungen, eines im höchsten Grade logisch aufklärenden Protestes, dessen rationalistische Einseitigkeit jedoch den psychologischen Kern der Sache keineswegs aufgrub. Denn in der That ist es ja nur eine banale Selbstverständlichkeit, daß die Menschen sich das Göttliche nach Analogie des ihnen bekannten Irdischen dachten und, von den primitiven Religionen an, bis weit hinauf in die höchstkultivierten Geistesreligionen, diesen Erdenstoff in das Himmlische hineintrugen. Das, worauf es in der Hauptsache ankommt, ist aber auch nicht die stoffliche Einkleidung des Göttlichen, das die Menschen schufen — woraus anders hätten sie es wohl formen sollen, wenn nicht aus dem eignen Stoff? — sondern der Umstand selber, daß sie es thaten, und wie sie sich dazu stellten.

Durch den Gott erlebt der Egoismus des Menschen vielleicht seine interessantesten und bedeutsamsten Modifizierungen, denn in ihm heftet er seine natürlich selbstischen Wünsche an etwas, was über ihm ist, anstatt sie bloß in der ihn umgebenden Welt eigenmächtig unter seinesgleichen auszuüben. Anfangs, gewiß lange Zeit hindurch, ändert das an den Motiven, mit denen der Mensch sich seinem Gott nähert, nichts, die menschlich beschränktesten Triebfedern der Furcht und Freude, Eitelkeit

und Begierde werden dabei wohl ebenso zu Worte gekommen sein, wie überall. Indessen ist es nicht zufällig und gleichgültig, daß der Mensch seine menschliche Entwicklung unter die Obhut von Göttern stellt und sie ihnen anheimgiebt: er beginnt mit allem, was in ihm ist, zu ihnen emporzuschauen und allmählich, ganz allmählich, den Schwerpunkt seines Wesens und Lebens in sie zu verlegen.

Unter den Religionsstiftern, großen Religionsmenschen überhaupt, Heilslehrern, religiösen Reformatoren und so fort, verstehen wir diejenigen, in denen dieser allmähliche Prozeß sein Ziel erreichte: Seelen, die ganz und gar, in allen Richtungen ihres Wesens, auf den Gott, den sie anbeten, angelegt sind, und von dieser Gottesliebe, dieser betenden Hingebung aus, das irdische Leben neu organisieren. Der Egoismus ist damit nicht abgethan, daß er sich verlangend nach dem Gott streckt, aber der Inhalt seiner Sehnsucht ist ein anderer geworden: er hat ungeheure seelische Perspektiven in sich aufgenommen und sich so sublimiert, daß er sich im Stande fühlt, für „das Eine, das not thut“, für den göttlichen Inbegriff alles dessen, was er verehrt, sich mit dem gesamten Getriebe seiner einzelnen kleinen Egoismen, Wünsche, Bedenken und Begehrlichkeiten rückhaltlos in einem großen Wurf zu vergeuden.

Je nachdem, aus welchem Stoff der Gott gestaltet worden ist und wie wertvolle Seiten des Menschlichen in ihn hineingeformt wurden, entspricht eine solche religiöse Selbstvergeudung inhaltlich einem mehr oder minder großen Verlust, oder aber einer mehr oder minder reichen Entwicklung menschlicher Kräfte; jedoch das Wesentliche dabei liegt nicht in dieser stofflichen Unterscheidung, sondern in der dadurch errungenen neuen und besonderen Rangordnung seelischer Triebe, in der Direktive, die sie erhalten, vom Kleinen, Vereinzeltten, von der Begier der Stunde und Laune auf das Große hin, worin der Mensch sich seine höchsten jeweiligen Träume von Schönheit und Vollkommenheit idealisiert. Ganz ohne Zweifel ist es in der Geschichte des Egoismus eine der bedeutungsvollsten Wendungen gewesen, als in diesem Sinne Gott über die Welt triumphierte und die Religion nicht nur äußerlich, in Gewohnheiten, Opfergebräuchen und als bestes Mittel um eigene egoistische Einzelzwecke zur Erhöhung zu bringen, sondern innerlich, begeistert und als höchster Selbstzweck, das Leben zu veredeln begann.

Diese Thätigkeit der Religion vermischt sich in der geschichtlichen Entwicklung der Völker fortwährend mit dem Einfluß der herrschenden Moral der Zeit; Ethik und Religion wirken insofern gemeinsam auf den Menschen ein, als der Gott sich ja analog den Völkern kultiviert, und auch deren Moralbegriffe allmählich in seinem Wesen verkörpert, denselben ihre höchste Sanktion verleiht, und seinerseits an ihnen eine kräftige Stütze seiner Autorität findet. Aber, psychologisch betrachtet, handelt es sich dabei dennoch um zwei gesonderte Entwicklungslinien, von denen die

eine den Egoismus modifiziert, indem sich aus den Beziehungen der Menschen untereinander Schranken für den Egoismus des Einzelnen und immer erhöhte Schätzungen altruistischer Gefühle ergeben, während die andere den Egoismus gewissermaßen dadurch sublimiert, daß sie ihn steigert: auf einheitliche und höchste, aber doch in der Sehnsucht des Einzelnen liegende Ziele steigert. Es ist garnicht zufällig, wenn große Religionsnaturen so häufig viel eher harte, rücksichtslose, vom Fanatismus gegen ihresgleichen gewissermaßen versteinerte, nur in der Begeisterung in Blut geratende Seelen gewesen sind, als weiche, milde, wohlwollende Samariterherzen.

Wo sich in einer Religion, wie zum Beispiel in der christlichen, der Gott vollkommen zum liebevollen Vater aller Menschen gewandelt hat, und demzufolge alle Menschen Brüder und Schwestern werden, die sich in Gott und schon um seinetwillen lieben müssen, da läßt sich die Schätzung des Religiösen und des Altruistisch-Moralischen nicht mehr leicht auseinanderhalten, weil beide sich historisch zu eng verknüpfen und nur noch eine Erscheinung in dem Gläubigen bilden. Harte, gottbegeisterte Naturen innerhalb des Christentums mögen sich ihre Härte um des Gottes willen moralisch vorwerfen, und weiche barmherzige, im Grunde nicht durch Gott zu den Menschen, eher umgekehrt durch ihre Menschenliebe zum Gott der Menschen geführte Seelen, mögen ebenso oft ihre selbstlose Güte verwechseln mit jener religiös verfeinerten Selbstliebe, die ihr Heilsverlangen in Gott, ihrem eigenen erhöhten Ebenbilde, allein befriedigt.

Nur weit, weit zurück, in den fernsten Urfängen des sozialen und religiösen Lebens, als noch unter dem Schutz des göttlich angesehenen Stammvaters, oder noch früher der Stammutter, die primitiven Menschengruppen, jede für sich, ein unteilbares Ganzes bildeten, in dem es gewissermaßen keine Einzelnen, sondern nur zusammenhängende Glieder eines Stammes gab, da mögen die ersten Ansätze der Religion wie der Moral ebenfalls untrennbar zusammengehangen haben, gleich allen übrigen gemeinsamen Bethätigungen. Sehr bald aber schon unterscheiden sie sich von einander, mit der steigenden Kultur stets bewußter, bis sie sich nicht selten als erbitterte Gegensätze befehden. Noch in hoch kultivierten Religionen stoßen wir auf die merkwürdigsten Belege dafür, wie stark das religiöse Gefühl sich dagegen zu verwahren sucht, mit dem altruistisch-moralischen in gar zu enge Nachbarschaft zu kommen und in der Religion sich altruistisch, anstatt individuell auszuleben. Die Geschichte der Entstehung des Monotheismus in manchen Religionen und die Geschichte der Reaktionen gegen den aufkommenden Monotheismus von Seite der ältern Volksreligion wird niemals genügend auf diesen Punkt hin betrachtet. Man begnügt sich damit, den Monotheismus als die jeglichem Polytheismus und Henotheismus überlegene Religionsform zu rubrizieren,

weil sie theoretisch und moralisch höher steht, und übersieht das eigentlich religionspsychologische Moment dabei, das weitaus interessanter zu betrachten sein dürfte: wie nämlich der religiöse Egoismus des Einzelnen diese, kulturell gesprochen, so vorteilhafte Weiterentwicklung aufnimmt, wie er sich zu ihr stellt, und was aus ihr für ihn folgt. Denn schließlich ist ja er es, der Einzelne mit seinem religiösen Heilsverlangen, um das die Religionspsychologie sich dreht, und nicht einige allgemeine Begriffe von Fortschritt und Rückschritt, deren Inhalt ohne weiteres für den Einzelnen mit verbindlich erachtet wird.

