universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Die Methoden der Ethik

Sidgwick, Henry

Leipzig, 1909

urn:nbn:at:at-ubi:2-8638

Philosophie

Philosophisch - Pädagogisches
Seminar
463

FBG-602
GEIWI

hisch-soziologische Bücherei
Band XVII

DIE METHODEN DER ETHIK

VON

HENRY SIDGWICK

DEUTSCH VON

DR. C. BAUER

BAND
I

LEIPZIG 1909
VERLAG VON
DR. WERNER
KLINKHARDT

Philosophisch-soziologische Bücherei

Die Bücherei hat es sich zur Aufgabe gemacht, einerseits dem deutschen Publikum die Hauptwerke der ausländischen Philosophie und Soziologie in guten Übersetzungen nahezubringen, andererseits auch wertvolle deutsche Originalarbeiten in ihren Rahmen aufzunehmen. Wie ihr Erscheinen von den Fachgenossen aufgenommen wurde, zeigt eine Zuschrift RUDOLF EUCKENS, der dem Verleger folgendermaßen schreibt:

„Ich wünsche von Herzen Glück zu den bedeutenden wissenschaftlichen Unternehmungen, die Sie beginnen. Ich glaube, daß hier in Wahrheit eine Lücke besteht, welche dringend der Ausfüllung bedarf: wir Deutschen haben zu wenig Beziehung zu den inneren geistigen Bewegungen der anderen Kulturvölker, und wir könnten daraus doch manches gewinnen."

Es sollen außer deutschen Philosophen zunächst die bedeutendsten Vertreter der ausländischen Philosophie mit charakteristischen Werken zu Worte kommen, daneben wird Rücksicht darauf genommen, daß nicht nur für den Fachmann interessante Werke zur Verdeutschung kommen, sondern auch solche, die für ein größeres philosophisch und soziologisch interessiertes Publikum Wert haben. Die beste Auskunft über Plan und Absichten des Unternehmens gibt ein Blick auf die Titel der schon erschienenen und vorbereiteten Bände.

Ein ausführlicher Spezialprospekt über die Gebiete Philosophie - Soziologie steht jederzeit umsonst zu Diensten.

Erschienen sind bisher (Frühjahr 1909):

Band I. **William James, Der Pragmatismus.** Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Deutsch von Prof. W. Jerusalem, Wien. Preis geh. M. 5.—, geb. M. 6.—.

Band II. **Gustave Le Bon, Psychologie der Massen.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Band III. **Alfred Fouillée, Der Evolutionismus der Kraft-Ideen.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien. Preis geh. M. 8.50, geb. M. 10.—.

Band IV. **G. Tarde, Die sozialen Gesetze.** Deutsch von Hans Hammer, Leipzig. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Band V. **Emile Durkheim, Die Methode der Soziologie.** Autorisierte Übersetzung. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

(Siehe 3. Umschlagsseite).

Philosophisch-soziologische Bücherei
Band XVI

HENRY SIDGWICK

Die Methoden der Ethik

Nach der 7. englischen
Auflage übertragen von

DR. CONSTANTIN BAUER

I. BAND

UNIVERSITÄT INNSBRUCK
Philosophisch - Pädagogisches
Seminar

Leipzig 1909 · Verlag von
Dr. Werner Klinkhardt

UB INNSBRUCK
+C93152601

Vorwort.

Die Durchsicht der siebenten englischen Auflage wurde von Professor Sidgwick begonnen und bis zum 5. Kapitel des III. Buches durchgeführt. Bis dahin reichen auch seine eigenhändigen Verbesserungen. Beim Durchsehen des letzten Teiles litt der Verfasser aber schon unter seiner schweren Krankheit, und infolge seines Todes blieb der Rest des Buches überhaupt ohne die letzte Feilung, die er wohl sonst von seiner Hand erfahren hätte. Miß Constance Jones in Cambridge hat nun — zum Teil noch mit Befürwortung des Verfassers — folgende Veränderungen vorgenommen:

1. Ein Abschnitt, der in der 2. und den folgenden Auflagen im 2. Kapitel des 1. Buches stand, ist in das 3. Kapitel des 4. Buches eingeschoben worden.

2. Der in Anm. 1, S. 58 versprochene Anhang über „Die Kantsche Auffassung vom freien Willen" ist im wesentlichen der Abdruck eines Artikels von Prof. Sidgwick, der unter der Überschrift „The Kantian Conception of Free Will" im „Mind" XIII, 51 erschienen ist. (Vgl. Anhang.)

3. Unter den Aufzeichnungen, die Prof. Sidgwick für diese Auflage noch verwerten wollte, befindet sich, als Teil von Notizen für eine Vorlesung, eine kurze Darstellung der Entwicklung seines ethischen Standpunktes, den er in den „Methoden der Ethik" ausgeführt hat. Obwohl nun diese nicht abgeschlossen,

ist sie doch im wesentlichen vollständig und zusammenhängend, und da sie zweifellos besonderen Wert und Interesse für die Leser dieses Buches hat, ist sie hier mit eingefügt worden.

Eine derartige Anordnung erscheint außerdem bis zu einem gewissen Grade in Übereinstimmung mit des Verfassers eigenem Verfahren in der Vorrede zur 2. Auflage; und damit auch künftigen Lesern der „Methoden" ein einleitender Bericht zugänglich bleibt, der sowohl ethisch wie historisch von ganz hervorragendem Interesse ist, wurde keine Verschiebung des Textes vorgenommen.

Prof. Sidgwick schildert folgendermaßen die Entwicklung seines ethischen Standpunktes:

> „Das erste abgeschlossene ethische System, dessen Anhänger ich wurde, war der Utilitarismus Mills. Ich fand darin Befreiung von dem scheinbar äußerlichen und willkürlichen Druck moralischer Regeln, in deren Befolgung ich erzogen war, die sich mir jedoch in gewissem Maße zweifelhaft und verworren darstellten und mitunter, selbst wo sie klar waren, eher dogmatisch, vernunft- und folgewidrig erschienen. Meine Abneigung dagegen wurde noch durch die Bekanntschaft mit Whewells „Elementen der Moral" verstärkt, deren Studium im Trinity-College (Cambridge) vorgeschrieben war. Aus diesem Werke erhielt ich den Eindruck, der auch lange unverwischt blieb, daß die intuitionistischen Ethiker im Vergleich zu Mathematikern hoffnungslos in ihren Definitionen und Axiomen verloren sind.
>
> Die beiden Elemente der Millschen Anschauung, die man gewöhnlich als psychologischen Hedonismus (jedermann soll sein eigenes Glück erstreben) und ethischen Hedonismus (jedermann soll das Glück der Allgemeinheit erstreben) zu unterscheiden pflegt, zogen mich beide an, und ich erkannte zuerst ihre Folgewidrigkeit nicht.

Psychologischer Hedonismus — die Forderung eines universellen Strebens nach Lust — zog mich durch seine frische Natürlichkeit an. Der ethische Hedonismus, wie er von Mill aufgestellt wird, war vom sittlichen Standpunkt aus anziehend durch seine Forderung der Bereitschaft zu absoluter Selbstaufopferung. Beide wandten sich an verschiedene Elemente meiner Natur, aber sie brachten diese in offenbare Übereinstimmung; beide gebrauchten ja dieselben Worte „Lust", „Glück", und die Überzeugungskraft der Millschen Ausführung verhüllte für eine Zeit den tiefen Zwiespalt zwischen dem natürlichen Endziel des Handelns — persönliches Glück, und dem der Pflicht — allgemeines Glück. Denn wenn mir ein Zweifel über die Zusammengehörigkeit von persönlichem und allgemeinem Glück aufstieg, war ich doch immer zu der Auffassung geneigt, daß er vor einem großherzigen Entschlusse in alle Winde zerstieben müsse.

Aber da kam mir der Gedanke, daß diese Methode, sich mit dem Konflikt zwischen Interesse und Pflicht auseinanderzusetzen, vielleicht für die Praxis geeignet sein mochte, aber nicht entscheidend für die Philosophie sein konnte. Für praktische Menschen, die nicht philosophieren, ist die Maxime der Unterordnung des eigenen Interesses unter, landläufiger Auffassung nach „altruistische" Impulse und Empfindungen, die ihrem Gefühl nach höherstehend und edler sind, eine unzweifelhaft empfehlenswerte Maxime; sicherlich ist es jedoch Sache der ethischen Philosophie, den wahren Grund zu solchem Handeln zu finden und klar zu bestimmen.

Daher ging ich daran, methodisch die Beziehung zwischen Interesse und Pflicht zu untersuchen.

Die Klarlegung dieses Verhältnisses forderte ein sorgfältiges Studium der egoistischen Methode. Nehmen wir an, daß mein eigenes Interesse vorherrschend ist. Was ist dann

wirklich mein Interesse, wieweit können Handlungen dazu dienen, es zu erkennen, inwieweit verträgt sich das Ergebnis mit Pflicht (oder Wohl der Menschheit)? Diese Untersuchung ließ mich am Ende diesen Gegensatz sehr stark fühlen, viel mehr als den, den Mill und die früheren Utilitarier fühlten zwischen sogenannten Intuitionen oder sittlichen Perzeptionen und Hedonismus. Daher die Anordnung meines Buches [II. Buch: Egoismus, III. Buch: Intuitionismus, IV. Buch: Utilitarismus]. Als Ergebnis kam ich zu dem Schluß, daß eine vollständige Lösung des Konfliktes zwischen meinem Glück und dem der Allgemeinheit auf der Basis weltlicher Erfahrung nicht möglich ist. Langsam und widerstrebend nahm ich diesen Schluß an. [Vgl. II. Buch, 5. und Schlußkapitel.] Dies war höchst wichtig für mich.

Infolge dieser Erkenntnis ergab sich die praktische Notwendigkeit einer sittlichen Wahl zwischen allgemeinem Glück und Beruhigung bei Selbstinteresse als Ultimatum. Aber auf welcher Grundlage?

Ich ließ zunächst Mills Phrasen, daß derartige Aufopferung „heroisch" sei, daß es nicht „gut" um mich stehe, wenn ich nicht dazu bereit sei, außer acht. Ich legte ihm in Gedanken das Problem vor: Entweder geschieht es für mein eigenes Glück oder nicht. Wenn nicht, warum sollte ich es tun? Es ist nicht gesagt, daß ich, auch wenn ich ein sittlicher Held wäre, nun deshalb fortwährend zu Willenshandlungen geneigt bin, die andern zugute kommen, und daß diese Gewohnheit selbst dann mächtig bleibt, wenn mein eigenes Vergnügen im Spiele ist. Ich wußte, daß ich auf keinen Fall von dieser Art von sittlichen Helden war, die etwas ohne Grund tun, nur aus blinder Gewohnheit. Aber ich wünschte nicht einmal, ein solcher Held zu sein, denn dieser war, wenn auch noch so bewundernswert, sicherlich kein Philosoph.

Ich mußte irgendwie sehen, daß es für mich richtig war, mein Glück für das Wohl des Ganzen, von dem ich ein Teil bin, zu opfern.

So war ich, trotz meiner früheren Abneigung gegen die intuitionistische Ethik, die von der Beschäftigung mit Whewell herrührte, und trotz meiner Haltung als Anhänger Mills gezwungen, die Notwendigkeit einer fundamentalen ethischen Intuition anzuerkennen.

Die utilitarische Methode, die ich von Mill gelernt hatte, konnte nicht, wie mir schien, ohne diese fundamentale Intuition zu einem harmonischen Ganzen gebracht werden.

Unter diesen seelischen Eindrücken las ich Kants Ethik wieder. Vorher hatte ich sie ohne tieferes Verständnis gelesen, unter dem Einfluß von Mills Ansicht als von einem „wunderlichen Fehlgriff“[1]). Jetzt war ich empfänglicher für ihren Inhalt und wurde von der Wahrheit und Wichtigkeit ihres Grundprinzips betroffen: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann[2]). Es brachte die „goldene Regel“ des Evangeliums in eine meiner Vernunft sehr zusagende Form.

Kants Behauptung, daß Sittlichkeit auf Freiheit beruht, sagte mir allerdings nicht zu[3]), obwohl ich zuerst nicht so klar wie jetzt einsah, daß sie einen Grundirrtum enthält, indem „Freiheit“ in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird: einmal wird sie nur erlangt, wenn wir recht handeln, wenn Vernunft über Neigung triumphiert, dann aber auch, wenn wir es vorziehen, schlecht zu handeln, und dies ist

---

[1]) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, § 1, 2. Mill, „Utilitarianism“, 7. Aufl. 1879, S. 5, 6.

[2]) Vgl. 3. Buch, 1. Kap. § 3.

[3]) Vgl. 1. Buch, 5. Kap.

offenbar in dem Begriff der Übeltat mit eingeschlossen. Kurz, was mir zusagte, war viel mehr Kants ethisches Prinzip als dessen metaphysische Basis. Dies habe ich kurz im ersten Kapitel des dritten Buches dargelegt und werde darauf länger eingehen, wenn wir zu Kant kommen.

Die Forderung, daß, was für mich recht ist, für alle Personen in ähnlichen Verhältnissen recht sein müsse — dies war die Form, in der ich die Kantsche Maxime annahm —, schien mir sicherlich grundlegend, sicherlich wahr und nicht ohne praktische Bedeutung zu sein.

Aber das Grundprinzip erschien mir doch unzulänglich zum Aufbau eines Systems von Pflichten; und je mehr ich darüber nachdachte, desto unvollkommener kam es mir vor. Bei näherem Zusehen schien es mir in der Tat die Schwierigkeiten nicht zu beseitigen, die mich von Mill zu Kant geführt hatten: es stellte schließlich auch nicht die Forderung der Unterordnung des Eigennutzes unter die Pflicht auf.

Der Rational-Egoist, ein Mann, der von Hobbes gelernt hat, daß Selbsterhaltung das oberste Naturgesetz und Selbstinteresse die einzige rationale Basis sozialer Sittlichkeit sind, könnte das Kantsche Prinzip annehmen und ein Egoist bleiben.

Er könnte sagen: „Ich gebe gern zu, daß, wenn die schmerzliche Notwendigkeit für einen anderen kommt, zwischen seinem eigenen Glück und dem der Allgemeinheit zu wählen, er als ein vernünftiges Wesen sein eigenes vorziehen muß, d. h. er tut recht, wenn er nach meinem Prinzip handelt. Zweifellos würde ich natürlich, da ich wahrscheinlich mit ihm ebensowenig wie mit anderen Personen sympathisiere, als unbeteiligter Zuschauer wünschen, daß er sich dem allgemeinen Wohl opfert; indes erwarte ich es nicht von ihm, ebensowenig wie ich es an seiner Stelle tun würde.“

Diese Überlegung konnte meiner Ansicht nach nicht vollständig widerlegt werden. Vom Standpunkt der Gesamtheit aus war es zweifellos vernunftgemäß, das größere Gut dem kleineren vorzuziehen, selbst wenn das kleinere Gut das eigene Glück des Handelnden bedeutete. Indessen schien es mir doch auch unleugbar vernunftgemäß für das Individuum, sein eigenes vorzuziehen. Die Vernunftmäßigkeit der Selbstrücksicht schien mir ebenso unanfechtbar wie die der Selbstaufopferung. Ich konnte diese Überzeugung nicht aufgeben, obwohl keiner meiner Lehrmeister, weder Kant noch Mill, gewillt schienen, sie zuzugeben; jeder in seiner Weise, wiesen sie deren Annahme zurück.

Ich war daher, wenn ich so sagen darf, ein verlorenes Schäflein, auf der Suche nach einem Meister, oder, wenn der Ausdruck „Meister" zu stark ist, ich suchte Mitkämpfer und Helfer für die Überzeugung, zu der ich trotz der entgegengesetzten Ansichten der Denker gekommen war, von denen ich am meisten gelernt hatte.

So standen die Dinge, als der Einfluß von Butler dazwischenkam. Das Stadium nämlich, zu dem ich auf der Suche nach einem ethischen Glauben gelangt war, erleichterte mir das Verständnis für Butler und ließ mich die Hilfe und geistige Sympathie finden, die ich bei ihm suchte.

Ich sage, Butler zu verstehen, denn bisher hatte ich ihn mißverstanden, was, wie ich glaube, die meisten damals taten und vielleicht jetzt noch tun. Er war mir als ein Verteidiger der Gewissensfreiheit dargestellt worden, und sein Argument, summarisch aufgestellt, schien zu sein: weil das Nachdenken über unsere Impulse uns zeigt, daß das Gewissen Autorität fordert, deshalb müssen wir ihm gehorchen. Gewiß, ich zweifelte nicht daran, daß mein Gewissen Autorität fordert, obgleich es in höherem Grade utilitarisch war als

das Butlers. Denn bei all diesem Suchen nach Prinzipien war ich doch für praktische Zwecke Anhänger der Millschen Lehre geblieben, d. h. ich hielt noch an der Maxime fest, das allgemeine Glück zu erstreben, als der höchsten Richtschnur des Handelns, und ich glaubte, den Einwürfen Butlers[1]) gegen diese Ansicht begegnen zu können. Die Schwierigkeit für mich lag, wie ich sagte, darin, diese Forderung des Gewissens, mochte sie nun utilitarisch sein oder nicht, in Einklang mit rationaler Selbstliebe zu bringen; und diese Schwierigkeiten umgangen zu haben, hatte ich Butler in Verdacht.

Als ich ihn nun jedoch sorgfältiger durchlas, fand ich zu meiner Verwunderung und Freude bei ihm eine Ansicht, die der außerordentlich ähnlich war, die sich in mir bei dem Bemühen entwickelt hatte, Mill und Kant zu assimilieren. Ich fand, daß er ausdrücklich zugab, daß „Interesse, nämlich mein eigenes Glück, eine offenbare Verpflichtung" sei und daß „vernünftige Selbstliebe eines der beiden hauptsächlichen oder höheren Prinzipien in der menschlichen Natur" ist. Er erkannte also einen „Dualismus der herrschenden Fähigkeit" an — oder, wie ich lieber sagen möchte, einen „Dualismus der praktischen Vernunft", da ja die „Autorität", auf die Butler Gewicht legt, sich meinem Geiste erst als Autorität der Vernunft darstellen muß, ehe ich sie annehmen kann.

Von dieser Seite aus also drang ich tiefer in Butlers System ein und kam unter den Einfluß seines mächtigen Geistes. Die Folge dieses Einflusses aber war, daß ich mich einen Schritt weiter von Mill entfernte, denn ich wurde dahin geführt, die Doktrin des psychologischen Hedonismus aufzugeben und die Existenz von „uninteressierten" oder

---

[1]) Vgl. die „Dissertation on Virtue" am Ende der „Analogy".

„außerhalb liegenden" Handlungsimpulsen anzuerkennen, die nicht auf des Handelnden Vergnügen hin gerichtet sind[1]). In der Tat fand ich mich, soweit es das betraf, was ich eine psychologische Basis der Ethik nennen möchte, viel mehr im Einverständnis mit Butler als mit Mill.

Und das führte mich dazu, meine Beziehung zu intuitionistischer Ethik wieder zu betrachten. Die Stärke und Heftigkeit, mit der Butler den reinen Utilitarismus verdammte, machte natürlich bei einem sonst so besonnenen Schriftsteller großen Eindruck auf mich. Und ich selbst war, wie ich mir zugestehen mußte, bis zu einem gewissen Grade Anhänger der Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis geworden. Denn das höchste Gebot, nach dem Glück der Allgemeinheit zu streben, muß, wie ich eingesehen hatte, auf einer grundlegenden sittlichen Erkenntnis beruhen, wenn ich es überhaupt für bindend anerkennen sollte. Und beim Lesen der früheren englischen Erkenntnislehrer wie More und Clarke fand ich, daß das Axiom, das ich für meinen Utilitarismus suchte — ein vernünftig Handelnder ist verpflichtet, das Glück der Allgemeinheit zu erstreben —, in einer oder der andern Form einen vorherrschenden Platz einnahm[1]).

Ich hatte nun, theoretisch sowohl wie praktisch, diese grundlegende sittliche Erkenntnis angenommen; aber auch das Kantsche Prinzip hatte ich als feststehend erkannt, obwohl ungeeignet, die alleinige Führung zu übernehmen. Ich war also dann bis zu diesem Grade ein „intuitiver" Moralist; und warum sollte ich es fernerhin nicht sein? Die überzeugten Moralisten, wie Whewell, der damals auf der Höhe war, sagten, daß es ein ganzes erkennbares System von Intuitionen

[1]) Vgl. 1. Buch, 4. Kap.
[2]) Vgl. desselben Verfassers „History of Ethics", S. 172, 181.

gäbe, aber wie konnte man diese kennen lernen? Ich vermochte Butlers Anschauung, daß eines ehrlichen Mannes Gewissen genügt, nicht anzunehmen; denn es schien mir, als ob ehrliche Leute eher mit Worten als mit der Tat ihre Überzeugung verträten.

Nun mußte ich Aristoteles wieder lesen; und da schien mir denn ein Licht über die Bedeutung und Richtung seines Verfahrens aufzugehen[1]).

Was er uns damals gab, war die Sittlichkeit der großen Allgemeinheit von Griechenland, durch sorgfältige Vergleiche auf eine feste Form zurückgeführt, nicht als etwas außerhalb ihm Liegendes, sondern als das, was „wir", d. h. er und andere, denken, nur durch Überlegung festgelegt. Und war das nicht wirklich das sokratische Verfahren der Induktion, das Schlüsseziehen durch Ausfragen?

Konnte ich das nun nicht nachmachen? Das heißt, das gleiche für unsere Sittlichkeit tun, in derselben Weise unparteiischen Nachdenkens über die laufende Meinung?

Sollte ich das aber eigentlich nicht auch tun, bevor ich die Frage entschied, ob ich ein System sittlicher Intuition hatte oder nicht? Jedenfalls würde das Ergebnis nützlich sein, ganz gleich, zu welchem Schlusse ich kam.

So wurde dieser Teil meines Buches zuerst geschrieben.[1]) Eine gewisse Nachbildung der aristotelischen Art war darin zuerst stark hervortretend und ist es auch noch etwas geblieben, obwohl ich versucht habe, sie zu vermeiden, wo sie mir geziert oder pedantisch erschien.

Aber das Ergebnis der Untersuchung war, daß mit erneuter Stärke und Lebendigkeit der Unterschied zwischen den Maximen der allgemeinen Sittlichkeit — sogar die strengsten

[1]) 2., 3., 4. Buch. Vgl. „History of Ethics", 2. Kap. § 9. S. 58 ff.
[2]) 3. Buch, 1.—11. Kap.

und stärksten, z. B. Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit — und den Intuitionen hervortrat, die sich auf das Pflichtenverhältnis zu anderen bezogen und die ich schon in mich aufgenommen hatte. Gemeint sind das Kantsche Prinzip, von dem ich nun das einzig gewisse Element im Rechtswesen — „behandle gleichartige Fälle gleichartig" — als eine besondere Anwendung erkannte, und das Grundprinzip des Utilitarismus. Und dieses war in vollkommener Übereinstimmung mit dem Kantschen Prinzip. Gewiß, ich konnte die Universalität des Gesetzes wünschen, daß die Menschen so handeln sollen, daß sie universales Glück hervorrufen; tatsächlich war dies das einzige Gesetz, von dem mir vollkommen klar war, daß ich es vom universalen Standpunkte aus entschieden so wollen konnte.

