

Werk

Titel: Die sittliche Bedeutung des Staates

Autor: Marcks, Erich Martin

Jahr: 1925

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?51032052X_1925_0014|log6

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

DIE SITTICHE BEDEUTUNG DES STAATES.

VON

ERICH MARTIN MARCKS (BERLIN).

I. Das Wesen der Sittlichkeit.

Sittlichkeit ist ein atheoretischer Wert. Diese Feststellung soll von vornherein ausweisen, unter welchen grundsätzlichen Voraussetzungen hier an das Problem der Stellung des Staates in der Ethik ausgegangen wird. Sie enthält den schmerzlichen Verzicht auf jeden Monismus und jede Identitätslehre, und faßt die Welt dualistisch als ein Nebeneinander von Rationalem und Irrationalem. Auch wenn wir das Reich der Sittlichkeit als atheoretisch bezeichnen, also die irrationale Seite betonen, so entgehen wir doch dieser Zweiheit nicht; denn eben indem wir es aussprechen, umreißen wir auch dieses Reich theoretisch, nehmen wir es in unsere Erkenntnis auf. Und damit ist nicht gesagt, daß dieses das einzige rationale Element im Sittlichen sei. So wie jede logische Erkenntnis zum Teil irrational ist, indem der logisch nicht aufzulösende Inhalt in der rationalen Form steht, so ist andererseits auch das irrationale Gebiet des sittlichen Lebens der Erkenntnis zugänglich. Im Grunde wird selbst die rationale Form unbegreiflich, sobald man sie zum Gegenstand macht. Für das Ethische bedeutet dieser Dualismus etwas besonderes: wir wissen aus eigener Erfahrung, wie hier im Gebiete des wirklichen persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens die Tatsachen und ihre bewußte Formung in ständigem Widerspruch, in unaufhörlichem Kampf stehen, und daß dieser Kampf, der durch jedes Leben geht, unser eigener Lebensinhalt ist. Der theoretisch erkannte Widerspruch zwischen Form und Inhalt, Rationalem und Irrationalem steht hier unmittelbar vor unserem Bewußtsein.

Unter diesen Gesichtspunkten ist zunächst festzustellen, wie weit das Wesen des Sittlichen der theoretischen Erkenntnis zugänglich ist. Sitt-

lich nennen wir, um das Wort zu definieren, das Handeln oder Leiden, das aus der Anerkennung eines Sollens hervorgeht. Die Form des sittlichen Verhaltens ist das Opfer. Das bewußt gewordene, inhaltlich erkannte Sollen nennen wir Pflicht.

Diese Erkenntnis ist rein formal. Darum erhebt sich nun die weitere Frage nach dem Inhalt der Sittlichkeit. Wir können in anderen theoretischen Wertgebieten, z. B. dem Aesthetischen und dem Religiösen, auch die Frage nach dem Inhalt in gewisser Weise durch eine theoretische Abgrenzung beantworten. Der Inhalt des Sittlichen ist gleichbedeutend mit einer objektiven Bestimmung der Pflicht. Kann die Pflicht des Menschen theoretisch festgesetzt werden? Gibt es einen sittlichen Wert, oder mehrere sittliche Werte, die dem Menschen in theoretisch erkennbarer Weise befehlen, was er zu tun oder zu lassen hat? Damit würde die Sittlichkeit in der Hauptsache zu einer Angelegenheit der Erkenntnis werden. Gesetzt, es gebe solche unbedingt allgemein geltenden sittlichen Forderungen, die der Erkenntnis zugänglich sind: so erhebt sich die Frage, worauf sich diese Geltung stützt. Es könnte sein, daß diese sittlichen Geltungen nur vorgefunden werden, ohne daß die Notwendigkeit ihrer Anerkennung nachgewiesen werden kann: man besäße dann eine Art tatsächlicher Erkenntnis, die dem atheoretischen Charakter der Ethik Spielraum ließe, aber doch über die Behauptung: »diese Norm ist allgemeingültig« nicht hinauskäme; sie könnte also jederzeit durch eine entgegenstehende Behauptung angefochten werden, und könnte einen Beweis nur durch den tatsächlichen, aber sicher unmöglichen Nachweis erbringen, daß diese Norm von allen Menschen als gültig anerkannt werde. Den sicheren Grund für eine einheitliche sittliche Form kann nur der Nachweis ihrer *Denknotwendigkeit* liefern. Damit würde die Sittlichkeit fest im theoretischen verankert werden. Auf dieser Grundlage beruht der Prototyp der rationalen Ethik, die Lehre Kants.

Sie geht von der Ueberzeugung aus, daß die Vernunft im Reiche der Sittlichkeit ebenso a priori gesetzgebend sei wie im Reich der Natur. Sie leugnet den Dualismus von Rationalem und Irrationalem, von Gut und Böse nicht, aber sie sucht ihn dadurch zu überwinden, daß sie voraussetzt, daß die allgemeingültigen Sittengesetze in der Vernunft liegen und nur erkannt und anerkannt werden müßten um sich durchzusetzen. So wird das Sollen als Gesetz, und dieses Gesetz als allgemeingültiges Naturgesetz aufgefaßt; die Möglichkeit, als allgemeines Gesetz anerkannt zu werden, wird der Prüfstein für jedes Sollen. Die sittlichen Werte sind in der Vernunft a priori vorhanden. Es ist die Aufgabe, sie ans Licht zu

fördern, sie bewußt zu machen. Wird diese gelöst, so ergibt sich ein System von Normen, ein unbedingt gültiger Kodex der Sitten und ein Gesetzbuch des Rechts, das unabhängig von jeder Erfahrung der Individuen oder der Völker gilt. Ein Triumph der Vernunft, ein Triumph der absoluten Allgemeinheit, in der das Individuum aufgeht.

Aber die Grundlage dieses ethischen Systems, die logische Auflösbarkeit des Sittlichen, erkennen wir als eine *petitio principii*. Wir erkennen die Gleichsetzung von Allgemeinheit, Gesetz und Gelten, die Denknötwendigkeit seiner rationalen Normen nicht mehr an. Kants Anschauung, alles Individuelle sei nur dadurch wertvoll, daß es an einem Allgemeinen teilhabe, läßt ihn auch im Ethischen das Wertvolle als theoretische Allgemeinheit fassen, als die *M a x i m e*, nach der sich das Wollen richtet, die allein es zu einem *g u t e n* Willen macht. Kant selbst hat allerdings die Zwiespältigkeit der Welt nicht verkannt und ihr die Konzession gemacht, daß die sittlichen Normen, die in der intelligiblen Welt als Naturgesetze mit unbedingter Notwendigkeit gelten, in der Erscheinungswelt als *S o l l e n* auftreten, das nur durch den Hinzutritt der *F r e i h e i t* konkret werden kann. Hiermit hat er den naturgesetzlichen, denknötwendigen Charakter seiner Normen stark eingeschränkt: die apriorische Gesetzgebung der Vernunft hat ihren zwingenden Charakter verloren. Der Mensch ist frei, er kann sich entscheiden, ob er sittlich handeln will oder nicht — aber er ist auch wieder unfrei; denn handelt er nicht sittlich, so ist er der Knecht seiner Begierden — handelt er dagegen sittlich, so kann er nicht mehr wählen, sondern er muß sich nach dem starren, ewigen Sittenkodex der Vernunft richten. Kant hat ferner selbst zugegeben, daß die Notwendigkeit für die reine Vernunft, praktisch zu werden, nicht eingesehen werden könne. So bleibt von seinem System nur zweierlei: der Gedanke, ein sittlicher Wert könne nur die Form eines allgemeinen rationalen Gesetzes haben, und die Idee der Freiheit, der sittlichen Autonomie der Menschheit. Jenem Gedanken fehlt der Beweis — die Gleichsetzung von Wert und Gesetz ist willkürlich. Die Idee der sittlichen Autonomie aber ist vor allem der Grund für die ungeheure praktische Bedeutung der Kantschen Ethik geworden; das jedoch vorwiegend, weil sie nicht auf die abstrakte Vernunftpersönlichkeit bezogen wurde, die Kant allein gesehen hatte, sondern auf das lebendige Individuum: gerade auf den Begriff, den Kant philosophisch nicht erfaßte.

So hat auch Kants Ethik trotz ihrer durchaus rationalen Absicht dem atheoretischen Charakter der Sittlichkeit Rechnung getragen, und dabei ihre logisch zwingende Notwendigkeit eingebüßt. Lebendig geblieben ist

jedenfalls der Appell an das sittliche Bewußtsein des Einzelnen: alles andere ist zum mindesten zweifelhaft; die Frage, ob die Pflicht einen allgemeinen erkennbaren Inhalt habe, ist ungelöst geblieben. Das Individuum, zwischen zwei Allgemeinheiten, das »intelligible« Reich der Vernunft und das unbegreifliche Mysterium der Freiheit gestellt, hat in der Folge entdeckt, daß keiner dieser beiden Begriffe sein wahres Wesen umfaßt, und sich daran gemacht, sich selbst zu entdecken. Den Weg zu einer inhaltlichen Erfüllung der Sittlichkeit hat es versucht in seinen irrationalen Kräften zu finden; so steht Nietzsche als der zweite große Ethiker Kant gegenüber. Aller Wert ist bei ihm aus dem Allgemeinen ins Persönliche zurückgefallen, seine Formel des Wollens ist das »Ich will!«, sein Ideal der aus der Fülle seiner Anlagen sich auslebende, sich ziellos steigernde Mensch und Uebermensch. Alle Werterkenntnis wird relativ; absolut ist das nur erlebbare, unsagbare Leben. An die Stelle einer allgemeinen Regelung tritt das Recht des Stärkeren, der Kampf Aller gegen Alle. Nietzsches Weg ist nach ihm von Lebensphilosophen aller Art — Voluntaristen, Biologen und Darwinisten beschritten worden. Dadurch führt er von der autonomen Persönlichkeit wieder fort zu einer neuen Allgemeinheit, in deren irrationalen Lebensstrom der Einzelne wieder nur noch Einzelfall wird, oder doch durch ihre Notwendigkeiten in seinem ethischen Verhalten weitgehend bestimmt wird. Es ist klar, daß auch dieser Weg nicht zu einer allgemeingültigen Lösung des Problems vom Inhalt der Sittlichkeit führen kann — je mehr im Gegensatz zu Kant die irrationalen Kräfte der Persönlichkeit in den Vordergrund treten, desto geringer muß ihre logische Durchdringbarkeit werden, desto näher muß man dem völligen Agnostizismus kommen.

Die Frage nach dem objektiven Inhalt der Pflicht ist noch nicht befriedigend beantwortet. Die apriorische Verankerung der sittlichen Gesetze in der Vernunft erschien uns als eine unbeweisbare und in ihren Folgen für die persönliche Sittlichkeit widerspruchsvolle Behauptung; und der Versuch, das irrationale Leben der Sittlichkeit die Ziele setzen zu lassen, hebt sich durch seine eigene Voraussetzung der Unbegreiflichkeit auf. Aber diese Antworten, die uns die Philosophie gab, sind nicht die einzigen. Die Wertlehre sucht sich ihr Material aus dem geschichtlichen Kulturleben: und da stehen wir vor der Tatsache, daß Sitte, Sittlichkeit und Recht niemals die alleinige Angelegenheit des Individuums gewesen sind, daß es vielmehr von jeher Gemeinschaften gegeben hat, die sich berechtigt fühlen, der Sittlichkeit konkrete Regeln und Ziele zuzuweisen. Wir denken hier zunächst weniger an die Kirchen, die auf Grund ganz be-

stimmter religiöser Grundanschauungen sittliche Forderungen erheben, die also in einem besonderen Wertgebiet, dem religiösen, verankert sind. Auf gleicher Ebene mit dem Individuum, auf ihm beruhend und weltlichen Zwecken dienend, steht heute der Staat. Und er wagt es, uns sehr genaue sittliche Vorschriften zu geben, über uns zu urteilen und uns zu strafen, ohne sich durch religiöse Offenbarungen ausweisen zu können; der moderne Staat hat sich vielmehr ausdrücklich von der religiösen Unterlage losgesagt, die noch den Staat des Mittelalters trug. Es ist unmöglich, über das Wesen der Sittlichkeit zu urteilen, ohne vorher die Ansprüche zu prüfen, die der Staat in sittlicher Beziehung an den Menschen stellt. Ihre Berechtigung kann sich nur aus dem Wesen des Staates erweisen, über das wir versuchen müssen uns klar zu werden.