Daß die Vergeistigung, moralische Läuterung und zunehmende Güte der Gottheiten innerhalb der Geschichte der Religionen zugleich religiöse Einbußen involvieren kann, davon kann man sich durch den flüchtigsten Blick auf dieselben leicht überzeugen. Man verfolge beispielsweise in den älteren semitischen Religionen die allmähliche Rangeshöhung Gottes zum Herrn über Viele. Ursprünglich bedeutet das Wort für Gott — „Baal“ — im gewöhnlichen Sprachgebrauch einfach Stammvater, Hausherr, Ehemann, und drückt direkt ein Rindschaftsverhältnis der Menschen zu ihren Göttern aus; später, nach Aufhören des Nomadenlebens, sobald der Baal schon an eine Scholle gebunden erscheint als deren Besitzer, findet für ihn ein Machtzuwachs statt, der mit der Ausbreitung des Landes und stets größern Vereinigung von Stämmen unter einen Baal stetig zunimmt, bis er endlich die Entwicklung zum vollen Königtum durchmacht. Auch dann bleibt der Baal noch eine Zeitlang vorwiegend der fürsorgliche Vater seiner ursprünglichen Angehörigen, aber mit der Zeit muß sich seine Aufmerksamkeit immer gleichmäßiger über die vielen Fremden, Hinzugekommenen verteilen, die sozusagen nur seine Stief- und Adoptivkinder sind, und die demzufolge ihre Zugehörigkeit zu ihm erst durch lobenswertes Benehmen, durch Handlungen des Gehorsams und Entgegenkommens bekräftigen müssen.

Seine natürliche Güte wird dadurch abhängig von moralischen Erwägungen, er beginnt, je nach Verdienst, zu belohnen und zu strafen, — er wird der „Gerechte“. Gewiß ein großer Fortschritt von nicht auszudentender Tragweite! Aber gleichzeitig wird er dadurch etwas ganz anderes, als der ursprüngliche Stammvater den Seinen war: ihnen unendlich fern gerückt. Alle Handlungen ihm gegenüber werden aus freiwilligen solche der Pflicht und der mühsamen Werbung um seine jetzt so sehr in Anspruch genommene Gunst. Anstatt der ersten Fruchtopfer, die ihm als Liebesgaben in sein Heiligtum gelegt wurden, müssen nun Abgaben, der Gemeinschaft auferlegte Steuern, gebracht werden, die dazu dienen, die Tempel samt ihrer immer kostspieligeren Priesterchar zu erhalten. Das ursprünglichste Opfer, das in einer Freudenmahlzeit bestand, an der Götter und Menschen sich zu gemeinschaftlichem Genuße zusammenfanden, wandelt seinen Charakter: Das

geopferte Tier wird Gott allein dargebracht, sein Blut für ihn auf dem Altar vergossen, sein Fleisch außerhalb des Tempels verbrannt.

Aus dem Kind Gottes ist der Mensch allmählich zum Knecht Gottes geworden, und es währt nun nicht mehr lange, so wagt er sich nur noch mit Thränen und Bußübungen dem Höchsten zu nähern, damit dieser ihn nicht von seinem Angesicht verwerfe, obgleich durchaus kein menschliches Vergehen von seiten des Menschen, sondern nur eine steigende Machtvollkommenheit und Allgemeingültigkeit von seiten des Gottes vorliegt. Geht diese Entwicklung, die schließlich im Monotheismus mündet, ganz allmählich von statten, so bemerkt man die Veränderung des religiösen Bewußtseins noch nicht so scharf wie da, wo sie, etwa als eine neue Lehre, unmittelbar dem bestehenden Polytheismus aufgedrängt wird.

Ein solcher Fall, weniger im Dunkel der Zeiten verborgen, klarer zu überschauen, liegt zum Beispiel im Islam vor: die Folgen sind ganz die gleichen der Zertrümmerung des individuellen religiösen Glückes. Eine der hauptsächlichsten Lehren des Islam ist die Gleichstellung aller Völker und die damit verbundene Aufhebung des arabischen stark ausgeprägten religiösen Partikularismus. Mohammed mußte diesen letzteren von vornherein dadurch verletzen, daß er mit den seiner Familie benachbarten und befreundeten Familien in Fehde geriet: die Eidgenossenschaft feierlich verbundener Stämme aber gehörte zum unverletzlichen Heiligtum der durch ihr in sich abgeschlossenes freies Wüstenleben in allen Sitten primitiv gebliebenen Araber. Die Notwendigkeit, gegen Stammesgenossen Krieg zu führen und damit, nach arabischem Urteil, die äußerste, schmachvollste Perfidie zu begehen, zwang Mohammed, die Wertlosigkeit des Stammesprinzipes als neue Lehre zu verkünden, und die wahre Zusammengehörigkeit von Menschen nunmehr nicht in der Blutsinheit, sondern in der Gleichheit des religiösen Bekenntnisses zu finden. Aus dieser politischen Lösung des schwierigen Konflikts erwuchs das Wort, durch das der Islam zur Weltreligion ward: „O ihr Menschen! wir haben Euch erschaffen von Mann und Weib und haben Euch gemacht zu Völkern und Stämmen, damit ihr einander erkennen möget. Fürwahr, vor Gott ist als der Edelste von Euch der Gottesfürchtigste anzusehen.“ Auf Mohammed persönlich scheint nur die Lehre von der Gleichheit aller Stämme zurückzugehen, die sich dann zur Lehre von der Gleichheit aller Menschen erweiterte, sobald fremde Nationen dem Islam gewonnen wurden, bis endlich in der moslemitischen Tradition Mohammed dasteht als der „Prophet der Weißen und Schwarzen“, der sogar von den Äthiopiern gesagt habe, daß „die schwarze Haut des Äthiopiens auf eine Wegstrecke von tausend Jahren Glanz verbreiten werde“, — denn Äthiopiens König hatte den ersten Bekennern der neuen Lehre Schutz gewährt.

Bei den semitischen Völkern ist überhaupt die politische Strömung stets der monotheistischen entgegengeronnen, was im Einzelnen aus-

zuföhren hier zu viel Raum beanspruchen würde. Sie hat dadurch, daß sie Gott zum Landesherrn und schließlich Weltenherrscher erhob, der Tendenz entgegengewirkt, die das ursprüngliche Stammewesen zeigt, sich in eine Aristokratie der Mächtigen zu verwandeln, und so die Schwächeren und Geringeren unter den Stämmen zu Gunsten einzelner hervorragender Gruppen aufzusaugen. In diesem Kampfe siegt im Orient das politische wie das religiöse Königtum, in Griechenland und Rom hingegen weicht es der Aristokratie.

Dieser Verschmelzung der monarchischen mit den religiösen Interessen gelang es, endlich denjenigen Gott herauszubilden, der wohl geeignet und dazu ausgerüstet war, über den Erdenrund zu herrschen: den Allgerechten, Allmächtigen und Allgütigen. Aber die vornehmste Eigenschaft des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, jene naive Intimität, in welcher der Mensch, indem er sich ganz seinem Gott hingiebt, sich auch ganz, in seiner individuellen Sehnsucht, in Gott wiederzufinden sicher ist, wurde damit zerrissen. Daher sehen wir immer von vorne den Kampf alter Gottheiten und alter Glaubensnormen gegen religiöse Neuerungen beginnen und zwar nicht etwa nur, weil die zurückbleibende, entseelte Macht sich in ihnen gegen den Fortschritt an sich wehrt, sondern weil im Gegenteile das Heilsverlangen und höchste egoistische Entwicklungsbedürfnis des Einzelnen so vielfach gehemmt und durchkreuzt wird von einer Religion, die sich um ihn nur noch so weit kümmert, als er als Mitglied dem neuen Ganzen dient und sich dafür vorteilhaft verwendbar erweist. Thut er das nicht, so ist er viel preisgegebener angesichts des großen, liebevollen, allgerechten Gottes, wie er es je gegenüber seinem ursprünglich so machtlosen und fehlerhaften Stammesgott gewesen ist, und muß sich auf eigene Faust seiner ~~Zeit~~ zu wehren suchen.

Als was, — d. h. in welchen seelischen Zügen, — sich die Religiosität des Einzelnen, sein auf Gott gerichtetes Wesen manifestiert, das läßt sich ebenfalls am fruchtbarsten aus einem historischen Überblick entnehmen, der uns wenigstens gewisse thatsächliche Anhaltspunkte giebt, die am ehesten davor bewahren, in die häufigen Begriffsspintifierereien der Religionsphilosophien mit ihren unzähligen Definitionen dessen, was eigentlich religiös zu nennen sei, zu verfallen.

Zwischen den beiden großen Volksstämmen, die für die Religionsgeschichte vorwiegend in Betracht kommen, den Ariern und den Semiten, läßt sich eine interessante Parallele ziehen bezüglich der Herzensstellung zu ihren Gottheiten und deren psychischer Einwirkung auf sie. In der alt-arischen Verehrung von Seelen Verstorbenen, von der man sich vermutlich vorstellen muß, daß sie aus Zuständen des Traumes, des Schlafens, des Sterbens, der Trunkenheit auf die Idee einer selbständigen Seelenexistenz gelangte, liegt in kleinem, dunkeln Reim schon die Fähigkeit verborgen, Irdisches und Gotthafes als zwei verschiedene Wesenheiten zu

fassen. Ist auch anfangs dies feilische Etwas im Ahnentkultus mehr ein unheimlicher Spul als eine lebensüberlegene Macht, so zeigen doch die arischen Religionen in ihrer naturgemäßen Entwicklung sehr bald, wie es allgemach die Menschen daran gewöhnt, sich idealere, vollkommene Wesen als sie selber sind, unter den Göttern zu träumen, und sie mit Kräften auszustatten, die ihnen selber fehlen.