So war ich denn wieder Utilitarier, aber auf intuitionaler Basis. Ferner aber hatte die Reflexion über allgemeine Sittlichkeit mir fortwährend deren Charakter als ein System von Regeln gezeigt, welche die Förderung des allgemeinen Glückes erstreben.[1])

Auch die vorangehende Reflexion über die hedonistische Methode für das 2. Buch hatte mir deren Schwäche gezeigt. Was war da zu tun? Die konservative Haltung, die dem allgemeinen Menschenverstand gegenüber zu beobachten ist, wird im 5. Kapitel des 4. Buches gegeben: „Folge ihm im allgemeinen, weiche davon ab und greife Reformen an nur in außergewöhnlichen Fällen, in denen, ungeachtet der Strenge der hedonistischen Methode, das Argument gegen den allgemeinen Menschenverstand entscheidend ist."

Auf diesem Standpunkt angelangt, veröffentlichte ich mein Buch. Ich versuchte darin zu sagen, was ich gefunden

---

[1]) Vgl. 4. Buch, 4. Kap. § 2, 3.

hatte, nämlich daß der Gegensatz zwischen Utilitarismus und Intuitionismus auf einem Irrtum beruht. Es bestand allerdings ein fundamentaler Gegensatz zwischen dem Interesse des Individuums und jedweder Sittlichkeit, den ich mit keiner bisher als zuverlässig befundenen Methode ohne die Voraussetzung einer sittlichen Weltregierung lösen konnte. So weit stimmte ich auch mit beiden, Butler und Kant, überein.

Ich konnte jedoch keinen wirklichen Gegensatz zwischen Intuitionismus und Utilitarismus entdecken. Der Utilitarismus von Mill und Bentham schien mir einer Grundlage zu entbehren; diese Grundlage aber konnte nur durch eine grundlegende Erkenntnis gelegt werden; und andererseits zeigte mir auch die genaueste Prüfung der Sittlichkeit des allgemeinen Menschenverstandes nur klare und selbstverständliche Prinzipien, die vollkommen vereinbar mit dem Utilitarismus waren.

Und doch ließ mich eine genaue Untersuchung der utilitarischen Methode auch darin Mängel entdecken. Die rein empirische Prüfung der Folgen von Handlungen ist ungenügend; und da ich mir der in vielen Fällen praktischen Unvollkommenheit der Führung der utilitarischen Rechnung bewußt war, so blieb ich ängstlich darauf bedacht, die in diesen Fällen vom allgemeinen Menschenverstand dargebotene Führung nicht zu verachten, sondern sie anzunehmen, und das auf Grund der allgemeinen, durch die Entwicklung gelehrten Annahme, daß sittliche Gefühle und Anschauungen schließlich zum allgemeinen Glück beitragen werden; ich konnte jedoch von dieser Annahme aus die große Wahrscheinlichkeit der Gegenseite, die von utilitarischen Berechnungen abgeleitet ist, nicht verwerfen."

Die Methoden der Ethik

Inhaltsübersicht des 1. Bandes.

I. Buch.

Einführung.

1. Kapitel.

Einleitung.

Seite

1. Ethik ist ein Abschnitt der Theorie oder des Studiums der Praxis 1—3
2. Es ist das Studium von dem, was sein sollte, soweit dies vom freiwilligen Handeln der Individuen abhängt . . . . . 3—5
3. Um zu entscheiden, was man tun soll, gehen die Menschen natürlich nach verschiedenen Prinzipien und verschiedenen Methoden vor . . . . . 5—7
4. Es gibt zunächst zwei vernunftgemäße Ziele: Vorzüglichkeit oder Vollkommenheit und Glück. Von diesen kann man, wenigstens das letztere, für sich selbst oder für die Allgemeinheit erstreben. Ebenso wird gewöhnlich angenommen, daß gewisse Regeln vorgeschrieben sind, und zwar ohne Beziehung auf spätere Folgen. Die Methoden, die diesen verschiedenen Prinzipien entsprechen, lassen sich in der Hauptsache auf drei zurückführen: Egoismus, Intuitionismus, Utilitarismus . . . . . 7—14
5. Diese Methoden haben wir getrennt zu untersuchen, indem wir sie von der gewöhnlichen Auffassung, wo wir sie in ungeordnetem Zusammenhange finden, abtrennen und sie so genau und folgerichtig wie möglich entwickeln . . . . . 14—17

2. Kapitel.

Ethik und Politik.

1. Bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Ethik und Politik haben wir zwischen positivem Gesetz und idealem Gesetz zu unterscheiden . . . . . 18—21
2. Es ist jedoch keinesweg der Hauptzweck der Ethik, zu bestimmen, was in einer Idealgesellschaft getan werden sollte; sie fordert daher nicht notwendigerweise als Vorbereitung den theoretischen Aufbau einer solchen Gesellschaft . . . . . 21—27

3. Kapitel. Seite

Sittliche Urteile.

1. Mit „vernünftigem" Verhalten — ganz gleich, ob sittlich oder aus Klugheit vernünftig — bezeichnen wir das, von dem wir meinen, daß es beobachtet werden „sollte". Ein solches Urteil kann von Rechts wegen nicht als ein Urteil gedeutet werden, das Tatsachen betrifft, noch als ausschließlich auf die Mittel zu anderweitigen Zwecken sich beziehend; inbesondere bedeutet der Ausdruck „sollte", bei sittlichen Urteilen gebraucht, nicht eigentlich, daß die urteilende Person eine spezifische Erregung fühlt . . . . . 28—34
2. Noch bedeutet er eigentlich, daß das in Frage kommende Verhalten unter Strafe vorgeschrieben sei . . . . . 34—38
3. Sondern der durch „sollte" ausgedrückte Begriff im strengsten ethischen Sinne ist zu elementar, um eine formale Definition oder eine Zerlegung in einfachere Begriffe zuzulassen. Er wird als objektiv gültig angenommen, und Urteile, in denen er gebraucht wird, sind, wenn sie sich auf das künftige Verhalten der urteilenden Person beziehen, von einer besonderen Art von Handlungsimpulsen begleitet . . . . . 38—42
4. Dieses „Vernunftdiktat" wird auch durch reine Klugheitsurteile dargestellt und durch rein hypothetische Imperative . . . . . 42—45

4. Kapitel.

Lust und Begehren.

1. Die psychologische Lehre, daß der Gegenstand von Begehren immer Lust ist, verträgt sich unter Umständen nicht mit der eben gegebenen Übersicht über ethische Urteile und benötigt jedenfalls sorgfältige Prüfung . . . . . 46—50
2. Wenn mit „Lust" „Wohlgefühl" gemeint ist, steht das im Widerspruch mit der Erfahrung. Denn durch die ganze Skala unserer Begierden, von der höchsten bis zur niedrigsten, können wir Impulse unterscheiden, die von der Lustbegierde nach andern Zielen gelenkt werden, als nach unserm Wohlbehagen . . . . . 50—59
3. Wie es sich weiterhin durch den gelegentlichen Konflikt zwischen den beiden Arten von Impulsen ergibt . . . . . 59—61
4. Diese Lehre kann aber auch keinen wirklichen Halt aus der Betrachtung der „unbewußten" oder der „ureigentümlichen" Richtung menschlicher Handlungen gewinnen . . . . . 61—63

Anmerkung . . . . . 63—65

5. Kapitel.

Der freie Wille.

1. Die Kantsche Identifizierung von „freiem" und „vernünftigem" Handeln ist irreführend wegen des Doppelsinnes des Ausdrucks „Freiheit" . . . . . 66—69

Seite

2. Wenn durch Definition und Analyse des freiwilligen Handelns jeder Zweifel über den freien Willen beseitigt worden ist, ergibt sich, daß die für den Determinismus sich anhäufenden Beweise fast erdrückend sind . . . . . 69—75
3. Doch ist es für mich unmöglich, mich beim Handeln nicht als frei zu betrachten das zu tun, was ich für vernünftig halte. Immerhin ist die Lösung der metaphysischen Frage des freien Willens für die systematische Ethik im allgemeinen — von der Theologie abgesehen — nicht von Wichtigkeit . . . . . 75—82
4. Sie dürfte indessen eine besondere Beziehung zu dem Begriffe Gerechtigkeit haben . . . . . 82—84
5. Die praktische Unwichtigkeit der Frage über den freien Willen wird noch klarer, wenn wir die Wirkung von Willensäußerungen genau betrachten . . . . . 84—88

6. Kapitel.

Ethische Prinzipien und Methoden.

1. Die im ersten Kapitel angegebenen Methoden haben auf den ersten Anblick ein Bestreben, von vernunftgemäßen Prinzipien auszugehen. Andere scheinen sich, soweit sie präzisiert werden können, auf diese zurückführen zu lassen . . . . . 89—92
2. Insbesondere der Grundsatz „der Natur gemäß zu leben“. . . . 93—96
3. Kurz gesagt können alle Methodenarten unter drei Rubriken eingeordnet werden: Intuitionismus und die beiden Arten von Hedonismus, egoistischer und universalistischer. Die gewöhnliche Verwechslung zwischen den beiden letzteren ist leicht erklärt, doch muß man sich sorgfältig davor hüten . . . . . 96—101

Anmerkung 101

7. Kapitel.

Egoismus und Selbstliebe.

1. Um eine klare Vorstellung von dem zu bekommen, was allgemein als Egoismus bekannt ist, müssen wir verschiedene Möglichkeiten der Bedeutung dieses Ausdrucks unterscheiden . . . . . 102—106
2. Und sein Ziel als das größte erreichbare Übermaß von Lust über Schmerz für den Handelnden definieren, — Lust, die im Verhältnis zu ihrer Annehmlichkeit bewertet wird . . . . . 107—109

8. Kapitel.

Der Intuitionismus.

1. Wir gebrauchen den Ausdruck „intuitional“ — in der engeren der beiden möglichen Bedeutungen —, um eine Methode zu bezeichnen, bei der die Richtigkeit einiger Handlungsweisen als bekannt vorausgesetzt wird ohne Rücksicht auf anderweitige Folgen . . . . . 110—113

Seite

2. Die gewöhnliche Gegenüberstellung von intuitiv und induktiv ist ungenau, denn diese Methode geht nicht notwendigerweise vom Allgemeinen zum Besonderen vor. Wir können unterscheiden: Perzeptionalen Intuitionismus, nach dem immer die Richtigkeit einer bestimmten Handlung für unmittelbar bekannt angesehen wird . . . . . 113—114
3. Dogmatischen Intuitionismus, bei dem die allgemeinen Forderungen des gesunden Menschenverstandes als Axiome hingenommen werden . . . . . 114—116
4. Und philosophischen Intuitionismus, der es unternimmt, eine tiefere Erklärung für diese allgemein gültigen Forderungen zu finden . . . . . 116—118

Anmerkung . . . . . 118—119

9. Kapitel.

Das Gute.

1. Eine andere Abart von Intuitionismus erhält man, wenn man für „richtig, recht" den weiteren Begriff „gut" einsetzt . . . . . 120—122
2. Das gewöhnliche Urteil, daß eine Sache „gut" ist, erscheint bei näherer Überlegung nicht gleichbedeutend mit einem Urteile, daß eine Sache direkt oder indirekt angenehm ist . . . . . 122—125
3. „Gut" = „begehrenswert" oder „vernunftgemäß begehrenswert"; auf das Verhalten angewendet, bezeichnet der Ausdruck eine nicht so endgültige Forderung, als „richtig" . . . . . 125—129
4. Noch viele Dinge werden gewöhnlich für gut gehalten; doch zeigt die Überlegung, daß schließlich nichts gut ist, außer einer Form des menschlichen Daseins . . . . . 129—132

II. Buch.

Der egoistische Hedonismus.

1. Kapitel.

Prinzip und Methode des Egoismus.

1. Das Prinzip des egoistischen Hedonismus ist der Satz, daß das vernünftige Ziel der Lebensführung und des Verhaltens für jedes Individuum das Maximum von Glückseligkeit oder Lust ist . . 135—137
2. Es gibt nun verschiedene Methoden des Strebens nach diesem Ziele; wir können aber als hauptsächliche die nehmen, die durch empirisch-reflektives Vergleichen von Vergnügen vorgeht . . . . 137—139

2. Kapitel.

Empirischer Hedonismus.

Seite

1. Bei dieser Methode wird angenommen, daß alle Vergnügen und alle Schmerzen meßbar sind und sich in eine Skala bringen lassen . . . . . 139—142
2. Lust wird dabei definiert als „ein Gefühl, das vom fühlenden Individuum zur Zeit des Fühlens als begehrenswert empfunden wird“ . . . . . 143—148

Anmerkung 148

3. Kapitel.

Empirischer Hedonismus.

(Fortsetzung.)

1. Um eine klarere Anschauung dieser Methode zu erhalten, wollen wir die Einwände betrachten, die darauf hinzielen, ihre Unanwendbarkeit zu zeigen (149—150). Es ist nämlich gesagt worden
   daß Lust als Gefühl nicht gedacht werden kann (151)
   daß der Ausdruck „eine Summe von Lust“ innerlich nichtssagend ist (152) . . . . . 149—153
2. daß vorübergehende Freuden nicht befriedigen können und das Vorherrschen von Selbstliebe ihr eignes Ziel aufhebt 153—158
3. daß die Gewohnheit introspektiven Vergleichens die Lust beeinträchtigt . . . . . 158—159
4. daß jedes quantitative Vergleichen von Freuden und Schmerzen unsicher ist, selbst wenn es sich um unsere eignen Erfahrungen handelt . . . . . 159—164
5. daß es auch zu verschiedenen Zeiten verschieden ist, zumal da sich der jeweilige Zustand der betreffenden Person ändert . . . . . 164—166
6. daß die angeblich genaue Meßbarkeit von Freuden überhaupt eine unhaltbare Annahme sei . . . . . 166—168
7. daß wir ebenso dem Irrtum unterworfen sind, wenn wir uns die Erfahrungen anderer aneignen und von vergangenen Freuden auf zukünftige schließen . . . . . 168—171

4. Kapitel.

Objektiver Hedonismus und gemeiner Menschenverstand.

1. Es könnte scheinen, daß die Urteile des gemeinen Menschenverstandes über die Quellen von Glückseligkeit uns von den Unsicherheiten des empirischen Hedonismus befreien; aber auch hier zeigen sich verschiedene Grundmängel . . . . . 172—174
2. Und diese Urteile stellen sich bei näherer Prüfung als ganz unzusammenhängend und folgewidrig dar . . . . . 174—180

Seite

3. Immerhin läßt sich aus ihnen eine gewisse praktische Anleitung gewinnen . . . . . 180—183

5. Kapitel.

Glück und Pflicht.

1. Man hat es für möglich gehalten, auf empirischer Grundlage zu beweisen, daß größte Glückseligkeit immer durch Pflichterfüllung erreicht wird . . . . . 184—185
2. Aber ein derartiges Zusammentreffen ergibt sich weder aus der Betrachtung der legalen Sanktionen der Pflicht . . . . . 185—188
3. noch der sozialen Sanktionen . . . . . 188—192
4. noch der inneren Sanktionen, selbst wenn wir nicht nur einzelne Pflichttaten betrachten, sondern ein tugendhaftes Leben in seiner Gesamtheit . . . . . 192—199

6. Kapitel.

Deduktiver Hedonismus.

1. Die hedonistische Methode muß sich schließlich auf Tatsachen der empirischen Beobachtung gründen; sie kann aber durch eine wissenschaftliche Kenntnis der Ursachen von Lust und Unlust in weitem Maße deduktiv werden . . . . . 200—204
2. Nur haben wir keine praktisch verwendbare allgemeine Theorie von diesen Ursachen, weder von den psychophysischen . . . . . 204—216
3. noch von den biologischen . . . . . 216—218
4. noch kann das Prinzip, „das Leben intensiver zu gestalten", oder „nach Selbstentwicklung zu streben", oder „seinen Impulsen freies Spiel zu lassen" uns eine praktische Anleitung zum Ziele des Egoismus geben, ohne in das empirische Vergleichen von Freuden und Schmerzen zurückzufallen . . . . . 218—222

I. Buch.

Einführung.

I. Buch.

1. Kapitel.

Einleitung.

§ 1. Die Grenzen des Studiums, das man Ethik nennt, werden verschieden und oft unklar erfaßt; sie werden aber vielleicht gleich von Anfang an genügend für die Zwecke der vorliegenden Abhandlung definiert, wenn man eine ethische Methode als jedes vernünftige Vorgehen bezeichnet, durch das wir bestimmen, was individuelle menschliche Wesen tun „sollen" oder was für sie „richtig" wäre zu tun oder was sie durch freiwilliges Handeln zu verwirklichen suchen.[1]) Wenn ich den Ausdruck „Individuen" gebrauche, so sondere ich einstweilen das Studium der Ethik von dem der Politik ab,[2]) deren Ziel die Bestimmung einer geeigneten Verfassung und des richtigen öffentlichen Verhaltens einer beherrschten Gesellschaft ist. Ethik sowohl wie Politik unterscheiden sich nämlich, meiner Auffassung nach, dadurch von den positiven Wissenschaften, daß es ihr vornehmlicher und hauptsächlicher Zweck ist, festzusetzen, was sein soll und nicht, zu bestimmen, was eigentlich ist, gewesen ist oder sein wird.

---

[1]) Die genaue Beziehung der Ausdrücke „richtig" und „was sein soll" wird im 3. Kapitel dieses Buches erörtert. Ich bemerke hier aber voraus, daß sie für die meisten Zwecke als gleichbedeutend gebraucht werden können.

[2]) Ich gebrauche „Politik" in der einfachsten Bedeutung, um die Wissenschaft oder das Studium von der richtigen oder guten Gesetzgebung und Regierung zu bezeichnen. Ein weiterer Sinn des Ausdrucks, der möglich ist, würde den größeren Teil der Ethik einbegreifen, d. h. als Theorie richtiger sozialer Beziehungen. Siehe 2. Kap. § 2.

Wer Ethik studiert, sucht eine systematische und genaue Gesamtkenntnis von dem zu erlangen, was sein soll, und in diesem Sinne können seine Aufgaben und Methoden wohl wissenschaftlich genannt werden; indes habe ich es vorgezogen, die Ethik ein Studium und nicht eine Wissenschaft zu nennen, weil der Glaube weithin verbreitet ist, daß eine Wissenschaft notwendigerweise irgendein Gebiet des gegenwärtigen Daseins zum Hauptgegenstand haben müsse. Und in der Tat könnte auch der Ausdruck „ethische Wissenschaft" dem Sprachgebrauch nach entweder das Gebiet der Psychologie bezeichnen, das von freiwilligen Handlungen und ihrem Ursprung handelt und von sittlichen Gefühlen und Urteilen als wirksamen Erscheinungen des individuellen menschlichen Geistes, oder das Gebiet der Soziologie, das von gleichartigen Erscheinungen handelt, die von normalen Gliedern der organisierten Gruppen menschlicher Wesen, die wir Gesellschaften nennen, kundgetan werden. Wir beobachten jedoch, daß die meisten Personen eines dieser Studien nicht aus Neugierde betreiben, um festzusetzen, was gegenwärtig besteht, bestanden hat oder einmal bestehen wird. Sie wollen gewöhnlich menschliches Handeln nicht nur verstehen, sondern es auch regulieren; und von diesem Gesichtspunkte aus wenden sie die Begriffe „gut" und „schlecht", „recht" und „böse" auf das Verhalten oder die Einrichtungen an, die sie schildern, und gehen so, wenn man so sagen darf, vom psychologischen oder soziologischen Standpunkt zum ethischen oder politischen über. Meine Definition der Ethik soll die grundlegende Wichtigkeit dieses Überganges klar bezeichnen. Es ist allerdings richtig, daß die Heranziehung der beiden Arten des Studiums — des positiven und des praktischen — bei jeder Theorie eine sehr enge und vollständige ist. Bei jeder Theorie muß unsere Ansicht von dem, was sein soll, im einzelnen von unserer Vorstellung von dem, was ist, abgeleitet werden; die Mittel zur Verwirklichung unseres Ideals können durchaus nur durch ein sorgfältiges Studium gegenwärtiger Erscheinungen erlernt werden, und für jeden, der sich selbst fragt: „Was sollte ich tun oder erstreben?" ist es wichtig, die Antworten zu prüfen, die seine Zeitgenossen auf gleiche Fragen gegenwärtig gegeben haben. Und doch ist offenbar ein Versuch, die

allgemeinen Gesetze oder Übereinstimmungen festzulegen, durch die Verschiedenheiten menschlichen Verhaltens, der Empfindungen und Urteile über das Verhalten erklärt werden können, wesentlich verschieden von dem Versuche, zu bestimmen, welche unter diesen Verschiedenheiten des Verhaltens die rechte und welches von diesen auseinandergehenden Urteilen bündig ist. Die systematische Betrachtung dieser Fragen ist es also, die nach meiner Ansicht das besondere und bestimmte Ziel der Ethik und Politik darstellt.

§ 2. Im vorangehenden Abschnitt konnte ich nicht umhin, zwei verschiedene Formen in Rechnung zu ziehen, in denen das grundlegende Problem der Ethik begründet liegt und deren Verschiedenheit, wie wir sehen werden, zu ziemlich wichtigen Folgen führt. Ethik wird mitunter als eine Erforschung der wahren Sittlichkeitsgesetze oder der vernünftigen Verhaltungsmaßregeln angesehen, mitunter als eine Untersuchung des letzten Zieles vernünftigen menschlichen Handelns — des Guten oder „wahren Guten" — und der Methode, es zu erreichen. Diese beiden Ansichten sind allgemein verbreitet und müssen sorgfältig in Erwägung gezogen werden. Die erstere erscheint außerordentlich vorherrschend in der modernen Ethik und im allgemeinen sehr leicht auf die modernen ethischen Systeme anwendbar. Denn das in der Ethik untersuchte Gute ist bis zu einem gewissen Grade auf das durch menschliche Anstrengung erreichbare Gute beschränkt; ebenso wird die Kenntnis des Endzieles erstrebt, um zu bestimmen, welche Handlungen die richtigen Mittel sind, es zu erreichen. So hervorragend aber auch die Vorstellung eines letzten Guten in einem ethischen System sein mag und welche Auslegung man dieser Vorstellung geben mag, wir müssen schließlich doch, wenn es einen praktischen Nutzen haben soll, zu irgendeiner Entscheidung über die Vorschriften oder die Richtschnur des Verhaltens gelangen.

Auf der anderen Seite ist die Auffassung von der Ethik als im wesentlichen einer Erforschung des „höchsten Gutes" für die Menschen und der Mittel, es zu erreichen, nicht allgemein und ohne weiteres auf die Auffassung von der Sittlichkeit anwendbar, die wir etwa als eine intuitionalistische Auffassung bezeichnen können. Nach ihr gilt ein Verhalten für recht, wenn

es mit gewissen Vorschriften oder Grundsätzen der Pflicht übereinstimmt, die intuitiv als bedingungslos bindend bekannt ist. In dieser Beziehung ist die Auffassung vom höchsten Gut nicht notwendig von grundlegender Bedeutung für die Bestimmung des richtigen Verhaltens, außer unter der Voraussetzung, daß schon richtiges Verhalten selbst — oder der Charakter, der in richtigem Verhalten verwirklicht und dadurch entwickelt wird — das einzige höchste Gute für die Menschen ist. Aber diese Voraussetzung ist nicht in der intuitionalistischen Auffassung der Ethik enthalten und würde auch nicht, wie ich glaube, mit der allgemeinen sittlichen Auffassung moderner christlicher Gemeinschaften zusammenstimmen. Denn wir huldigen allgemein der Auffassung, daß der vollständige Begriff vom menschlichen Guten oder Wohlbefinden das Erreichen der Glückseligkeit ebensogut einschließen müsse als die Pflichterfüllung, ja sogar, wenn wir mit Butler denken, daß „das Glück der Welt Sache dessen ist, der ihr Herr und Eigentümer ist" und daß es danach nicht richtig von den Menschen ist, ihre Pflichterfüllung von der Kenntnis ihrer Nützlichkeit zur Glückseligkeit abhängig zu machen.