2. Das Wesen des Staates.

Für uns beschränkt sich die Untersuchung über das Wesen des Staates natürlich auf den Staat unserer Zeit. Die Auffassung einer Zeit vom Staate bildet selbst eine der wichtigsten Momente an ihrem Staatswesen: es ist zu gleichen Teilen aus realen und ideellen Momenten zusammengesetzt; und auch die Auffassung, in der ein Staat jeweils erscheint, ist das Ergebnis einer Entwicklungsreihe von geistigen und realen Elementen. Es würde unsere Untersuchung ins Unendliche komplizieren, wollten wir vergangene Staatsformen und Staatsauffassungen in ihren Kreis ziehen — auch hier kann es sich nur um Typen handeln, die noch in unserer Zeit lebendig sind. Vollends gilt dies von dem Ergebnis, zu dem unsere Reflexionen kommen werden: auch dies ist nur auf unsere Zeit anwendbar und kein Maßstab nach dem sich die Taten anderer Epochen beurteilen ließen.

Ausgangspunkt für die theoretische Auffassung des Staates können die verschiedenen Momente werden, die sein Wesen darbietet und von denen jedes einzelne, allein und absolut gesehen, in sich Widersprüche entwickelt, die nur eine totale Auffassung vom Staate wird überwinden können.

Der modernen Staatslehre, die den Staat so festzustellen hat, wie er tatsächlich erscheint, gilt er als der » durch planmäßige, zentralisierende, mit äußeren Mitteln arbeitende Tätigkeit die individuellen, nationalen und menschheitlichen Solidarinteressen in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung befriedigende, herrschaftliche, Rechtspersönlichkeit besitzende Verband eines Volkes «¹⁾. Diese Definition, wenig anmutig und

1) Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 2. Aufl., S. 256.

äußerst nüchtern, wie sie ist, scheint rein ein Bild der Tatsachen zu geben. Aber doch enthält sie bewußt ein durchaus philosophisches Element: die Staatslehre hat erkannt, daß die Rechtfertigung des Staates allein in seinen Zwecken zu suchen ist, und hat mit dem Begriff »in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung« ihre Weltanschauung in den Staat hineingelegt, um ihm einen Sinn zu geben. Ohne Wertbegriffe läßt sich der Staat also nicht definieren. Dieser Zusammenhang des Staates mit der Deutung des Weltsinnes ist für uns von besonderer Bedeutung. Je nachdem das Werthafte in seiner irrationalen oder rationalen Seite gesehen wird, verschiebt sich die Auffassung vom Wesen des Staates und von seiner Bedeutung für das Individuum.

Zunächst erscheint der Staat als bloße Wirklichkeit. Als sein Wesen gilt die Macht. Auf diese irrationale Erscheinung kann der Wertakzent gelegt werden, in einer Anschauung von der Macht als Selbstzweck, als Ausdruck des reinen, ursprünglichen Lebens, das sich vom Individuum zum Volk und von diesem zum Machtstaat steigert, ziel- und planlos, nur um sich zu wahren und neues zu schaffen. Diese rein irrationale Auffassung bleibt vereinzelt. Um so häufiger ist die Machttheorie in Verbindung mit rationalen Elementen. Der Staat soll nicht der ziellose Höhepunkt des Lebens sein, sondern nur ein Mittel, dessen sich das Leben zu seiner Entwicklung bedient; er wird den Naturgesetzen des Lebens unterworfen. Das Ergebnis kann aber dem ersten um so ähnlicher werden, je mehr der Kampf ums Dasein in den Mittelpunkt tritt, je mehr also der Staat nur kausal biologisch abgeleitet wird. Dann ist Machtbildung Naturgesetz, dem die Menschenaggregate folgen müssen, und der Kampf der Staaten untereinander ums Leben und Herrschaft der natürliche und einzige Inhalt der Geschichte. Aber das rationale Element, das mit der Anwendung der allgemeinen Naturgesetzlichkeit auf den Staat hier anerkannt worden ist, kann bei diesem Ergebnis nicht stehenbleiben. Das Individuum ist der festen naturhaften Bindung an seinen Staat durch die Reflexion ledig geworden und verlangt vom Staat nicht nur Gründe, sondern Zwecke: danach will es beurteilen, ob es ihn anerkennen kann. Die biologische Theorie veräußerlicht den Staat, sie sieht nur seine »positive« Wirklichkeit und muß ihm das innere Verhältnis zum Individuum dadurch wiedergeben, daß sie den Staat zum Werkzeug höherer Ideen macht. So mischt sie sich mit einer Art rationaler Metaphysik, welche Tendenzen zu vernunftgemäßem Fortschritt in die Entwicklung hineindeutet. Vernunft, Moral, Humanität werden so die Entwicklungsziele des Positivismus. Und selbst Karl Marx gibt seiner auf ganz anderem

Boden gewachsenen. Lehre das Ziel des vernunftgemäßen Lebens im Paradies der klassenlosen Gesellschaft; da er am Staat nur das Aeüßerliche in krassester Form, nur Macht, Herrschaft und Unterdrückung sah, müßte der Staat folgerichtig erst untergehen, um dem Ideal der Vernunft Platz zu machen; bei ihm hat die Machttheorie das negative Vorzeichen erhalten. Aber bei ihm wie bei den Biologen liegt der Wertcharakter nicht mehr auf dem irrational-lebendigen Wesen, sondern auf den rationalen Aufgaben des Staates. Ziel und Vorbild ist die grundsätzlich rationale Auffassung, die von der Aufklärung her K a n t übernommen und in seiner Lehre verankert hat. Sein kopernikanischer Grundsatz von der Gesetzgebung der Vernunft zog den Staat vollständig in den Bereich der praktischen Vernunft. Es kann nur noch seine Aufgabe sein, die Maximen der Philosophen in die Wirklichkeit zu übertragen — jene Maximen die aus der apriorischen Gesetzgebung der Vernunft hervorgegangen sind. An Stelle der Macht rückt das R e c h t in den Mittelpunkt des Staates und wird sein eigentliches Wesen. Es ist das alte N a t u r r e c h t, das jetzt einen noch viel absoluteren Anspruch erheben kann als bisher. Der Staat ist der Diener der Vernunft. Er muß das absolut geltende Recht ermitteln und anwenden und alle Betätigung fördern, die im Interesse der Vernunft geschieht. Die historischen Grundlagen des Staates werden gleichgültig; die Grenzen der Nationen müssen überwunden werden. Die Vernunft fordert über dem historischen Staat den Völkerstaat, den Menschheitsstaat. Das Licht der Vernunft wird allmählich die Machtmittel entbehrlich machen und vornehmlich den Krieg, das Brutalste und Vernunftwidrigste unter ihnen, verschwinden lassen. Schließlich wird der Staat nur noch ein Verwaltungskörper sein, der äußerliche Aufgaben unter Menschen erfüllen wird, die von dem Sittengesetz ganz durchdrungen sind.

Hier ist der Staat also weiter enteignet zugunsten der Vernunft; er ist unmittelbar in den Dienst der s i t t l i c h e n I d e e gestellt worden, und soll das Naturhafte an seiner Erscheinung mehr und mehr ausmerzen. Die Staatslehre ist aber ein Teil der Sittenlehre, und die gleichen Einwände gelten gegen beide: Das System steht und fällt mit dem Axiom von der ursprünglichen Gesetzgebung der Vernunft. Die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit ist in der kantischen Staatslehre nur noch größer als in der Sittenlehre; die allgemeine abstrakte Vernunft, die im Staate zu herrschen hat, findet kein Abbild in der Wirklichkeit, in der jeder Staat sein besonderes Wesen und seine eigenen Ziele hat. Der Versuch, die Vernunft als das Wesen des Staates zu setzen, gerät ebenso in Widerspruch zu

den Tatsachen wie die irrationalen Lösungen: hier setzt die neue Idee der Individualität ein, und sucht diesen Widerspruch dadurch zu überwinden, daß man die vernünftigen Ziele nicht in allgemeingültigen Gesetzen und Lehrsätzen ausdrückt, sondern dem wirklichen, historisch gewordenen Staat in seiner Individualität einen vernünftigen Sinn zu geben sucht. In diesem Bestreben begegnen sich Hegel, Schelling, Ranke und die modernen Vertreter des » Historismus «.

Sie alle sind in dem Gedanken einig — so verschieden ihre Wege auch sind — die Ziele und Werte aufzusuchen, die in jedem besonderen Staate und Volke liegen. Der Staat — oder die Nation — steht zwischen Individuum und Schicksal; oder noch mehr: die Geschichte ist die Wirklichkeit des Schicksals. Die Geschichte der Völker und Staaten hat einen tieferen Sinn; sie ist kein unvernünftig-kausaler Ablauf, auch kein äußerliches, nur durch die Vernunft zu gestaltendes Material. Sie wird eine Offenbarung des Absoluten, mag dies mehr rational oder irrational gefaßt sein. Diese Offenbarung kann als das letzte Erkennbare relativ bleiben; oder sie kann, wie bei Hegel, eine Vorstufe sein zu der Rückkehr der Vernunft zu sich selbst in der schöpferischen und erkennenden Persönlichkeit: gemeinsam bleibt die Auffassung, daß sich im Staat Vernunft und Wirklichkeit zu einer Einheit zusammenfinden, daß er nicht nur Mittel, sondern ebenso auch Zweck ist. Seine Taten, seine rechtlichen Vorschriften entstammen eigenem Recht, das mehr oder weniger durch das Bewußtsein der Aufgabe veredelt ist, die ihm das Weltganze zuweist. Aber diese Zwecke sind nicht mehr beweisbar, sie sind Sache des Glaubens, der Metaphysik. Das ist das Beunruhigende für das Individuum, daß es dem Staat hier ausgeliefert wird und in ihm etwas Höheres sehen soll, ohne daß ihm diese Geltung anders als praktisch bewiesen werden kann. Zu den Ansprüchen, die der Staat zuerst im Namen der Natur, dann der Vernunft stellte, findet es jetzt ebenso kategorische der Metaphysik vor. Es kann sicher sein, gerichtet zu werden, wenn es diesen Ansprüchen des Staates nicht nachkommt, gleichviel aus welcher Quelle sie sich ableiten. Das ist schließlich das Gemeinsame: eine Vielheit, die sich hier als Gemeinschaft bezeichnet, stellt sich dem Individuum entgegen. Das Problem Individuum — Allgemeinheit tritt zu den Verschiedenheiten der sittlichen Postulate noch hinzu. Die erkennende Persönlichkeit wird durch diese Widersprüche gezwungen, sich zu entscheiden und Richter in eigener Sache, vor dem eigenen Gewissen zu sein.

Auf die Frage, was Sittlichkeit und was der Staat sei, hat uns das geschichtliche Kulturleben nicht eine Antwort, sondern eine Fülle von Ant-

worten gegeben, die sich gegenseitig ergänzen, widersprechen, ausschließen. Klar ergibt sich aus ihnen nur eins, daß das Wesen der Persönlichkeit, und das Wesen der Gemeinschaften: Familie, Gesellschaft, Volk, Staat von tiefem Einfluß auf den Inhalt der sittlichen Forderungen sein muß. Denn beide Komponenten, Individuum und Gemeinschaft, formen durch ihr Denken und ihre Erfahrung diesen Inhalt. Die Richtung des Denkens einer Person und der gemeinsamen Erfahrung eines Volkes aber sind wieder irrationale, nicht weiter ableitbare Voraussetzungen. Physische Anlage, soziale Einflüsse, Wirtschaft, Ueberlieferung und Geschichte sind ein Unterbau, von dem der Ueberbau der ethischen Zielsetzungen im Einzelnen und Allgemeinen offenbar aufs stärkste getragen und richtunggebend beeinflußt wird. Das sind Tatsachen. Wie aber soll sich das erkennende Individuum zu ihnen stellen? Wird es sich nicht gegenüber diesem Verfließen ins Relative, gegenüber diesen unendlichen Inhalten an das feste Gerippe rationaler Formen halten, von der Ueberlieferung nur das anerkennen, was vor der Erkenntnis besteht, und gerade in der Ueberzeugung von der Unübersehbarkeit des Lebens ihm die Gesetzgebung der Vernunft entgegenstellen, als Absolutes, das allein dem Handeln eine feste Richtschnur geben kann? Oder wird es diesem Kampf ausweichen und die Autorität der Ueberlieferung anerkennen, als das Ergebnis eines Lebensprozesses, dem auch das Individuum entstammt? Jede dieser beiden Lösungen schließt die andere und damit einen erheblichen Teil der wirklichen Welt aus. Es muß unser Ziel sein, eine dritte Antwort zu finden, in der die bisherigen Gegensätze aufgehoben, als Momente gefaßt und vereinigt werden.