Im Verlauf der Zeit und je deutlicher die Schwierigkeiten und Kämpfe des Daseins zum Bewußtsein kommen, erscheint dies reicher begnadete Göttliche begehrenswerter als das Irdische, entfärbt durch den fortgesetzten Vergleich die irdischen Güter ihrer frohen Farben, und mündet zuletzt, — in ganz verschiedenen Formen und auf Grund ganz verschiedener Anlässe, aber mehr oder weniger überall, — in die asketisch angehauchte Sehnsucht nach jenseitiger Unsterblichkeit, nach himmlischen Welten. Sogar die wegen ihrer Sinnenfreude so oft gepriesene griechische Religion, deren harmonische Schönheit und künstlerische Klarheit allerdings nach den neuen Forschungen keineswegs so groß war, wie die Homerischen Dichtungen sie dichten, — sogar diese Griechenreligion endet wie die gesamte antike Welt mit dem Sehnsuchtschrei nach ewigem Leben und mystischer Erlösung.

Dieses asketische Moment, das in den arischen Kulte schon früh, wenn auch erst latent vorhanden zu sein scheint, fehlt dem ursprünglichen Semitentum ganz. Wie der Semit nicht, gleich dem Arier, das Leben im Atem, Hauch, Geist und in der Seele zu sehen vermeinte, sondern im Blute, so faßte er auch das Göttliche in einem solchen Grade dem Menschlich-Lebendigen identisch, daß er und sein Stammgott und was sonst dazu gehörte, als ein höchst irdisches, physisches Ganzes auftreten. Nachdem die geschichtliche Entwicklung den semitischen Gott erhöht und entfernt und den Semiten gewaltsam Askese lehrt, bringt sie damit eine Fülle der kritischsten Kämpfe in seine Religion, die bisweilen hart an Zweifel und Verzweiflung grenzen: nie wird das Asketische ein integrierendes Element der noch gesunden semitischen Religiosität selbst, und der Jenseitsglaube, wenn auch noch so geschichtlich vorbereitet, gewinnt keine tiefere Beachtung.

Der Semit verlangt von seinem Gott, daß er sich im Leben ausweisen, es verherrlichen und verklären solle, während der Arier seinen Gott mit dem ausstattet, was das Leben nachweislich nicht hat, aber wohl haben möchte. Daher ist das letzte Wort der arischen Religiosität, nämlich die Askese und Abkehr vom Irdischen, im Grunde doch nichts als das selbstsüchtige Verlangen, weniger nach dem Gott wie nach seinen himmlischen Gütern, seiner Unsterblichkeit und Seligkeit. Sinegen der Semit, der selbstsüchtig vom Gott dessen Bewährung mitten im Irdischen erwartet, hängt mit seinem ganzen Fanatismus an diesem Gott selbst, läßt ihn allein eine Rolle innerhalb seiner Lebensinteressen spielen und

geht ganz in seiner persönlichen Beziehung zu ihm auf. Darum sehen wir die semitische Religionsgeschichte von Anfang bis zu Ende von höchst dramatischen und ergreifenden Herzenskämpfen erfüllt, hervorgerufen durch diesen innigen Kontakt Gottes mit der Welt und mit allen Angelegenheiten eines jeden Einzelnen. Anstatt dessen kennzeichnet die reifere Entwicklung arischer Religionen der über das wirkliche Dasein hinaus — asketisch und begehrlieh — auf das Göttliche und jenseitige Herrlichkeiten gerichtete Blick, der an Stelle praktischer Herzensdramen vielmehr zum spekulativen Gang, zur mystischen Träumerei, zur thatenlosen Selbstver-senkung gesteigert wird. In beiden Fällen — und dies ist das für unser Thema Bemerkenswerte daran, — ist derselbe Egoismus bei dem religiösen Prozeß beteiligt, indem das eine Mal mitten im Herzen der Askese der selbstfüchtige Kern steckt, das andere Mal mitten im gesund-irdischen Begehren die Gottesliebe fanatisch brennt.

Am einleuchtendsten erhellt das jedesmalige religiös-egoistische Wesen aus demjenigen Stadium einer Religion, in welchem diese ihre höchste Blüte erreicht, ihre edelste Entfaltung historisch fixiert, denn es handelt sich ja nicht um egoistische Verunreinigungen idealer religiöser Triebe durch unvollkommene Ausübung derselben, sondern um deren wirkliche, innerste Natur.

Unter den arischen Religionen ist für eine solche Betrachtung am geeignetsten die in ihrer religiösen Konsequenz und Großartigkeit unerreicht hohe Erscheinung des Buddhismus, als der Krone und Vollendung des indischen Brahmanenkultus. Im Buddhismus erscheint die letzte Spur einer Verkettung des Göttlichen mit dem praktischen Lebensgetriebe endgültig getilgt und der ganze Mensch nur noch ein einziger asketischer Gang dem weltfremden Göttlichen entgegen, — und dementsprechend ist es bezeichnender Weise auch garnicht mehr ein Gott, sondern nur noch dessen ewige Unsterblichkeit, nach der vom Buddhisten verlangt wird: eine Art bis aufs Äußerste sublimierte, aber doch, da kein eigentlicher Gott existiert, vom Menschen lediglich für sich selbst begehrte Seligkeit. Der heilige Augustinus sagt mit der Naivität des großen Religionsmenschen in seinen Konfessionen: „Indem ich dich, mein Gott, suche, suche ich das ewige Leben!“ und der Buddhismus faßt dieses Geständnis nur in die geistigsten Formen. Gerade deswegen sieht man an ihm in solcher Klarheit die Bedeutung des asketischen Moments im Religiösen ein: dem Buddhisten ist Selbstkasteiung nicht ein Opfer, eine Überwindung, eine Pflichterfüllung, wie etwa dem Semiten, wenn sein Gott solches von ihm heischt, sondern es ist ihm eine freie Äußerung seiner Selbstbefeligung.

Und so ist es auch in der That: wo das Antlitz des Göttlichen lange genug über der Welt leuchtet, da kritisiert und verhäßlicht es unwillkürlich die Welt, deckt sie in ihrer ganzen Korrekturbedürftigkeit auf,

bis sie endlich in ein erbärmliches, schandbares Nichts zusammensinken muß. Das Göttliche befiehlt nicht: „Du sollst dich kasteien, weil ich es dir befehle, weil es dich meiner würdig macht!“ vielmehr befiehlt solches nur die Moralentwicklung, von der das Religiöse historisch infiziert wird, — an sich selbst spricht es nur zu den Menschen in Folge seiner verlockenden Herrlichkeit, die alle menschlichen Träume erfüllt und übersteigt: „Siehe meine Schöne! willst du nicht sein gleich mir?“

Und gewiß will das ja der religionsgläubige Mensch, seine ganze Seele, falls ihr der Glaube Ernst ist, will nichts anderes, nichts lieber als das. Deshalb saugt auch gerade der Buddhismus, einfach in Folge seiner religiösen Konsequenz, nicht nur den Verhältnissen der irdischen Welt, sondern auch den Moral-Verhältnissen, den ethischen Beziehungen der Menschen untereinander, alles Blut und Leben aus, ein unbarmherziger Religions-Bamphr. Mit samt dem gewöhnlichen egoistischen Begehren ertödtet er nicht minder die selbstloseste Liebe zum Nächsten. Thut der Buddhist seinem Nächsten wohl, so hat das nicht aus positivem Gefühlüberschuß zu geschehen, sondern er hat den Mitmenschen gleichsam nur als eine Art von Übungsmaterial zur Überwindung egoistischer Regungen zu betrachten, — sozusagen als umgekehrten Prügeljungen. Denn der Buddhismus unterscheidet qualitativ kaum mehr zwischen den Seelenregungen, er mißt sie nur noch quantitativ, und am Haß ist ihm das wahrhafte Hassenswerte weniger dessen Mangel an Güte wie dessen heftiges Gefühlstempo: das Ideale aber ist eine Seele, die vor lauter errungener quietistischer Lautlosigkeit, überhaupt über alles Fühlen und Thun, über sündiges wie reines Handeln hinaus ist:

„Über beides hinaus geht er, der Unsterbliche, über Gutes und Böses; Gethanes und Ungethanes schafft ihm keinen Schmerz; sein Reich leidet durch keine That. — — — Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, — gegen alle bin ich gleich; Zuneigung und Haß kenne ich nicht. In Freude und Leid bleibe ich unbewegt, in Ehren und Unehren, überall bleibe ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmutes.“

Nun ist aber die Folge dieser idealen Konsequenz, mit der das Religiöse in reiner Durchsichtigkeit, durch nichts verwirrt noch mit fremden Bestandteilen vermischt seinen Weg geht, eine direkt tragische, und sie stellt uns mit einem Schläge vor die Tragödie allen Religionsglaubens überhaupt: denn indem der Buddhismus sein Höchstes, das Ewige, Unsterblich-Selige bis ins Äußerste von allem Weltstoff säubert, geschieht ihm das Unvermeidliche, daß es sich überhaupt gänzlich ins Nichts verflüchtigt. Von dem, was konsequent keinerlei Farbe von irgendwelcher Wirklichkeit, wenn auch nur symbolisch oder allegorisch, annehmen darf, bleibt für die menschliche Vorstellung nichts mehr übrig. Und dies ist der

höchst seltsame, unendlich interessante Widerspruch, der dem vielumstrittenen Begriff des Nirwāna selbstverständlich anhaften muß: man ist längst von der frühern Annahme abgekommen, als ob die buddhistische Sehnsucht das Nichts an sich meine, nach dem Nichts verlange, und dem Irdischen mit seinen Mühsalen zu entfliehen wünsche, um im Nichts Ruhe zu finden. Das ist natürlich garnicht der Fall: nicht Todes-, sondern Lebenssehnsucht ist auch der Kern der buddhistischen wie jeder Religion, und gegen das irdische Leben hat der Buddhist nur dessen ihm innewohnenden Tod, — er will nicht immer wiedergeboren werden, weil er nicht immer wieder sterben will. Verkehrt sich ihm nun das Bild des ersehnten ewigen Lebens schließlich in etwas, was man nur noch als Nichts, d. h. absolut negativ, als Nicht-Leben, vorstellen kann, so ist das durchaus nicht seine Absicht, sondern seine religiöse Tragödie.