Für Leute, die so denken, mag allerdings das, was Menschen für das praktisch letzte Ziel ihres Handelns und für die Richtschnur richtigen Verhaltens ansehen sollen, in manchen Fällen keinen logischen Zusammenhang haben mit der Auffassung vom höchsten Gut für Menschen. Daher würde diese Auffassung trotz ihrer Unentbehrlichkeit für die Vollständigkeit eines ethischen Systems doch bedeutungslos für die methodische Festlegung richtigen Verhaltens sein.

Infolge des Vorherrschens des eben erwähnten intuitionalistischen Gesichtspunktes und der hervorragenden Stellung, die er durchgehends in unseren Erörterungen einnimmt, habe ich bei der Definition der Ethik den Ausdruck „Kunst der Lebensführung" vermieden, den einige als passendere Bezeichnung ansehen möchten. Denn der Ausdruck „Kunst" scheint, wenn auf den Inhalt einer Abhandlung angewendet, systematisch klare Kenntnis der richtigen Mittel zu einem gegebenen Ziele zu bedeuten, zum Unterschiede von der unbestimmten Kenntnis oder der einmal geformten Gewohnheit, die wir Geschicklichkeit

nennen. Wenn wir natürlich annehmen, daß die Richtigkeit des Handelns von der Nützlichkeit zu einem ferneren Ziele abhängt, dann ist kein Zweifel, wenn dieses Ziel klar bestimmt worden ist, daß der Vorgang der Festlegung richtiger Lebensregeln in verschiedenen Verhältnissen und Umständen unter den Begriff der Kunst fallen würde. Indessen von dem Gesichtspunkte aus, daß das praktisch letzte Ziel moralischen Handelns oft die Richtigkeit des Handelns selbst ist, oder die Tugend, die durch solches Handeln betätigt und erwiesen wird, und daß dies intuitiv in jedem einzelnen Falle bekannt ist, können wir den Ausdruck „Kunst" schwerlich als auf die Systematisierung solcher Kenntnis anwendbar betrachten. Da ich nun nicht von einer Voraussetzung ausgehen möchte, die unvereinbar mit dieser Ansicht wäre, ziehe ich es vor, die Ethik als die Wissenschaft oder das Studium anzusehen von dem, was recht ist oder sein soll, soweit dieses nämlich vom freiwilligen Handeln der einzelnen abhängt.

§ 3. Wenn nun auch diese Ansicht über das Gebiet der Ethik angenommen wird, so steigt doch immer die Frage auf, warum man allgemein glaubt, daß diese in der Hauptsache aus einer psychologischen Erörterung über die Natur der sittlichen Fähigkeit besteht; ich selbst habe es ja für richtig gehalten, eine Erörterung dieser Art in dieses Werk einzuschließen. Denn es leuchtet zunächst nicht ein, warum dies mehr zur Ethik gehören solle, als Erörterungen über die mathematische Begabung oder die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung zur Mathematik und Physik gehören. Warum gehen wir nicht einfach von gewissen Voraussetzungen aus und erklären, was getan oder erstrebt werden soll, ohne die Fähigkeit zu betrachten, mit Hilfe deren wir ihre Wahrheit erfassen können?

Eine Antwort auf diese Frage ist die, daß der Ethiker ein praktisches Ziel hat: wir wollen Kenntnis vom richtigen Verhalten haben, um darnach zu handeln. Nun können wir zwar nicht hindern, daß wir etwas glauben, dessen Wahrheit wir einsehen, aber wir können dahin streben, etwas zu tun, dessen Richtigkeit oder Weisheit wir einsehen und dabei doch oft tatsächlich etwas tun, dessen Falschheit und Unklugheit wir erkennen. So sind wir also genötigt, das Vorhandensein von irratio-

nellen Handlungsimpulsen in uns anzuerkennen, die mit unserem besseren Wissen im Widerspruch sind und dessen praktische Verwirklichung verhindern. So legt uns denn die Unvollkommenheit der Verbindung zwischen unserem praktischen Urteile und unserem Willen nahe, eine genauere Kenntnis der Natur dieser Verbindung zu erstreben.

Aber das ist nicht alles. Die Menschen fragen niemals: „Warum soll ich etwas glauben, dessen Wahrheit ich einsehe?" sondern sie fragen häufig: „Warum soll ich etwas tun, dessen Richtigkeit ich erkenne?" Es ist leicht, dem zu entgegnen, daß die Frage müßig ist, da nur darauf geantwortet werden könnte durch einen Hinweis auf ein anderes anerkanntes Prinzip des richtigen Verhaltens, und die Frage könnte ebensogut gestellt werden, als ob sie sich darauf bezöge usw. Und doch stellen wir eben die Frage, überall und fortwährend, und deshalb ist es nicht völlig befriedigend, wenn man ihre Müßigkeit klar macht; wir verlangen außerdem noch eine Erklärung dafür, daß sie so hartnäckig bestehen bleibt.

Eine Erklärung dessen ist folgendes: Da wir zum Handeln nicht allein durch ein sittliches Urteil angetrieben werden, sondern auch durch Triebe und Neigungen, die unabhängig vom sittlichen Urteil wirken, so ist die Antwort, die wir eigentlich auf die Frage „Warum soll ich es tun" erhalten wollen, eine, die nicht allein den Beweis von der Richtigkeit einer gewissen Handlung bringt, sondern auch eine vorherrschende Neigung, die Handlung zu tun, in uns anregt.

Daß diese Erklärung für gewisse Geister in gewissen Stimmungen zutreffend ist, möchte ich nicht leugnen. Und doch meine ich, daß, wenn ein Mann ernstlich fragt, „warum er etwas tun soll", er in sich einen Entschluß voraussetzt, ein Verhalten zu befolgen, das eben durch Argumente als vernünftig erkannt ist, selbst wenn es verschieden ist von dem, zu dem hin seine nicht rationellen Neigungen ihn treiben mögen. Und wir sind im allgemeinen darüber einig, daß ein vernünftiges Verhalten in jedem Falle durch Prinzipien bestimmt werden muß, bei deren Anwendung des Handelnden Neigung — da sie ja außerhalb einer solchen Bestimmung besteht — nur eines von mehreren Elementen ist, die in Betracht gezogen werden

müssen, und gewöhnlich nicht einmal das wichtigste. Aber wenn wir nun fragen, was diese Prinzipien sind, so scheint die Verschiedenheit der Antworten, die wir in den Systemen und Grundformeln der Moralisten finden, tatsächlich im allgemeinen praktischen Überlegen der Menschen gewöhnlich vorhanden zu sein; nur mit dem Unterschiede, daß, wo der Philosoph Einigkeit im Prinzip sucht und dauernde Festigkeit der Methode, auf die Gefahr hin, paradox zu werden, der Nichtphilosoph geneigt ist, verschiedene Prinzipien auf einmal zu nehmen und verschiedene Methoden in mehr oder weniger unklarer Verbindung anzuwenden. In diesem Falle können wir eine andere Erklärung des oben erwähnten unbefriedigten Verlangens nach einer höchsten Begründung geben. Denn wenn es verschiedene Ansichten von der höchsten Vernunftmäßigkeit des Verhaltens gibt, die, obwohl noch in unklarer Beziehung zueinander, im Gedanken des gewöhnlichen Mannes vorhanden sind, so ist leicht einzusehen, daß jede einzelne Antwort auf die Frage „warum?“ nicht völlig befriedigend sein kann, da sie nur von einem dieser Gesichtspunkte aus gegeben werden kann und immer Raum dazu lassen wird, die Frage von einem anderen aus zu stellen.

Ich selbst bin überzeugt, daß dies die hauptsächliche Erklärung dieser Erscheinung ist, und auf dieser Überzeugung ist der Plan zu diesem Werke aufgebaut. Wir können natürlich nicht Überlegungen als maßgebend ansehen, die zu Trugschlüssen führen; ich setze daher als eine Grundforderung der Ethik voraus, daß, sobald zwei Methoden sich gegenüberstehen, eine oder die andere verändert oder ganz verworfen werden muß. Ich halte es jedoch für grundsätzlich wichtig, gleich zu Anfang einer ethischen Untersuchung zu erkennen, daß eine große Verschiedenheit von Methoden beim gewöhnlichen praktischen Denken in Anwendung kommt.

§ 4. Welche sind denn nun diese verschiedenen Methoden? Welche die verschiedenen praktischen Prinzipien, die der allgemeine Menschenverstand geneigt ist, von vornherein als entscheidend anzunehmen? Die Antwort muß sorgfältig erwogen werden, denn wir schreiben häufig vor, daß dies oder jenes getan oder erstrebt werden „soll“, ohne einen ausdrücklichen Hinweis

auf einen sonstigen Zweck, während doch solch ein Zweck schweigend vorausgesetzt wird. Es ist einleuchtend, daß derartige Vorschriften in der Hauptsache hypothetische Imperative sind, wie Kant sie nennt; sie sind an niemanden gerichtet, der nicht zuerst den Zweck, das Endziel, angenommen hätte.

Ein Beispiel: Ein Lehrer irgendeiner Kunst setzt voraus, daß sein Schüler ein Erzeugnis der Kunst schaffen will oder es ganz hervorragend machen will; er sagt ihm, daß er die Ahle, den Hammer, die Bürste verschieden halten solle. Ein Arzt nimmt an, daß sein Patient gesund werden will; er sagt ihm, daß er zeitig aufstehen, einfach leben und körperliche Übungen machen solle. Wenn der Patient aus freiem Willen ein bequemes, gutes Leben seiner Gesundheit vorzieht, fallen die Vorschriften des Arztes ins Wasser, und sie werden nicht mehr an ihn gerichtet. Ebenso nimmt ein Weltmann an, daß seine Hörer in der Gesellschaft vorwärts kommen wollen, wenn er Regeln über Kleidung, Benehmen, Unterhaltung, Lebensgewohnheiten aufstellt. Ein ähnlicher Standpunkt kann eingenommen werden bei manchen Regeln, die das vorschreiben, was man mitunter „Pflichten gegen sich selbst" nennt. Man kann sagen, daß diese unter der Voraussetzung gegeben werden, daß ein Mensch sein eigenes Glück als letztes Ziel ansieht; daß, wenn jemand gegen alle Erwartung es geringschätzen würde, er dafür nicht in Betracht käme; kurz, daß jenes „soll" in derartigen Formeln stillschweigend auf ein erwünschtes Ziel bezogen werden kann.

Es scheint mir indes, als ob damit die Sache noch nicht erschöpfend behandelt wäre. Wir sehen nicht alle einfach mit Gleichgültigkeit auf einen Mann, der es ablehnt, die richtigen Mittel zur Erlangung seiner eigenen Glückseligkeit zu ergreifen, lediglich nur aus dem Grunde, daß ihm sein Glück gleichgültig ist. Die meisten Menschen würden eine solche Weigerung für unvernünftig halten, und zwar mit einer gewissen Mißbilligung; sie würden daher unbedingt Butlers[1]) Behauptung zustimmen, daß „Selbstliebe, die eigene Glückseligkeit, eine offenbare Verpflichtung sei". Mit anderen Worten, sie würden meinen, daß

[1]) Siehe das Vorwort zu Butlers „Sermons on Human Nature".

man für sein eigenes Glück sorgen solle. Der Ausdruck „sollen", so gebraucht, ist nicht mehr relativ zu verstehen: Glück erscheint nun als letztes Ziel, dessen Erstreben — wenigstens in den Grenzen, die von andern Pflichten auferlegt werden, von der Vernunft als „kategorisch" vorgeschrieben erscheint, wie Kant sagen würde, d. h. ohne stillschweigendes Voraussetzen eines noch ferneren Zieles. Und es ist, selbst von orthodoxen Ethikern, stark verfochten worden, daß alle Sittlichkeit schließlich auf der Basis „vernünftiger Selbstliebe"[1]) beruht, d. h. daß ihre Regeln schließlich für jedes Individuum nur so weit bindend sind, als sein Interesse am Ganzen sie ihm zu beobachten gebietet.

Indes, die allgemeine sittliche Meinung sieht sicherlich die Pflicht oder Tugend der Klugheit nur als einen Teil, und nicht als den wichtigsten, der Pflicht oder Tugend im allgemeinen an. Sie kennt und lehrt andere Grundregeln, Gerechtigkeit, Glauben, Wahrhaftigkeit, die sie in ihrem gewöhnlichen Urteil über besondere Fälle geneigt ist, ohne sie zu qualifizieren und auf weitere Folgen hin anzusehen, als bindend zu behandeln. Und in der gewöhnlichen Form der intuitionalistischen Anschauung der Ethik ist das „kategorische" Vorschreiben solcher Regeln ausdrücklich und endgültig als das Ergebnis philosophischen Nachdenkens festgelegt; und die Verwirklichung von Tugend in der Handlung — wenigstens im Falle der eben erwähnten Tugenden — wird als in genauer und unabänderlicher Befolgung solcher Regeln bestehend aufgefaßt.

Auf der andern Seite nun wird von vielen Utilitariern behauptet, daß alle Verhaltungsmaßregeln, die sich Menschen gegenseitig als Sittengesetze geben, in Wirklichkeit — obwohl unbewußt — als Mittel zur allgemeinen Glückseligkeit der Menschheit vorgeschrieben werden; und noch eifriger wird von ihnen verfochten, daß derartige Regeln, wie sie auch entstehen mögen, nur so weit maßgebend sind, als ihre Beobachtung der allgemeinen Glückseligkeit förderlich ist. Diese Behauptung werden wir später zu untersuchen haben. Hier möchte ich nur darauf hinweisen, daß, wenn die Pflicht, dem allgemeinen Glücke

---

[1]) Der Ausdruck stammt von Butler.

zu dienen, so aufgefaßt wird, daß sie alle andern Pflichten einschließt, also als eine untergeordnete Anwendung, wir wieder zu der Auffassung der Glückseligkeit als eines kategorisch vorgeschriebenen letzten Zieles kommen. Nur ist es jetzt allgemeine Glückseligkeit und nicht die persönliche des einzelnen Individuums. Und das ist der Standpunkt, den ich selbst dem utilitarischen Prinzip gegenüber einnehme.

Gleichzeitig ist es aber nicht nötig, daß man bei der methodischen Untersuchung des richtigen Verhaltens, ob man es nun als auf das persönliche oder das allgemeine Glück gerichtet ansieht, voraussetzt, daß das Endziel selbst durch Vernunft bestimmt oder vorgeschrieben ist. Wir verlangen nur beim Nachdenken über wichtige praktische Schlüsse die Voraussetzung, daß es als letztes und höchststehendes angenommen wird. Denn wenn jemand irgendein Endziel als letztes und höchststehendes annimmt, so nimmt er stillschweigend als seine „Methode der Ethik" den Überlegungsprozeß an, der ihn befähigt, die Handlungen zu bestimmen, die ihn dem Ziele am nächsten bringen.[1]) Jeder Verschiedenheit des Endziels jedoch wird mindestens irgendeine Änderung der Methode entsprechen, und würden all die Endziele, die, wie man sieht, Menschen praktisch als letzte annehmen, indem sie alles andere der Erreichung dieser Ziele, beeinflußt von den „führenden Leidenschaften", unterordnen, als Prinzipien genommen, für die der Studierende der Ethik vernünftige Methoden konstruieren soll, so würde seine Aufgabe wohl sehr verwickelt und ausgedehnt sein. Wenn wir uns jedoch mit solchen Endzielen begnügen, wie sie der allgemeine Menschenverstand als vernünftige letzte Ziele anzunehmen scheint, so wird, denke ich, die Aufgabe auf übersehbare Grenzen beschränkt. Denn dieses Kriterium würde ja wenigstens viele Gegenstände ausschließen, die man praktisch oft als hauptsächliche betrachtet. So opfern viele Leute Gesundheit, Vermögen, Glück dem Ruhme; und doch hat, soviel ich weiß, noch niemand behauptet, daß der Ruhm ein Gegenstand sei, dessen Erstreben um seiner selbst willen für Menschen vernünftig ist. Er empfiehlt sich nur bei näherer

---

[1]) Siehe den letzten Paragraphen des 3. Kap. dieses Buches.

Überlegung als eine Quelle des Glückes für den, der ihn gewinnt, oder als ein Zeichen seiner sittlichen oder geistigen Vortrefflichkeit, oder endlich weil er bezeugt, daß er der Gesellschaft eine Wohltat erwiesen hat, und zugleich ihn und andere zu weiteren Taten anspornt. Der Begriff „Wohltat" aber würde uns wieder zur Glückseligkeit oder Vortrefflichkeit der menschlichen Natur führen; denn man wird dann gewöhnlich für einen Wohltäter der andern gehalten, wenn man sie glücklicher oder klüger oder tugendhafter macht.

Ob es nun noch andere Endziele außer diesen beiden gibt, die vernünftigerweise als letzte angesehen werden können, davon werden wir später zu sprechen haben;[1]) wir können aber hier bereits sagen, daß prima facie die einzigen zwei Ziele, die starken und berechtigten Anspruch darauf haben, als vernünftig letzte angesehen zu werden, Glück und Vollkommenheit oder Vortrefflichkeit des menschlichen Wesens sind. „Vortrefflichkeit" bedeutet dabei nicht von vornherein Überlegenheit über andere, sondern eine teilweise Verwirklichung eines idealen Typus menschlicher Vollkommenheit oder wenigstens eine Annäherung daran. Und wir müssen im Auge behalten, daß die Annahme des ersteren dieser Endziele uns zu zwei Methoden führt, die prima facie verschieden sind, je nachdem die Verwirklichung universell oder von jedem Individuum für sich allein erstrebt wird. Denn obwohl zweifellos jemand oft sein Glück durch Arbeit und Entbehrung für das Heil anderer sehr fördern kann, so scheint es doch in unserer gewöhnlichen Auffassung von Selbstaufopferung zu liegen, daß Handlungen, die dem Allgemeinwohl höchst förderlich sind, in dieser Welt wenigstens nicht immer auch die höchste Glückseligkeit für den Handelnden zur Folge haben.[2]) Und unter denen, die meinen, daß „Glückseligkeit unseres Seins End und Ziel" sei, finden wir eine Grundverschiedenheit der Ansicht darüber, wessen Glückseligkeit man vernünftigerweise erstreben solle. Einige nämlich glauben, daß „das dauernd richtige Endziel des Handelns von seiten jedes Individuums in dem Augenblicke

[1]) Siehe 1. Buch, 9. Kap. und 3. Buch, 14. Kap.

[2]) Zur ausführlichen Erörterung dieser Frage siehe 2. Buch, 5. Kap. und das Schlußkapitel des Werkes.

der Handlung sein wirklich größtes Glück ist von diesem Augenblicke an bis zum Ende seines Lebens".[1]) Andere wieder meinen, daß das Wesen der Vernunft hauptsächlich universell sei, und daß es nicht vernünftig sein könne, als ein letztes und vorherrschendes Endziel die Glückseligkeit irgendeines bestimmten Individuums vor der eines anderen anzusehen, so daß allgemeine Glückseligkeit „die wahre Richtschnur für recht und unrecht sein müsse, auf sittlichem Gebiete"[2]) ebenso wie auf dem der Politik. Es ist natürlich möglich, ein Ziel zwischen den beiden anzunehmen und die Glückseligkeit eines beschränkten Teiles der Menschheit zu erstreben wie die seiner Familie, der Nation oder Rasse, indessen erscheinen alle solche Begrenzungen als willkürlich, und wahrscheinlich würden wenige sie für an und für sich vernünftig halten, außer denn als das beste Mittel zur Erstrebung des allgemeinen Glückes oder zum indirekten gegenseitigen Schutze.

Anders scheint der Fall mit der Vortrefflichkeit oder Vollkommenheit zu sein.[3]) Auf den ersten Blick treten allerdings dieselben Alternativen auf:[4]) die Vortrefflichkeit, die erstrebt

[1]) Bentham „Memoirs" 10. Bd. S. 560 (der Ausgabe von Bowring).

[2]) Ibid. S. 79. Vgl. die Anm. am Ende vom 1. Buch, 6. Kap. Die Utilitarier haben teils die eine, teils die andere dieser zwei Prinzipien als vorherrschend angenommen.

[3]) Ich gebrauche die Ausdrücke „Vortrefflichkeit" und „Vollkommenheit", um dasselbe letzte Ziel zu bezeichnen, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Mit beiden meine ich einen ideellen Komplex geistiger Fähigkeiten, deren Äußerungen im menschlichen Leben wir bewundern und gutheißen; „Vollkommenheit" jedoch soll das Ideal als solches bezeichnen, während „Vortrefflichkeit" jene teilweise Verwirklichung des Ideals oder jene Annäherung daran bezeichnet, die wir gegenwärtig in der menschlichen Erfahrung finden.

[4]) Es mag hier gesagt werden, daß sogar mehr auseinandergehende Ansichten vom vernünftigen Endziel hier möglich sind, als im Falle der Glückseligkeit. Denn wir sind nicht wie in jenem Falle notwendig auf die Beobachtung fühlender Wesen beschränkt; auch unbelebte Dinge haben offenbar eine Vortrefflichkeit und Vollkommenheit und sind fähig, sich in ihrer Art zu verbessern oder zu verschlechtern. Und diese Vollkommenheit, oder eine Art davon, erscheint als das Ziel der schönen Künste. Indessen zeigt, glaube ich, die Überlegung, daß weder Schönheit noch irgendeine andere Eigenschaft unbelebter Gegenstände als an sich gut oder begehrenswert angesehen werden kann, wenn sie nicht mit der Vollkommenheit oder dem Glücke fühlender Wesen verbunden ist.

wird, kann entweder individuell oder universell aufgefaßt werden, und Verhältnisse sind möglich, in denen ein Mann etwa denken könnte, daß er die Vortrefflichkeit anderer am besten fördern würde, wenn er seine eigene opferte. Aber kein Ethiker, der Vortrefflichkeit für ein letztes Ziel hält, hat jemals ein derartiges Opfer gutgeheißen, wenigstens soweit es sittliche Vortrefflichkeit betrifft; nicht einer hat jemals ein Individuum angehalten, die Tugend anderer zu fördern, außer so weit als diese Förderung mit der vollständigen Verwirklichung von Tugend an und für sich vereinbar oder vielmehr darin enthalten ist.[1])

So weit scheint also eine Trennung der Methode zur Bestimmung des richtigen Verhaltens, die die Vortrefflichkeit oder Vollkommenheit des Individuums zum letzten Ziele nimmt, von der, welche die Vortrefflichkeit oder Vollkommenheit der menschlichen Gemeinschaft erstrebt, nicht nötig zu sein. Und da Tugend gewöhnlich als der wertvollste Bestandteil menschlicher Vortrefflichkeit angesehen wird — und zwar als ein Bestandteil, der bei weitem jedem anderen vorzuziehen ist, der etwa als Alternative für eine vernünftige Wahl in Betracht kommen kann —, so wird jede Methode, die Vollkommenheit oder Vortrefflichkeit menschlichen Wesens zum letzten Ziele nimmt, von vornherein zum größten Teile mit der zusammenfallen, die darauf beruht, was ich die intuitionalistische Anschauung nenne. Daher habe ich mich auch entschlossen, sie als eine besondere Form dieser letzteren zu behandeln.[1]) Die beiden Methoden, die Glückseligkeit zum letzten Ziele nehmen, werden am besten als egoistischer und universalistischer Hedonismus unterschieden, und da die letztere dieser beiden, wie sie von Bentham und seinen Nachfolgern gelehrt wurden, allgemein unter dem Ausdruck „Utilitarismus" verstanden wird, werde ich das Wort stets in dieser engeren Bedeutung gebrauchen. Für den egoistischen Hedonismus einen völlig bezeichnenden Ausdruck zu finden, ist ziemlich schwer. Ich werde ihn oft einfach Egoismus nennen; mitunter freilich dürfte

[1]) Kant leugnet rundweg, daß es meine Pflicht sein könne, die Vollkommenheit anderer als Ziel zu nehmen. Seine Behauptung erscheint mir indes nicht stichhaltig. Vgl. 3. Buch, 4. Kap. § 1.