3. Der Schematismus der Sittlichkeit.

Wir haben als das Kennzeichen der Sittlichkeit das Handeln auf Grund der Anerkennung eines Sollens bezeichnet. Und wir können hierbei eine weitere und eine engere Sphäre der Sittlichkeit unterscheiden. Die Wertlehre hat darauf hingewiesen, daß der Wille, nach einem Wert zu handeln, die Grundlage der menschlichen Tätigkeit in allen Wertgebieten ist, in erster Linie der Erkenntnis, die ohne den Willen zur Wahrheit nicht denkbar ist. Sittlich ist in diesem Sinne jeder Dienst an Werten — jedes Erkennen, jedes Schaffen. Das folgt aus dem Begriff des Wertes und des Sollens überhaupt. Das »Sollen« bedeutet eine Entzweiung und die Aufhebung dieser Entzweiung. Wenn das Wort vom »Sinne« des Lebens eine Bedeutung haben soll, so bezeichnet es ein Leben in Beziehung zu

Werten. Eine Beziehung zu Werten ist immer ein *Sollen*. Die Anerkennung des Sollens ist selbst die Voraussetzung für den Genuß von Gütern, z. B. von Kunstwerken; denn er wird zum mindesten ein Minimum an Tätigkeit, eine gewisse Selbsterziehung und ein Aufsuchen der Kunstwerke erfordern. Das Sollen fordert aber nicht nur Anerkennung, sondern Vollziehung: die Entzweiung mit der sich das Sollen befaßt, ist aufzuheben. Dem Sollen ist ein Zustand vorangegangen, der keine Entzweiung kannte, wo Rationales und Irrationales, Gut und Böse, Form und Inhalt ungeschieden ineinander lagen. Das Sollen hat diesen Zustand aufgehoben, es hat geschieden: mich von der Welt, Wahres vom Unwahren, Schönes vom Unschönen. Und es verlangt, daß diese Kluft, die es aufweist, überwunden wird. Das kann nur in einer Folge von Einzelhandlungen geschehen; an sich besteht die Kluft fort, nur für uns wird sie durch die Tat im Einzelfall geschlossen. Jede Erkenntnis z. B. schließt Form und Inhalt zu einer neuen Einheit zusammen; aber dieses Ergebnis wird wieder Material für neue Erkenntnisse, auch in ihm mischen sich umschließende Form und umschlossener Inhalt. Trotzdem: in der Tätigkeit des Erkennens wird dem Sollen Genüge getan, wird die Kluft geschlossen, die vorher zwischen dem Wahrheitsuchenden und seinem Gegenstand bestand. So auch im Aesthetischen: im künstlerischen Schaffen, und auch noch im Reproduzieren entsteht die schöpferische Einheit des vorher Entgegengesetzten — bewußte Formung und irrationales Material verbinden sich zum Kunstwerk. Schelling hat im »System des transzendentalen Idealismus« die Aufhebung des Widerspruchs der Welt, die Wiedervereinigung der gespaltenen Identität im Kunstwerk gefunden. Hegel sah sie im sich selbst entwickelnden lebendigen Begriff. Es ist vielleicht der gleiche Gedanke, wenn wir den Sinn des Lebens in der Tat sehen, die in Erfüllung eines Sollens ein Werk schafft. Um der Persönlichkeit diesen Sinn zu geben, muß die Tat sich unaufhörlich wiederholen, von einem Gegensatzpaar zum neuen fortschreiten, denn ihr Material ist unendlich. Der Fortschritt dieser Handlungen vollzieht sich nicht nach logischen Prinzipien, sondern in einem individuellen Werden, entsprechend dem Wert, dem sie nachstrebt, dem Inhalt, den die Persönlichkeit mit sich bringt und demjenigen, den ihr die Welt entgegensetzt. Objektiv kann dieser Prozeß sich nur in den Werken darstellen, die in ihm geschaffen werden. Von ihnen kann man wohl sagen, daß sie den Wert enthalten, nie, daß sie der Wert sind: jedes von ihnen kann wieder Material werden, jedes enthält Gegensätze in sich, die zu neuer Formung auseinandertreten können.

Für diese wert- und wirklichkeitserfüllten Schöpfungen gibt uns die Wertlehre den Begriff des *Gutes*. Objektiv geworden, enthält das Gut den Sinn seiner speziellen Wertsphäre — einen theoretischen, ästhetischen z. B.; aber nicht dieses Ergebnis an sich, sondern seine *Erzeugung* bedeutet den Sinn des menschlichen Lebens. Der Sinn unseres Lebens wurzelt in der Tat, also im Sittlichen, im Sittlichen allerdings in seiner weitesten Bedeutung; denn das Sollen braucht bei dieser Erzeugung kaum bewußt zu werden — es kann triebhaft den ganzen Menschen so erfaßt haben, daß es seinen Charakter als Forderung nur unter besonderen Umständen, im Konflikte mit anderen Kräften, entfaltet. Der Wert, dem das Sollen dient, steht unbestritten im Vordergrund — wobei wir vorläufig von dem rein ethischen Gebiet absehen wollen; er bestimmt den Inhalt des Schaffens, den Inhalt der Pflicht, die dem Schaffen zugrunde liegt. Der Musiker weiß von vornherein, daß es seine Aufgabe ist, eben Musik hervorzubringen. In allen diesen Gebieten liegt ein fester, allgemein bestimmbarer Inhalt vor, dem das Sollen gilt. Und da ist es eine Eigentümlichkeit des rein sittlichen Gebietes, daß hier der Wert nicht zugleich den Inhalt gibt, daß vielmehr Sollen und Wert zusammenfallen. Bei den anderen Wertgebieten heißt es: Du sollst erkennen, sollst ein Kunstwerk schaffen; im rein Sittlichen heißt es: Du sollst sittlich, das heißt nach einem Sollen handeln. Die Grundlage alles wertbezogenen Handelns liegt hier bloß, ohne auf einen anderen Wert bezogen zu sein als auf sich selbst. Dieser augenscheinliche Mangel einer allgemeingültigen inhaltlichen Beziehung hat dazu geführt, dem sittlichen Sollen entweder allgemeine Werte aus anderen Gebieten, aus dem theoretischen — die Vernunft — oder dem religiösen überzuordnen; oder ihm die Triebe der Einzelpersonlichkeit als den individuellen Wert zu bezeichnen, den es zu verwirklichen hat. In beiden Fällen ist das Sollen *heteronom*, fremde Werte werden ihm übergeordnet. Ein eignes Gebiet der Sittlichkeit scheint es nicht mehr zu geben, gleichviel, ob man den katholischen Weg der Allgemeingültigkeit gewisser Normen oder den quasi protestantischen der individuellen Entscheidung gehen wollte. Für die katholisch-religiöse Ansicht hat Hermann Hefele dies ausdrücklich bestätigt ¹⁾. Aber auch Kant ist trotz aller Betonung der »Freiheit« eigentlich katholisch in seiner Sittlichkeit, da er den Menschen unter allgemeingültige Gesetze stellt, wie schon Simmel bemerkt hat ²⁾. Uns leuchtet die Notwendigkeit nicht ein, die Sittlichkeit unter fremde Gesetze zu stellen. Wir wollen

1) »Das Gesetz der Form. (An Lorenzo Valla«.)

2) »Das individuelle Gesetz«, Logos IV, 1913).

den Versuch machen, einen wahrhaft protestantischen Weg zu finden, der bei aller Ablehnung einer falschen rationalen Allgemeinheit der Sittlichkeit ein eigenes Reich gewährleistet.

Erinnern wir uns daran, daß es zweifellos gewisse atheoretische Werte gibt, die Werte der ästhetischen, erotischen und religiösen Sphäre. Alle diese Werte lassen sich nicht durch Urteile und Schlüsse erkennen, wie der der Wahrheit; sie lassen sich nur vorfinden und gefühlsmäßig bejahen oder verneinen.

So ist auch der Wert der Sittlichkeit: Das Gute — nicht durch Reflexion zu erschließen oder abzuleiten, sondern er tritt unmittelbar in der Form der Ueberzeugung, der unmittelbaren Evidenz, vor das Bewußtsein, mit der Forderung; handle so, denn das ist gut. Diese nicht weiter ableitbare Ueberzeugung, die unmittelbare Erscheinung des transzendenten Wertes der Sittlichkeit im Menschen ist es, was wir das Gewissen nennen. Diese Erscheinung beruht im einzelnen Menschen; sie ist einzeln und individuell, sie bejaht nicht Lehrsätze oder Maximen, sondern einzelne Akte.

Der Stoff, über den das Gewissen urteilt, ist konkret. Wollten wir sagen: so oder so zu handeln, ist immer gut, so müssen wir uns doch bewußt bleiben, daß unser Gewissen über jeden einzelnen Fall einer solchen Handlung neu urteilen wird, und daß wir nicht mit apodiktischer Gewißheit sagen können, daß es die abstrakt als gut bezeichnete Handlung auch im konkreten Fall als gut anerkennen wird — es sei denn, daß die ethische Maxime auf den einfachen Satz hinausliefe: *H a n d l e n a c h d e i n e m G e w i s s e n !*

Kein Satz kann daher ethisch unbedingt gelten, auch derjenige nicht, der es fast immer tut; z. B. »Du sollst nicht töten«; in jedem Einzelfall wird das Gewissen vielmehr neu sprechen müssen, ob der allgemeine Satz auch hier wirklich gilt, und es kann zu dem Schluß kommen, dies zu verneinen.

Auch die rationale Ethik erkennt den Spruch des Gewissens an, sie behauptet aber, das Gewissen dürfe sich erst dann entscheiden, wenn es den Einzelfall unter einen allgemeinen festen Begriff gebracht habe. Diese Annahme widerspricht der Erfahrung, die jeder an sich selbst machen kann. Das Bewußtsein, etwas sei gut, ist offenbar früher als die Reflexion, warum es gut sei. »Gut« ist ein Begriff, der ebenso wie »schön« nicht weiter abzuleiten ist. Natürlich gehört zu einem »gewissenhaften« Urteil auch ein rationales Moment, die möglichst objektive Analyse der Sachlage. Diese Analyse ist aber nur eine Erkenntnis von Tatsachen. Eine Subsumtion dieser Tatsachen unter allgemeine Begriffe ist möglich, etwa

als Hilfe für das Gewissen, aber sie ist nicht notwendig und gehört nicht zum Wesen der sittlichen Entscheidung.