Die Inkonsequenz, die im Religionsglauben als solchem steckt, — der das Göttliche dem Irdischen entgegensezt, während er es doch nur irdisch zu denken vermag, — muß notwendig irgendwo heraus, — wenn man ihr mit der religiösen Konsequenz des Buddhismus zuseht, anstatt sie zu verschleiern und zu verschweigen, oder wenigstens in einem undurchsichtigen Jenseitshimmel zu bergen, der doch ganz heimlich noch das Irdische widerspiegeln darf. So sehen wir am Buddhismus das wahrhaft grandiose Schauspiel einer Irreligion aus Religiosität: einer religiösen Gottlosigkeit, die es mit dem Göttlichen zu göttlich, d. h. zu ernst nahm, um dasselbe nicht zu verlieren.

Wie verhält es sich nun mit der höchsten Entwicklung des religiösen Bewußtseins bei den Semiten, und in welcher Weise sezt sich deren Egoismus mit seiner Religion auseinander? In einer so genau entgegengesetzten Weise, daß er am anderen Ende der Religionsauffassung ebenfalls in klassischer Folgerichtigkeit die religiöse Probe aufs Exempel macht, und es erleben muß, daß nicht minder tragisch endet.

Die semitischen Religionen gipfeln im Judentum, und die allmähliche Verknöcherung des Judentums von dem Zeitpunkte an, wo es die junge Weltreligion, das Christentum, von sich abstieß, ist die Folge davon, daß alle seine Anstrengungen, über die Probleme und Widersprüche der jüdischen Glaubenslehre zu siegen, fruchtlos blieben. Der Jude, der seines Gottes Verheißungen am irdischen Leben selbst bewahrheitet sehen wollte, gelangte immer näher an einen Punkt heran, auf welchem mit allem Aufwand von gutem Willen der Widerspruch zwischen Glauben und Leben, Verheißung und Erfahrung sich nicht mehr verdecken ließ. Zur Zeit Jesu kämpfte das Judentum bereits längst um dieses tödtlichen Zwiespaltes wegen, der aus dem erschütterndsten aller religiösen Klage- lieder, der Klage des Buches Hiob, am deutlichsten zu uns spricht.

In den immer wiederkehrenden, steigenden und sinkenden messianischen Erwartungen drückte sich die letzte Zuversicht darauf aus, daß Gott es

endlich bei den unbegreiflichen Prüfungen seines Volkes bewenden lassen und alles auf das Herrlichste hinausführen werde. Bezeichnend genug knüpfen diese Erwartungen sich an ein Leben, an einen Menschen, der durch sein persönliches Thun und Schicksal als solcher sichtbare Beweis, als eine solche Sichtbarwerdung der Güte und Einsicht Gottes, auftreten sollte, — je größer die Not war, desto schärfer spitzte sich alles zur persönlichen Spannung zu, desto weiter entfernte es sich von der bloßen spekulativen Erwägung und Überlegung bezüglich der Natur Gottes.

Wo der Buddha in tief sinniger Selbstverfentung das Göttliche Stück für Stück, Zug für Zug entfärbt und entkleidet, bis es ihm ganz zu entschwinden droht, da sammelt der Jude in stets fanatischerer praktischer Bethätigung seiner Frömmigkeit noch einmal alle Kraft zusammen, um Gott mit der Gewalt des Glaubens in die Nöte seines Daseins hineinzureißen. Sogar der viel verlästerte Pharisäismus ist in seiner Art ein Beweis dafür, wie die jüdische Religiosität nicht in Philosophien und Spekulationen des Geistes, wie ganz sie in Handlung und Gesinnung wurzelte. Die Härte, ja die kleinliche Widersinnigkeit des pharisäischen Gesetzesrigorismus war nichts als ein hilfloser, letzter erschütternder Appell an die göttliche Gerechtigkeit, der, um sie zu retten, sich selbst die kindischsten Übertreibungen auferlegt, denn: „Wenn Israel nur zwei Sabbathe hielte, wie sich's gebührt, so würde es sofort erlöst werden!“ Und weil es nicht erlöst wurde, daher der steigende Fanatismus der Vorschriften, — wie ja, ganz besonders in den semitischen Religionen, der Mensch unzählige Male die Saumseligkeit ~~den~~ ~~und~~ Wortbruch seiner Gottheit willig durch seine menschlichen Verschuldungen entschuldigt hat, um sich wenigstens, durch den Zweifel an der eigenen Vortrefflichkeit, vor dem Zweifel an Gott zu schützen. Wenn man vom Egoismus in der Religion redet, kann man nicht umhin zu erwägen, wie viel Selbstlosigkeit innerhalb dieses Egoismus den Gottheiten gegenüber auch vom Menschen geübt worden ~~ist~~: in der That, ein Reichthum vergeudeter Herzenskraft, der vielleicht genügt hätte, vieles gut zu machen, was von Menschen an Menschen verbrochen worden ist.

Höchst wahrscheinlich beruhte die wohlthuende Wirkung, die von Jesu Persönlichkeit auf seine Umgebung ausging, nicht zum wenigsten auf dessen frohen, sorglosen, von den herrschenden Strupeln und Ängsten nicht angefressenen Gottvertrauen, das sich sicher fühlte, gleich den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel, die der himmlische Vater kleidet und nährt. Die Wurzel dieses Gottvertrauens mag gewiß eine große religiöse Kraft gewesen sein, d. h. eine so starke Veranlagung zur Gottesliebe, daß sie, die sich ganz mit Kindesinn vertrauensvoll an Gott schmiegte, diesen Gott auch nicht anders auffassen konnte denn als Vater.

Um zu dieser Auffassung zu gelangen, brauchte Jesus nur auf die voregilischen Propheten zurückzugehen, für welche der fromme Wandel vor Gott noch ein Zeichen des Dankes und der Ehrfurcht, nicht aber ein Werk war, mit dem man sich mühsam Gottes Segen verdienen und erkämpfen mußte. „An Liebe habe ich Gefallen, und nicht am Opfer!“ sprach Jesu Gott mit dem des Propheten Hosea und mancher andern, und seine Bergpredigt erscheint ganz aus dem Geist heraus entworfen, der die Maximen des Hillel schon beseelte. Die Originalität Jesu mochte also ganz wesentlich nur in der freudigen kindlichen Einheit mit seinem Gott liegen, die von Zweifeln und Ängsten nichts wissen wollte, dadurch aber das ganze religiöse Verhältnis in eine Verinnerlichung hinauf hob, welche dasselbe momentan von den lastenden äußern Sorgen befreite: der Schwerpunkt wurde dadurch von den äußern Geschehnissen, in denen man Gottes Bestätigungen erwartete, nach innen verlegt, wo man des Gottes in der eignen überschwänglichen Liebe gewiß werden durfte.

Indessen läßt es sich nicht leugnen, daß der Zwiespalt der jüdischen Religion erst wahrhaft und endgültig durch Jesus gehoben werden konnte, wenn Gott seine Verkündigung auch sichtbarlich segnete, und ohne Zweifel hat auch Jesus selbst es garnicht anders aufgefaßt, als daß seine Mission sich vollenden sollte mit einem zugleich politischen Sieg, Belehrung der Oberen, und Aufrichtung des Messiasreiches. Dazu gehörte in der That auch keinerlei besondere politische Färbung seiner Pläne und Wünsche: konnte denn der Vater ihn im Stiche lassen bei dem, allein Seiner Verherrlichung geweihten, heiligen Werk, konnte Er ihn in solchem Augenblick Lügen strafen? Wenn später die politische Mission Jesu von seiner religiösen sehr bald abgetrennt erscheint, so ist das nur natürlich, weil Jesus ja zum metaphysischen Erlöser der ganzen Welt von den nichtjüdischen Völkern proklamiert wurde. Aus ihm selbst läßt sich jedoch sein Zusammenhang mit den irdischen Hoffnungen seines Volkes nicht ohne weiteres fortnehmen, und man kann nicht umhin, sich als das weitaus Wahrscheinlichste vorzustellen, daß Jesus bis zuletzt, ja noch in der Minute, als er am Kreuze hing, eine Lösung des furchtbaren Widerspruchs, ein Wunder, das Gott thun würde, — ja, irgend etwas erwartete, was seine Feinde ins Unrecht setzen und Gott durch seinen Sieg verkündigen mußte.