„Epikureismus“ passen. Denn obwohl dieser Name eigentlich mehr ein besonderes historisches System bezeichnet, wird er doch allgemein in dem weiteren Sinne gebraucht, in dem ich es tun möchte.

§ 5. Es erscheint nun noch, der Klarheit wegen, eine weitere Erklärung nötig, die allerdings mehr Plan und Absichten der vorliegenden Abhandlung betrifft denn die Natur und Grenzen des Gegenstandes der Ethik. Von den verschiedenen anerkannten Wegen, diesen Gegenstand zu behandeln, habe ich keinen angenommen. Man könnte von bestehenden Systemen ausgehen und sie entweder historisch untersuchen, indem man die Wandlungen des Denkens durch die Jahrhunderte hindurch aufzeichnet, oder man könnte sie miteinander vergleichen und nach dem Verhältnis ihrer Ähnlichkeit ordnen oder ihren inneren Zusammenhang kritisch beleuchten. Endlich aber könnte man die Zahl dieser Systeme um eines vermehren und versuchen, nach so vielen erfolglosen Anstrengungen, zuletzt die eine wahre Theorie zu erreichen, durch die alle anderen bewiesen werden können. Das vorliegende Werk nun enthält weder die Exposition eines Systems, noch eine natürliche oder kritische Geschichte von Systemen. Ich habe versucht, nicht eine Methode der Ethik zu definieren und zu entwickeln, sondern mehrere; gleichzeitig werden diese aber nicht historisch untersucht, als Methoden, die gegenwärtig angewendet und für die Praxis empfohlen worden sind, sondern vielmehr als Alternativen, zwischen denen — soweit sie nicht vereinigt werden können — der menschliche Geist notwendigerweise wählen muß, wenn er eine vollständige Synthese praktischer Maxime aufstellen und in vollkommen folgerichtiger Weise handeln will. So könnte diese vielleicht rationalisierte natürliche Methode genannt werden, denn gewöhnlich scheinen sich die Menschen von einer Mischung verschiedener Methoden leiten zu lassen, die unter mehr oder weniger unklaren Bezeichnungen stecken. Die Impulse oder Prinzipien, aus denen die verschiedenen Methoden entspringen, die verschiedenen Ansprüche verschiedener Endziele auf Vernunftmäßigkeit werden bis zu einem gewissen Grade von allen zugegeben. Und da zugleich mit diesen Ansprüchen die Notwendigkeit sich geltend macht, sie

in Einklang zu bringen — denn es ist, wie wir sagten, ein Postulat der praktischen Vernunft, daß von zwei sich widersprechenden Vorschriften zum Handeln nicht beide vernünftig sein können —, so ist das Ergebnis gewöhnlich entweder eine wirre Mischung oder eine erzwungene, voreilige Versöhnung verschiedener Prinzipien und Methoden. Aber auch die von Berufsethikern aufgestellten Systeme sind nicht frei von ähnlichen Fehlern. Gewöhnlich sind diese zur Synthese vorgegangen ohne entsprechende Analyse, da das praktische Verlangen nach der ersteren sich stärker fühlbar machte als das theoretische Bedürfnis nach letzterer. Denn hier wie bei anderen Punkten würde die Entwicklung der Theorie der Ethik etwas gehindert erscheinen durch das Vorherrschen praktischer Erwägungen; und vielleicht ist ein vollständigeres Loslösen des theoretischen Studiums des richtigen Verhaltens von seiner praktischen Anwendung zum Heile des letzteren sogar einmal wünschenswert. Denn eine Behandlung, die beide verbindet, ist geeignet, beide Ergebnisse, die sie vereinigen möchte, stark in Frage zu stellen: die Mischung wirkt verwirrend auf das Denken und nicht anfeuernd auf das Gefühl. So bin ich wiederum geneigt zu glauben, daß es hier wie in anderen Wissenschaften von Vorteil ist, eine möglichst scharfe Grenze zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten zu ziehen; eine klare Andeutung eines ungelösten Problemes ist jedenfalls schon ein Schritt zu seiner Lösung. Gerade in ethischen Abhandlungen jedoch ist eine beständige Tendenz zu beobachten, die Schwierigkeiten des Gegenstandes zu übersehen; entweder unbewußt, in der stillen Überzeugung, daß Fragen, die der Verfasser nicht befriedigend beantworten kann, Fragen sein müssen, die nicht gestellt zu werden brauchen, oder bewußt, um nicht die Macht der Sittlichkeit über den Geist seiner Leser zu erschüttern. Diese letztere wohlgemeinte Vorsicht rächt sich häufig: die bei der Darstellung vermiedenen Schwierigkeiten tauchen bei Streitfragen wieder auf, und dann erscheinen sie nicht in weiser Beschränkung, sondern für polemische Zwecke aufgebauscht. So bekommen wir auf der einen Seite eine unsichere, unklare Versöhnung, auf der andern eine unvermittelte Übertreibung der Gegensätze, und keiner der beiden Prozesse ist geeignet, die ursprüngliche Verworrenheit

und Zweideutigkeit zu zerstreuen, die in den Grundbegriffen unseres gewöhnlichen praktischen Überlegens liegt. In diese Unbestimmtheit und Verwirrung Licht und Ordnung zu bringen, ist nun der Zweck des vorliegenden Werkes. Zur besseren Lösung dieser Aufgabe habe ich davon abgesehen, irgendeine vollständige und endgültige Lösung der hauptsächlichen ethischen Schwierigkeiten und Streitfragen zu versuchen, da ein solches Unternehmen diese Darlegung der verschiedenen Methoden in eine Entwicklung eines harmonischen Systems verwandeln würde. Gleichzeitig hoffe ich aber, einen Beitrag zum Aufbau eines solchen Systems zu liefern; denn es ist leichter, sich ein Urteil über die gegenseitigen Beziehungen und widersprechenden Anforderungen verschiedener Denkarten zu bilden, nachdem man die Schlüsse, zu denen sie logisch führen, unparteiisch und genau untersucht hat. Man findet nicht selten beim Nachdenken über praktische Grundsätze, daß man ihnen zwar auf den ersten Blick ohne Zögern zustimmt und daß die Begriffe, aus denen sie zusammengesetzt sind, zunächst ganz vertraut und offenbar ganz klar erscheinen, daß sie aber dann doch bei näherer Prüfung der Folgen ihrer Annahme ein verändertes und etwas zweifelhaftes Aussehen bekommen. Das scheint sich daraus zu erklären, daß die meisten praktischen Grundsätze, die man aufgestellt hat, den allgemeinen Menschenverstand mehr oder weniger befriedigen, so lange sie das Feld für sich haben. Sie alle finden einen Widerhall in unserer Natur, ihre Grundvoraussetzungen sind wir alle geneigt anzunehmen, und wir finden, daß sie alle bis zu einem gewissen Grade unser gewöhnliches Verhalten bestimmen. Wenn ich gefragt werde: „Hältst du es nicht für vernünftig, Vergnügen zu erstreben und Leid zu vermeiden?“ „Hast du nicht ein sittliches Bewußtsein?“ „Erklärst du nicht intuitiv gewisse Handlungen für recht und andere für schlecht?“ „Erkennst du nicht die allgemeine Glückseligkeit als vorherrschendes Endziel an?“ so antworte ich auf all diese Fragen: Ja. Die Schwierigkeit für mich beginnt erst dann, wenn ich zu wählen habe zwischen den verschiedenen Prinzipien oder den Folgerungen, die sich daraus ziehen lassen. Wir geben die Notwendigkeit dieser Wahl zu, wenn sie sich widersprechen, und erkennen

an, daß es unvernünftig wäre, manchmal einem Prinzip den Vorzug zu geben und manchmal einem anderen; aber die Notwendigkeit ist doch schmerzlich. Wir können doch nicht hoffen, daß alle Methoden schließlich zusammenstimmen, und jedenfalls können wir vor der Wahl den berechtigten Wunsch haben, eine möglichst vollständige Kenntnis von ihnen zu erhalten.

Meine Absicht ist daher, in vorliegendem Werke so klar und vollständig, als es die vorgesteckten Grenzen erlauben, die verschiedenen Methoden der Ethik darzustellen, die ich in unserem gewöhnlichen sittlichen Urteil vorfinde; dann ihre gegenseitigen Beziehungen hervorzuheben; endlich, wo sie sich zu widersprechen scheinen, ihre Ziele so gut als möglich zu definieren. Bei diesem Bestreben liegt es natürlich nahe, die Erwägungen zu besprechen, die nach meiner Meinung zur Annahme ethischer Grundprinzipien führen könnten. Aber es ist zunächst nicht mein Ziel, solche Prinzipien aufzustellen, noch ist es, wiederhole ich, meine Absicht, eine Anzahl praktischer Winke für das Verhalten zu geben. Ich möchte vielmehr des Lesers Aufmerksamkeit durchaus eher auf den Vorgang gerichtet wissen, als auf die Ergebnisse ethischen Denkens. Deshalb habe ich auch nie selbst irgendeinen positiv praktischen Schluß gezogen, außer zum Zwecke eines Beispiels, und habe nie gewagt, dogmatisch über irgendeinen streitigen Punkt zu entscheiden, außer wo die Streitfrage infolge eines Mangels an Genauigkeit oder Klarheit in der Definition von Prinzipien oder an Folgerichtigkeit im Überlegen entstanden zu sein schien.

---

2. Kapitel.

Das Verhältnis von Ethik und Politik.

§ 1. Im vorigen Kapitel habe ich von Ethik und Politik als praktischen Studien gesprochen, die in das Gebiet ihrer Forschung etwas hineinziehen, das außerhalb der Sphäre der positiven Wissenschaften liegt, nämlich die Bestimmung von erstrebenswerten Endzielen oder von Regeln, denen man unbedingt gehorchen soll. Es erscheint nun wünschenswert, erst einmal kurz die gegenseitigen Beziehungen dieser verwandten Studien zu untersuchen, und zwar vom ethischen Standpunkte aus.

Nach der bereits gegebenen Definition zielt Ethik auf Feststellung dessen hin, was von Individuen getan werden sollte, während Politik feststellen will, was die Regierung eines Staates oder einer politischen Gesellschaft tun und wie sie beschaffen sein sollte, worunter auch alle Fragen einbegriffen sind, bei denen es sich um die Kontrolle über die Regierung handelt, die von den Regierten gehandhabt werden müßte.

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als ob die Politik, so verstanden, ein Zweig der Ethik sein müßte. Denn alle Handlungen der Regierung sind Handlungen von Individuen, entweder allein oder im Verein, und ebenso sind es alle Handlungen von denen, die durch Gehorsam, Beeinflussung oder gelegentlich vielleicht Widerstand der Regierung gegenüber die Verfassung ihres Staates aufrechterhalten oder von Zeit zu Zeit ändern. Es müßte daher scheinen, als ob solche Handlungen bei richtiger Ausführung durch ethische Grundsätze geleitet wären oder durch diese gerechtfertigt werden könnten. Aber dieses Argument ist nicht entscheidend, denn dann müßte die Ethik alle freien Künste und Industrien umfassen. Es ist zum

Beispiel eine Hauptpflicht für einen Kapitän und seine Seeleute, ihr Schiff ordentlich zu lenken; wir behaupten aber doch nicht, daß die Ethik ein Studium der Regeln für die Schiffahrt einschließt. Man kann ja erwidern, daß nicht jeder Seemann ist, aber wenigstens in einem Lande, das vom Volke regiert wird, hat jeder Bürger wichtige politische Verpflichtungen, denen er nach bestem Wissen und Gewissen nachkommen sollte. Ähnlich ist es auch jedes jungen Mannes moralische Pflicht, auf seine Gesundheit zu achten, und nach dem englischen Sprichwort ist „jeder Mann mit vierzig Jahren ein Narr oder sein eigener Arzt", und doch können wir von der Ethik nicht sagen, daß sie die Heilkunst einschließt.

Der besonders wichtige Zusammenhang zwischen Ethik und Politik entsteht auf verschiedene Weise. Es ist Sache der Regierung, durch Schaffen und Auferlegen von Gesetzen das Verhalten der Untertanen nach außen hin zu regeln, und zwar nicht nur auf einem Gebiete, sondern in all ihren sozialen Verhältnissen, soweit solches Verhalten ein geeigneter Gegenstand für zwingende Regeln ist. Und nicht nur soll diese Regelung mit Sittlichkeit in Einklang stehen — denn natürlich dürfte das Volk nicht zu etwas gezwungen werden, was es nicht tun soll —, sondern es wird fernerhin das Gesetz, das eines Mannes äußeres Verhalten betrifft, im einzelnen auch gewaltig seine sittliche Verpflichtung bestimmen, und zwar über die Grenze des gesetzlichen Zwanges hinaus. So betrachten wir es gewöhnlich als eines Individuums moralische Pflicht, unter der Macht der Gerechtigkeit, „jedem das Seine zu geben", selbst wenn auf irgendeine Weise die andere Partei nicht die Macht hat, ihr Recht gesetzlich geltend zu machen. Indes setzen wir doch bei der Beurteilung von dem, was des andern „Eigen" ist, gewöhnlich voraus, daß er vom Gesetze seines Staates abhängig ist; ändert sich dieses, würde sich seine moralische Verpflichtung mit ändern. Ebenso werden sich die gegenseitigen moralischen Verpflichtungen von Ehegatten, von Kindern und Eltern im einzelnen mit ihren gesetzlichen Verpflichtungen verändern.

Wenn wir nun aber dieses Verhältnis zwischen Ethik und Politik näher ansehen, so erkennen wir, daß ein Unterschied

gemacht werden muß zwischen dem herrschenden oder positiven Gesetz und dem ideellen Gesetz oder Gesetz, wie es sein sollte. Für dieses letztere legt die Staatstheorie Prinzipien nieder; ein positives Gesetz aber ist es und nicht ideelles, das zunächst das richtige Verhalten für ein Individuum in der eben angeführten Weise bestimmt. Wenn daher positives und ideelles Gesetz mir als sehr weit auseinandergehend erscheinen, wenn ich zum Beispiel durch die Staatstheorie überzeugt bin, daß eine Änderung des Eigentumsrechtes von Grund auf wünschenswert ist, so ist zweifellos diese Überzeugung geeignet, meine Ansicht von der sittlichen Verpflichtung dem bestehenden Gesetze gegenüber zu beeinflussen; aber wie weit dieser Einfluß geht, ist sehr schwankend und ungewiß. Angenommen, ich bin Sklavenbesitzer in einer Gesellschaft, in der Sklaverei besteht, und komme zu der Überzeugung, daß Privateigentum unter menschlichen Wesen gesetzlich abgeschafft werden müßte, so folgt daraus noch nicht, daß ich es als meine sittliche Pflicht ansehen muß, meinen Sklaven sogleich die Freiheit zu geben. Ich kann sofortige allgemeine Aufhebung der Sklaverei nicht nur für aussichtslos, sondern sogar für nicht ratsam halten für die Sklaven, die eine allmähliche Erziehung zur Freiheit brauchen. Und so kann es für den Augenblick besser sein, Änderungen des Gesetzes zu erstreben, die den schlimmsten Übeln der Sklaverei steuern würden und einstweilen ein Beispiel von menschlicher, gemäßigter Behandlung Leibeigener zu geben. Ähnliche Überlegungen könnten auf die Abschaffung des Privateigentums bei Produktionswerkzeugen oder bei staatlichen oder kirchlichen Beamtengehältern angewendet werden. Im allgemeinen also dürfte die Größe des Einflusses politischer Ideen auf die sittliche Verpflichtung teils davon abhängen, ob sich das Ideal früher oder später verwirklichen lassen wird, teils davon, ob eine sofortige Verwirklichung sich nötig macht oder ratsam ist. Die Macht dieser beiden Überlegungen ist dann natürlich geeignet, die schon angenommene politische Methode umzuwandeln, so daß eigentlich ihre genaue Bestimmung der Politik eher als der Ethik zukommt.

Ich fasse zusammen: Wir haben scharf zwischen zwei Fragen zu unterscheiden: 1. Wie weit soll die Bestimmung

richtigen Verhaltens für ein Individuum von positiven Gesetzen und anderen augenblicklich bestehenden Regierungsanordnungen beeinflußt sein? 2. Wie weit darf diese Bestimmung von der Staatstheorie beeinflußt werden, die sich mit den Funktionen und der Zusammensetzung einer Regierung, wie sie sein soll, beschäftigt? Was die erste Frage betrifft, so ist es offenbar Sache der Ethik, die Grundlagen und Grenzen des Gehorsams der Regierung gegenüber zu bestimmen; ebenso aber auch die allgemeine Auffassung von politischer Verpflichtung, soweit diese über blinden Gehorsam hinausgeht. Natürlich ist dabei die große Mannigfaltigkeit in den zahlreichen politischen Verhältnissen verschiedener Staaten zu berücksichtigen. Ein „guter Bürger" der Vereinigten Staaten wird sich natürlich eine ganz andere Auffassung von seiner Untertanenpflicht bilden, als ein guter Bürger von Rußland.[1]) Aber die Berücksichtigung dieser Mannigfaltigkeit wird gerade eine Hauptobliegenheit der Ethik sein, soweit sie sich mit der politischen Seite des Lebens beschäftigt. Die Erörterung politischer Ideale wird nur nebenbei und indirekt in ihren Bereich kommen, soweit nämlich solche Ideale irgendeinen Einfluß auf die Bestimmung der Untertanenpflichten unter bestehenden Verhältnissen haben kann.

§ 2. Ich habe von dem Verhältnis der Ethik zur Politik gesprochen, und zwar vom ethischen Standpunkte aus, der mir der Definition des ersteren Gegenstandes, die ich im vorangehenden Kapitel angenommen habe, entsprechend zu sein scheint. Andere jedoch stellen sich auf einen Standpunkt ethischer Theorie, der ein ganz anderes Verhältnis zur Staatstheorie darstellt, als das von mir angeführte; sie sehen nämlich theoretische oder „absolute" Ethik im eigentlichen Sinne als eine Untersuchung an nicht von dem, was augenblicklich getan werden soll, sondern welches die Regeln für das Benehmen in einer Gesellschaft ideal vollkommener menschlicher Wesen sein sollen. So würde also der Gegenstand unseres Studiums ein doppelt ideeller sein; denn es handelte sich nicht nur um

[1]) Man kann hier im Zweifel sein, ob der letztere richtig ein „guter Bürger" genannt werden kann und nicht als „getreuer Untertan des Herrschers aller Reußen" bezeichnet werden muß. Indes tritt dabei der Unterschied nur stärker hervor, auf den ich gerade aufmerksam machen will.

Vorschriften für das, was sein soll, zum Unterschiede von dem, was ist, sondern was in einer Gesellschaft getan werden soll, die selbst nicht besteht, sondern nur bestehen soll. In dieser Hinsicht würden die Schlußfolgerungen der theoretischen oder „absoluten" Ethik ein ebenso indirektes und unbestimmtes Verhältnis zu den praktischen Problemen des gegenwärtigen Lebens haben, wie die der theoretischen Politik. Ja sogar noch mehr, denn in einer besonnenen Staatstheorie wird gewöhnlich nur die Regierung und nicht die regierte Gesellschaft ideell aufgefaßt. Und doch können diese beiden Studien sehr wohl in eine Theorie ideeller sozialer Beziehungen übergehen, wenn nämlich die ideale Gesellschaft als einer Regierung nicht bedürftig aufgefaßt wird, so daß also die Politik im gewöhnlichen Sinne[1]) überhaupt ausscheidet.

Die Anhänger dieser Auffassung[2]) ziehen die Geometrie heran, um zu zeigen, daß die Ethik mit ideell vollkommenen

---

[1]) Mitunter erscheint die Politik, wie oben bemerkt, in einem weiteren Sinne, nämlich als Bezeichnung der Theorie ideeller sozialer Verhältnisse, die entweder als durch Regierungszwang oder anderswie entstanden aufgefaßt werden.

[2]) Bei der Abfassung dieser Zeilen hatte ich zuerst die in Spencers „Social Statics" dargestellte Lehre vor Augen. Da nun Spencer in seinen „Data of Ethics" seine Ansicht wiederholt und meine Ausführungen zurückgewiesen hat, muß ich bemerken, daß der erste Paragraph dieses Abschnittes nicht gegen die Auffassung von „absoluter" und „relativer" Ethik gerichtet ist, wie sie in dem letztgenannten Werke gegeben wird und die mir wesentlich von der Lehre der „Social Statics" abzuweichen scheint. In diesen wird nämlich nicht — wie in den „Data of Ethics" — behauptet, daß die absolute Ethik, die „normales Verhalten in einer ideellen Gesellschaft formuliert", „den Vorrang haben müsse vor relativer Ethik", sondern daß die absolute Ethik die einzige Form sei, mit der ein Moralphilosoph sich überhaupt abgeben könne. Spencer sagt wörtlich: „Jedes Moralsystem, das bestehende Schäden anerkennt und dadurch notwendig gewordene Handlungen gutheißt, richtet sich selbst . . . Ein Sittengesetz verlangt als sein Postulat, daß menschliche Wesen vollkommen sind. Der Moralphilosoph hat es lediglich mit dem „geraden" Menschen zu tun . . . er zeigt, in welcher Beziehung er zu andern „geraden" Menschen steht . . . ein Problem, in dem ein „krummer" Mensch eines der Elemente bildet, ist für ihn unlösbar." („Social Statics", 1. Kap.) Noch entschiedener wird relative Ethik in der folgenden Stelle des Schlußkapitels des gleichen Werkes ausgeschlossen: „Es wird sehr wahrscheinlich behauptet werden, daß, wo die Befolgung des vollkommenen Moralkodex zugestandenermaßen über die Kraft des unvoll-

menschlichen Verhältnissen zu tun habe, geradeso wie die Geometrie sich mit ideell geraden Linien und vollkommenen Kreisen befaßt. Aber die ungeraden Linien, die wir bei Versuchen vorfinden, haben Flächenverhältnisse, die der Geometrie wohlbekannt sind; sie kann sie mit einem für praktische Zwecke genügendem Grade von Genauigkeit bestimmen und tut es auch, obwohl sie natürlich verwickelter sind als die von vollkommen geraden Linien. Ebenso würde es bei der Astronomie für Studienzwecke bequemer sein, wenn die Sterne Kreisbewegungen ausführten, wie man früher glaubte; die Tatsache jedoch, daß sie keine Kreise, sondern Ellipsen, und zwar recht unvollkommene und gebrochene Ellipsen beschreiben, weist sie nicht aus der Sphäre wissenschaftlicher Untersuchung heraus. Denn wir haben durch Geduld und Fleiß gelernt, wie man auch diese komplizierteren Bewegungen auf einfache Formeln zurückführen und berechnen kann. Es mag für Lehrzwecke nützlicher sein, anzunehmen, daß die Planeten sich in vollkommenen Ellipsen bewegen; wir aber, als Astronomen, wollen die gegenwärtige Bewegung der Sterne und deren Ursachen wissen. Ebenso aber fordern wir als Ethiker, zu erforschen, was in der gegenwärtigen Welt, in der wir leben, getan werden soll. Wir können zwar keinesfalls hoffen, daß wir uns die ganze Fülle der wirklich vorhandenen Erwägungen in unserem Geiste vergegenwärtigen können, aber wir versuchen, dem so nahe als möglich zu kommen. Die Hauptsache ist, daß wir wirklich mit der Frage ringen, auf die die Menschheit im allgemeinen eine Antwort verlangt: „Was ist des Menschen Pflicht in seiner gegenwärtigen Lage?“ Denn es wäre zu seltsam, wenn man sagen wollte, daß die gesamte Pflicht des Menschen sich in dem Bemühen zusammenfassen ließe, einen idealen Zustand sozialer Verhältnisse zu erreichen; wir müssen also unsere Pflichten den Mit-

---

kommenen Menschen geht, irgendein anderer Kodex für unser gegenwärtiges Verhalten nötig ist . . . Zu sagen, daß der unvollkommene Mensch einen Moralkodex verlangt, der seine Unvollkommenheiten anerkennt und entschuldigt, scheint zunächst vernünftig. Aber in Wirklichkeit ist es nicht vernünftig . . . ein Moralsystem, das menschliche Unvollkommenheiten anerkennen und entschuldigen soll, kann nicht ersonnen werden; und es würde nutzlos sein, wenn es erfunden werden könnte.“

menschen gegenüber mit Rücksicht auf bestehende Verhältnisse bestimmen: und das ist es, was der Ethik Studierende in systematischer Weise zu tun sucht.