Die Tatsache des Gewissens läßt sich auch nicht verallgemeinern, ohne verfälscht zu werden — woher weißt du, daß diese irrationale, überrationale Macht in einem Andern ebenso, in derselben Richtung wirkt, wie in dir? Sie fordert von dem Einzelnen als ethischem Menschen seine eigene Vervollkommnung, die Schärfung seines sittlichen Gefühls, damit er ihm nicht aus Absicht oder Unachtsamkeit zuwiderhandle, die Durchdringung des ganzen Menschen mit dem Gesetz: Handle nach deinem Gewissen. In diesem Bereich, innerhalb des einzelnen Menschen, ist die Sittlichkeit rein. Wir sind mit Kant einig in der Ueberzeugung, daß in der Welt nichts wahrhaft gut zu nennen sei, als allein ein guter Wille. Die sittlich durchgebildete, nur ihrem Gewissen folgende, *a u t o n o m e P e r s ö n l i c h k e i t* ist daher von der Wertlehre zum *s i t t l i c h e n G u t* erhoben worden. Dieses Gut läßt sich aber nicht, wie ein Kunstwerk, in einem einmaligen Akt schaffen. Es ist das Ergebnis eines Handelns, das auf die Welt gerichtet ist und sich in jedem Moment des Lebens wiederholt, es ist das Ergebnis eines ganzen handelnden Lebens. Die sittliche Persönlichkeit braucht als ihr Material die soziale Welt. Denn das Handeln, das wir bisher abstrakt, ohne Rücksicht auf seinen Inhalt betrachtet haben, betrifft konkret die sozialen Personen, soweit es sich eben um das Reich der praktischen Tätigkeit handelt, in der die Sittlichkeit ihr Feld hat. Die Handlung tut einen weiteren Schritt über den rein sittlichen Bereich des Wissens und des guten Willens hinaus; jede Handlung, die wir tun, weil sie unsrem Gewissen entspricht, ist in gewissem Sinn ein sittliches *G u t*, denn in ihr wird wertgemäße Form einem irrationalen Inhalt aufgedrückt; sie zieht Folgen nach sich, die von uns neue Handlungen verlangen; wir sind im vollen Wechselspiel mit der Welt, indem es gilt, ihr unser Gewissen aufzudrücken, das nach unsrer Ueberzeugung Gute zu tun, das Böse zu unterlassen und sogar zu verhindern. Das Sollen entzündet sich somit nicht an sich selbst, es braucht ein außerhalb liegendes Material. Es braucht zunächst eine konkrete Veranlassung, die ihm die Umwelt gibt, um sich mit diesem gegebenen Inhalt zu erfüllen; dazu tritt aber noch der Inhalt der eigenen Persönlichkeit, unser naturhafter oder nach anderen Werten geformter Untergrund, unsere Vernunft, unsere Triebe, unsere Fähigkeiten. Diese beiden Faktoren, Umwelt und Innenwelt, bestimmen erst das Material, das dem Gewissen zur Entscheidung dargeboten wird, ob es gut oder böse sei; sie bestimmen auch noch mehr, den Inhalt der Gewissensentscheidung: Diese entspringt

zweifellos der Totalität unseres persönlichen Seins. Alles Sollen, das einen Inhalt angenommen hat, ist also schon eine erste Mischung von Wert und Wirklichkeit, und individueller Wirklichkeit. Alle unmittelbare sittliche Gesetzlichkeit ist ein Ergebnis der Persönlichkeit, in der sie entsteht, und daher individuell; das Kantsche Dogma von der in allen Einzelnen gleichen Vernunft können wir nicht übernehmen. So rein und sittlich der Wille sein kann, der dieses Sollen aufnimmt, so kann er doch aus der Struktur der Persönlichkeit heraus dem Empfinden aller übrigen Menschen entgegengesetzt sein. Der individuelle Charakter der sittlichen Gesetzlichkeit, d. h. des inhaltlich gewordenen Sollens kann auch bei vollkommener Sittlichkeit der Person eine sittliche Anarchie der Gesamtheit zur Folge haben; bei einer noch unvollkommenen Sittlichkeit auch den Irrtum, die Selbsttäuschung über den wahren Charakter des Urteils des Gewissens. Durch diese Konfliktmöglichkeit wird die Tätigkeit des Sittlichen kompliziert; sie richtet sich demnach auf soziale Personen, also ebenfalls Träger individueller Gesetzlichkeiten, die sich entgegengetreten, um den Spruch ihrer Gewissen in die Wirklichkeit zu übertragen. Denn für alle Menschen, denen die Natur nicht ein besonderes Verhältnis zu einem besonderen Wertgebiet zugebilligt hat, die also nicht Erkener oder Künstler oder dergleichen sind, liegt der Sinn des Lebens darin, im praktischen Leben sittliche Taten zu tun, mit denen sie die Welt formen — ihre Pflicht im Praktischen zu erfüllen. Dazu haben sie die Stimme des Gewissens in ihrer Brust, das »Sittengesetz« — und vor sich das wertfreie Gewühl des Lebens, der praktischen Notwendigkeit, der Vernunft, der Lust.

Den biologischen Irrationalisten haben wir vorgeworfen, sie entfesselten den schrankenlosen Machtkampf Aller gegen Alle, indem sie den sittlichen Wert in die Lebensinstinkte der Persönlichkeit legten. Wir haben gesucht, diesen Fehler zu vermeiden, indem wir von der empirischen Persönlichkeit das Sollen schieden, das sich in ihrem Gewissen als höhere Macht offenbart. Aber mit der Erkenntnis, der Inhalt dieses Sollens sei wiederum durch die Gesamtheit des persönlichen Seins bedingt, nähern wir uns zweifellos dem Ergebnis jener Lebensphilosophen: der Kampf der Einzelnen gegeneinander wird weniger roh, aber vielleicht um so unerbittlicher, wenn er sich nicht aus trüben Instinkten, sondern aus der Anerkennung individueller sittlicher Forderungen ergibt; und auch bei der Entstehung dieser Forderungen läßt sich der trübe Untergrund persönlicher Begierden und Leidenschaften nur zu oft nachweisen. So ergibt die Anwendung des Sittengesetzes, dieses individuell gefärbten, not-

wendig in relativer⁶ Gestalt erscheinenden Absoluten auf das Leben schwere Gefahren. Diese Gefahren können der Sittlichkeit nicht äußerlich bleiben. Denn unser Leben ist sozial, der Mensch isoliert gar nicht zu denken; die Gemeinschaft ist so alt wie er. Der Mensch ist also mit seinem Sittengesetz nie allein; unsere bisherige Betrachtung war rein theoretisch. Die Wirkung nach außen, ins soziale Leben, gehört zum Wesen des Sittlichen. So entsteht also das Problem, wie dieser Wert, den wir in seiner irrationalen, individuellen Innerlichkeit kennengelernt haben, auf das wirkliche, soziale Leben angewandt werden könne. Es ist ein Problem von der Art des Schematismuskapitels in der Kritik der reinen Vernunft. Dort war die Frage, wie die Kategorien auf die Erscheinungswelt anwendbar seien — hier geht sie, kantisch gesprochen, nach der Anwendung der Freiheit auf die Wirklichkeit. Trotz seiner sonst gleichmäßigen Systematik hat Kant die Frage nach dem Schema der Freiheit nicht gestellt. Tatsächlich hat er sie aber beantwortet: wir können bei ihm die »praktische Vernunft« als das Schema ansehen, das die Einwirkung der Freiheit auf die Welt vermittelt. Sie besitzt ja den Doppelcharakter der Gesetzgebung und der sittlichen Forderung. Können wir die Vernunft in diesem Sinn, als Schema der Sittlichkeit, nicht anerkennen? Obwohl wir die systematische Notwendigkeit der Gesetzgebung der Vernunft im Sittlichen verneint haben, müssen wir die Frage noch prüfen, ob nicht die Vernunft, d. h. die rationale Erkenntnis allein die persönliche Sittlichkeit mit dem Leben verbinden könne, indem sie die Regeln aufstellt, nach denen sich die Sittlichkeit des Einzelnen im Interesse des Ganzen zu richten hat. Die Notwendigkeit einer solchen Regelung ist nicht von der Hand zu weisen: die Erkenntnis vom Wert der Persönlichkeit des Anderen ist zweifellos geeignet, unser Handeln ihm gegenüber Schranken zu setzen; die als notwendig erkannte Unterordnung unter das Wohl des Ganzen kann sicher ein Opfer, eine sittliche Handlung des Einzelnen sein. Aber uns scheint die theoretische Erkenntnis hier zu wenig zu geben. Sie will einen Teil des Menschen — eben den rationalen — zur unbedingten Herrschaft über alle übrigen bringen, und gerade in einem Gebiet, dessen ungeheure Irrationalität wir in jedem Augenblick vor Augen haben. Sie würde gerade das individuelle Moment völlig ausschalten, das dem tiefsten Wesen des Sittlichen entspricht. Wir haben die irrationalen persönlichen Kräfte würdigen müssen, die bei jeder sittlichen Entscheidung im Individuum mitsprechen. Ein Schema, das Regeln für die Anwendung der persönlichen Sittlichkeit im Leben des Ganzen zu geben vermag, kann nicht ein Teil, sondern nur das Ganze selbst sein, nicht eine bloß

rationale Allgemeinheit, sondern die individuelle Lebensgemeinschaft, in der wir selbst stehen und die unsere rationalen und irrationalen Kräfte in sich enthält und umfaßt. »Der Begriff und Einsicht führt etwas so Mißtrauisches gegen sich mit, daß er durch die Gewalt gerechtfertigt werden muß, dann unterwirft sich ihm der Mensch¹⁾«. Wir finden dieses Schema der Sittlichkeit im Staat.

Die organisierte Gemeinschaft, der Staat ist so alt wie der Mensch. Diese Erkenntnis hat die moderne Staatslehre und Soziologie gefunden und die Ethnographie hat sie bestätigt. Naturhaft ist der Mensch nicht nur Individuum, sondern auch — um es kraß auszudrücken — Bürger. Seine natürlichen Anlagen ruhen in einem weiten, durch Rasse, Geschichte und Kultur gebildeten Lebenszusammenhang. Ohne die dauernde Wechselwirkung mit den anderen Individuen ist das Einzelwesen nicht zu denken. Die Gemeinschaft hat ihn geistig und körperlich erzeugt; am Individuum selbst ist Persönliches und Gemeinsames nicht zu trennen. Sie ist wirklich und lebendig: das zeigt uns jede Minute unseres täglichen Lebens. Die höchste wirkliche Gemeinschaft ist die im Staat zusammengeschlossene Kulturnation. Mit ihr ist der Einzelne biologisch und geistesgeschichtlich verwachsen wie das Blatt mit dem Baum; ohne sie ist er gar nicht zu denken. So erscheint er, vom Standpunkt dieses tatsächlichen Ganzen gesehen, wie ein gleichgültiges Teilchen, einer unter Vielen, über die das Ganze die Macht hat, die ihren Sinn im Ganzen haben. Dieser Lebensstrom der Nation führt so viel Wirklichkeit mit, daß er alle Wertverwirklichungen mit seinem Inhalt erfüllt. Nur in national kultureller Gestalt werden die transzendenten Werte zu realen Gütern — Religionen, Künste, Philosophien sind nur aus ihrer nationalen Grundlage verständlich. Als lebendige Allgemeinheit ist die Nation, ist der Staat früher als das Individuum, das ihn nicht geschaffen hat, sondern in ihm, aus ihm hervorgegangen ist, während er ihm als Macht und Schicksal gegenübersteht. Aber dem Staat fehlt selbst noch die letzte Weihe. Bleibt er in der Sphäre des nur Wirklichen, bleibt er nur der Körper, aus dem der Geist emporwächst, so verliert er dem sittlich bewußten Individuum gegenüber sein Recht. Es vermag sich ohne philosophischen Untergrund, wie wir sahen, nicht zu rechtfertigen. Wir versuchen ihm diese Rechtfertigung zuzuerkennen, indem wir den Staat an den Schnittpunkt von individueller Gesetzlichkeit und überindividueller Wirklichkeit einfügen, da, wo das von seinem individuellen Sittengesetz geleitete

1) Hegel, Die Verfassung Deutschlands. Schlußsatz.

Individuum nach der Regel sucht, nach der es sich in die Wirklichkeit des sozialen Lebens einfügen und hier dem Sinn seines Lebens gemäß wirken kann.

Es fragt sich, mit welchem Recht wir das tun. Zum Teil ergibt sich das aus dem eben Ausgeführten. In den Einrichtungen und Gesetzen des Staates ist der Bestand an sittlichen Normen festgelegt, der sich aus einer langen Zeit der Regelung der sittlichen und praktischen Interessen als Resultante materieller Kräfte und sittlicher Anschauungen ergeben hat. Er gibt Regeln, die aus demselben Lebenszusammenhang erwachsen sind, dem auch der Einzelmensch entstammt, die er also als gleichen Rechtes mit seinen eigenen Anschauungen anzusehen hat. Der Staat gibt ihm Schranken, die ihm als sittlich gelten müssen, da sie allgemein anerkannt sind und Unterwerfung fordern. Der Einzelne sieht die Idee der Sittlichkeit, die ihm in seinem Gewissen als persönliches Erlebnis erscheint, im Staat in anderer Weise verkörpert: gegenständlich, machthabend, wirklich, aus der Erfahrung von Generationen destilliert. Sie richtet sich in diesem Gewande ebenso an den sittlich Unvollendeten oder den Bösen wie den sittlich Vollkommenen. Der Staat nimmt sein Recht, hier dem Einzelnen vorzugreifen, aus der Erkenntnis, daß jede sittliche Maxime eine Mischung von Wert und Wirklichkeit ist, daß die seinigen aber sich in langem Prozeß aus dem Empfinden der Allgemeinheit heraus geläutert haben, daß er selbst durch die Geschichte eine Individualität geworden ist, in deren Handlungen und Normen das Gewissen, die individuelle Gesetzmäßigkeit der Nation Gestalt angenommen hat. Sein Recht beruht auf seiner Lebendigkeit, seiner Macht; das Recht, das er spricht ist nach der modernen Staatslehre »rechtlich beschränkte Macht«¹⁾, Macht also, die sich selbst beschränkt, um Sittlichkeit zu werden.