Wenn man Jesu Tod, — an sich keinen schreckenvollern Tod, als ihn Unzählige für ihren Glauben oder ihre Überzeugungen erlitten, — von dem scheidet, was die Legende daraus gemacht hat und was im Grunde auch die freisinnige Theologie daraus macht, indem sie Jesus zu einem kosmopolitischen Allermeltsideal ohne die Vorurteile seiner jüdischen Glaubenskultur umwandelt, — so gewinnt sein Sterben eine grauenhafte symbolische Bedeutung für die Niederlage des religiösen Subentums überhaupt. Er starb für seinen Gott, aber sein Gott be-

währte sich nicht: es geschah damit nur, was vorher und nachher vielen, vielen Juden in den mannigfachsten Schicksalen geschehen ist, ehe ihre Religion resignierte, und an diesem Konflikt des im Leben sich nicht bestätigenden Gottes sich innerlich verblutete. Im Tode Jesu ist diese Tragik des Judentums in einem persönlichen Bilde zum Ausdruck gekommen: über ein Gethsemane und Golgatha, über die Bitte hinweg: „Ist es möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber“, und mit dem letzten Schrei: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!“ gewinnt das religiöse Judentum seine rein tragische Gestalt: auch diese Religion hat es, gleich dem Buddhismus, mit ihren Glaubensvoraussetzungen allzu ernst genommen und hat dies gebüßt.

Aus beiden zusammen aber, aus Elementen der arischen und der jüdischen Religiosität zusammen, entwickelte sich nach diesem traurigen Ende Jesu die neue Weltreligion des Christentums. Der große Einsatz, den die heidnische Welt dazu machte, war die Durchsetzung des ästhetischen religiösen Moments, das ein unverrückbar sicheres Jenseits hinein erschuf, in welchem sich nun mit Leichtigkeit alle Ungerechtigkeiten und Unbegreiflichkeiten des Lebens lösen ließen, dem jüdischen Glaubenskonflikt also die Spitze abgebrochen wurde, und dafür das ganze Dasein die weltfremde Richtung zum Himmel erhielt. Daß dies Element sich nicht allzu einseitig entfaltete, das hat das jüdische Fundament verhindert, auf dem das Christentum tatsächlich aufstieg, und durch das es stets Boden unter den Füßen behielt, bis die Macht des Kirchentums es ohnehin so stark mit irdischen Zuständen vermischte, daß es allmählich gelernt hat, sich allen möglichen Lebensangelegenheiten konzilient anzupassen.

Es würde viel zu weit führen, wäre aber außerordentlich interessant, im einzelnen zu verfolgen, in welcher Weise der religiöse Egoismus, der bei Ariern und Semiten sich ganz verschieden äußert, in der Bildung des Christentums diese Wesensäußerungen zusammengeworfen und neu gemischt hat, damit seine Zwecke — eine brauchbare, trostvolle Religion — dabei herauskämen: Gott wird im Jenseits wohl geborgen, braucht sich mit den praktischen Geschehnissen nicht mehr unausgesetzt zu verflechten, und der menschliche Egoismus bequemt sich zur Askese, um der himmlischen Güter teilhaftig zu werden; aber andererseits gerät eine Fülle von Lebensstoff in diese Himmel selbst, in die Gestalten der Dreieinigkeit, in die Persönlichkeit des Sohnes und seiner erlösenden Beziehung zu der Welt, in der er gelebt und gelitten und die sündigen Menschen erlöst hat, so daß wie der jüdischen allzu irdischen Fassung, auch der arischen allzu spekulativen, wohlthätige Fesseln angelegt sind.

Die rein religiöse Schönheit einer Religion hängt vor allen davon ab, wie rein das Religionspsychologische in ihr zu Wort kommt, und wie souverän es sich in den Gottesvorstellungen den gerade ihm gemäßen Ausdruck schafft: hingegen führt eben dies nur allzu leicht zu un-

lösbarer Widersprüche und tragischen Schlüssen, denn die Wirklichkeit spottet solcher aus dem Innern heraus geborener Welt ganz so rücksichtslos, wie wenn etwa ein Künstler von seinem geniegeborenen Kunstwerk verlangen wollte, daß es im ganz thatsächlichen Sinn lebendige und nicht nur symbolische Wirklichkeit dokumentiere. Dagegen lebt und gedeiht eine Religion inmitten des wirklichen Weltenlaufs dann am besten, wenn sie zu ihren religiös seelischen Elementen eine genügende That an gewöhnlichen, auf Vortheil bedachten Egoismus in sich aufnimmt und allerlei gröbere Bestandteile als nur Begeisterung und naive Hingebung an das Höchste aufweist. Dies ist beispielsweise auch ein Grund, warum es unter den semitischen Religionen der jüdischen mißlungen, einer sehr viel gröberen aber, dem Islam, gelungen ist, zur Weltreligion zu werden und über die Völker zu herrschen.

Verlassen wir nunmehr die Schilderung der religiösen Egoisten innerhalb der Geschichte der Religionen, so drängt sich uns die Frage auf, welchen Wert dieselben außerhalb ihrer einzelnen Glaubensformen, psychologisch betrachtet, haben mögen, und wie die Gesamterscheinung der Religion als solche sich zu den übrigen Seelenbethätigungen, — zur Ausübung der egoistischen Menschlichkeit in der übrigen Kulturentwicklung stellt.

Versucht man, die kulturellen Entwicklungslinien des menschlichen Geistes, so, wie sie seinen verschiedenen Fähigkeiten entsprechen, vergleichend nebeneinander zu betrachten, so ergibt sich etwas ganz Sonderbares, von allen diesen Gebieten durchaus Abweichendes für das Gebiet der Religion. Ursprünglich erhält sie ja, wie in einen Knoten verknüpft, alle Ausdrucksweisen des Menschengeistes, — alle kunstartigen, alle erkenntnißmäßigen, alle moralbildenden Elemente, in sich, lange ehe diese zu selbstständigem Leben geboren werden; und auch später noch verleiht sie allein ihnen Nahrung, Schutz und Weihe; unter ihrer mütterlichen Obhut thun die verschiedenen Geisteskinder ihre ersten eigenen Schritte denjenigen Zielen entgegen, die ein jedes von ihnen sich allmählich nach seiner besonderen Wesensveranlagung steckt. Ganz langsam entwachsen sie der lezten Bevormundung durch die Religion und ebenso der wechselseitigen Beeinflussung untereinander, denn um ihre wahre Vollendung zu erreichen, müssen sie gänzlich frei und unboreingenommen, lebiglich sich selber Folge leisten lernen, gleichviel wie weit dadurch auch ihre einzelnen Entwicklungswege auseinander laufen mögen.

Der Wissenschaftler, der seinen Erkenntnißmethoden keinerlei Erübung durch unwissenschaftliche Zusätze gestattet, um seine Arbeitsergebnisse nicht dadurch völlig zu entwerthen, — der Künstler, der mit seinen Werken keinen außerkünstlerischen Werken mehr dienen will, sondern im Menschen nur noch den Widerhall seiner eigenen Künstlerseligkeit wecken, — der Sittenlehrer, der in sich selbst und den Anderen die Motive des Handelns

streng unterscheidet, um eine Norm des Handels zu finden u. s. w., — alle diese Geschwister, die einer Mutter entstammten, begegnen dann einander im gereiften Alter dermaßen verwandelt, dermaßen spezialisiert, daß sie sich ihrer Kinderzüge kaum noch entsinnen können, und nur noch dunkel, in irgend einem verklungenen Traume, sie die Erinnerung an die alte religiöse Urheimat umschwebt.

Ganz anders jedoch verhält sich das mit der Religion, der sie entlaufen sind, der Mutter, die sie verloren hat. Für sie bedeutet die eingetretene Sonderung und Trennung keineswegs, wie für ihre Sprößlinge, errungene höchste Reife, für sie bedeutet es das Wohnen zwischen leeren Mauern, aus denen das Leben entwichen ist. Es kommt nun zu einem wirklichen Familiendrama durch den Kampf der Mutter um ihre ungeratenen Kinder. Sie erliegt darin nicht, sondern streckt zahlreiche Jangarme nach ihnen aus, hier und da auch immer wieder etwas von ihnen erbeutend, und wie sie einst ihre Allernährerin war, so fristet sie jetzt, im Grunde gleich jeder guten Mutter, ihr Leben von dem, was sie sie noch mitgenießen lassen. Aber doch sind es nicht viel mehr als Almosen, die sie empfängt; denn umschließt die Religion auch in den Kulturzeiten eine weit ausgebreitetere Fülle als vorher, und hat sie auch zahllose Einzelwerte sozialer, moralischer, künstlerischer, philosophischer und sonstiger Art in sich eingeheimst, so sind dies doch kaum Werte wahrhaft fruchtbarer, lebensvoller Natur, einfach deshalb nicht, weil inzwischen diese einzelnen Spezialentwicklungen auf den genannten Gebieten längst abseits vom großen Religionskörper ihren eigenen Weg gemacht haben und ihr eigenes Idealziel verfolgen.