Die Untersuchung über die Sittlichkeit einer Idealgesellschaft kann daher im besten Falle nur eine vorläufige sein, nach der der Schritt von der ideellen zur wirklichen in vernunftgemäßer Weise noch zu machen bleibt. Wir haben daher zu fragen, wie weit ein solcher vorläufiger Aufbau wünschenswert erscheint. Bei der Antwort aber müssen wir wieder die verschiedenen Methoden der Ethik unterscheiden. Denn im allgemeinen wird von den Intuitionisten der Satz aufgestellt, daß wahre Sittlichkeit absolut vorschreibt, was an sich unter allen sozialen Verhältnissen richtig ist, wenigstens soweit es sich um bestimmte Pflichten handelt. So müßte zum Beispiel immer die Wahrheit gesagt und Versprechen gehalten und Gerechtigkeit geübt werden, „selbst wenn der Himmel einfiele". Bei dieser Auffassung kann aber offenbar keine scharfe Grenze bei der Bestimmung der Pflicht gezogen werden zwischen dem tatsächlichen Stande des Staates und dem idealen Zustande; jedenfalls wird zum Beispiel die allgemeine Definition von Gerechtigkeit dieselbe für beide sein, ebenso wie ihre absolute Richtigkeit. Und doch wird sogar ein strenger Intuitionist zugeben, daß die einzelnen Anwendungen von Gerechtigkeit und anderen Pflichten je nach den sozialen Einrichtungen schwanken werden, und man kann wohl mit Recht vermuten, daß wir eher fähig sind, die „relative" Gerechtigkeit zu erreichen, die allein unter bestehenden Verhältnissen möglich ist, als die „absolute", obwohl wir diese als Muster einer idealen Gemeinschaft klar vor Augen haben. Ein Urteil darüber abzugeben werden wir besser in der Lage sein, wenn wir die Definition der Gerechtigkeit von einem intuitionistischen Standpunkt aus geprüft haben.

Die Frage vereinfacht sich im Falle der Methode, die als höchstes Ziel und obersten Maßstab die allgemeine Glückseligkeit[1]) vorschlägt. Hier haben wir lediglich zu fragen, wie

[1]) Ich lasse zunächst die Betrachtung der Methode, die Vollkommenheit für das höchste Ziel hält, beiseite, denn es ist, wie oben bemerkt, kaum möglich, darüber befriedigend in Verbindung mit der gegenwärtigen Frage zu sprechen, bis sie etwas klarer von der gewöhnlichen intuitionistischen Methode geschieden ist.

weit eine systematische Betrachtung der sozialen Verhältnisse einer ideell glücklichen Gruppe menschlicher Wesen geeignet ist, uns bei unsern Bemühungen, menschliches Glück zu verbreiten, eine Anleitung zu geben. Ich kann nicht leugnen, daß diese Aufgabe mit Nutzen in eine erschöpfende Studie dieser Methode einbezogen werden könnte, aber es ließe sich leicht zeigen, daß das mit ernsten Schwierigkeiten verknüpft ist.

Denn ebenso wie wir bei gewöhnlicher Überlegung zu erwägen haben, was unter gewissen Umständen im menschlichen Leben, im Innern wie im Äußern, das Beste ist, so müssen wir dasselbe tun bei Betrachtung der Idealgesellschaft. Wir wollen nicht so sehr das als erreicht gedachte Ziel betrachten — dieses ist einfach das denkbar angenehmste innere Bewußtsein von möglichst ununterbrochen langer Dauer —, sondern vielmehr irgendeine Methode zu seiner Verwirklichung, die von menschlichen Wesen angestrebt wird; und diese wiederum dürfen nicht unter Verhältnissen lebend gedacht werden, die den unseren zu fern liegen, so daß wir wenigstens versuchen können, ihnen nachzustreben. Und zu diesem Zwecke müssen wir erst wissen, wie weit unsere gegenwärtigen Verhältnisse verwandlungsfähig sind; eine sehr schwierige Frage, wie die eben gemachte Konstruierung solcher Idealgesellschaften zeigt. So scheint zum Beispiel die „Republik" Platos ziemlich weit von der Wirklichkeit abzuweichen, und doch sieht er den Krieg als eine dauernd unabänderliche Tatsache an, für die auch im Idealstaate gesorgt sein müsse; und in der Tat scheint eine solche Vorsorge das Hauptziel seines Konstruierens zu sein, während doch das gemäßigste moderne Utopien sicherlich die Abschaffung des Krieges voraussetzen würde. Es wird eben das Ideelle oft in direktem Gegensatze zum Tatsächlichen stehen, je nach der Richtung der gedachten Veränderung, die wir zufällig auf unserer Flucht vor bestehendem Übel nehmen. So verursachen zum Beispiel dauernde eheliche Vereinigungen jetzt manches Unglück, weil eheliche Zuneigung nicht immer dauernd ist; sie werden aber für nötig erachtet, zum Teil um Mann und Frau vor verhängnisvollen Leidenschaften für eine andere Person zu schützen, in der Hauptsache aber, damit die Kinder besser erzogen werden. Man kann ja nun denken, daß wir in einem

Idealzustand der Gesellschaft mehr Vertrauen zu der elterlichen Zuneigung haben können, daß eine Überwachung der Gefühle weniger erforderlich ist und daß die freie Liebe daher das Ideal bildet, oder, daß im Gegenteil die Dauerhaftigkeit der ehelichen Zuneigung das Natürliche und Ideale ist, und daß etwaige Ausnahmen von dieser Regel natürlich verschwinden müssen, je mehr wir uns dem Ideal nähern. Ferner erscheint die Glückseligkeit in unserer gegenwärtigen Gesellschaft sehr durch die ungleiche Verteilung der Glücksgüter und die Teilung in Arme und Reiche vermindert. Aber wir können uns dieses Übel auf zwei ganz verschiedenen Wegen gehoben denken: einmal, wenn die Reichen immer mehr und mehr geneigt sind, von ihrem Anteil abzugeben, oder wenn Vorkehrungen getroffen werden, die die Armen befähigen, besser für sich selbst zu sorgen. In dem einen Falle zieht das Ideale eine große Ausdehnung und Systematisierung des willkürlichen und gelegentlichen Almosengebens, wie es jetzt Sitte ist, nach sich, im anderen Falle dessen Abschaffung.

Kurz, wenn wir den festen Boden der gegenwärtigen Gesellschaft verlassen, haben wir ein unbegrenztes Land von Luftschlössern um uns, in dem wir jede Art von Modellstaaten bauen können, aber kein bestimmtes Ideal, dem sich das gegenwärtig vorhandene zweifellos näherte, etwa wie gerade Linien und die Kreise der tatsächlichen physikalischen Welt sich denen der wissenschaftlichen Geometrie nähern.

Immerhin können wir aber diese Mannigfaltigkeit beschränken, wenn wir die Geschichte der Menschheit studieren; denn dies kann es uns ermöglichen, bis zu einem gewissen Grade ihr künftiges Dasein vorherzusagen. Indes auch damit wäre offenbar kein bestimmter Anhalt für unser gegenwärtiges Verhalten gewonnen.

Denn nehmen wir die günstigsten Voraussetzungen an, solche, die selbst die kühnsten Erwartungen des dogmatischsten aller Historiker übersteigen. Setzen wir voraus, daß die menschliche Geschichte einen Fortschritt der Menschheit zu immer größerer Glückseligkeit sei. Setzen wir ferner voraus, daß wir nicht nur gewisse Grenzen bestimmen könnten, in denen die zukünftigen sozialen Verhältnisse der Menschheit liegen müssen,

sondern auch bis ins kleinste Detail die gegenseitigen Beziehungen der verschiedenen Elemente der zukünftigen Gemeinschaften erkennen könnten, so, daß wir in klaren Zügen die Regeln des Verhaltens niederzulegen vermöchten, unter Beobachtung derer, die das Maximum von Glückseligkeit erreichen werden. Es wird doch immer recht zweifelhaft bleiben, wie weit es für uns wünschenswert wäre, diese Regeln unter den Verhältnissen zu befolgen, in denen wir augenblicklich leben. Denn diese vorher bekannte soziale Ordnung wird hypothetisch nur als ein vorgeschritteneres Stadium in unserer sozialen Entwicklung dargestellt und nicht als ein Typus oder ein Muster, zu dessen annähernder Verwirklichung wir nun in einem früheren Stadium Anstrengungen machen müßten. Wie weit sie als solch ein Muster aufgefaßt werden soll, ist eine Frage, die noch der Erledigung harrt, und bei ihrer Erwägung würden die Wirkungen unserer Handlungen auf das lebende Geschlecht schließlich doch das wichtigste Element bilden.[1])

[1]) Weiteres über diese Frage ist in einem der folgenden Kapitel zu finden. Vgl. IV. Buch, 4. Kap. § 2.

3. Kapitel.

Sittliche Urteile.

§ 1. Im ersten Kapitel sprach ich von Handlungen, die wir für richtig halten, von dem was, als „vernünftig“ oder „verständig“, getan werden sollte, und von höchsten Zielen, die „von der Vernunft vorgeschrieben sind“, und ich stellte Handlungsmotive, die der Erkenntnis dieses Vernunftgemäßen entspringen, „unverständigen“ Begierden und Neigungen gegenüber. Diese Ausdrucksweise wird von Anhängern verschiedener Schulen gebraucht und steht wohl auch in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen Auffassung und Sprechweise über den Gegenstand. Denn wir sind gewöhnlich der Meinung, daß schlechtes Verhalten wesentlich unverständig ist und daß dies auch leicht zu beweisen sei; man nimmt zwar nicht an, daß Menschen durch Vernunft allein zu richtigem Handeln geführt werden, aber man glaubt doch, daß ein Appell an die Vernunft ein wesentliches Mittel zu jeder sittlichen Überredung darstellt, ein Mittel, dessen sich der Ethiker oder Moralphilosoph zum Unterschiede vom Prediger oder Moralredner bedient. Anderseits findet man auch die Ansicht vertreten, daß, wie Hume sagt, „Vernunft, das heißt, ein Urteil darüber, ob etwas wahr oder falsch ist, niemals allein das Motiv zum Willen sein kann“, daß vielmehr das Handlungsmotiv in allen Fällen ein unvernünftiger Trieb ist, das heißt Handlungsimpulse, die aus augenblicklichen Lust- und Schmerzgefühlen entstehen. Es scheint nun wünschenswert, erst einmal diese verschiedenen Auffassungen zu untersuchen, bevor wir weitergehen.

Dazu ist zunächst eine klare Definition des Ausgangspunktes nötig. Jeder weiß doch wahrscheinlich aus Erfahrung,

was mit einem Konflikt zwischen vernunftwidrigen oder unverständigen Begierden und der Vernunft gemeint ist. Die meisten haben zum Beispiel gelegentlich ein leibliches Gelüste empfunden, das sie zu Nachgiebigkeiten verleitete, die sie als unklug verurteilten, oder im Ärger sich zu Handlungen hinreißen lassen, die sie als ungerecht oder lieblos mißbilligten. Bei einem solchen Konflikt nennen wir die Begierden unverständig, da sie uns zu einer Willenstätigkeit verleiten, die unserem wohlüberlegten Urteilen entgegengesetzt sind. Zuweilen geben wir solchen verführerischen Impulsen nach und zuweilen nicht; und vielleicht gerade wenn wir ihnen nicht nachgeben, fühlen wir die impulsive Kraft solcher unverständiger Begierden am meisten, da wir beim Widerstand eine Willensanstrengung machen müssen, die einer Muskelanspannung vielleicht entspricht. Da wir nun nicht immer an unsere Pflicht oder an unser Interesse denken, wirken oft wieder derartige Begierden auf unsere freiwilligen Handlungen, ohne daß wir uns erst überlegt hätten, ob solche Handlungen gut oder schlecht, klug oder unklug sind. Beispiel: Wenn ein gesunder Mensch seine Mahlzeit einnimmt. In solchen Fällen könnte man die Begierden eher „nicht-vernünftig" als unverständig nennen. Keiner dieser Ausdrücke jedoch vermag gleichzeitig anzudeuten, daß die erwähnten Begierden — oder wenigstens die wichtigeren von ihnen — nicht normalerweise von intellektuellen Vorgängen begleitet sind. Allerdings scheinen sich einige Handlungsimpulse „blindlings" oder „instinktiv", wie man sagt, zu äußern, also ohne ein bestimmtes Bewußtwerden des Endziels der Handlung oder der Mittel zu dessen Erreichung, aber dies ist, so meine ich, nur der Fall bei Impulsen, die das Bewußtsein nicht für eine schätzbare Zeit in Anspruch nehmen und eigentlich meist nur sehr gewohnheitsmäßige und alltägliche Handlungen zur Erreichung ihrer nächsten Ziele verlangen. In allen andern Fällen — und zwar handelt es sich hier um Handlungen, die wir in der Ethik hauptsächlich zu berücksichtigen haben — haben wir von dem erstrebten Ergebnis und wenigstens einem Teile der Mittel zu dessen Verwirklichung eine mehr oder weniger scharfe Vorstellung, die der Willenstätigkeit vorangeht, welche die auf ihre Verwirklichung hinwirkenden Bewegungen einleitet.

Daher werden die resultierenden Kräfte von dem, was ich „nicht-vernünftige" Begierden nenne, und die Willenstätigkeiten, zu denen diese hinführen, fortwährend nach zwei verschiedenen Richtungen hin von intellektuellen Vorgängen bestimmt; erstens durch Wahrnehmung oder Vorstellung neuer Mittel, die zu dem ersehnten Ziele hinführen könnten, zweitens durch Darstellung oder Vorstellung von Tatsachen, die augenblicklich bestehen oder in Aussicht sind. Es sind dies im wesentlichen mehr oder weniger wahrscheinliche Folgen der Betrachtung von Handlungen, und sie erwecken neue Impulse von Begierde oder Abneigung.

Die Frage ist nun die, ob diese Darstellung des Einflusses des Intellekts auf Begierde und Willenstätigkeit erschöpfend ist und ob die Erfahrung, die man als „Konflikt zwischen Begierde und Vernunft" bezeichnet, nicht besser als ein Konflikt zwischen Begierde und Abneigung aufgefaßt wird. Denn die einzige Funktion der Vernunft besteht darin, dem Geiste Ideen von wirklichen oder möglichen Tatsachen zuzuführen, die dann in der oben beschriebenen Weise die resultierenden Kräfte unserer verschiedenen Impulse bestimmen.

Nach meiner Ansicht ist dies nicht der Fall. Denn die gewöhnlichen sittlichen oder Klugheitsurteile, die bei allen oder den meisten Gemütern einigen wenn auch oft mangelhaften Einfluß auf die Willenstätigkeit haben, können von Rechts wegen nicht als Urteile angesehen werden, welche das gegenwärtige oder zukünftige Vorhandensein menschlichen Fühlens oder irgendwelche Tatsachen der sinnlichen Welt berücksichtigen. Denn der Grundbegriff, dargestellt durch das Wort „soll" oder „richtig", den solche Urteile ausdrücklich oder als stillschweigende Folgerung enthalten, ist wesentlich verschieden von allen Begriffen, die Tatsachen der physischen oder psychischen Erfahrung darstellen. Die Frage ist eine von denen, bei welchen man schließlich den einzelnen veranlassen muß, über sein praktisches Urteilen und Überlegen nachzudenken. Zunächst scheint es jedoch am Platze, die Unzulänglichkeit aller Versuche zu zeigen, die praktischen Urteile und Behauptungen zu erklären, in denen dieser Grundbegriff ohne Berücksichtigung seines besonderen Charakters, wie oben

negativ definiert, enthalten ist. Es steckt ein gutes Teil Wahrheit in solchen Erklärungen, insofern, als sie Gefühle klarmachen, die ohne Zweifel moralische oder Klugheitsurteile begleiten und die gewöhnlich mehr oder weniger bei der Bestimmung des Willens zu Handlungen mitwirken, die man für richtig hält; soweit sie aber Erklärungen des Wesens solcher Urteile sein wollen, erscheinen sie mir alle fehlzugreifen.

Bei der Erörterung dieser Frage nun ist es wichtig, die beiden Arten von Urteilen getrennt zu betrachten, die ich als „moralische" und „Klugheitsurteile" unterschieden habe. Beide Arten könnten allerdings „moralische" im weiteren Sinne genannt werden, und wie wir sahen, ist die Meinung stark vertreten, daß alle wirksamen Sittenregeln schließlich Klugheit zur Basis haben. Aber gewöhnlich unterscheiden wir scharf zwischen Pflicht-Erkenntnissen oder -Urteilen und Erkenntnissen oder Urteilen darüber, was „recht ist" oder „getan werden sollte" mit Rücksicht auf des Handelnden persönliches Interesse oder Glück. Und dieser scharfe Unterschied wird auch bestehen bleiben, wenn wir nun diese Urteile näher untersuchen.

Gerade diese Unterscheidung jedoch fordert eine Erklärung des Begriffes der Richtigkeit, dessen besondere Bedeutung sich bei moralischen Urteilen leicht verwischt. Es wird behauptet, daß „Richtigkeit" eigentlich eine Bezeichnung für Mittel, nicht für Zwecke ist. Daraus würde also folgen, daß die als richtig beurteilte Handlung das geeignetste oder doch ein geeignetes Mittel zur Verwirklichung eines, wenn nicht ausdrücklich bezeichneten, so doch gedachten Endzieles ist. Ferner würde sich ergeben, daß die Behauptung, etwas „soll getan werden", immer mit einem wenigstens stillschweigend vorausgesetzten Hinblick auf irgendein anderweitiges Ziel gemacht wird. Ich gebe zu, daß dies eine berechtigte Auslegung ist, soweit sie einen Teil des Gebrauches der beiden Ausdrücke in der gewöhnlichen Unterhaltung betrifft. Es scheint aber klar, daß gewisse Arten von Handlungen unter dem Namen Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue usw. gewöhnlich bedingungslos für richtig angesehen werden, ohne Hinblick auf anderweitige Folgen. Daß wir ferner die Annahme gewisser Endziele für „richtig" halten, wie das Gemeinwohl der Gesellschaft oder die allgemeine

Glückseligkeit. Und da erscheint in beiden Fällen die oben angeführte Auslegung schlechterdings unannehmbar.

Wir haben daher für „richtig“ oder „was getan werden soll“ eine andere Bedeutung zu finden als den Begriff des zu einem anderweitigen Endziele Geeignetseins. Hier steigt die Vermutung in uns auf, daß Urteile oder Sätze, die wir gewöhnlich als moralische im engeren Sinne bezeichnen, in Wirklichkeit nicht mehr als das Vorhandensein einer spezifischen Gemütsbewegung bei der Person bezeugen, die sie äußert; daß, wenn ich sage: „Man soll die Wahrheit sagen“ oder „die Wahrheit zu sagen ist richtig“, ich nicht mehr meine, als daß die Idee des Wahrheitsagens in mir ein Gefühl der Zustimmung oder Befriedigung hervorruft. Und wahrscheinlich begleitet eine Abstufung einer solchen Gemütsbewegung, die man gewöhnlich als „moralisches Gefühl“ unterscheidet, regelmäßig moralische Urteile über reale Fälle. Aber es ist unsinnig, zu sagen, daß in dem Satze: „Man soll die Wahrheit sagen“ lediglich meine Billigung des Wahrheitssagens ausgesprochen wird; sonst könnte die Tatsache der Mißbilligung eines anderen ebensogut ausgedrückt werden, indem man sagt: „Man soll die Wahrheit nicht sagen“; und so würden wir zwei nebeneinander bestehende Tatsachen haben, die in zwei sich widersprechenden Sätzen ausgesprochen sind. Dies ist so einleuchtend, daß wir annehmen können, daß auch die Gegner meiner Ansicht nicht ernstlich die Absicht haben, es abzustreiten; sie werden vielmehr behaupten, daß diese subjektive Tatsache meiner Billigung alles ist, zu dessen Feststellung ein Grund vorhanden ist, oder vielleicht, daß sie alles ist, was ein vernünftiger Mensch nach reiflicher Überlegung aufrechterhalten kann. Und es ist kein Zweifel, daß es eine ganze Reihe von Feststellungen gibt, die in der Form objektiv sind, die wir aber gewöhnlich für nicht mehr als subjektiv anzusehen bereit sind, wenn ihr Wert in Frage kommt. Wenn ich sage: „die Luft ist mild“ oder „das Essen schmeckt mir nicht“, so wäre es nicht ganz richtig, zu sagen, daß ich nicht mehr meine, als daß ich die eine gern habe und das andere nicht; wird meine Feststellung aber angegriffen, so werde ich mich wahrscheinlich damit begnügen, die Existenz solcher Empfindungen in mir zu bestätigen. Meiner Über-

zeugung nach besteht jedoch ein großer Unterschied zwischen diesem Falle und dem der sittlichen Gefühle. Die besondere Gemütsbewegung der sittlichen Billigung ist nach meiner Erfahrung untrennbar mit der Überzeugung verknüpft — und zwar deutlich oder verworren —, daß das gebilligte Verhalten wirklich „richtig" ist, d. h. daß es von einem anderen Geiste nicht mißgebilligt werden kann. Wenn ich diese Überzeugung aufgebe, weil andere sie nicht teilen, oder aus anderen Gründen, so kann ich doch zweifellos ein Gefühl zurückbehalten, das mich zu dem fraglichen Verhalten hinführt oder — und das kommt vielleicht häufiger vor — ein Gefühl der Abneigung gegen das entgegengesetzte Verhalten; dieses Gefühl aber wird nicht länger mehr die besondere Eigenschaft des „sittlichen Gefühles" im strengsten Sinne haben. Dieser Unterschied zwischen den beiden wird oft bei der Behandlung ethischer Fragen übersehen, und doch kann einige Erfahrung über den Wechsel der sittlichen Meinung, der durch Beweisgründe herbeigeführt wird, ein Beispiel dazu liefern. Vorausgesetzt zum Beispiel, daß jemand, der gewöhnlich vom Gefühle der Wahrhaftigkeit geleitet wird, überzeugt ist, daß es unter besonderen Umständen, in denen er sich befindet, nicht richtig, sondern schlecht wäre, die Wahrheit zu sagen, so wird er wahrscheinlich doch ein Gefühl des Widerwillens gegen die Verletzung der Regel haben. Aber dies wird in Art und Grad ein ganz anderes sein wie das, welches ihn zur Wahrhaftigkeit antrieb als zu einer tugendhaften Handlung. Wir können vielleicht das eine „moralisch" und das andere „quasi-moralisch" nennen.