Noch eine andere Reihe führt von der individuellen Sittlichkeit zum Staat. Den Sinn des Einzellebens enthält das Werk, die Vereinigung von Wert und Wirklichkeit in der *T a t*. In der Welt des Praktischen ist das Leben und seine Notwendigkeit ungeheuer und unübersehbar — in dem Gebiet, auf das die Mehrzahl der Menschen zur Erfüllung der Lebenszwecke angewiesen ist. Es ist kaum möglich, die von allen Menschen zu leistende Tätigkeit unter die rein ethischen Begriffe »Gut« und »Böse« zu bringen. Mehr als alles andere herrscht hier die *dira necessitas*. Die Tagesarbeit z. B. des Angestellten, des Fabrikarbeiters wird sich kaum mehr unter persönliche sittliche Antriebe stellen lassen; jedenfalls nicht als Werk, als Arbeit, die man um ihretwillen tut; sittlich wird nur noch der

1) Jellinek a. a. O. S. 374.

Entschluß genannt werden können, überhaupt zu arbeiten, um sich und seine Angehörigen zu erhalten. Aber dieser sittliche Entschluß ist stets in Gefahr, in stumpfer Unterwerfung unter die Lebensnotwendigkeit unterzugehen; nur der tierische Selbsterhaltungstrieb und der Druck übermächtiger Verhältnisse halten den Menschen dann in der Sklaverei der Arbeit fest. Um der Arbeit den sittlich wertvollen Charakter wiederzugeben, braucht es eine sinnvolle Wirklichkeit, auf die alle Arbeit bezogen werden kann, eine konkrete Idealität, der ein Sollen geschuldet wird, in deren Dienst die Arbeit letzten Endes geschieht. Dazu hilft uns die Idee: jede Arbeit des täglichen Lebens ist ein Dienst am Ganzen, sie geschieht nicht um meinet- sondern ebenso um der anderen willen. Dieser »Andere«, christlich gesprochen der »Nächste« ist es, zu dem ich aus meinem Rechtsstandpunkt als Individuum noch in kein Verhältnis kommen konnte. Als Individuum gesehen, ist er von mir geschieden, fremd, seinem eigenen Gewissen und Gesetz gehorchend. Aber er ist ebenso wie ich, nicht nur Individuum, sondern Mitglied der Nation, die uns beide erzeugt hat und trägt. Dadurch ist eine ideelle und zugleich wirkliche Gleichheit zwischen uns hergestellt: unser Recht ist gleich vor dem Staat, dessen natürliche Aufgabe es ist, unsere individuellen sittlichen Gebote durch das Medium seiner sittlichen allgemeinen Ansprüche auf die Wirklichkeit zu übertragen und miteinander zu versöhnen. Er kann das, weil er die wirkliche und zugleich geltende Organisation der »Nächsten«, einschließlich meiner selbst ist. Er ist sowohl konkrete als abstrakte Allgemeinheit. Konkret als die Gemeinschaft unserer irrationalen Lebenskräfte; abstrakt als die Gemeinschaft der Individuen als sittlicher Subjekte.

Die Verschiedenheit der Individuen hatte es nicht erlaubt, daß irgendeines von ihnen seinen Gewissensinhalt als absolute Norm setzte. In seiner Verschiedenheit von mir war der andere Mensch für mich kein sittliches Gut, er war vielmehr öfter feindlich und störend in seiner ihm eigentümlichen persönlichen Sittlichkeit. Ein solches Gut kann außerhalb der eigenen Persönlichkeit gefunden werden, wenn die Individuen in einer höheren Einheit zusammengeschlossen werden, die sie in ihrer Gleichheit erfaßt und umschließt. In dieser Einheit wird der »Einzelne« zum »Nächsten«, zur abstrakten sittlichen Persönlichkeit, zu einem sittlichen Gut. Dieses Gut wird er aber gerade nicht in seiner Vereinzelung, in seinem An-sich, sondern nur als »Anderer«, als Glied der Gemeinschaft, des Staates. Die konkrete Seite des Staates, die tatsächlich bestehende, organisierte Gemeinschaft, bildet die Grundlage auch für diese ideelle Auffassung, für seine Fähigkeit den

Einzelnen auch als Einzelfall unter einer höheren Allgemeinheit aufzufassen. Als eine solche Gemeinschaft der freien (sittlichen) Personen wird der Staat zum sittlichen Gut. Das ist auch von hervorragender praktischer Bedeutung: dürfte der Staat bisher vom Individuum verlangen, daß er sich seinen sittlichen Regeln unterwirft, so kann er jetzt fordern, daß der Mensch seine gesamte praktische Tätigkeit in seinen Dienst stellt, um an der Verwirklichung des Staates als des sittlichen Guts zu arbeiten. Von jeder Arbeit ist also zu verlangen, daß sie dem Staat in irgendeiner Weise nützt, daß sie in Beziehung auf ihn geschieht. So wird auch die tägliche, unter dem Zwang der Notwendigkeit und oft eines fremden Willens getane Arbeit zur Pflicht gegen die sittliche Idee, gegen den Staat, gegen die Nation; jedem Arbeitenden wird es damit möglich, den Sinn seines Lebens auch in einem beschränkten und niedrigen Rahmen in der Hineinbildung der Sittlichkeit, deren Ziel das Wohl des Staates ist, in die Wirklichkeit zu finden. Ebenso kann derjenige, der in größerer Selbstständigkeit arbeitend seine Fähigkeiten entfaltet, sein Werk von seiner persönlichen Leidenschaft und seinem Eigennutz trennen und es als Dienst an der Gemeinschaft auffassen, in der er steht. Der Staat übernimmt damit in einer entgötterten Welt die Weihe, die dem Calvinisten der Glaube an die Ehrung Gottes durch die schaffende praktische Arbeit gegeben hat — eine der Triebfedern zur Bildung der modernen Welt. Die Grundlage für eine solche sittliche Staatsauffassung ist natürlich eine lebendige Staatsgesinnung, das Bewußtsein des Individuums, in jedem Augenblick nicht nur sein eigenes Leben zu führen, sondern der Teil eines überpersönlichen und doch in sich einzigartigen und geschlossenen Lebenszusammenhangs zu sein.

4. Der sittliche Staat.

Der Staat erhebt also als »Schema« der Sittlichkeit die Forderung an seine Bürger: Du sollst dein Handeln mit meinen Normen und mit meinem Nutzen in Einklang bringen. Die Berechtigung dieses Anspruchs haben wir erkannt. Wir müssen uns nun der Folgen bewußt werden, die eine solche Auffassung hat — zunächst ziehen wir die Folgen für den Staat. Wir können den Versuch vervollständigen, das Wesen des Staates zu ergründen. Dazu fehlte uns bisher noch die Erkenntnis des Staatszwecks. Jetzt sind wir vielleicht in der Lage, dem Staate einen bestimmten Zweck zuzuweisen, der ihn nicht zum Diener eines anderen Prinzips macht — wie es Kant tut — noch einer unbeweisbaren Metaphysik entspringt.

Diese Zwecke entspringen aus doppelter Quelle, der Natur der Nation als Lebensgemeinschaft, also als Naturmacht; und der des Staates als sittlicher Organisation. Aus dem ersteren folgt die Natur des Staates als Macht, als lebendiger Individualität, und zugleich als des festen Körpers, der das Kulturleben der Nation umschließt, behütet und fördert. Das Kulturleben: wir sahen den Sinn des Einzellebens in dem Akt, der ein Sollen verwirklicht, einen Gegensatz zusammenschließt. Für die Persönlichkeit liegt dieser Sinn mehr im Tun, im Sollen und seiner Ueberwindung, als im Ergebnis; die Kontinuität des persönlichen Lebens schreitet von einer Spannung zur anderen fort, um in immer neuem Ausdruck ihres Wesens sich selbst tiefer zu erfassen und den persönlichen Lebenszweck zu finden. Ihr Ziel ist die coincidentia oppositorum, die Wiederherstellung einer inneren Einheit: das Lebendige ist sie, das in immer höherer Begattung zum Flammentod heranstrebt. Das Kulturleben der Gesamtheit besteht demgegenüber aus den Ergebnissen des persönlichen Lebens: dem gegenständlich gewordenen Sinn dieser Einzelakte, die unmerklich aus ihrer Vereinzelung heraustreten und ein Kontinuum bilden, das die Einzelergebnisse mit den materiellen, ökonomischen und biologischen Tatsachen des Lebens zusammenschmilzt und aus diesem Prozeß heraus neue Widersprüche, Probleme und Richtungen für neue Lösungen herausgibt. Den einheitlichen, zusammenhängenden Strom dieses Lebenskontinuums nennen wir die Kultur, oder vielmehr: jeden solchen Strom nennen wir eine Kultur — zu der die biologische, nationale Unterlage ebenso gehört wie die Ergebnisse werthafter Formung, die in ihr aufgehoben — als Einzelne überwunden und vernichtet, als Momente aufbewahrt und zu neuer Wirkung gebracht sind. In dieser Kultur haben sämtliche Werte ihre Stelle, auch die sittlichen. Die sittlichen Ideen und Handlungen aber machen aus einem Kulturzusammenhang erst eine Geschichte. Und die Ergebnisse der sittlichen Leistungen der Individuen sind aufgehoben und zur Nachwirkung gebracht im Staat. Er ist recht eigentlich nicht nur Quelle und Ziel, sondern vor allem Ergebnis der Sittlichkeit. Den übrigen Kulturgebieten gegenüber ist der Staat tatsächlich nur »der durch planmäßige, zentralisierende, mit äußeren Mitteln arbeitende Tätigkeit die individuellen, nationalen und menschheitlichen Solidarinteressen in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung befriedigende, herrschaftliche, Rechtspersönlichkeit besitzende Verband eines Volkes«, wie ihn Jellinek juristisch erschöpfend definiert. Aber im sittlichen Gebiet ist der Staat mehr. Er ist mehr, da er selbst auf lauter ethisch bezogenen

Akten beruht, sittlichen und, wie wir klar sagen müssen, unsittlichen. Er ist mehr, weil er mehr sein soll, weil seine sittliche Funktion ihn trotz allem dem trüben Naturhaften, trotz Macht und Gewalt, das er an sich trägt, zum ethischen Gesetzgeber und zum ethischen Gut gemacht hat, und ihn damit von Anbeginn an, aus der Sphäre dessen was ist, in den Kreis dessen gerückt hat, das sein soll. Ihm ist die Aufgabe zugefallen, Recht zu sprechen und Gesetze zu geben, das Sittengesetz auf die Wirklichkeit anzuwenden. Er ist derjenige, der das Recht beansprucht, den Inhalt der Sittlichkeit allgemeingültig zu bestimmen. Er hat damit die Aufgabe übernommen, die Gewissen seiner Bürger dauernd zu erforschen nach dem, was ihnen recht erscheint, und damit den Schatz der überlieferten Rechtsüberzeugungen lebendig zu erhalten. Denn, wie Jellinek es formuliert: »Der letzte Grund alles Rechts liegt in der nicht weiter ableitbaren Ueberzeugung seiner Gültigkeit, seiner normativen motivierenden Kraft. — Darum ist es schließlich eine von der gesamten Kulturanlage eines Volkes bedingte Ueberzeugung, ob etwas, das den Anspruch erhebt, Norm zu sein, in einem gegebenen Zeitpunkt diesen Charakter wirklich besitzt «¹⁾. Und zum andern ist er als Gemeinschaft sittlicher Personen sittliches Gut. Damit hat er die Aufgabe, nicht nur Recht, sondern auch Gerechte zu schaffen, seine Bürger sittlich zu erziehen und ihre schlafenden Gewissen zu erwecken. Und darüber hinaus soll er, das organisierte Ergebnis der im Felde des Sittlichen geleisteten Arbeit von Jahrhunderten seinen Bürgern die Aufgaben zu eigener sittlicher Leistung geben, ihnen die Arbeit im und am Staate, die Mitwirkung und Leitung der Geschicke ihrer Nation anbieten, das Feld der Gegensätze und Aufgaben, in der die Erfüllung des persönlichen Lebenssinns mit dem Sinn der Lebensentwicklung der Gesamtheit zusammenfällt. So wächst der Staat hier auf seinem eignen Felde über seine Aufgabe des Schutzes und der Förderung des Kulturlebens durch äußere Mittel hinaus zum aktiven Schaffen von sittlichen Gütern, von sittlich wertvollen, ihre Lebensaufgabe im Leben der Gesamtheit suchenden Menschen. Das ist seine wahrhaft aktive, inhaltliche Seite. Sein Lebensprinzip, die Staatsräson, die uns Fr. Meinecke in seinem reichen und tiefen Buche geschildert hat, wirkt hier als eine überpersönliche, eigengesetzliche Macht, den Handelnden vor die höchsten Aufgaben stellend. Diese Seite kann wachsen bis ins Absolute hinein. Im Kriege setzt sich der Staat als Höchstes. Er verlangt von der Persönlichkeit das höchste sittliche Handeln, das Opfer des Lebens für das Allgemeine. Er führt hier denjenigen,