Diese Tendenz der Religion, ihr Wesen nicht gleich den anderen zu spezialisieren, sondern immer mächtiger, allumfassender auszubreiten, bis nichts mehr sich ihr entzieht, hängt naturnotwendig mit ihrem eigensten Sinn zusammen: nämlich damit, daß sie dem menschlichen Dasein die Basis und Krönung, sein Urquell und seine Verklärung sein will. Aber es ist auch ebenso naturnotwendig, ihr Schicksal, daß das, was sie anfänglich auch in der That ist, nicht bleiben kann, vielmehr trotz all ihrem Sichhinaufranken an dem Kulturleben, dennoch bei Seite stehen bleiben muß, und niemals identisch werden mit dem Leben selbst, sondern nur sein „Daneben,“ seine religiöse Wiederholung darstellen, — gleichsam eine ungeheurere Hülse, in der sich die ursprünglich mutterwarme Lebensfülle, in gigantischen Außenformen, versteinert hat, ohne mehr erreichen zu dürfen als ein hilfloses Symbol.

So betrachtet, müßte man freilich alle Religion als vorherbestimmt dazu auffassen, schon in der Zeit ihrer scheinbar blühendsten Kulturentwicklung nur noch ein Anachronismus und Petrefakt zu sein, und also eigentlich ihre Mission schon in dem Moment zu beenden, in welchem der Mensch der Kultur seinen Anfang nimmt. Indessen enthält dies

nur die eine Seite der Religion, sozusagen ihre körperhafte Seite, — die Religion als das von ihren egoistischen Kindern undanftbar verlassene Muttertier. Einen anderen Teil ihrer selbst tragen dennoch die Kinder, wie weit sie auch hinweggehen, wie alt und reif sie auch werden mögen, in ihrem Blut und ihrer Seele auf immerdar mit sich fort und individualisieren ihn nur je nach ihrer Besonderheit. Und während der sichtbarlich beharrende Teil der Religion mehr und mehr entgeistet und entseelt wird, siegt diese flüchtige unkontrollierbare Lebensbeseelung und Durchgeistigung auf allen Gebieten der menschlichen Entwicklung allmählich in dem Maße, daß sie sich im stande erweist, religiös wirkende, andachtweckende, begeisterungstrunkene Stimmungen zu erzeugen.

Neben der Religiosität des Glaubens, die sich ausschließlich auf den irgendwie theoretisch fixierten Gott bezieht, und sich dadurch streng von allen übrigen menschlichen, auf das Leben in allen seinen Phasen gerichteten Bethätigungen, unterscheidet, muß man in der That jene glaubenslose Religiosität trennen, die sich etwa auffassen ließe als die Stimmungsbüte und höchste Lebensrichtung dieser einzelnen menschlichen Bethätigungen selbst. Unzählige Menschen haben unzählige Male den Namen Gottes nicht auf Gott angewandt, unzählige Seelen ihre heißesten Andachten abseits vom Glauben in das Leben überströmen lassen, und überall wo das geschah, wiederholten sie in ihrer individuellen Weise was die Religion im großen und groben, mit Hülfe der Gottesvorstellungen die Menschheit gelehrt hat.

Und wenn die menschlichen Fähigkeiten in ihrer Kulturentwicklung sich noch so sehr vereinzeln müssen, wenn etwa der Künstler, der Wissenschaftler, der praktische Mensch, durch immer reinlichere Sonderung ihrer Gebiete voneinander, erst zu den ihnen speziell eigentümlichen reifsten Kraftleistungen erstarken, so besitzen sie doch in ihrem höchsten Verhalten diesen verschiedenen Zielen gegenüber einen inneren Einigungspunkt, einen gleichen Gipfelpunkt, auf dem dieselbe Ehrfurcht, Andacht und Hingebung sie beseelt, und erkennen einander in ihrem innersten Menschentum wieder als Geschwister und als einer großen Mutter blutsverwandte Kinder.

Diese dem Religiösen analoge Seelenverfassung ist in der That mehr als nur eine sentimentale Reminiszenz oder unwesentliche Momentstimmung. Ohne sie würde vermutlich die menschliche Entwicklung auf dem Wege zu immer differenzierterer Sonderung und Spezialisierung aller Kräfte bei schließlichem Zerfall anlangen. Auch im einzelnen Menschen, auf welches Gebiet er auch seinen besonderen Schwerpunkt verlegen mag, nimmt die Entwicklung den gleichen Weg: von einfacher Zusammengehörigkeit des noch Ungeschiedenen, zu stets steigender Auseinanderbreitung spezialisierter Bethätigungen.

Je weiter das vorrückt, je weiter vorwärts der Kultur Mensch gelangt, desto weniger untrennbar verbunden sind seine Einzelkräfte, desto

weniger zieht die eine die andere in Mitleidenschaft, und schließlich wissen sie kaum noch von einander, wenn nicht eine neue, höhere Einheit sie wieder zusammenfaßt. Wir sehen etwas Gleiches sich in der Welt des Physischen wiederholen: auch hier eine fortschreitende Differenzierung in der Anordnung des Zellenbaues vom Primitiv-Einheitlichen der ersten Organismen an bis zum höheren Tier hinauf, das bereits einer kunstvoll eingerichteten Fabrik zum Zweck zahlloser Einzelverrichtungen gleicht. Sobald aber diese Arbeitsteilung einen gewissen Grad erreicht hat, setzt eine neue Einheit ein, die den physischen Organismus als ein Ganzes auf sich bezieht und zusammenfaßt: es setzen die von uns als „Seele“ und „Geist“ benannten Äußerungen ein, welche schon in den ersten dunkeln Nervenempfindungen ihr Dasein beginnen, um mit dem Selbstbewußtsein des Menschen, mit der klaren Gegenüberstellung von Ich und Welt in seinem verfeinerten Gehirnleben zum Abschluß kommen.

Wie die physischen Organismen nicht im Stande gewesen wären, sich schöpferisch zu erweisen vom verhältnismäßig einfach gebauten Wurm bis zum komplizierten Menschentier hinauf, ohne ein solches Zusammenschießen aller immer reicheren Einzelverrichtungen in ein höheres Zentrum, in dem sie ihren einheitlichen Sinn, ihre Befehle als Gesamtorganismus empfangen, so ist es auch mit der staunenswerten Maschinerie unseres geistigen Ich. Sobald in diesem die Entwicklung von den einfachsten Bewußtseinsverrichtungen zu immer, immer mannigfaltiger differenzierten fortschreitet, drängt sie auch nach einem analogen Mittelpunkt, wie ihn das körperliche Leben des Einzelnen in seinem Bewußtwerden enthält.

Noch einmal sucht der Mensch, diesmal der geistige Mensch, sich in seinem Gesamtwesen, mit allen dessen durcheinandervirkenden Regungen und Gedanken, voll zu besitzen, als Ganzes sich abzuheben, und dieser seelische Prozeß thut sich ihm in jenen Stunden auf, wo er sich einem Höhern gegenübersehen, Andacht fühlen, sich einheitlich in etwas zusammenfassen kann, was über ihm ist. Die Anlässe dazu werden wechseln, sie werden, wo sie sich nicht an einen theoretisch fixierten Gott binden, an dessen Stelle sich an hundert Symbole des inneren Lebens heften, aber auf diese selbst kommt es auch nicht an, sondern darauf, daß sie ihm Eingangspforten in diesen Seelenzustand sind: in einen Zustand, worin er erst sich selbst ganz besitzt, indem er sich ganz hingiebt, und worin er sich am höchsten und aufrechtsten in das Leben hinein zu stellen scheint, indem er kniet.

Es ist kein Zufall, daß in allen Momenten höchster geistiger Steigerung, genialen Schaffens, unbedingter Liebe, sich lauter Analogien hierzu aufthun, und das Gefühl wecken, über sich hinaus einer Macht zu dienen, die man höher schätzt als sich selbst. Es ist als ob der menschliche Egoismus, gerade da, wo er im höchsten Sinn, am machtvollsten sich bis zu seinen gesteigertesten Fähigkeiten emporringt, zu seiner in-

timsten Befriedigung an einen Punkt gelangen müsse, wo alle straff gespannten Kräfte sich in Weichheit und Andacht lösen, und er sich gleichsam in sublimier Weise in sich selbst überschlagen hat.

Aber der Vorgang ist entgegengesetzt, wie in dem Verhältnis zwischen den körperlichen Funktionen und dem Bewußtsein, in dem sie kulminieren: der körperlichen Welt gegenüber fühlt er sich als das Seelische, Geistige, Unfaßbare über einer handgreiflichen Wirklichkeit, — hier hingegen bildet er die ihm vertraute, sichere Wirklichkeit gegenüber einem Traum, einem Bild, einem Symbol, — gegenüber etwas, das nur „ist“, insofern es über ihm schwebt, von ihm momentan zur Wirkung gebracht wird, im landläufigen Sinne aber nicht existiert. Denn es ist nur der Ausdruck der zentralsten und letzten Lebensintensität in jedem Einzelnen, — jener alles umhüllenden Wärme, die sich aus der Reibung, Reizung und Steigerung der menschlichen Seelenkräfte entwickelt, bis sie so fruchtbar und groß wird, daß sie gleichsam ein Leben im Leben noch einmal gebärt, — daß sie den schöpferischen Impuls für sein Alltagsleben abgibt, das-selbe nach diesem höchsten Traum zu verwirklichen.