Das eben angeführte Argument wendet sich gleichfalls gegen die Ansicht, daß Billigung oder Mißbilligung nicht allein eines Individuums Vorliebe für oder Abneigung gegen gewisse Arten des Verhaltens bedeuten, sondern daß diese gleichzeitig mit einer Vorstellung von ähnlicher Vorliebe oder Abneigung verbunden sind, die andere menschliche Wesen fühlen. Zweifellos ist eine derartige Sympathie eine normale Begleiterscheinung moralischer Gemütsbewegung, und wenn die erstere nicht vorhanden, ist die letztere viel schwerer festzuhalten; indes liegt der Grund dazu teilweise darin, daß unser moralischer Glaube gewöhnlich mit dem anderer Mitglieder unserer Gesellschaft

übereinstimmt, und von dieser Übereinstimmung hängt zum großen Teile unser Vertrauen zur Wahrheit dieses Glaubens ab. Wenn wir aber, wie in dem eben angenommenen Falle, durch Beweisgründe wirklich zu einem neuen moralischen Glauben geführt werden, der nicht nur unserem gewohnten Empfinden, sondern auch dem der Gesellschaft, in der wir leben, entgegengesetzt ist, haben wir einen entscheidenden Versuch vor uns, der beweist, daß moralische Gefühle, wie ich sie definiert habe, in uns sind, die mit den vorgestellten Sympathien unserer Mitmenschen nicht weniger zusammenstoßen als mit unseren eigenen Neigungen und Abneigungen. Und selbst wenn wir uns die unseren Überzeugungen entgegengesetzten Sympathien ausgedehnt denken, bis sie die der ganzen Menschheit einschließen, gegen die wir dann ständen wie „Athanasius contra mundum", so trennt doch, so lange unsere Überzeugung von der Pflicht fest ist, die Gemütsbewegung, die wir sittlich nennen, ein weiter Abstand von der ihr entgegenstehenden Sympathie, wie sehr wir diese auch ausdehnen, komplizierter und intensiver gestalten.

§ 2. Insofern also, als ich voraussetze, daß der Satz „x soll getan werden" lediglich das Vorhandensein eines gewissen Gefühls in mir oder anderen ausdrückt, halte ich es entschieden für unmöglich, meine moralischen Urteile so anzusehen, ohne die durch den Ausdruck „moralisch" gekennzeichnete Eigenschaft von dem damit verbundenen Gefühle zu trennen. Indessen gibt es noch eine andere Auslegung des „Sollens", bei der die Neigungen und Abneigungen, die man gewöhnlich für gewisse Arten des Verhaltens fühlt, nicht gedacht werden als sympathetisch in der Gemütsbewegung der urteilenden Person vorgestellt und so den sittlichen Bestandteil dabei bildend, sondern als Ursachen von Schmerz für die Person angesehen werden, von der das „Sollen" oder die „Pflicht" gepredigt wird. Von diesem Gesichtspunkte aus meinen wir, wenn wir sagen, daß man etwas tun „soll" oder daß es jemandes „Pflicht" ist, es zu tun, daß der Betreffende unter Strafe dazu gezwungen ist; die Strafe im einzelnen würde dann der Schmerz sein, der ihm direkt oder indirekt von seinen Mitmenschen zugefügt wird.

Ich glaube, daß diese Auslegung einen Teil der Bedeutung

umfaßt, in der die Worte „soll“ und „Pflicht“ gewöhnlich gebraucht werden. Denn wir nehmen meist den Ausdruck „moralische Verpflichtung“ für gleichbedeutend mit „Pflicht“; er drückt für uns das aus, was in dem Verbum „sollen“ darinsteckt, und legt so eine Analogie nahe zwischen diesem Begriff und dem der gesetzlichen Verpflichtung. Beim positiven Gesetze nun können wir nicht umhin, den engen Zusammenhang zwischen „Verpflichtung“ und „Bestrafung“ anzuerkennen; denn man kann von einem Gesetz nicht sagen, daß es in einer Gesellschaft wirklich in Kraft ist, wenn es jeden Augenblick ungestraft verletzt werden kann. Betrachtet man indes die Beziehungen zwischen Gesetz und Moralität, wie sie gewöhnlich aufgefaßt werden, etwas näher, so erkennt man, daß diese Auslegung von „sollen“ zwar nicht von dem speziellen ethischen Gebrauche des Ausdrucks ausgeschlossen werden kann, aber doch streng davon geschieden werden muß. Denn der ideelle Unterschied zwischen gesetzlichen und lediglich moralischen Regeln liegt gerade in diesem Zusammenhange der ersteren mit Bestrafung, aber nicht der letzteren. Denn wir meinen, daß es Dinge gibt, die ein Mensch genötigt sein sollte zu tun oder zu unterlassen, und andere, die er ohne Zwang tun oder unterlassen sollte, und daß die ersteren allein eigentlich in das Gebiet des Gesetzes fallen. In vielen Fällen, wo der Zwang des Gesetzes nicht wünschenswert ist, halten wir zweifellos die Furcht vor moralischer Verurteilung und deren Folgen für einen im allgemeinen heilsamen Zwang auf den Willen eines Individuums. Es ist aber einleuchtend, daß, wenn wir sagen, ein Mensch ist „moralisch, jedoch nicht gesetzlich verpflichtet“, etwas zu tun, wir nicht nur meinen, daß „er von der öffentlichen Meinung bestraft wird, wenn er es nicht tut“; denn oft verbinden wir diese beiden Dinge, indem wir ihre Wichtigkeit klar auseinanderhalten. Da ferner die öffentliche Meinung als ungeheuer schwankend bekannt ist, gibt es viele Dinge, die nach unserer Ansicht die Menschen tun „sollten“, während wir uns ganz genau bewußt sind, daß ihre Nichtbefolgung keine ernsten sozialen Strafen nach sich ziehen wird. In solchen Fällen würde man allerdings gewöhnlich sagen, daß soziale Mißbilligung auf ein unmoralisches Verhalten folgen „soll“;

und gerade bei dieser Behauptung wird es klar, daß der Ausdruck „soll“ nicht die Bedeutung haben kann: soziale Strafen müßten von denen gefürchtet werden, die es nicht mißbilligen. Es befinden sich eben alle oder die meisten Menschen, bei denen das sittliche Bewußtsein stark entwickelt ist, von Zeit zu Zeit im Konflikt mit der allgemein gültigen Sittlichkeit der Gesellschaft, zu der sie gehören; und so machen sie, wie wir schon sagten, eine entscheidende Erfahrung, die ihnen beweist, daß Pflicht für sie nicht das heißt, wofür andere sie tadeln werden, wenn sie es nicht tun.

Gleichzeitig aber gebe ich zu, wie ich es auch im § 3 des 1. Kapitels angedeutet habe, daß wir nicht selten Urteilen begegnen, die sittlichen wohl in der Form gleichen, aber von ihnen doch nicht beim gewöhnlichen Denken unterschieden werden, und zwar in Fällen, wo man bei näherer Überlegung findet, daß die Verpflichtung von dem Vorhandensein allgemein gültiger Meinungen und Empfindungen als solchen abhängt. Die Mitglieder moderner zivilisierter Gesellschaften stehen unter der Macht der öffentlichen Meinung, die noch durch soziale Strafen verschärft ist; sie wird aber von keinem denkenden Menschen, der ihr gehorcht, mit dem Sittengesetz gleichgestellt oder als bedingungslos bindend angesehen. Und in der Tat ist sie auch sichtbar schwankend und wechselnd, verschieden zu gleicher Zeit in verschiedenen Klassen, Berufen, sozialen Gruppen derselben politischen Gemeinschaft. Ein solcher Kodex wie der der öffentlichen Meinung unterstützt aber in beträchtlichem Maße den allgemein angenommenen Sittenkodex; und die meisten verständigen Menschen halten es im allgemeinen für vernünftig, sich den Forderungen der öffentlichen Meinung zu unterwerfen, wo diese Forderungen nicht etwa positiv mit der Sittlichkeit in Widerspruch stehen. Wir können von Ehrenkodex in ernsteren Angelegenheiten sprechen, von den Regeln der Höflichkeit oder des Anstandes in leichteren. Jedenfalls unterwirft man sich entweder aus persönlichem Interesse oder weil man es für das allgemeine Glück oder Wohlbefinden für förderlich hält, so weit als möglich mit seinen Mitmenschen im guten Einvernehmen zu stehen. Daher machen auch Leute, die nicht darüber nachdenken, keinen Unterschied zwischen den

von der sozialen Meinung auferlegten und den moralischen Pflichten; ja diese Undeutlichkeit liegt vielfach in der gewöhnlichen Bedeutung mancher Ausdrücke. Wenn wir zum Beispiel sagen, daß jemand durch eine feige Tat „ehrlos" geworden ist, so ist nicht ganz klar, ob wir meinen, daß er sich Verachtung zugezogen hat, oder daß er sie verdient, oder beides. Deutlich tritt das hervor, wenn wir einen Fall nehmen, bei dem der Ehrenkodex mit der Sittlichkeit in Konflikt kommt. Wenn zum Beispiel jemand sich die Verachtung der Gesellschaft zuzieht, weil er aus religiösen Gründen ein Duell verweigert hat, würden einige sagen, daß er „ehrlos" geworden ist, obwohl er richtig gehandelt hat, andere wieder, daß eine tugendhafte Tat nicht wirklich ehrlos sein kann. Ein ähnlicher Zwiespalt scheint bei den gewöhnlichen Begriffen von „unpassendem" oder „unkorrektem" Benehmen vorzuliegen. In all diesen Fällen jedoch ist der Widerspruch bei einigem Nachdenken leicht zu erkennen, und dann dient er dazu, den Unterschied zwischen den Begriffen „richtiges Verhalten", „Pflicht", „Sollen", „moralische Verpflichtung" — wenn diese Ausdrücke in streng ethischem Sinne gebraucht werden — und Verhalten, das die jeweilige Meinung zum Maßstab nimmt, zu beleuchten.

Es gibt indes noch einen andern Weg „Sollen" als einen Begriff, der Strafbarkeit einschließt, zu erklären, dem weniger leicht durch ein rein psychologisches Experiment beizukommen ist. Der moralische Imperativ kann nämlich aufgefaßt werden als ein Gesetz Gottes, dessen Verletzung göttliche Strafen zur Folge hat. Diese aber werden in einer christlichen Gesellschaft zweifellos gewöhnlich als angemessen und allgemein anwendbar angesehen. Man kann jedoch kaum sagen, daß diese Ansicht von allen Personen geteilt wird, deren Verhalten von unabhängigen sittlichen Überzeugungen beeinflußt wird, die mitunter ungestützt sind von den Gesetzen oder der öffentlichen Meinung ihrer Gemeinschaft. Und selbst für die, welche voll an die sittliche Weltregierung glauben, kann das Urteil „Ich sollte das tun" nicht mit dem Urteil „Gott wird mich strafen, wenn ich es nicht tue" gleichbedeutend sein. Denn die Überzeugung, daß der erste Satz wahr ist, wird als ein wichtiger Teil der Gründe zum Glauben des zweiten anerkannt. Also,

wenn Christen von der „Gerechtigkeit“ oder anderen sittlichen Attributen Gottes sprechen, die bei der Bestrafung von Sündern und Belohnung von Gerechten hervortreten, so wollen sie damit nicht nur sagen, daß Gott uns bestrafen und belohnen wird, sondern daß dies „richtig“ [1]) für ihn ist. Und das kann natürlich nicht aufgefaßt werden für „er ist unter Strafe daran gebunden“.

§ 3. Es ergibt sich also, daß der Begriff des „Sollens“ oder der „sittlichen Verpflichtung“, wie er in unseren gewöhnlichen sittlichen Urteilen gebraucht wird, nicht allein besagt, daß im Geiste der urteilenden Person eine spezifische Bewegung vorhanden ist — ob nun verbunden mit sympathetischer Vorstellung ähnlicher Bewegung in anderen Gemütern oder nicht —, noch daß gewisse Verhaltungsregeln durch Strafen unterstützt werden, die bei der Verletzung eintreten — ob nun solche Strafen aus der allgemeinen Billigung oder Abneigung hervorgehen, die man für das vorgeschriebene oder verbotene Verhalten hat, oder aus einem anderen Ursprung. Was ist denn aber dann darunter zu verstehen? Welche Definition können wir von „sollen“, „richtig“ und anderen Ausdrücken geben, die denselben Grundbegriff ausdrücken? Darauf möchte ich antworten, daß die Bedeutung, die diese Ausdrücke für gewöhnlich haben, zu elementar ist, als daß man irgendeine formale Definition davon geben kann. Damit meine ich jedoch nicht, daß der Begriff zu dem „Grundbestand des Geistes“ gehört, das heißt, daß sein Vorhandensein im Bewußtsein nicht das Ergebnis eines Entwicklungsprozesses ist. Ich zweifle nämlich nicht, daß das ganze Gebäude menschlichen Denkens — mit Einschluß der Begriffe, die sich ihm als höchst einfach und elementar darstellen — sich durch einen stufenweisen Prozeß psychischer Veränderung aus einem niedrigeren Leben heraus entwickelt hat, in dem das Denken im eigentlichen Sinne nicht vorhanden war. Daraus darf man jedoch nicht schließen, daß dieser oder irgendein anderer Begriff nicht wirklich die Einfachheit habe, die uns bei näherer Überlegung entgegentritt. Es wird mitunter behauptet, daß, wenn wir zeigen können, wie Gedanken sich entwickelt haben — das heißt, wenn wir auf die psychischen Antezedenten zurückgehen können, von denen sie die natür-

[1]) „Sollen“ ist aus den eben angeführten Gründen hier nicht am Platze.

lichen Folgen sind —, wir daraus schließen können, daß die fraglichen Gedanken wirklich Zusammensetzungen sind, die ihre Antezedenten als unsichtbare Bestandteile enthalten. Aber ich kenne keine Rechtfertigung für diese Übertragung von Auffassungen aus der Chemie auf die Psychologie,[1]) ich wüßte keinen Grund, psychische Antezedenten als wirkliche Bestandteile ihrer psychischen Folgen anzusehen, trotz der anscheinenden Ähnlichkeit zwischen beiden. In Ermangelung solcher Gründe muß ein Psycholog als elementar annehmen, was sich nach sorgfältiger Prüfung als solches erweist, und wenn ich dieses Kriterium anwende, finde ich, daß der eben untersuchte Begriff, wie er jetzt in unserem Denken da ist, nicht in irgendwelche einfachere aufgelöst werden kann. Er läßt sich nur klarer machen, wenn man seine Beziehungen zu anderen Begriffen so genau als möglich feststellt, mit denen er im gewöhnlichen Denken verknüpft ist, und besonders zu solchen, mit denen er leicht verwechselt werden könnte.

Schlägt man nun dieses Verfahren ein, so ist es von Wichtigkeit, zwei verschiedene Anwendungen des Wortes „sollen" zu beachten und zu unterscheiden: im engsten, ethischen Sinne wird, was nach unserer Ansicht getan werden „soll", immer durch die Willensäußerung eines Individuums als ausführbar gedacht, auf den sich das Urteil anwenden läßt. Ich kann mir nicht vorstellen, daß ich etwas tun „soll", was ich gleichzeitig für unausführbar für mich halte. In einem weiteren Sinne jedoch, den man nicht übersehen kann, urteile ich mitunter, daß ich etwas wissen „soll", was ein Klügerer wissen würde, oder fühlen, wie ein Besserer an meiner Stelle fühlen würde, obwohl ich mir bewußt sein kann, daß ich solche Kenntnisse

---

[1]) In der Chemie sehen wir die Antezedenten (Elemente) als noch in den Folgen (Zusammensetzungen) vorhanden und diese bildend an, weil die letzteren den ersteren im Gewicht genau gleich sind und weil wir gewöhnlich die Zusammensetzung in ihre Elemente auflösen können. Wir finden jedoch absolut nichts ähnliches bei der Entwicklung geistiger Erscheinungen; das psychische Ergebnis ist in keiner Hinsicht seinen Antezedenten ähnlich, noch kann es in sie aufgelöst werden. Ich möchte bemerken, daß ich hier nicht die Frage erörtere, ob der Wert moralischer Urteile durch die Entdeckung psychischer Antezedenten angegriffen wird. Diese Frage behalte ich mir für eine spätere Erörterung vor. Siehe III. Buch, 1. Kap. § 4.

oder Gefühle in mir durch keine Willensanstrengung hervorbringen könnte. In diesem Falle enthält das Wort lediglich die Bedeutung, daß ich einem Ideal oder Muster so weit als möglich „soll" — im engeren Sinne — nachzuahmen suchen. Und dieser weitere Sinn ist offenbar der, in dem das Wort regelrecht bei allgemeinen Vorschriften in der Kunst und bei politischen Urteilen gebraucht wird. Wenn ich zum Beispiel urteile, daß die Gesetze und die Verwaltung meines Landes anders sein „sollen", als sie sind, so meine ich natürlich damit noch nicht, daß meine oder eines anderen Individuums einfache Willensäußerung direkt eine Änderung herbeiführen könne.[1]) In beiden Fällen jedoch meine ich, daß die Kenntnis von dem, was sein soll, möglich ist, das heißt, mein Urteil über das, was getan werden soll, muß, wenn ich mich nicht im Irrtum befinde, dem aller ehrlich und vernünftig darüber denkenden Menschen gleich sein.

Wenn ich bei derartigen Urteilen auf die „Vernunft" hinweise, so beabsichtige ich hier nicht, die Frage zu entscheiden, ob gültige moralische Urteile beim Schließen aus allgemeinen Prinzipien oder Axiomen oder durch direkte Betrachtung der besonderen Pflichten von Individuen mitbetroffen werden. Man behauptet nicht selten, daß der Moralsinn sich zunächst mit individuellen Fällen beschäftigt, indem er direkt auf jeden Fall den Allgemeinbegriff der Pflicht anwendet und intuitiv entscheidet, was von der betreffenden Person unter den besonderen Umständen getan werden soll. Und ich gebe zu, daß von diesem Gesichtspunkte aus das Erfassen der moralischen Wahrheit sinnlicher Wahrnehmung eher gleicht, als vernunftgemäßer Intuition, wie man sie gewöhnlich versteht.[1]) Daher mag auch

---

[1]) Ich meine nicht einmal, daß eine Vereinigung von Individuen den *Zustand politischer Verhältnisse vollständig verwirklichen könnte*, der nach meinem Dafürhalten bestehen „sollte". Meine Auffassung wäre unbrauchbar, wenn sie mit der Praxis in keiner Beziehung stände; aber sie kann bloß ein Muster aufstellen, zu dem praktisch nicht mehr als ein Annähern möglich ist.

[2]) *Wir sagen gewöhnlich nicht, daß besondere physische Tatsachen von* der Vernunft aufgefaßt werden; wir betrachten diese Fähigkeit vielmehr als eine, die mit Urteilen oder Behauptungen zu tun hat; die intuitive Vernunft, um die es sich hier hauptsächlich handelt, beschränken wir auf das Erfassen *von allgemeinen Wahrheiten, wie die der Axiome der Logik und Mathematik.*

wohl der Ausdruck Moralsinn besser passen. Aber der Ausdruck Sinn läßt eher auf eine Fähigkeit für Gefühle schließen, die von A zu B wechseln kann, ohne daß sich einer im Irrtum befindet, als auf ein Erkenntnisvermögen;[1]) und diese Auffassung gerade zu vermeiden, scheint mir von grundlegender Bedeutung. Ich habe es daher für besser gehalten, den Ausdruck Vernunft in der oben gegebenen Erklärung zu gebrauchen, um das sittliche Erkenntnisvermögen[2]) zu bezeichnen, und füge als weitere Rechtfertigung dieser Anwendung hinzu, daß, selbst wenn sich ein moralisches Urteil zunächst nur auf eine besondere Handlung bezieht, wir es gewöhnlich auch als auf irgendeine andere Handlung anwendbar ansehen, die zu einer gewissen definierbaren Klasse gehört. Somit wird die sittliche Wahrheit, zu der man gelangt ist, stillschweigend als allgemein gültig aufgefaßt, obwohl sie in unserer ersten Auffassung ganz speziell war.

Wenn ich ferner von der Erkenntnis oder dem Urteile, daß „x getan werden soll" — im streng ethischen Sinne des Ausdrucks „sollen" — als einem Vernunft-„Diktat" oder einer „Vorschrift" für die betreffenden Personen spreche, so will ich damit sagen, daß diese Erkenntnis bei vernünftigen Wesen als solchen einen Impuls oder ein Motiv zum Handeln darstellt. Trotzdem ist dies natürlich nur ein Motiv unter vielen anderen, die dem Konflikt damit unterworfen sind, und vielleicht nicht immer oder gewöhnlich vorherrschend. Dieser mögliche Konflikt von Motiven scheint in der Tat schon durch den Ausdruck „Diktat" oder „Imperativ" angedeutet zu sein, der die Beziehung der Vernunft zu bloßen Neigungen oder nicht vernünftigen Impulsen bezeichnet, indem er diese Beziehung mit der zwischen dem Willen eines Stärkeren und den Willen der ihm Unterworfenen vergleicht. Der Konflikt liegt auch in den *Ausdrücken „sollen", „Pflicht", „moralische Verpflichtung"* darin. Daher können diese Ausdrücke nicht auf die Handlungen

[1]) Mit Erkenntnisvermögen meine ich immer das, was andere vielleicht lieber „klare Erkenntnis" nennen würden, d. h. ich will nicht die Gültigkeit des Erkenntnisvermögens feststellen, sondern nur sein Vorhandensein als eine psychische Tatsache, und sein Bestreben nach Gültigkeit.

[2]) Eine weitere Rechtfertigung dieses ausgedehnten Gebrauches des Ausdrucks Vernunft wird in § 3 des 8. Kapitels dieses Buches gegeben werden.

vernünftiger Wesen angewendet werden, denen wir keine mit der Vernunft im Widerspruch stehende Impulse zuschreiben können. Wir können jedoch von solchen Wesen sagen, daß ihre Handlungen „vernünftig“ oder, in einem absoluten Sinne, „richtig“ sind.