1) A. a. O. S. 361.

der wahrhaft sein Bürger ist, auf die äußerste Höhe sittlichen Tuns, er zwingt auch den, dessen sittlicher Wille noch unbestimmt oder ihm entgegengesetzt ist, in die schwersten Spannungen der Sittlichkeit hinein. Er wird hier nach Fichtes Wert der »Zwingherr zur Freiheit«. Die Majestät des Staates, der Organisation der Sittlichkeit, verbindet sich mit der Majestät des Todes, um mit dem unsittlichen Mittel der Macht Leben zu erhalten und neues zu ermöglichen: eine wahre, den Menschen im Tiefsten erschütternde coincidentia oppositorum! Aber sie gibt dem Staat die Möglichkeit, den Sinn des Lebens auch durch den Tod und im Tode vollziehen zu lassen. Auch der Krieg liegt, innerstaatlich betrachtet, in der Linie der sittlichen Vollendung der Persönlichkeit.

Alle Werte verwirklichen sich nur in Gestalt einer nationalen Kultur. Der Staat verhält sich zu ihrer Gesamtheit wie die persönliche Sittlichkeit zu ihrer Gesamtpersönlichkeit: ebenso wie der sittliche Wille im Einzelnen ist der Staat im Ganzen die Voraussetzung der Verwirklichung aller Werte; und ebenso wie die autonome Persönlichkeit ist er selbst ein Kulturgut, das Tätigkeit nicht nur veranlaßt, sondern dem Tätigkeit gilt. Er ist also mit dem nationalen Kulturganzen als sein Träger und sein Teil untrennbar verbunden.

Die Tatsachen der Politik: Staatsräson und Krieg werfen die Frage nach dem Verhältnis des Staates zu anderen historischen Mächten auf — zu den anderen Staaten, dann aber zur Menschheit und zur Kirche. Es sind die Verhältnisse, in denen der Staat nicht als Allgemeinheit zur Einzelpersönlichkeit, sondern als Individuum zu anderen Individuen und zu umfassenderen Begriffen steht.

Wir glauben nicht mehr wie Kant, daß die Staaten sich zueinander und zur Menschheit wie im Grunde gleichartige Teile zu einem Ganzen verhalten. Für Kant hatte sich aus dieser Auffassung die Forderung nach dem Menschheitsstaat und nach dem ewigen Frieden ergeben. Wir müssen auf anderen Grundlagen aufbauen, nachdem uns der Vernunftglaube und Vernunftoptimismus der Aufklärung enttäuscht und verlassen hat. Die Anerkennung der grundsätzlichen Verschiedenheit, wie der Individuen, so der einzelnen Staaten, muß heute an die erste Stelle treten. Jeder Staat hat die Aufgabe, die Kultur einer bestimmten Nation zu verwirklichen. Dadurch ist seine Existenz begründet und bestimmt; in den Grenzen der nationalen Kultur findet der Staat zunächst seine natürliche Schranke. Damit entsteht die Frage des Weltstaates, des modernen Imperiums. Auch die Weltreiche sind von Notwendigkeiten aus durch die Entfaltung natürlicher lebendiger Kräfte entstanden —

man sehe das Wachsen des Römischen und des Britischen Reichs an. Man kann dabei bemerken, daß die Staaten und Völker, die von einem anderen erobert und unterworfen, aufgesogen wurden, einen Mangel in ihrer eigenen Kultur aufwiesen: entweder war diese noch sehr schwach und unentwickelt, oder es fehlte ihr das geschichtsbildende, das objektiv sittliche Moment. Eine Kultur kann aber nur dann als abgeschlossen gelten, wenn sie ihren Staat entwickelt; denn ihre Sittlichkeit ist ohne diese feste Organisation, wie wir zu zeigen versucht haben, in doppelter Hinsicht unvollkommen, und in Gefahr, in Anarchie und Unsittlichkeit umzuschlagen. Gerade in diesem letzten Moment, der sich in dauernden Bürgerkriegen austobenden Unsittlichkeit eines staatlosen Volkes, liegt ein gewisses Recht der Nachbarn, einzugreifen und dieses Volk in ihren Staat hineinzudisziplinieren — man denke an die Aufrichtung der römischen Herrschaft über Griechenland, oder an die Teilung Polens, und die Erzieherrolle des Preußischen Staates an seinen polnischen Untertanen. In solchen Fällen liegt also entweder ein entschiedener Fehler, oder doch eine Unvollkommenheit der fremden, staatlich rückständigen Kulturen vor, die einer staatlich begabteren Nation das Gefühl eines inneren Rechtes geben kann, ihren Staat an die Stelle des schlechteren zu setzen, und ihr die Herrschaft über solche Nationen minderer Organisation geradezu als ihre Aufgabe setzen kann: tu regere imperio populos, Romane, memento! Darüber hinaus stellt sich aber die Frage des gegenseitigen Verhaltens der Staaten, der wahrhaft nationalen und geschichtlichen großen und kleinen Organisationen. Der Staat ist die sittliche Organisation eines Volkes: nach welchen Grundsätzen verfährt er gegenüber anderen Völkern? Es ist das Problem der Staatsräson, das wir hier zu behandeln haben.

Nach innen, seinen Bürgern gegenüber, stellt der Staat einen Kodex von Normen, das Recht auf: das Mittel zwischen den individuellen Gewissensentscheidungen unendlich vieler Einzelner und Generationen von Einzelnen dieser Nation. Es besteht keinerlei logische Notwendigkeit, daß dieses innerstaatliche Recht auch für die ganz anderen Verhältnisse gelten solle, die zwischen zwei Staaten als Ganzen vorliegen. Hier hat eine neue Rechtsbildung eingesetzt. Das Völkerrecht hat die dringendsten täglichen Bedürfnisse des Verkehrs zwischen den Staaten zu regeln übernommen, und ist dadurch zu einer eigenen, wenn auch flüssigeren und unsicheren Norm geworden. Darüber hinaus ist immer wieder der Versuch gemacht worden, nicht nur die täglichen privat- und strafrechtlichen oder diplomatischen Beziehungen fest zu regeln, sondern auch die Lebensinteressen der Staaten vor das Forum des Völkerrechts zu ziehen — und da-

hinter steht in den meisten Fällen wieder der alte naturrechtliche Gedanke von der Gesetzgebung der Sittlichkeit, die über allen Staaten und für alle gleich zu gelten hat: zu einer furchtbaren Fratze des Hasses und der Verleumdung verzerrt, grinst uns ein Bild dieses Ideals aus dem Vertrag von Versailles entgegen.

Die Quelle der Sittlichkeit ist für den Einzelmenschen der nicht weiter ableitbare Spruch des Gewissens. Sein Gewissen gibt ihm sein persönliches Gesetz. Auch der Staat ist Individuum. Sein sittliches Gesetz entsteht aus seiner Aufgabe, die nationale Kultur zu verwirklichen; die nationale Selbstbehauptung ist seine oberste Pflicht. Denn es gibt in der Welt nichts höheres, als die Werte, deren Verwirklichung in der ihr entsprechenden Gestalt der Lebenssinn jeder Nation ist. Mit der nationalen Selbständigkeit geht auch dieser Sinn verloren — unmittelbar auf staatlich-sittlichem Gebiet, nach und nach auch auf dem Gebiet der allgemeinen Kultur, trotz allen Widerstandes allmächtig vom Sieger überwuchert und verdrängt. Vor diesem Schicksal hat der Staat die Nation zu bewahren. Der Verzicht auf das eigene Dasein zugunsten eines Anderen, der für Individuen denkbar ist, widerspricht seinem Wesen und ist unmöglich. Aber er ist, seiner hohen Aufgabe entsprechend, sittliche, werterfüllte Gemeinschaft. In seinem Handeln nach außen muß die Sittlichkeit der Nation zum Ausdruck kommen, seine Norm darf nicht Willkür oder sinnloses Machtstreben sein. Er muß anerkennen, daß fremde Staaten als Güter nationaler Kulturen an sich das gleiche sittliche Recht haben wie er selbst, und muß ihre berechtigten Interessen achten. Doch können Fälle eintreten, wo die Lebensinteressen des eigenen Staates nicht ohne Verletzung eines anderen gewahrt oder durchgesetzt werden können. Hier wird die Macht, und letzten Endes die Gewalt schließlich entscheiden müssen: denn für den Staat gibt es nicht die Möglichkeit, aus sittlicher Entsagung zu verzichten. Die Maxime des Hugo Grotius, Friede sei besser als Freiheit, ist mit unserer Staats- und Kulturauffassung nicht vereinbar. Es ist die Pflicht des Staates, jede Möglichkeit zur Verständigung mit den anderen Mächten auszunutzen. Jede Erweiterung des Völkerrechts, die hier neue Wege bahnt, um eine friedliche Austragung aller Streitigkeiten zu gewährleisten, ist ein sittlicher Fortschritt. Wir wissen aus unserer Erfahrung allerdings, wie schwer solche Fortschritte sind, wie groß die Gefahr ist, daß der Mächtige durch internationale Organisationen nur noch weitere Völker in seinen Bereich zieht, ein Handelsgeschäft großen Stils eröffnet, um seinem Gegner mit um so geringerem Risiko Unrecht tun zu können. Lassen wir das aber beiseite.

Die Frage ist, wo bei allerseits bestem Willen die Grenze solcher Völkerbundsentscheidungen zu liegen hat. Diese Grenze ergibt sich eben aus der Verschiedenheit der Kulturen, deren Träger die Staaten sind. Grundsätzlich liegt das Recht jedes Staates in ihm selbst, und den Inhalt dieses Rechts kann der Fremde nur in seiner Begriffssprache umgrenzen, kaum je aber wahrhaft verstehen und gegenüber seinem eigenen Recht abwägen. Völker sind voneinander noch verschiedener als Individuen; jedes schöpft seinen Lebensinhalt aus einer besonderen Quelle, — »sie haben einen anderen Geist als wir«, sagte Luther schon von den Schweizern. In Lebensfragen nationaler Kulturen wird das Recht, das auf Mehrheitsbeschlüssen beruht, leicht zum Unrecht. So bleibt das innere Recht der Nationen einander fremd, irrational, unverständlich und die irrationalen Austragungen der Konflikte bleiben notwendig, wenn auch unbegreiflich, als die zugleich positiven und negativen Bewegungen der Geschichte: die letzte Folgerung, die sich aus der Anerkennung des Irrationalen in der Wirklichkeit ergibt, die unser theoretisches Gewissen uns gegenüber dem Vernunftoptimismus der Aufklärung, gegenüber der Identitätslehre der großen deutschen philosophischen Epoche abgerungen hat.

Von dieser Grundlage aus werden wir auch den Begriff der Menschheit zu beurteilen haben.