Gerade wie einst aus dem Schoß der Religion die menschliche Kulturwelt hervorzubrechen schien, so trägt auch hier auf den Höhen des Menschentums, die Andacht des Menschen im Keim alle Elemente seines psychischen Einzel Lebens in sich, — allein im stande dasselbe aus sich heraus einheitlich zu formen, zu organisieren und zu heben. „Gott“ ist vielleicht das letzte Wort des menschlichen Egoismus, wie es sein erstes war.

Von Andreas-Salomé.

## Schluß.

---

### Was ist der Egoismus?

Um! — da sehe ich manchen Leser nachdenklich das Haupt schütteln. Warum gerade diese Frage zum Schluß? Warum war nicht am Anfange des Werkes eine genaue Definition des Egoismus gegeben?

Nur mit wenigen, großen Strichen waren in der Einleitung die weiten Grenzen gezogen, die wir dem Begriff des Egoismus für die weiteren Untersuchungen geben wollten; im Anschluß daran zergliederte der erste Hauptabschnitt das eigentliche Wesen des „Ego“ — ist doch offenbar wichtiger als eine theoretische Definition des Egoismus die genaue Erkenntnis, welcher Art eigentlich sein Träger ist.

Ganz von selbst aber floß dann im weiteren Verlaufe der Untersuchungen hier und da diese oder jene Begriffsbestimmung des Egoismus ein: Die Beanlagung des Menschen, die ihn instinktiv für die Befriedigung seiner höchstpersönlichen Neigungen und Bedürfnisse sorgen läßt, ohne Rücksicht auf den Schaden, den er etwa anderen Geschöpfen dadurch zufügt; oder die das eigene Wohlsein erstrebende Willensrichtung, gelte sie nun einem allgemeinen Zustand der Glückseligkeit, oder der Vermeidung körperlicher Unlustzustände, oder der Erreichung gewisser idealer Güter; ein ewiger, tiefer Urtrieb — mit dem gekrönten Philosophen zu reden: das geheime Prinzip alles menschlichen Handelns; wenn man will:

der über die Schwelle des Bewußtseins getretene Selbsterhaltungstrieb; der Durst nach Sein, der Durst nach Lust, nach Werden und nach Macht — um mit Buddha zu reden.

Eine Beanlagung, ein Trieb, eine Willensrichtung, ein sehndes Begehren, gerichtet auf Befriedigung, Wohlsein, Selbsterhaltung, Lust, Glückseligkeit — — —

Was ist das Wesentliche?!

\* \* \*

Für jede Prüfung dessen, was wir als Wesen und Richtung des Egoismus aufzufassen haben, wird ein Kriterium unter allen Umständen von ausschlaggebender Bedeutung sein. Doch davon etwas später. Zunächst sei es gestattet, hier noch eine kleine, bescheidene Randbemerkung in Klammern einzuschalten. Man hätte sie vielleicht auch schon, wie eine Definition des Egoismus, in der Einleitung suchen können — jedenfalls: Die Vorsicht ist der bessere Teil der Tapferkeit, und man soll dem Feinde nicht die Waffe in die Hand drücken. Diese tiefgründigen Aussprüche einer gar erhabenen Lebensweisheit sollen hier besagen: Man soll den kritisch gesinnten Leser nicht auf die Stellen hinstoßen, an denen seine Kritik vielleicht recht bequem einsetzen könnte, und den kritiklosen Leser nicht verblüffen. Denn — Entsetzen packt den, der es noch nicht gemerkt haben sollte — es sind in den vorausgegangenen Abhandlungen Vertreter aller Parteien zum Wort gekommen: Konservative und Liberale, Sozialdemokraten und Anarchisten. Verzeihung, lieber Leser — es plagt wirklich keine Bombe. Auch mein verehrter Mitarbeiter Dr. Rudolf Steiner ist ja nur theoretischer — ganz theoretischer Anarchist — wenn man denn überhaupt dieses anrüchige Wort für den auf die Politik übertragenen konsequenten philosophischen Nur-Individualismus gebrauchen will. — Diese Vertretung der verschiedenen Parteien ist für unsere Betrachtung des Egoismus von Bedeutung. Im Hinblick auf die Idee unseres Buches zerfallen die politischen Parteien und Richtungen, wie man leicht erkennen wird, in zwei große Gruppen, die von der üblichen Gruppierung wesentlich verschieden sind: auf der einen Seite die Liberalen und Anarchisten, auf der anderen die Konservativen und Sozialdemokraten

in friedlicher Gemeinschaft. Dort die liberal-individualistische Behandlung des Staates als Nachwächterstaat und die anarchisch-individualistische Staatsverneinung. Hier die konservative Betonung des nationalen Machtstaats und die sozialistische Hoffnung auf den schlechtweg allmächtigen Zukunftsstaat. Jedermann weiß, daß die zweite Gruppe heute ungleich mächtiger ist, als die durch ein fürwahr nur kleines Häuflein vertretene erste. Die in unserem Sinne vorhandene Übereinstimmung zwischen den beiden feindlichen Teilen der letzten Gruppe wird noch besonders verdeutlicht durch das Mittelglied der verschiedenen kirchlich-, christlich-, evangelisch-, katholisch-, evangelisch-national-sozialen Parteirichtungen, die in allmählicher Abstufung von den Konservativen zu den Sozialdemokraten hinüberführen. Eine scharfe Scheidelinie teilt freilich heute die ganze Gruppe in zwei unversöhnliche Parteien: das ist der nationale Gedanke, der für die Einen das A und O bedeutet, für die Anderen garnicht existiert. Und doch — — ohne mich in lange Erörterungen über die hier auftauchenden großen, für die nächste Zukunft vielleicht größten Fragen einzulassen, möchte ich nur darauf hinweisen, daß in dem vorliegenden Werte der Leser auch gerade von bekannter sozialdemokratischer Seite einen sehr scharfen und deutlichen Appell an den nationalen Egoismus und die nationale Machtpolitik gefunden haben wird. — Während nun heute der soziale Egoismus, der Gruppenegoismus, auf der ganzen Linie siegt und insbesondere der nationale Egoismus immer mehr dem Siege entgegensteht, kommt doch schließlich auch — und das ist wieder für unsere Zwecke von besonderem Interesse — der Individualismus, wenn auch nicht in der rein liberalen oder anarchischen Form, auf seine Rechnung. Die sozialistischen Parteien — das Wort im Gegensatz zu den individualistischen gebraucht — machen ihm auf beiden Seiten große und notwendige Zugeständnisse; im Wesen der Konservativen liegt ein großes Stück ausgesprochenen Individualismus — Herrenmoral, Autorität; im Rahmen der starken sozialen Organisation, des nationalen Machtstaats, ist den herrschenden Individuen Raum zu freier Entfaltung und Gelegenheit zur Bethätigung ihres Willens zur Macht gegeben. Und ebenso soll sich, nach dem Wunsche derer, die auf ihn hoffen, im Rahmen des sozialdemokratischen Zukunftsstaates das Individuum, aller durch die

verschiedene Besitzverteilung ihm auferlegten Fesseln ledig, voll entfalten können. Liberalismus und Anarchismus stehen gewissermaßen auf dem Posten als vom reinen Individualismus ausgestellte Wächter, um aufzupassen, daß man ihrem Herrn bei den Parteien der sozialen Organisation seine Rechte nicht verkürze. Im Hintergrunde aber steht hinter dem schwankenden Tagesstreit der Parteien auf ewigem Sockel der Genius der Menschheit, in der Rechten eine Wage, in deren beiden Schalen Individualismus und Sozialismus nie ganz ins Gleichgewicht kommen können; Massenpsyché und Einzelpsyché, der Egoismus der sozialen Gruppe und der Egoismus des Individuums in stetem Widerstreit, und doch beide nur ineinander und durcheinander lebend und bestehend. Welche philosophische oder politische Partei wollte sie so gegeneinander abzuwägen sich vermessen, daß das Bäumlein zur Ruhe kommt? —

Wer aber, der die Geschichte unserer Tage aufmerksam betrachtet, könnte im Zweifel sein, nach welcher Seite das Bäumlein heute ausschlagen muß? Wir sehen die Weltmächte, die Riesenstaaten, wie sie alles Kleinere zu erdrücken trachten. Wo bleibt der Einzelne, wenn sein Vaterland in Schmach und Knechtschaft versinkt? Was bedeutet die Kraft des Individuums, wenn der soziale Organismus dahinsiecht? Mehr denn je gilt es heute, den Blick zu richten auf die Gesundheit und Kraft dieses Organismus, auf den Bestand und die Macht unseres Staates gegenüber der schier erdrückenden Übermacht jener Riesen. Die Erhaltung der mitteleuropäischen Kulturstaaten in ungebrochener Herrschaft trotz jenen Riesen, das ist es, was heute für jeden von uns als oberstes Ziel an der Spitze stehen sollte, das muß das ceterum censeo unseres Egoismus sein — für alle Parteien! Unser sozialer und nationaler Egoismus wird zum Weltmächtegoismus — oder wir versinken in ein ewiges Nichts und die Weltgeschichte nimmt ihren Lauf fernab von dem vergessenen, verlorenen Europa, und unser Individualismus mag sehen, wie er sich unter den Nachtwächtern und Lumpensammlern im Reiche Klios bethätigt.