§ 4. Ich werde mir bewußt, daß manche Leute geneigt sein werden, auf alle vorhergehenden Argumente damit zu antworten, daß sie einfach leugnen, in ihrem Bewußtsein irgendwelche derartige bedingungslose oder kategorische Imperative zu finden, wie ich sie aufzustellen versucht habe. Wenn das wirklich das Endergebnis der Selbstprüfung in jedem Falle ist, so läßt sich darüber kein Wort weiter verlieren. Ich wenigstens weiß dann nicht mehr, wie man den Begriff der moralischen Verpflichtung jemandem klar machen soll, der seiner gänzlich bar ist. Ich glaube jedoch, daß viele von diesen Leuten nur abstreiten wollen, daß sie irgendwelches Bewußtsein von moralischer Verpflichtung zu Handlungen haben ohne Rücksicht auf deren Folgen, und kann mir nicht denken, daß sie wirklich leugnen, irgendein allgemeines Endziel — ob nun allgemeine Glückseligkeit oder Wohlfahrt anders aufgefaßt — als solches anzuerkennen, das vernünftigerweise erstrebt werden muß, wobei die Befriedigung jedes persönlichen Wunsches, der mit diesem Ziel in Widerspruch stehen könnte, hintangesetzt wird. Bei diesem Standpunkte aber macht sich, wie ich oben sagte, der bedingungslose Imperativ voll geltend, sobald es sich um das Endziel handelt, das — stillschweigend oder nicht — als eines anerkannt wird, das alle Menschen erstreben „sollen“. Und es kann nun kaum geleugnet werden, daß die Anerkennung eines Endzieles als im letzten Grunde vernünftig auch die Anerkennung einer Verpflichtung einschließt, solche Handlungen zu tun, die möglichst dahin führen. Die Verpflichtung ist tatsächlich keine „unbedingte“, aber sie hängt nicht von dem Vorhandensein irgendwelcher nicht-vernünftiger Begierden oder Abneigungen ab. Was in dem vorangehenden Abschnitt gesagt ist, soll kein Argument zugunsten des Intuitionismus sein, noch sich gegen den Utilitarismus oder eine andere Methode richten, die Sittenregeln für das höchste Gut oder Wohlbefinden behandelt. So ist zum Beispiel nichts, was ich gesagt habe, mit

der Ansicht unvereinbar, daß Wahrheitsagen nur Wert hat als Mittel zur Erhaltung der Gesellschaft; nur, wenn zugegeben wird, daß es auf dieser Grundlage wirklich Wert hat, so heißt das meiner Ansicht nach, daß die Erhaltung der Gesellschaft — oder irgendein weiteres Endziel, zu dem eben diese Erhaltung ein Mittel ist — an und für sich Wert haben muß und daher etwas ist, das ein vernünftiges Wesen als solches erstreben soll. Wenn wir nun nicht über die Erhaltung der Gesellschaft hinauszusehen brauchten, dann wäre das erste „Vernunftdiktat" in diesem Falle: „Die Gesellschaft ‚soll' erhalten werden." Aber die Vernunft würde auch vorschreiben, daß man die Wahrheit sagen soll, soweit das Wahrheitsagen als das unentbehrliche oder geeignetste Mittel zu diesem Endziel anerkannt wird. Der Begriff des „Sollens" aber, wie er in beiden Diktaten gebraucht wird, ist der, den ich versucht habe klarzumachen.

So werden also auch die, welche behaupten, daß Sittenregeln nur deshalb bindend seien, weil es im Interesse des Individuums läge, sich ihnen anzupassen, das „Vernunftdiktat" nicht los, solange sie persönliches Interesse oder Glück als ein Endziel anerkennen, dessen Erstreben im letzten Grunde vernünftig ist. Der Konflikt zwischen praktischer Vernunft und unvernünftigen Begierden bleibt eine unleugbare Tatsache unserer Bewußtseinserfahrung, selbst wenn man praktische Vernunft als reine Selbstklugheit auslegt. Es wird in der Tat von Kant und anderen verfochten, daß man eigentlich nicht sagen könne, es sei eines Menschen Pflicht, sein eigenes Glück zu fördern; denn „jedermanns unvermeidlicher Wille kann nicht unter den Begriff Pflicht gebracht werden". Aber selbst wenn man zugesteht,[1]) daß es in gewissem Sinne wahr ist, daß eines Menschen Wollen immer auf das Erreichen seines eigenen Glückes gerichtet ist, so folgt daraus noch nicht, daß ein Mann immer das tut, was er zu seiner höchsten Glückseligkeit für förderlich hält. Wie Butler meint, lehrt die Erfahrung, daß Menschen ihren Neigungen und Leidenschaften nachgehen, selbst wenn die Nachgiebigkeit ihrer eigenen Überzeugung nach dem ebenso klar entgegensteht, was sie für ihr Interesse

---

[1]) Wie aus dem nächsten Kapitel zu ersehen ist, nehme ich dies nicht an.

halten, wie dem, was sie für ihre Pflicht ansehen. So wird also der Begriff des „Sollens“ als Ausdruck des Verhältnisses von vernünftigem Urteil zu nicht-vernünftigen Impulsen einen Platz unter den praktischen Regeln jedes egoistischen Systems finden, nicht weniger als unter den Regeln der gewöhnlichen Moral, wo er aufgefaßt wird als Pflicht, die ohne Rücksicht auf des Handelnden Interesse vorschreibt.

Hier kann jedoch wieder eingeworfen werden, daß der Egoismus nicht eigentlich des Handelnden höchste Glückseligkeit betrifft als etwas, das er erstreben „soll“, sondern nur als das höchste Endziel, für dessen Verwirklichung er im ganzen einen vorherrschenden Wunsch hat. Dieser mag zeitweise durch besondere Leidenschaften und Neigungen unterdrückt werden, gewinnt aber gewöhnlich wieder die Oberhand, wenn diese vorübergehenden Impulse ausgetobt haben. Diese Ansicht vom egoistischen Handeln ist, wie ich sehr wohl weiß, weithin vertreten, und ich gedenke sie in einem späteren Kapitel zu behandeln.[1]) Aber selbst wenn wir den Glauben, daß jedes Ziel einer Handlung unbedingt oder „kategorisch“ von der Vernunft vorgeschrieben wird, beseitigen, so ist doch der Begriff des „Sollens“, wie er oben erklärt wurde, deshalb noch nicht aus unserm praktischen Denken entfernt; es bleibt der „hypothetische Imperativ“ doch darin bestehen, der die geeignetsten Mittel zu jedem Endziel vorschreibt, nach dem wir zu streben uns entschlossen haben. Wenn zum Beispiel ein Arzt sagt: „Wenn du gesund bleiben willst, mußt du zeitig aufstehen,“ so ist das nicht dasselbe, als wenn man sagt: „Zeitig aufstehen ist eine unerläßliche Bedingung zum Gesundwerden.“ Der letztere Satz drückt das Verhältnis physiologischer Tatsachen aus, auf denen der erstere begründet ist; aber es ist nicht allein dieses Verhältnis von Tatsachen, auf das es bei dem Worte „Sollen“ ankommt. Dieses will auch sagen, daß es unvernünftig ist, sich ein Endziel zu stecken und dann sich zu weigern, die zu seiner Erreichung unerläßlichen Mittel anzunehmen. Es mag vielleicht behauptet werden, daß dies nicht nur unvernünftig, sondern auch unmöglich ist: denn ein Ziel annehmen heißt:

---

[1]) Im 9. Kapitel dieses Buches.

der Wunsch dafür ist vorherrschend, und wenn eine Abneigung gegen die unentbehrlichen Mittel die Nichtannahme hervorruft, trotzdem sie als unerläßlich erkannt wurden, so ist eben der Wunsch nach dem Endziel nicht vorherrschend, und es wird nicht mehr angenommen. Allein diese Ansicht geht, meiner Meinung nach, aus einer fehlerhaften psychologischen Analyse hervor. Nach meiner Beobachtung des Bewußtseins ist die Annahme eines Endzieles als vorherrschend — ob nun absolut oder innerhalb gewisser Grenzen — eine ganz deutliche psychische Erscheinung des Begehrens; es ist eine Art Willensäußerung, obwohl natürlich spezifisch von einer Willensäußerung verschieden, die eine besondere unmittelbare Handlung einleitet. Als eine Zwischenart zwischen beiden können wir Entschließungen annehmen, irgendwie später zu handeln. Solche Vorsätze haben wir fortwährend und handeln manchmal, wenn die Zeit zu ihrer Ausführung kommt, unter dem Einfluß von Leidenschaft oder bloßer Gewohnheit ganz anders, ohne bewußt unseren früheren Entschluß aufzuheben. Diese Unbeständigkeit des Willens verdammt unsere praktische Vernunft als unvernünftig, selbst unabhängig von jedem Zustimmungs- oder Mißbilligungsurteil über beide getrennt betrachtete Willensäußerungen. Eine ähnliche Unbeständigkeit liegt vor bei der Annahme eines Endziels und einer allgemeinen Weigerung, irgendwelche Mittel zu ergreifen, die wir zu dessen Erreichen als unerläßlich ansehen können. Ergreifen wir dann, wenn der Zeitpunkt kommt, solche Mittel nicht, während wir doch unsere Annahme des Endzieles nicht bewußt zurückziehen, so kann man schwerlich leugnen, daß wir folgerichtig anders hätten handeln „sollen", als wir es tun. Und ein solcher Widerspruch zwischen einem allgemeinen Vorsatz und einer besonderen Willensäußerung ist sicherlich eine Sache der gewöhnlichen Erfahrung.

---

4. Kapitel.

Lust und Begehren.

§ 1. Im vorigen Kapitel ließ ich die Merkmale der Gemütsbewegung bei dem Impulse, der uns zum Gehorsam gegen die Diktate der Vernunft treibt, unerörtert. Ich tat das, weil diese sehr verschieden in verschiedenen Gemütern zu sein und sogar in ein und demselben viel und schnell zu wechseln scheinen, ohne daß eine entsprechende Änderung nach der Richtung der Willensäußerung einträte. Im Gemüte eines Rationalegoisten zum Beispiel ist der treibende Impuls gewöhnlich, was Butler und Hutcheson eine „ruhige" oder „kühle" Selbstliebe nennen, während in einem Menschen, der universale Glückseligkeit zum Endziel und zur Richtschnur richtigen Verhaltens nimmt, die Begierde zu tun, was für vernünftig erkannt ist, gewöhnlich in verschiedenem Grade mit Sympathie und philantropischem Enthusiasmus gemischt ist. Wenn jemand die vorschreibende Vernunft, welches auch ihre Diktate sein mögen, für außerhalb von ihm stehend ansieht, so ist wiederum die Erkenntnis der Richtigkeit von einem Gefühl der Achtung vor der Autorität begleitet. Diese kann als unpersönlich aufgefaßt werden, wird aber häufiger als die Autorität eines höchsten Wesens betrachtet, so daß sich das Gefühl mit den Neigungen mischt, die unter verschiedenen Verhältnissen in Personen regelmäßig erregt werden, und ein religiöses wird. Diese Auffassung von der Vernunft als einer äußeren Autorität, gegen die sich der Eigenwille auflehnt, wird dem überlegenden Geiste oft unwiderstehlich aufgezwungen; zu anderer Zeit stellt sich die Identität von Vernunft und Ich als eine unmittelbare Überzeugung dar, und dann geht die Achtung vor der Autorität in Selbstachtung über. Das entgegengesetzte und sogar mächtigere Gefühl der

Freiheit tritt ein, wenn wir das rationale Ich als unterwerfungsfähig unter die Kraft sinnlicher Impulse betrachten. Ganz andere wiederum sind die Gemütsbewegungen des Verlangens oder der Bewunderung, die der Auffassung von der Tugend als einem Ideal moralischer Schönheit entspringen.[1]) Noch andere Phasen der Gemütsbewegung könnten genannt werden, die alle mit diesen das gemeinsame Merkmal haben, daß sie von einer offenbaren Erkenntnis — stillschweigend oder nicht, direkt oder indirekt — von der Richtigkeit des Verhaltens, zu dem sie antreiben, untrennbar sind. Wohl sind zweifellos wichtige Unterschiede im moralischen Wert und der Wirksamkeit dieser verschiedenen Erregungen vorhanden, auf die ich nachher die Aufmerksamkeit lenken will; aber ihre ursprüngliche praktische Wirkung scheint nicht zu schwanken, solange die Erkenntnis der Richtigkeit unverändert bleibt. Mit diesen Erkenntnissen hat sich nun meiner Ansicht nach die Ethik zunächst zu beschäftigen, ihre Aufgabe ist es, sie von Zweifel und Irrtum frei zu machen und sie so weit als möglich zu systematisieren.

Eine Auffassung nun von den Gefühlen, die zu freiwilligem Handeln antreiben, wird mitunter für die Lösung der Frage, nach welchen Prinzipien dieses Handeln geregelt werden sollte, gehalten. Ich meine die Auffassung, daß Willensäußerung immer durch gegenwärtige oder zukünftige Lust oder Unlust bestimmt wird. Diese Lehre, die ich als psychologischen Hedonismus bezeichnen möchte, wird oft mit der Methode der Ethik, die ich egoistischen Hedonismus nannte, verbunden und nicht selten damit verwechselt. Und auf den ersten Blick scheint zweifellos der Schluß ganz natürlich, daß, wenn ein Ziel meines Handelns — meine Lust oder Abwesenheit von Unlust — endgültig für mich durch unveränderlich psychologische Gesetze bestimmt ist, ein anderes Ziel für mich von der Vernunft nicht vorgeschrieben werden kann.

Überlegung zeigt jedoch, daß dieser Schluß die ungerechtfertigte Voraussetzung einschließt, daß eines Menschen Lust und Unlust unabhängig von seinen moralischen Urteilen bestimmt sind, während es offenbar möglich ist, daß unsere Aus-

[1]) Das Verhältnis vom ästhetischen zum moralischen Ideal des Verhaltens wird im 9. Kapitel dieses Buches behandelt.

sicht auf Lust, die sich aus jeder Art des Verhaltens ergibt, davon abhängen kann, ob wir sie als richtig oder anders auffassen. Und die oben erwähnte psychologische Theorie würde uns in der Tat annehmen lassen, daß dies regelmäßig der Fall bei gewissenhaften Personen ist, die gewöhnlich in Übereinstimmung mit ihren moralischen Überzeugungen handeln. Der Zusammenhang zwischen der Hoffnung auf Lust nach einer Handlung und dem Urteil, daß sie richtig ist, kann in verschiedenen Fällen ein verschiedenartiger sein. Wir halten jemanden gewöhnlich für einen wirklich moralischen Menschen, wenn er ein Vergnügen daran findet, zu tun, was er für richtig hält, weil er so urteilt. Aber selbst wo das sittliche Gefühl verderbt ist, kann die Hoffnung auf Lust nach einer Handlung eine notwendige Folge von einem Urteil, daß sie richtig ist, sein, und zwar durch den Glauben an eine sittliche Weltordnung, die irgendwie Tugend und Selbstinteresse in Einklang bringt.

Ich komme daher zu dem Schluß, daß ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem psychologischen Satze, daß Lust oder Abwesenheit von Unlust für mich immer das gegenwärtig höchste Ziel meines Handelns ist, und dem ethischen Satze, daß mein eigenes größtes Glück oder Lust für mich das richtige höchste Ziel ist, nicht vorhanden ist. Es kann jedoch entgegnet werden, daß, wenn der erste Satz in derselben quantitativ genauen Form wie der zweite angenommen würde — das heißt also, wenn zugegeben wird, daß man infolge eines Naturgesetzes immer die größtmögliche Lust für sich erstreben muß, kein vernünftiges Ziel zu ersehen ist, welches dazu in Gegensatz treten kann. Dies scheint mir festzustehen. Wenn, wie Bentham[1]) sagt, „bei jeder Handlung, die er begeht, jeder Mensch unvermeidlich dazu getrieben wird, das Verhalten einzuschlagen, das nach seiner in dem Augenblicke gefaßten Ansicht von dem Falle im höchsten Grade zu seinem größten Glücke beitragen wird,[2]) dann muß es jedem, der dies weiß, unverständlich wer-

---

[1]) Wie im 1. Kap. nehme ich hier die genau hedonistische Auslegung von „Glückseligkeit" an, die Bentham eingeführt hat. Dies erscheint mir als der geeignetste Gebrauch des Ausdruckes, indes sollen im 7. Kap. § 1 dieses Buches noch andere Anwendungen erwähnt werden.

[2]) „Constitutional Code", § 2 der Einleitung.

den, daß die Vernunft ihm eine andere Richtschnur des Verhaltens vorschreibt. Gleichzeitig aber hört, wie mir scheint, der Satz, daß er gerade dieses Verhalten einschlagen „soll", auf, stichhaltig zu sein. Denn ein psychologisches Gesetz, das beständig durch mein Verhalten verwirklicht wird, läßt die Auffassung einer Vernunft-„Vorschrift" oder eines „Diktates" nicht zu; dies muß vielmehr eine Regel sein, von der ich mir bewußt bin, daß man davon abzuweichen vermag. Ich glaube jedoch nicht, daß der angeführte Satz Benthams ohne weiteres von allen Philosophen aufrecht erhalten würde, die jetzt den psychologischen Hedonismus verteidigen. Sie würden mit J. Stuart Mill[1]) sagen, daß Menschen oft nicht infolge lediglich intellektueller Unvollkommenheiten, sondern „aus Charakterschwäche das näherliegende Gut wählen, obwohl sie wissen, daß es weniger Wert hat und das ebensowohl, wenn sie zwischen zwei leiblichen Vergnügen zu wählen haben. . . . Sie geben sinnlichen Trieben zum Schaden der Gesundheit nach, obgleich sie sehr wohl wissen, daß Gesundheit das größere Gut ist".[2])

So wird denn der egoistische Hedonismus zu einem erreichbaren ethischen Ideal, auf das psychologischer Hedonismus hinzuzielen scheint. Wenn gezeigt werden kann, daß das höchste Ziel für jeden von uns beim Handeln immer nur etwas Lust (oder Abwesenheit von Unlust) ist, so liegt es auf der Hand, daß jeder seine höchste Glückseligkeit suchen soll.[3]) Wie schon gesagt, ist ein sicherer Schluß vom allgemein Psychologischen auf das ethische Prinzip nicht möglich; der Geist aber hat eine natürliche Tendenz, von der einen Stellung in die andere überzugehen. Wenn die stärksten Triebfedern unseres Wollens gegenwärtig immer unsere Lust und Unlust sind, scheint es von vornherein vernünftig, im Verhältnis ihrer Annehmlichkeit und Schmerzlichkeit bewegt zu werden und daher die größte Lust

---

[1]) „Utilitarianism", 2. Kap. S. 14.

[2]) Leslie Stephen, der (in „Science of Ethics", S. 50) meint, daß „Lust und Unlust die einzigen bestimmenden Ursachen der Handlung sind", glaubt gleichzeitig auch, „daß man allseitig zugeben wird, daß wir nicht immer durch Berechnung auf kommende Lust geleitet werden".

[3]) Oder genauer: größtes Übergewicht von Lust über Unlust.

oder kleinste Unlust im ganzen zu wählen. Diese psychologische Doktrin erscheint ferner im Widerspruch mit einem ethischen Standpunkt, den Personen vertreten, deren moralisches Bewußtsein hochentwickelt ist, nämlich, daß eine Handlung, um im höchsten Sinne tugendhaft zu sein, nicht einzig um der zu erwartenden Lust willen getan werden darf, selbst wenn es eine Lust für den Moralsinn wäre, so daß eine Handlung, die ich nur begehe, um den höchsten Grad von Selbstbefriedigung zu erreichen, nicht wirklich tugendhaft ist.

Es erscheint somit wichtig, den psychologischen Hedonismus, auch in seiner unbestimmteren Form, einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen.

§ 2. Man kann zunächst den Begriff „Lust" definieren als eine Art Gefühl, das den Willen zu Handlungen antreibt, die geeignet sind, es zu erhalten oder hervorzurufen — zu erhalten, wenn es schon da ist, hervorzurufen, wenn es nur in der Vorstellung vorhanden ist. Ebenso ist Unlust eine Art des Gefühls, das zu Handlungen antreibt, die darauf hinzielen, es zu unterdrücken oder fernzuhalten.[1]) Man kann diesen Willensantrieb in den beiden Fällen Begierde[2]) und Abneigung nennen. Man

---

[1]) Die Beschränkungen, die dieser Satz erleidet, bevor er als unumstößlich richtig angenommen werden kann, erscheinen mir für die augenblickliche Beweisführung nicht wesentlich. Siehe 2. Buch § 2.

[2]) „Begierde" wird hier zunächst betrachtet als ein Impuls oder Antrieb zu Handlungen, der auf die Verwirklichung von dem, was begehrt wird, hinzielt. Es gibt jedoch mitunter intensive Gefühlszustände, auf die wohl der Ausdruck „Begierde" anwendbar ist, bei denen aber das Impulsive abwesend oder wenigstens verborgen zu sein scheint, weil die Verwirklichung des Begehrten als hoffnungslos erkannt wird und lange so erkannt worden ist. In solchen Fällen bleibt die sogenannte „Begierde" im Bewußtsein nur als ein Wunsch nach einem erkannten Gute, ein Gefühl, das nicht mehr und anders impulsiv ist, als das sehnsüchtige Gedenken an vergangene Freuden. So kann die Begierde unter diesen Umständen einen sekundären Impuls zu einem gewollten Traumbild hervorrufen, durch den man eine bitter-süße eingebildete Befriedigung des Ersehnten erreicht, oder soweit es schmerzvoll ist, kann er zu Handlungen oder Gedanken antreiben, die ihr Erlöschen herbeiführen; der erste Impuls zu Handlungen, die auf die Verwirklichung des Begehrten hinzielen, ist aber dann nicht mehr fühlbar.

Mit diesem Gefühlszustand,

„dem Verlangen der Motte nach dem Stern,
Der Nacht nach dem Morgen",

muß jedoch beachten, daß der erste Ausdruck gewöhnlich auf den Impuls beschränkt ist, den man fühlt, wenn die Lust nicht gegenwärtig vorhanden ist, sondern nur in der Vorstellung existiert. Die Frage läuft also nicht darauf hinaus, ob die Lust, vorhanden oder vorgestellt, regelmäßig von einem Impuls, das vorhandene Gefühl zu verlängern oder das vorgestellte zu verwirklichen, begleitet ist, sondern ob es nicht Begierden oder Abneigungen gibt, die nicht Lust oder Unlust zum Gegenstand haben, also keine bewußten Impulse, die andere Ergebnisse hervorrufen oder abwenden, als des Handelnden eigene Gefühle. In der erwähnten Abhandlung setzt Mill auseinander, daß „ein Ding begehren und es angenehm finden nach dem genauen Sprachgebrauch zwei Arten von Bezeichnungen für dieselbe psychologische Tatsache" sind. In diesem Falle ist nur schwer einzusehen, wie der fragliche Satz durch „tätiges Selbstbewußtsein und Selbstbeobachtung" entschieden werden soll; denn, leugnet man ihn, würde sich ein Widerspruch in den Ausdrücken ergeben. Die Wahrheit ist, daß eine Zweideutigkeit im Worte Lust dazu geführt hat, die Behandlung der Frage zu erschweren.[1]) Wenn wir davon sprechen, daß ein Mensch etwas „zu seinem Vergnügen" oder „weil es ihm gefällt", tut, bezeichnen wir gewöhnlich die bloße Tatsache einer freiwilligen Wahl und nicht notwendig, daß das erstrebte Ergebnis ein Vorgefühl des Wählenden ist. Wenn wir nun mit „angenehm" lediglich meinen, daß, was die Wahl beeinflußt, eine gewisse Anziehungskraft auf den Willen ausübt, ist es eine unbestreitbare, weil tautologische Behauptung, zu sagen, daß wir begehren, was angenehm ist, oder sogar, daß wir eine Sache im

---

habe ich es jedoch in der vorliegenden Abhandlung nicht zu tun. Ich erwähne es in der Hauptsache nur, weil einige Gelehrte, wie Bain, nur da den einzigen oder typischen Fall der Begierde zu sehen scheinen, „wo ein Motiv, aber keine Kraft darauf hinzuwirken, vorhanden ist". Damit schließen sie ausdrücklich den Zustand der Begierde (wie ich den Ausdruck gebrauche) aus, der mir vom ethischen Standpunkte aus von besonderer Wichtigkeit zu sein scheint, wo nämlich die Handlung, die darauf hinzielt, das begehrte Ergebnis herbeizuführen, als sofort möglich angenommen wird.