Auf die Menschheit läuft der Gedankengang des Internationalismus letzten Endes hinaus. Es ist selbstverständlich, daß die Menschheit in diesem Sinn nicht nur als die Summe aller lebenden Menschen aufzufassen ist. Man verbindet mit ihr Werte; Gemeinsamkeiten, die über die Grenze der Nationen und Kulturen hinwegreichen, sollen den Begriff der »Menschheit« erfüllen und wertvoll machen. Oder aber es ist wieder die Auffassung vom Individuum als dem Teil, der Gemeinschaft, als deren äußerste die Menschheit gilt, als dem Ganzen — oder vom Menschen als dem Einzelfall, der Menschheit als dem allgemeinsten Begriff, in dem er enthalten ist: Gründe der Aufklärung, des Rationalismus, der die Individualität noch nicht kennt. Gibt man den Grundgedanken auf, daß jedes Allgemeinere etwas Höheres als das Besondere sein müsse, so fallen auch die Gründe weg, in der Menschheit etwas notwendig Höheres zu sehen. Man kann wohl aus der Menschheit ein Ideal machen, dem man zustreben will — dann stellt man eben eine sittliche Forderung auf, die individuell begründet, aber ohne allgemeine Notwendigkeit ist; eine Forderung, die in der Hauptsache in der Wertbetonung des formalen Verstandes wurzelt, und logische und ethische Zielsetzung naiv in eins setzt. Wir sind, von dem Boden der Wirklichkeit ausgehend, der Meinung, daß jede Allge-

meinheit ihr Recht erst ausweisen muß, wenn sie vom Individuum anerkannt werden soll: daß der allgemeinere Begriff der leerere, lebensärmere gegenüber dem wirklichen Individuum ist. Im Staat, in der Nation fanden wir Wirklichkeiten, die ihren Anspruch auf Geltung durchsetzen konnten, weil sie innerlich mit der Persönlichkeit verknüpft waren. Die Menschheit ist keine solche Wirklichkeit. Sie ist entweder nur wirklich, d. h. wertfrei; oder nur ideell, ein postulierter Wert, dem die Lebendigkeit fehlt — eine schlechte, nur abstrakte Allgemeinheit. So ist es heute. Wir verkennen aber nicht, daß solche Verhältnisse nicht ewig dauern. Die internationalen Verflechtungen des Kapitalismus haben den nationalen Grenzen ihre Starrheit genommen, die modernen Staaten in ein verwirrendes Netz gegenseitiger Bindungen eingesponnen. Technik und Verkehr vermitteln auch die Kulturinhalte über die Welt. Internationale Ideologien, meist zwar noch schwach und im Grunde naiv national, sind entstanden. Es gibt Zeichen genug, die auf die Entstehung höherer Kultureinheiten hinweisen als die alten Nationen es sind. Dem wird auch das staatliche Leben in dauernder Wechselwirkung Rechnung tragen. Vielleicht gelingt es dem 20. Jahrhundert, ein Stockwerk am Turm zu Babel zu bauen; vielleicht bricht es wieder wie 1914 zusammen. Es ist nicht möglich, die Geschichte voraus zu bestimmen. Ringt sich aber eine solche neue Kultureinheit ans Licht, wird sie wirklich, so wird sie auch werthaft, und sie wird ein neuer Träger sittlicher und geschichtlicher Kräfte sein. So kann im Laufe der Jahrtausende vielleicht einmal der babylonische Turm zu Ende gebaut, eine Menschheitskultur errichtet werden, der ein Menschheitsstaat, und der ewige Friede entsprechen würde. Wir müssen allerdings zugeben, daß wir nicht glauben, daß die irrationalen, Neues schaffenden Kräfte der Geschichte die Errichtung dieses Millenniums der vollendlichen Totalität auf Erden zugeben werden. Aber seine Verwirklichung wäre der einzige Weg, der aus dem abstrakten Begriff der Menschheit zu einem lebendigen Ideal führen könnte.

So haben wir weder im Völkerrecht noch in dem Begriff der Menschheit Mächte gefunden, die heute dem Staat seine Stellung über dem Einzelnen streitig machen könnten. Anders als bei diesen politischen Ideen aber liegt der Fall bei den *K i r c h e n*. In ihnen sehen wir wirkliche Organisationen, die von ganz anderem Boden aus Ansprüche an Individuum und Staat stellen, die sich mit den sittlichen Forderungen des Staates vielfach aufs engste berühren — sich oft mit ihnen kreuzen. Hier kann der Staat, je nach der Weltanschauung, auf die sich die betreffende Kirche gründet, in seinen tiefsten Grundlagen angegriffen und mit Ent-

wurzelung bedroht werden. Die Grundanschauung der römisch-katholischen Kirche verträgt sich mit dem modernen Großstaat schlechterdings nicht: der ihr entsprechende Staat des Mittelalters war demgemäß auch nicht souverän. Sie kann den Staat nur anerkennen, soweit er von der Kirche beauftragt ist: alle innerliche sittliche und religiöse Bindung kann aber nur der Kirche gelten. Sie hat auf Grund der offenbaren und in den Dogmen unveränderlich niedergelegten Religion den Inhalt der Sittlichkeit festgesetzt. Der Staat hat nur solange recht, als er das göttliche Gebot verwaltet und ausführt. Ueber sich muß er die Kirche, das Reich Gottes auf Erden, als unbedingt geltend anerkennen. Konsequent sieht der moderne Katholik das Ideal des katholischen Staatswesens im eng begrenzten und seiner äußeren und inneren Schranken bewußten Kleinstaat — Hefeles Idealtypus ist der guelfische italienische Stadtstaat des Mittelalters. Die weltanschaulichen Grundlagen sind hier eben andere; eine in sich begründete sittliche Auffassung des Staates ist vom Standpunkt der katholischen Kirche aus nicht möglich. Und dennoch hat die Kirche seit der Gegenreformation ihren Frieden mit dem katholisch regierten Staat gemacht, hat ihn machen müssen, um überhaupt leben und weiter wirken zu können. Das zeigt zum mindesten die eine Tatsache auf, daß der moderne souveräne Staat sich in den letzten 400 Jahren stärker als die Kirche gezeigt hat. Er hat sie als Lebensgemeinschaft übertroffen und sie zurückgedrängt. Der Weltkrieg hat uns — wie überhaupt alle Kriege vom 18. Jahrhundert an — die Einflußlosigkeit der Kirche, trotz ihres universalen Anspruchs, und die ungeheure Uebermacht des Staates handgreiflich vor Augen geführt. Aber der Anspruch der Kirche besteht fort, und gegenüber den stark geschwächten mitteleuropäischen Gemeinwesen hat seine Stärke zweifellos zugenommen. Der kirchlich gläubige Katholik steht hier vor einem bald latenten, bald offenen Konflikt. Der moderne Nationalstaat ist im Grunde protestantisch, und kann positiv nur protestantisch aufgefaßt werden — ein Protestantismus, der sich natürlich auch in katholische Formen kleiden kann, dem Gedanken der Kirche aber im Innersten widerspricht. Nicht die Religion, wohl aber die Kirche widerstreitet dem Staat, macht ihn zu einem Knecht fremder, höherer Zwecke. Ein Lebens- und Ideenzusammenhang sucht hier den anderen auszuschließen.

Wir können hier die katholische Kirche als den Prototyp der geistlichen Gemeinschaft ansehen, die sich dem Staat neben- und überordnet. Für die evangelische Kirche hat Luther den Weg des Ausgleichs, der Einordnung in den Staat gefunden. Dennoch ist auch hier die Konflikts-

möglichkeit gegeben, solange die Kirche überhaupt der Sittlichkeit inhaltliche Regeln geben will. Sie ist hier nur geringer, da in der evangelischen Anschauung der rein innerlichen Beziehung des Menschen zu Gott, der Ueberlassung der Welt an die Mächte der Geschichte die Kirche schon zum größten Teil enteignet und von dem Rang einer an sich notwendigen Organisation herabgesetzt worden ist. Die natürliche Konsequenz der lutherischen Lehre liegt im Uebergang der sittlichen Funktionen von der Kirche zum Staat. Man kann es wohl sagen, daß heute der nationale Staat und die christliche Religion in der evangelischen Auffassung keine grundsätzlichen Gegensätze aufweisen.

Der Staat hat sich seit dem 16. Jahrhundert von der kirchlichen Grundlage losgelöst und hat sein eigenes in sich beruhendes Wesen ausgebildet — vielfach in Wechselwirkung mit der Kirche, oft von ihr benutzt, noch öfter sie benutzend. Er beruht nicht mehr auf der Religion allein: in ihm drücken sich alle nationalen Kulturwerte aus, deren einer, wohl der höchste, die Religion seines Volkes ist. Eine übernationale religiöse Organisation ist seinem Wesen fremd. Er dient wohl den Kulturwerten, und somit auch der Religion, indem er sie fördert und bildet. Den unmittelbaren sittlichen Zusammenhang mit seinen Bürgern, seine eigentliche Domäne, kann er sich aber von keiner anderen Gemeinschaft durchschneiden lassen. Er muß nach der Erkenntnis handeln, daß wir eine reine Offenbarung des Göttlichen nur in unserem Innern finden, und daß keine gegenständlich gewordene, also von den Kräften der Geschichte bedingte Organisation höheren Rechtes sein kann als der Staat selbst.

Von unserer Bestimmung der individuellen Staatssittlichkeit aus wagen wir uns nun auch daran, den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Staatsräson zu schlichten. Sittlich ist für den Staat das, was für das Kulturganze der Nation notwendig ist; unsittlich, was ihm schadet. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, wie das Gewissen des Einzelnen sich abstumpft, wenn es sich um das Allgemeine handelt. Er glaubt das Opfer persönlicher Sittlichkeit dann leicht bringen zu können, wenn er sich hinter dem Wohl einer Gesamtheit verstecken kann. Und es ist zuzugeben, daß in dem Umstand, daß der Staat an sich keine empirische Persönlichkeit ist, sondern von Einzelmenschen geleitet wird, eine Quelle von Konflikten liegt. Die Regierung erfordert eben in erster Linie tief sittliche Persönlichkeiten, die nicht Teilinteressen mit dem Wohl der Nation gleichsetzen oder sie ihm vorziehen. Auffassungen vom Staate, die wir als unzulänglich verworfen haben, weil sie seinem Wesen nicht gerecht werden, konnten wohl das Staatsinteresse von einer meist formal gedachten

Sittlichkeit trennen. Sie kommen demgemäß zu bewußt unsittlichen Handlungen. Diese Gedanken sind historisch verständlich. Wir aber fragen hier, ob auch ein sittlich aufgefaßter und von sittlichen Menschen geleiteter Staat den Konflikt von Staatsinteresse und Gewissen anerkennen muß, den Fall also, daß man sich vor der Wahl sehe, im Staatsinteresse anders handeln zu müssen als es das Gewissen verlangt. Hier kann nur das Prinzip der individuellen Gesetzlichkeit maßgebend sein. Der Staatslenker hat — das erfordert die Sittlichkeit — seine Person völlig in den Dienst der Sache zu stellen. Sein Gewissen, im persönlichen und innerstaatlichen Leben vielleicht gewohnt, auch nach allgemeineren Gesichtspunkten zu handeln, muß darauf geschärft werden jeden Fall der Politik nur rein individuell zu beurteilen, wie es der atheoretischen Natur des Sittlichen ihrem Wesen nach entspricht. Erst nach der genauesten Analyse des praktischen Falles, nach einer sorgfältigen Prüfung der Interessen der nationalen Gesamtkultur wird es sich entscheiden dürfen, welcher Handlungsweise es den Zuschlag gibt: denn den Inhalt der besonderen Pflicht geben eben in jedem Falle nur die tatsächlichen — also nur die staatlichen — Verhältnisse. Gegen sein Gewissen in diesem Sinne zu handeln erklären wir als sittlich wie staatlich unmöglich. Bei der Vorstellung eines Gewissenskonflikts liegen falsche sittliche Vorstellungen — etwa von der sittlichen Entscheidung als der Subsumtion des Einzelfalles unter allgemeine Begriffe — zugrunde; aber es ist ja gerade die Natur des Sittlichen, außerhalb des geschlossenen Staates, dieses Schemas der Sittlichkeit, keine anderen als Einzelentscheidungen und individuelle Begriffe zu kennen. Wer also nach einer vollständigen Erwägung der Sachlage den Spruch seines Gewissens verwirft, der handelt unsittlich, und notwendigerweise auch im Sinne der Staatsräson falsch. Denn in dieser Sphäre, wo die Gesamtheit der nationalen Kultur zur Frage steht, kann eine jede Handlung nur aus dem gemeinsamen Zentrum von Persönlichkeit und Welt, dem sittlichen Gefühl heraus getroffen werden. Im Bereich des Staates, der sich seiner sittlichen und kulturellen Bedeutung bewußt ist, fällt das staatlich und das sittlich Notwendige zusammen: es ist ein und dasselbe. Das bedeutet einerseits die Verwerfung aller nur scheinbaren Vorteile, aller aus reinem Machtstreben oder aus anderen einseitigen Interessen geborener Gelüste, die versuchen, Teile des Staates für sein ganzes Wesen auszugeben; andererseits aber befreit diese Erkenntnis den Staat von der Bindung an irgendeinen abstrakt allgemeinen Grundsatz oder ein sittliches Gut, das höher wäre als er. Wir haben hier die höchste Sphäre der sittlichen protestantischen Auto-