\* \* \*

Nun zurück zur Frage nach dem Wesen des Egoismus. Was ist es, worum der Egoismus kämpft, wohin er strebt? Was ist das Treibende,

was ist die Richtung? Was fordert das Individuum von der sozialen Organisation, was bietet es ihr, was bietet sie ihm?

Das einzige und letzte Ziel des Egoismus ist unter allen Umständen die Befriedigung des individuellen Begehrens ohne Rücksicht auf irgend etwas anderes — es ist das individuelle Glück. Der menschliche Egoismus entspricht jeweils der menschlichen Auffassung vom Glück — wer kein höheres Glück kennt, als die Befriedigung eines augenblicklichen Begehrens, das ist der kurzfristige Augenblicksgegoist, dem die Pforten zum reinen Glück verschlossen sind.

Wer eine Begriffsbestimmung des Egoismus geben will, der darf also nicht vorübergehen an einer Prüfung dessen, was wir als „Glück“ oder Glückseligkeit bezeichnen, preisen, erkämpfen, empfinden — ersehen und erstreben unser Leben lang — — —

Was ist das Glück?! Ein Jeder fühlt es anders, Jeder denkt es anders, Jeder ersehnt es anders. Darum kommt der dem Zustande voller Befriedigung, dem glücklichen Zustande entgegenstrebende Egoismus in jedem Individuum anders zum Ausdruck.

Was ist das Glück? Dieser fühlt sich glücklich im Empfangen, jener im Geben. Für diesen ist es ein Augenblicksgenuß, jener sucht es in ewigen Fernen, der eine in der Verneinung und Vernichtung, der andere in der Aufopferung. Diesem ist es eine körperliche, jenem eine geistige Befriedigung.

„Was ist das Glück? Ist's Gold, ist's Ehr?  
Ist's Ruhm? Ist's Liebe? — Das Glück ist mehr:  
Leben und Sterben dem Vaterland . . .“

Das ist das Glück, das Glück der Heroen, das Glück der Größesten. Leben und sterben dem Vaterland, sterben für der Menschheit höchste Zwecke, siegend sterben, wenn es sein muß am Kreuze sterben — das ist das Glück!

Wahrlich, nie wäre der Mensch zum Menschen geworden, gäbe es keine Individuen, die in diesem Leben und Sterben ihr höchstes Glück finden, gäbe es nicht jene götterstarken Egoisten, die sich durchringen um jeden Preis, die einer ganzen Menschheit den Stempel ihrer Persönlichkeit, ihrer Idee aufdrücken. Und wenn ihr Körper darüber zu Grunde

geht — ihr Geist lebt fort und hört nicht auf zu wirken, zu herrschen über die Generationen. —

\* \* \*

Das Trachten nach Glück und Glückseligkeit ist jener bewußte Egoismus, der den Menschen unterscheidet von dem unbewußten Begehren des Tieres, das nur seinen Urtrieben in ihrer rohen, ursprünglichen Form folgt.

Die beiden ewigen Urtriebe und zugleich blinden, unbewußten Vorläufer dieses bewußten Egoismus, Hunger und Geschlechtstrieb, sind im Kulturmenschen erweitert und umgeformt. Sein Hunger hat sich erweitert zu einer Fülle der Lebensbedürfnisse, in deren vollkommenster Befriedigung er sein Glück sucht. Und der Geschlechtstrieb? Nicht nur der „Altruist“ wird vielleicht als den wichtigsten Wendepunkt in der ganzen Entwicklungs-geschichte jenen Augenblick betrachten, da der rohe Geschlechtstrieb einst zu jenem unsagbar Höhen und Edlen geworden, das wir mit dem Zauberwort „Liebe“ bezeichnen. Aber noch nach einer anderen Richtung ist der Geschlechtstrieb im Menschen umgewandelt. Wie er einerseits ersetzt ist durch die altruistische Liebe, so ist der unbewußte Fortpflanzungstrieb andererseits zu einem bewußt-egoistischen Drang nach persönlicher Ewigkeit geworden. Nicht in dem kurzen Diesseits, nicht in dem Hoffen auf ein Jenseits findet der wahre und starke Egoist sein volles Glück. Ein Etwas fehlt ihm noch — eine diesseitige Fortdauer, eine Gewähr für die Ewigkeit. In einem Punkte vereinen sich noch einmal all jene mannigfachen Formen des Egoismus, die wir nach und nach an uns vorüberziehen ließen, der persönliche und der Familien-Egoismus, der nationale und der Standes-Egoismus, der Durst nach Macht und — die Liebe. Vortrefflich hat Christian Morgenstern in einem kleinen Gedicht diesem einen Endziel des menschlichen Egoismus Ausdruck gegeben, in dem er nach der kurzen Aufreihung seiner bescheidenen „Erdenwünsche“ fragt:

„Vergaß ich nichts? Wer fehlt noch, wer?  
 Mein Triumph wider den Tod:  
 Ein Sohn, dem mein Wollen im Blute loht  
 Und Kraft noch tausendmal mehr!“

Triumph wider den Tod — Gewähr für die Ewigkeit. Fürwahr, das ist die Krone des menschlichen Egoismus, das Endziel der größten Egoisten, der wahren Förderer der Menschheit.

Triumph wider den Tod! Der Eine sucht ihn durch die fortlebende Idee zu erringen, durch Werke und Gedanken, die ewigen Bestand haben; der Andere dadurch, daß er seiner Nation ewigen Bestand und bleibende Macht gewinnen hilft, der Dritte endlich durch Nachkommen, die sein Wirken fortsetzen, denen sein Wollen im Blute loht und Kraft noch tausendmal mehr.

Triumph wider den Tod, auf diese oder jene Weise, das ist ihr Glück, dahin strebt ihr ganzer kraftvoller Egoismus.

Fürwahr, das ist auch ein „Jenseits-Egoismus“, der weit hinausblickt über diesen kurzen, armseligen Augenblick, in Zukunftsland. Nicht aber in welkenfernes Zukunftsland, ein Traumbild der Phantasie, sondern in das reale, das da kommen muß. Schollenfest und wurzelstark steht er da, „wie ein Fels, wie die Angel der Welt,“ ertrogt das Glück, ertrogt die Ewigkeit.

Triumph wider den Tod! Überleben des besten Willens und verstärkten Könnens in folgenden Generationen.

Wie das Geschlecht, das nach euch kommt, sein wird, also wird euer Andenken sein in der Geschichte!

Formt in euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und vergeßt den Aberglauben, Epigonen zu sein!

Vorwärts den Blick, auf das Ganze, auf das Glück, auf die kommenden Generationen!

Frischauf zum Kampf gegen alles Hemmende und Feindliche, zur eigenen Ehr, zu des großen Vaterlandes Wehr, zu der Menschheit Wehr.

Zu des Vaterlandes Wehr! Denn Triumph wider den Tod — das ist das Fortleben, das Andenken in der Geschichte. Und dieses Andenken wird sein, wie das nach uns lebende Geschlecht sein wird, wie die Söhne, denen unser Wollen und unsere Kraft im Blute loht. Was aber hilft ihnen selbst die tausendfältige Kraft, wenn sie keinen Raum haben zu ihrer Bethätigung, wenn sie zurückgestoßen sind aus der Arena der Weltgeschichte?!

Unser Triumph wider den Tod, das ist der Triumph wider den Tod unserer Kultur und unserer Nation, in der allein wir fortleben, der Triumph wider die Verdrängung unseres Vaterlandes aus seiner Machtstellung, der Triumph wider die Streichung der mitteleuropäischen Kulturwelt aus den Büchern der Geschichte.

Ein Triumphzug, in dem Deutschland die Führung zufällt, in dem wir alle mitwirken müssen, wenn anders wir uns den Triumph gegen den Tod sichern wollen.

Der Triumph des Weltmachtegoismus!

In diesem Zeichen werden wir siegen, werden unsere Söhne triumphieren, denen unser Wollen im Blute loht, und Kraft und nationaler Egoismus noch tausendmal mehr.

Triumph wider den Tod!

Vorwärts zu Größe und Glück!

Ein starkes Volk, ein starkes Wesen, ein starkes Wollen!

Hinaus über das Ewig-Geftrige, das Ewig-Bage, das Ewig-Schwache!

Eine Willensmacht der Einzelne, eine Weltmacht das Volk!

Hoffnungsfroh und willensstark — weiten, umfassenden Blickes — kraftbewußt, und siegesicher — triumphierend wider Not und Tod:

So überragt der Zukunfts-Egoismus seinen eigenen Träger, so überragt er die Zeiten und Menschen — ein alldurchbringender Wille zur Macht, Größe und Ewigkeit!

A. D.

1933  
JP