nomie erreicht, die im Staatsmann gipfelt, der seine sittliche Form mit dem Inhalt der in ihm lebendigen Allgemeinheit, seiner Nation, erfüllt. Gott und der Teufel, so hat Friedrich Meinecke geschlossen, seien zugleich in dem unheimlichen Gebilde der Staatsräson lebendig. Auch wir teilen diese Meinung. Aber wir verallgemeinern sie: sie sind in jeder Wirklichkeit, in jeder Handlung, in jedem Werk, in jeder Idee zusammen lebendig. Auch im Sittlichen stehen sie sich nicht gegenüber als allgemeiner Gedanke einerseits, als unvernünftiges Leben andererseits. Vielmehr ist jeder Erfahrungsinhalt zwiespältig, zugleich Inhalt, zugleich Form; ist jede Tat aus Gutem und Bösem gemischt; ist gut zu nennen allein ein guter Wille — ein Wille also, der noch nicht zum Inhalt gekommen, noch nicht Tat geworden ist. Und doch ist es erst die Tat, die über Gott und Teufel, über Gut und Böse triumphiert, indem sie eine neue Einheit darstellt: sie enthält in sich die ursprüngliche, vor und über allen Gegensätzen stehende »Gottheit«, die allein die Kraft hat, dem persönlichen Leben und dem Leben der Völker einen Sinn zu geben, nach dem es verlangt: den Sinn, der sich außerhalb der religiösen Sphäre der »vollendlichen Totalität« nur in dem zeitlich unfaßbaren Moment ausspricht, indem vor der Weihe der Tat der Streit zwischen Gott und Teufel verstummt.

Freilich: eine Möglichkeit hat das Handeln nach Staatssittlichkeit offen gelassen, die des Irrtums. Die von uns als höchste Spitze der Sittlichkeit bezeichnete Tätigkeit wird nur der wahrhaft geniale Staatsmann ausfüllen können. Jeder andere wird einmal in dem irren, was er für das wahre Interesse der Nation hält, und dann wohl vor sich selbst, aber schwerlich vor der Welt gerechtfertigt dastehen, zumal wenn er sittliche Konventionen oder gewichtige Interessen Anderer verletzen mußte. Dieses Risiko wird jeder tragen müssen, der als gewöhnlicher Sterblicher an die Spitze eines Staates gelangt ist, und bereit sein müssen, seine Person dem Ganzen zum Opfer zu bringen, nur seine Sittlichkeit nicht. Die menschliche Unvollkommenheit zusammen mit der menschlichen Bosheit und dem Druck der überindividuellen, materiellen und geistigen Kräfte gibt der Politik erst den gefährlichen, unberechenbaren und vielfach unsittlich wirkenden Charakter, der ihr durch die Jahrhunderte hindurch angehangen hat. Wir haben ein Staatsideal aufgestellt, das dem Staat und dem Menschen die Möglichkeit zu den höchsten ethischen Leistungen gibt. Aber man darf die Wirklichkeit darüber nicht vergessen. Wenn wir jetzt, im Jahre 1925, die Augen vom Schreibtisch heben und auf die Staaten der Gegenwart richten, finden wir zweifellos wenig von

dem Ideal unserer Gedanken in die Wirklichkeit übersetzt; im Gegenteil, die europäische Staatengesellschaft kann sicherlich seit 10 Jahren mehr Abscheu und Verachtung erregen als Bewunderung und Liebe. Das braucht uns an sich nicht zu beirren; wir kennen den abgrundtiefen Unterschied zwischen Wert und Wirklichkeit — und der Kultus des Ideals gedeiht in den Zeiten der Not besser als in denen des Glücks. Gerade im heutigen Deutschland zwingt uns das praktische Bedürfnis vielleicht noch mehr als theoretischer Erkenntnisdrang dazu, unser Verhältnis zum Staat an der Wurzel zu erfassen. So ist es kein Widerspruch, sondern unmittelbar verständlich, daß gerade der das Werthafte am Staat zu würdigen strebt, dem in seiner beruflichen Arbeit seine alltägliche Erscheinung am nächsten vor Augen steht. Und auch dem Staat, wie er ist, wird er trotz seiner Mängel und Unsittlichkeiten die Rechte nicht versagen können, die sich aus seiner sittlichen Grundlage ergeben. Aber die Tatsache, daß wir diesen Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit feststellen können, stellt uns vor ein neues Problem. Die Linie führt hier vom Staat zu dem Individuum zurück, das ihn erkennt. Der Erkennende steht zwar nicht außerhalb des Staates — unsere Denkungsart ist dafür zu vielfältig durch den Unterbau der sozialen Verhältnisse bedingt. Aber er erhebt sich doch in gewisser Weise über den Staat, indem er die Frage stellt, was er ist, und ob er zu bejahen oder abzulehnen sei. In sich ruft das erkennende Individuum eine höhere Instanz an. Das ist ein Zeichen, daß es nicht restlos in der Gemeinschaft aufgeht. Pflichten genug haben wir für das Individuum gefunden. Die Frage geht jetzt nach seinen Rechten gegenüber diesem Leviathan.

Der Staat ist Lebenszusammenhang; er ist unentrinnbar; er ist Schicksal. Aber er muß zugleich sittlich, werthaft aufgefaßt werden, oder auch er kann nicht bestehen. Er ist also ebenso abhängig von seinen Bürgern wie diese von ihm. Der Staat kann schlecht sein; er ist stets unvollkommen. Aber er trägt in sich das Sollen, ihn zu bessern. Wir sind mit ihm zu Gedeih und Verderb verbunden: bessern wir ihn nicht, so gehen wir tatsächlich und sittlich, und mit uns unsere Zukunft zugrunde. Der noch so schlechte Staat stellt uns die Forderung: Arbeite im Staate, arbeite am Staate. Geh schließlich soweit, diesen wirklichen Staat zu bekämpfen, aber wolle zugleich einen neuen besseren! Denn hinter dem unvollkommenen Sein steht das sittliche Gut, die Forderung nach der Gemeinschaft freier Personen. Die Geschichte hat zugleich mit der Entdeckung der wahren sittlichen und kulturellen Natur des Staates eine Schranke nach der anderen fallen lassen, die den Einzelnen von der Mitarbeit fernhielt.

Heute ist sie unentrinnbare Pflicht. Im staatlichen Interesse zu handeln, versuchen, ihn nach dem eigenen Gewissen zu formen: das befreit den Menschen wieder vom Druck der schlechten Wirklichkeit, die jeder Staat mit sich führt, und hebt ihn dazu empor, das Ideal mit seinem persönlichen Inhalt zu erfüllen. So erhebt sich der Mensch über den wirklichen Staat, zu dem Ideal, dem sein Werk gilt, das aus der Innerlichkeit des Menschen entsprungen sein Werk i s t. Aber er darf nicht vergessen, daß der Staat Geltung und Wirklichkeit, Lebenszusammenhang, Schicksal ist. Wer aus persönlicher Gewissensüberzeugung die Satzungen des Staates übertritt oder angreift, wird schuldig. Beide Quellen der Sittlichkeit, die persönliche und die objektiv gewordene allgemeine, haben gleiches Recht. Solange das objektive Recht noch gilt, d. h. die Macht hat, sich durchzusetzen, solange es noch vom Staate und der Volksgemeinschaft getragen wird, liegt es in seinem Wesen und seinem Zweck, den Uebertreter zu strafen. Wer handelt, verläßt das Gebiet des Inneren und tritt in die Objektivität ein. Diese Welt ist die Sphäre des erscheinenden Sittlichen, des Allgemeinen, des Staates: niemand kann sich hier über seinen eigenen Lebenszusammenhang hinausheben. Das sittliche Recht des Einzelnen hat keinen objektiven Inhalt, soweit es individuell ist. Das Recht des Staates dagegen ist fest, objektiv. Daher geht es dem des Einzelnen vor — solange es in dem sittlichen Bewußtsein des Volkes noch als Recht verankert ist. Hier entscheidet schließlich der Erfolg, der Kampf. Der Dualismus des Lebens, der den Widerspruch und das Sollen hervorruft, spiegelt sich auch in dem tragischen Konflikt zwischen Individuum und Allgemeinheit. Im äußeren Leben herrscht, unentrinnbar, die Notwendigkeit und das Recht des Staates, auch dann, wenn eine bestimmte Gestalt des Staates zerbrochen werden muß, um der Umgestaltung des Kulturlebens der Nation gerecht werden zu können: über den wechselnden Erscheinungen bewahrt hier der Staat nach Bismarcks Wort seine »permanente Identität«.

Aeußerlich behält der Staat also Recht. Er behält das Recht auf unser sittliches Handeln.

Wohl bedeutet es eine Erhebung des Menschen über den Staat, wenn er den Staat, wenn er den wirklichen Staat zu dem Idealbild einzugestalten sucht, das in seinem Geist wohnt. Aber so entrinnt er dem Staat noch nicht. Und doch gibt es eine Tiefe des Persönlichen, die dem Staat im wahren Sinne überlegen ist. Alle Anerkennung und Verwirklichung von Werten beruht im tiefsten Grunde auf einem persönlichen Willen; der sittliche Entschluß, der ein Sollen bejaht, ist die Grundlage des werthhaften

Lebens überhaupt. Kants große Entdeckung der autonomen Persönlichkeit können wir uns voll zu eigen machen: es ist die Größe des Menschen, daß er das Reich der Freiheit in sich trägt. Diesem Innersten der Persönlichkeit stehen die allgemeinen Geltungen der Werte, die Notwendigkeiten der Außenwelt und die zugleich werthafte und inhaltvollen Zwischengebilde entgegen, deren eines der Staat ist. Die Freiheit allein vermag diesem Aeußeren einen Sinn geben: im Gewissen erkennen wir den »geheimen Punkt, in dem das Eigentümliche unseres Ich « mit dem Transzendenten wie auch mit der Welt in ständiger Wechselwirkung steht. In der frei schaffenden Tat, der Tat im weitesten Sinn, die auch das Erkennen und Bilden jeder Art einschließt, erlebt der Mensch den Sinn des Lebens, das Zusammentreten von Form und Inhalt, von Mensch und Gott, das die Abgründe des Seins und Geltens für einen Augenblick überbrückt und ihn die unmittelbare Einheit des Universums erleben läßt. Auf dieser individuellen, immer wieder neu und von neuen Menschen getanen Tat beruht unser ganzes Kulturleben, beruhen alle Güter und alle Geschichte, beruht auch der Staat. Nur das Individuum vermag der Welt, vermag dem Staat einen Sinn zu geben. Das Ergebnis seines Handelns allerdings gehört dem Individuum nicht mehr allein: im Handeln ist es aus seiner Innerlichkeit hinausgetreten in die Schicksalsreihe hinein, die von den unzähligen Taten der Einzelnen geschaffen und lebendig gehalten wird: es tritt ins Reich der Wirklichkeit und Kausalität und wird schuldig, wenn es diesem seine reine Innerlichkeit entgegensetzen will.

Im Bewußtsein des Lebenssinnes aber, den der Mensch in sich trägt, und der Offenbarung des Transzendenten, die er in der Freiheit empfängt, wächst er über alle staatliche und irdische Gebundenheit hinaus in die Sphären, deren Erkenntnis und Genuß sonst nur dem Glaubenden zuteil wird.