[1]) Die Verwirrung zeigt sich in höchst merkwürdiger Form bei Hobbes, der Lust und Verlangen gleich stellt: „Diese Regung, in der die Lust besteht, ist ein Verlangen, sich der Sache zu nähern, die Lust hervorruft.

Verhältnis zu ihrem angenehmen Anschein begehren. Wenn wir jedoch „Lust“ als Bezeichnung der oben definierten Gefühlsart nehmen, dann wird es eine richtige Streitfrage, ob das Ziel, auf das unsere Begierden immer bewußt gerichtet sind, die Erreichung solcher Gefühle bedeutet. Und in diesem Sinne müssen wir Mill verstehen, wenn er sagt, daß „dies so einleuchtend ist, daß es schwer bestritten werden kann“.

Man ist überrascht, zu finden, daß einer der bekanntesten englischen Moralisten gerade zur entgegengesetzten Ansicht von dem kommt, was Mill für so einleuchtend hält. Butler unterscheidet, wie bekannt, Selbstliebe oder den Impuls nach unserer eigenen Lust von „besonderen Regungen nach besonderen äußeren Dingen, wie Ehre, Macht, Nachteil oder Vorteil des Nächsten“. Die daraus entspringenden Handlungen „sind nicht anders beteiligt, als es jede Handlung von jedem Wesen der Natur der Sache nach sein muß; denn niemand kann nur aus Begierde oder Vorliebe für sein Eigentum handeln“. Solche besondere Leidenschaften oder Verlangen werden, sagt er weiter, „notwendigerweise gerade durch den Gedanken an ein interessiertes Streben vorausgesetzt; denn gerade der Gedanke an Interesse oder Glück besteht darin, daß ein Verlangen oder eine Neigung den Gegenstand davon genießt“. Wir könnten überhaupt keiner Lust nachgehen ohne Begierden nach etwas anderem als der Lust zu haben; denn Lust besteht gerade in der Befriedigung dieser „uninteressierten“ Impulse.

Butler hat sicherlich nur zu recht,[1]) soweit ich es aus

[1]) Derselbe Beweis wird in vorsichtigerer und, wie ich glaube, einwurfsfreier Form von Hutcheson geführt. Bemerkenswerter ist vielleicht, daß auch Hume Butlers Ansicht teilt, die er fast in der Sprache der berühmten Predigten ausspricht. „Es gibt“, sagt er, „leibliche Verlangen oder Wünsche, die von jedermann anerkannt sind. Sie gehen notwendigerweise jedem sinnlichen Genusse voraus und treiben uns direkt an, Besitz von dem Gegenstand zu ergreifen. So haben Hunger und Durst Essen und Trinken zum Ziele, und aus der Befriedigung dieser ersten Verlangen entsteht ein Vergnügen, das zum Gegenstande anderer Arten von Neigungen werden kann, die sekundär und interessiert sind“. Daher findet Hume, daß „die Hypothese, die ein von Selbstliebe verschiedenes, uninteressiertes Wohlwollen als berechtigt anerkennt, der Analogie der Natur entspricht“. (Siehe „Enquiry concerning the Principles of Morales“, Anhang 2.

eigener Erfahrung beurteilen kann; denn viele Vergnügungen, insbesondere die des Auges, des Gehörs und des Geruchs, ebenso wie viele geistige Vergnügungen stellen sich mir ohne merkliche Beziehung zu vorangehenden Begierden dar, und es erscheint ganz verständlich, daß unsere ursprünglichen Begierden ganz und gar auf derartige Vergnügungen gerichtet sein könnten. Jedenfalls kommt es mir aber so vor, als ob ich durch die ganze Stufenreihe meiner Impulse hindurch, sinnlicher, gemütlicher und geistiger, Begierden unterscheiden kann, deren Gegenstand etwas anderes ist als mein Vergnügen.

Ich will damit beginnen, dies durch ein Beispiel zu erläutern, und nehme dazu die Impulse, die man gewöhnlich am tiefsten stellt. Das Verlangen des Hungers ist meiner Beobachtung nach ein direkter Impuls nach Nahrungsaufnahme. Das Essen ist nun zweifellos gewöhnlich von einem angenehmen Gefühl, das mehr oder weniger intensiv ist, begleitet. Man kann aber doch nicht sagen, daß dieses angenehme Gefühl der Gegenstand des Hungers ist und daß es die Vorstellung dieses Vergnügens ist, die den Willen des Hungernden antreibt. Der Hunger ist selbstverständlich häufig und natürlich von einem Vorgefühl des Vergnügens am Essen begleitet, bei näherem Zusehen ist jedoch zu erkennen, daß die beiden keineswegs untrennbar sind. Und selbst wenn sie zusammen auftreten, scheint die eigentliche Lust der Gegenstand nicht des ersten Verlangens, sondern einer untergeordneten Begierde zu sein, die sich von dem ersteren wohl unterscheiden läßt. Denn der Gourmand, bei dem diese zweite Begierde stark entwickelt ist, wird oft davon zu Handlungen verleitet, die Hunger hervorrufen sollen, und ist wiederum oft geneigt, den Anfangsimpuls zu beschränken, um sie zu verlängern und in die Befriedigung Abwechslung zu bringen.

Es ist in der Tat so einleuchtend, daß der Hunger verschieden von der Begierde nach vorausgenossener Lust ist, daß einige Gelehrte seinen Willensantrieb oder den der Begierde ganz allgemein als einen Fall der Abneigung gegen eintretende Unlust betrachtet haben. Dies erscheint mir jedoch als ein entschiedener Fehler in der psychologischen Einreihung. Die Begierde ist zweifellos ein der Unlust insofern ähnlicher Bewußt-

seinszustand, daß wir bei beiden das Bedürfnis fühlen, von einem gegenwärtigen Zustand in einen anderen zu kommen. Aber die Abneigung gegen Unlust ist ein Impuls, aus dem gegenwärtigen Zustand herauszukommen und in einen anderen überzugehen, der nur negativ als verschieden vom gegenwärtigen vorgestellt wird, während bei der Begierde als solcher der Anfangsimpuls auf die Verwirklichung eines positiven zukünftigen Ergebnisses gerichtet ist. Allerdings ist eine starke Begierde, wenn sie aus irgendwelchen Gründen unerfüllt bleibt, gewöhnlich in gewissem Grade schmerzvoll, und so entsteht eine untergeordnete Abneigung gegen den Zustand der Begierde, der sich mit der Begierde mischt und leicht mit ihr verwechselt werden kann. Aber auch hier können wir wieder die beiden Impulse voneinander unterscheiden, wenn wir die verschiedenen Arten des Verhaltens beobachten, zu denen sie gelegentlich führen können. Denn die Abneigung gegen die Unlust der unbefriedigten Begierde kann, obwohl sie als Nebenantrieb zur Befriedigung der Begierde wirken kann, uns auch antreiben — und tut es oft — die Unlust durch Unterdrückung der Begierde loszuwerden.

Die Frage, ob jedes Begehren bis zu einem gewissen Grade die Eigenschaft der Unlust hat, ist von mehr psychologischem als ethischem Interesse.[1]) Und zwar bleibt sie es so lange, als man zugibt, daß sie oft nicht in einem Grade schmerzvoll ist, der ihrer Intensität als Begierde gleicht, so daß ihr Willensantrieb nicht als ein Fall der Abneigung gegen ihre eigene schmerzliches Gefühl ist; er wird nur schmerzhaft, wenn ich mich nicht, die Frage, soweit meine Erfahrung geht, im negativen Sinne zu beantworten. Man betrachte noch einmal den Fall des Hungers: Ich bin sicherlich nicht der Meinung, daß der Hunger als ein Bestandteil meines gewöhnlichen Lebens ein schmerzliches Gefühl ist; es wird nur schmerzhaft, wenn ich krank bin oder wenn die Befriedigung des Verlangens ungewöhnlich verzögert wird. Und im allgemeinen ist jede Begierde, die nicht als in ihrem Anfangsimpuls zu Handlungen, die zu ihrer Befriedigung dienen, gestört empfunden wird, nicht

[1]) Eine weitere Behandlung dieser Frage ist in der Anmerkung am Schlusse dieses Kapitels zu finden.

nur kein schmerzhaftes Gefühl — selbst wenn diese Befriedigung aufgeschoben wird —, sondern im ganzen ein äußerst angenehmes. Die Freuden, die das Bewußtsein einer lebhaften Tätigkeit gewährt, von der ja die Begierde ein wesentlicher Bestandteil ist, bilden eine beträchtliche Zugabe zu den Gesamtfreuden des Lebens. Es ist fast zu einem Gemeinplatz geworden, zu sagen, daß solche Vergnügungen, die wir allgemein Freuden des Strebens nennen können, wichtiger sind als die über das Erreichen selbst, und in vielen Fällen ist es eher die Aussicht auf die ersteren als auf die letzteren, die uns zum Streben veranlassen. In solchen Fällen ist es besonders leicht, die Begierde, einen erstrebten Gegenstand zu erreichen, von der Begierde nach der Freude über das Erreichen zu unterscheiden. Denn das Erreichen wird nur angenehm, weil das Streben selbst eine Begierde nach dem Erstrebten hervorruft. Man nehme zum Beispiel den Fall eines Spieles, das wie die meisten Spiele einen Kampf für den Sieg voraussetzt. Kein gewöhnlicher Spieler hat, bevor er in einen solchen Kampf eintritt, eine Begierde nach dem Siege; er kann sich in der Tat schwer vorstellen, daß er aus dem Siege eine Befriedigung haben wird, bevor er sich in den Wettkampf eingelassen hat. Was er vor Anfang des Spieles bedacht wünscht, ist nicht der Sieg, sondern die angenehme Erregung des Kampfes um ihn. Nur für die ganze Fülle des Vergnügens ist ein vorübergehender Wunsch, das Spiel zu gewinnen, gewöhnlich nötig. Diese Begierde, die zuerst noch nicht vorhanden ist, wird vom Wettkampf zu beträchtlicher Intensität gebracht; und in dem Maße, wie beide angestachelt werden, wird der bloße Wettkampf genußreicher, und der Sieg, der ursprünglich gleichgültig war, ruft eine mächtige Freude hervor.

Dieselbe Erscheinung tritt im Falle wichtiger Arten des Strebens auf. So kommt es häufig vor, daß ein Mensch sein Leben eintönig und uninteressant findet und daher beginnt, sich mit der Vollendung irgendeines wissenschaftlichen oder sozial nützlichen Werkes zu beschäftigen, nicht um des Endzieles als vielmehr um der Tätigkeit selbst willen. Zunächst ist seine Tätigkeit sehr wahrscheinlich unbefriedigend; bald aber macht sich, wie er vorhersah, eine Begierde, das erstrebte Ziel zu

erreichen, geltend, teils aus Sympathie mit anderen Arbeitenden, teils infolge der anhaltenden Betätigung der darauf gerichteten Willensanstrengung, so daß sein Streben lebhafter und daher auch zu einer Quelle der Lust wird. Hier ist es wiederum zweifellos wahr, daß, jemehr seine Begierde nach dem Ziele wächst, das Erreichen immer angenehmer vor Augen steht. Indes würde es ein fühlbarer Fehler sein, zu behaupten, daß dieses in Aussicht stehende Vergnügen der Gegenstand der Begierde ist, die es hervorruft.[1])

Wenn wir diese Vergnügungen mit den vorher betrachteten vergleichen, drängt sich uns eine andere wichtige Beobachtung auf. In dem ersteren Falle konnten wir zwar das Verlangen, wie es im Bewußtsein auftritt, von der Begierde nach dem Vergnügen, das die Befriedigung des Verlangens begleitet, unter-

---

[1]) Mackenzie, der in seinem „Manuel of Ethics" (3. Aufl. 1. Buch, 1. Kap. Anm. 1) sich für die allgemeine Schmerzlichkeit der Begierde ausspricht, macht geltend, daß die sogenannten Vergnügungen des Strebens" in Wirklichkeit Vergnügungen des „fortschreitenden Erreichens" sind. Die Ursachen der Lust seien Abstufungen teilweisen Erreichens, die dem schließlichen Erreichen vorangingen. Es scheint mir viel Wahres in dieser Auffassung zu sein, wenn man einige Formen des Strebens betrachtet. In anderen Fällen jedoch kann ich nichts finden, das den genannten Namen im Laufe des Strebens verdiente. Der vorherrschende Bestandteil der Lust ist offenbar die Rückwirkung von lebhafter und hoffnungsvoller, vielleicht bewußt geschickter Tätigkeit. Dies ist zum Beispiel oft der Fall beim Streben nach wissenschaftlicher oder historischer Wahrheit. Ich habe höchst angenehme Stunden beim Suchen nach Klarheit über eine Vermutung verbracht, die mir als eine mögliche Lösung einer schwierigen historischen Frage eingefallen war, aber ohne jedes „fortschreitende Erreichen", da ich keine Klarheit von irgendwelcher Bedeutung fand. Das Vergnügen ist trotzdem ein wirkliches gewesen, jedenfalls im Anfang des Strebens. Oder man denke an die Erfahrungen beim Verfolgen eines Wildes oder den Kampf um den Sieg bei einer gleichstehenden Partie Schach, oder an einen längeren Wettlauf, bei dem keiner der Beteiligten über die andern bis kurz vor dem Ziele siegt. Ich kann in diesen Fällen nichts von „fortschreitendem Erreichen" finden.

Aber selbst wenn man zugibt, daß Mackenzies Ansicht in weiterem Maße anwendbar ist, als ich glaube, erscheint mir doch die Frage, um die es sich dabei handelt, überhaupt nicht zu dem Gegenstand gehörig, den ich augenblicklich behandle. Denn es bleibt richtig, daß das Vorhandensein einer Vorbegierde eine wesentliche Bedingung des Vergnügens über das Erreichen ist — ob dieses nun „fortschreitend" oder „ganz plötzlich" ist — und daß die Begierde selbst nicht als schmerzvoll empfunden wird.

scheiden, aber es schien keine Unvereinbarkeit zwischen beiden da zu sein. Die Tatsache, daß ein Schlemmer von der Begierde nach dem Vergnügen des Essens beherrscht wird, verhindert keineswegs in ihm die Entwicklung des Verlangens, das eine notwendige Bedingung dieser Vergnügungen ist. Wenn wir uns aber zu den Vergnügungen des Strebens wenden, bemerken wir diese Unvereinbarkeit bis zu einem gewissen Grade; eine gewisse Unterordnung der Selbstrücksicht scheint zur Erlangung der vollen Freude nötig zu sein. Ein Mensch, der sein Leben lang Epikureer bleibt und sein Hauptziel bewußt und fortwährend auf sein eigenes Vergnügen gerichtet hält, erfaßt nicht den wahren Geist dieser Jagd nach dem Glück; sein Ungestüm bekommt niemals jene schneidende Schärfe, die gerade dem Vergnügen seinen höchsten Reiz verleiht. Hier macht sich das geltend, was wir das Grundparadoxon des Hedonismus nennen können, daß nämlich der Impuls nach Lust bei zu großer Übermacht sein eigenes Ziel zerstört. Diese Wirkung ist nicht sichtbar, oder jedenfalls kaum zu bemerken im Falle passiven sinnlichen Vergnügens. Von unseren aktiven Freuden im allgemeinen, ob nun die Tätigkeiten, auf die sie folgen, als „leibliche" oder „geistige" eingereiht werden, kann man gewiß sagen, daß wir sie, wenigstens bis zum höchsten Grade, nicht erreichen können, solange wir unsere Hauptaufmerksamkeit bewußt auf sie konzentriert halten. Nicht nur, daß die Ausübung unserer Fähigkeiten ungenügend von der bloßen Begierde nach dem sie begleitenden Vergnügen angeregt wird und nach dem Beisein anderer, objektiverer, „außerhalb stehender" Impulse verlangt, um zu voller Entwicklung zu gelangen, wir können weiter gehen und sagen, daß diese anderen Impulse zeitweise vorherrschen und alle anderen verschlingen müssen, wenn die Ausübung und die gleichzeitige Befriedigung ihre volle Höhe erreichen soll. Viele eingefleischte Engländer würden die Ansicht vertreten, daß Geschäfte angenehmer als Unterhaltungen sind; sie würden es aber schwerlich tun, wenn sie die Geschäfte mit fortwährendem Hinblick auf das gleichzeitige Vergnügen machten. Ebenso kann man die Freuden des Denkens und Studierens nur dann in vollstem Maße genießen, wenn man jene Wißbegierde hat, die den Geist zeitweise

vom Ich und seinen Empfindungen wegträgt. Bei allen Arten von Künsten wieder ist die Ausübung der schöpferischen Fähigkeit von intensiven, auserlesenen Freuden begleitet; aber es scheint fast, daß man sie vergessen muß, um sie zu haben: der wirkliche Künstler scheint beim Schaffen eine vorherrschende und zeitweise alles verschlingende Begierde nach der Verwirklichung seines Schönheitsideals zu haben.

Der wichtige Fall der persönlichen Zuneigung aller Art ist auf den ersten Anblick etwas zweifelhafter. Auf der einen Seite ist es natürlich richtig, daß, wenn die, die wir lieben, Freude oder Schmerz empfinden, wir dasselbe mitfühlen, und ferner, daß Liebe oder Zuneigung an sich höchst wonnereich sind. So ist es zum mindesten verständlich, daß man sagt, Liebestaten bezweckten das Erreichen einer dieser beiden Arten von Vergnügen oder das Abwenden von Schmerz. Wir können jedoch beobachten, daß der Impuls zu einer Liebestat, hervorgerufen durch Sympathie, oft so wenig im Verhältnis zu jedem gegenwärtigen Bewußtsein mitfühlenden Vergnügens oder Schmerzes in uns steht, daß es widersinnig wäre, diese letztere als seinen Gegenstand anzusehen. Oft können wir in der Tat nur fühlen, daß die Erzählung vorhandener Leiden in uns eine im ganzen mehr angenehme als schmerzliche Erregung hervorruft, ähnlich der Aufregung des einer Tragödie Zuschauenden; und doch wird gleichzeitig in uns dadurch ein Impuls rege, das Leiden zu heben, selbst wenn dies mühevoll ist und verschiedene Opfer an Vergnügen von uns verlangt. Wir können uns dann wiederum ganz leicht von mitfühlendem Schmerz freimachen, indem wir einfach unsere Gedanken von dem außerhalb liegenden Leiden, das ihn verursacht, abwenden. Und mitunter fühlen wir auch den egoistischen Impuls, dies zu tun, den wir dann klar von dem eigentlichen Impuls des Mitgefühls unterscheiden können, der uns antreibt, das eigentliche Leiden zu heben. Und endlich, das vielgepriesene Vergnügen der Wohltat scheint, um in beträchtlichem Maße gefühlt zu werden, das Vorhandensein einer Begierde, anderen um ihret- und nicht um unsertwillen wohlzutun, zu fordern.

Man kann vielleicht nicht sagen, daß die Selbstlosigkeit und Selbstaufopferung, die eine wesentliche Bedingung zur vollen

Entwicklung der anderen, oben erwähnten höheren Impulse zu sein schienen, die persönliche Zuneigung regelmäßig und dauernd bestimmen. So scheint Liebe, wenn sie eine mächtige Gemütsbewegung ist, naturgemäß eine Begierde nach Gegenliebe hervorzurufen, deren Stärke im Verhältnis zur Intensität der Bewegung steht, und daher wird wohl das Ichbewußtsein und das der Freuden und Schmerzen oft gerade durch die Intensität der Zuneigung zueinander erhöht. Wir können jedoch wenigstens sagen, daß diese Selbstverleugnung, das Aufgehen des Bewußtseins in das Gedenken an andere menschliche Wesen und ihr Glück, eine gewöhnliche Erscheinung aller starken Neigungen ist, und man sagt, daß Personen, die intensiv lieben, mitunter das Gefühl eines Widerstreites zwischen egoistischen und altruistischen Bestandteilen ihrer Begierde und den Impuls haben, den ersteren zu unterdrücken, was zuweilen in Handlungen von phantastischer, außergewöhnlicher Selbstaufopferung zutage tritt.

Wenn sich also beim Nachdenken über unser sittliches Bewußtsein zeigt, daß „man die Freude über die Tugend nur unter der ausdrücklichen Bedingung erlangen kann, daß diese nicht der erstrebte Gegenstand ist",[1]) darf uns dieses Ergebnis unserer Beobachtung wegen des Ungewöhnlichen dieser Erscheinung nicht mißtrauisch machen. Wir haben da nur eine andere Erklärung für ein psychologisches Gesetz, für das sich, wie wir sahen, durch die ganze Reihe unsere Begierden hindurch Beispiele fanden. Bei den Forderungen der Sinne nicht weniger als bei denen des Intellekts und der Vernunft begegnen wir der Erscheinung des gänzlich uninteressierten Impulses. Niedrige und unbedeutende äußere Ziele können Begierden dieser Art ebensogut erregen wie das Erhabene und Ideale, und es gibt Freuden des rein tierischen Lebens, die man sich nur verschaffen kann, wenn man sie nicht direkt sucht, nicht weniger als die Befriedigung eines guten Gewissens.

§ 3. So weit hatte ich mir vorgenommen, bei der Unvereinbarkeit von Impulsen, die das eigene Ich betreffen, und solchen, die die Außenwelt betreffen, zu verweilen, nur um ihre wesentliche Verschiedenheit zu beweisen. Ich möchte dabei

[1]) Lecky, „History of European Morals", Einleitung.

nicht länger stehen bleiben; ich glaube, daß diese Unvereinbarkeit gewöhnlich eine sehr vorübergehende und nur augenblickliche ist und daß unsere höchste Glückseligkeit — wenn diese unser wohlbedachtes Ziel ist — im allgemeinen durch eine Art abwechselnden Rhythmus der beiden Arten von Impulsen im Bewußtsein erreicht wird. Eines Menschen Begierde richtet sich, glaube ich, häufiger, wenn auch nicht hauptsächlich, auf außerhalb Liegendes; wo aber eine starke Begierde nach irgendeiner Richtung da ist, findet sich auch gewöhnlich starke Empfänglichkeit für das entsprechende Vergnügen, und der begeistertste Schwärmer wird in seinem Werke von dem wiederkehrenden Bewußtsein solcher Vergnügen unterstützt. Aber es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß die so vertrauten, einleuchtenden Fälle von einem Konflikt zwischen Selbstliebe und einem nach außen gerichteten Impuls nicht Widersinnigkeiten und Einbildungen sind, die ausgeredet werden müßten, sondern Erscheinungen, die wir bei einer Analyse unseres Bewußtseins in normalem Zustande, also wenn kein solcher Konflikt vorliegt, erwarten sollten. Wenn wir fortwährend nach Impulsen handeln, deren unmittelbare Gegenstände andere sind als unser eigenes Glück, so ist es ganz natürlich, daß wir gelegentlich auch solchen Impulsen nachgeben sollen, wenn sie uns zu einem unbelohnten Opfer unseres Vergnügens antreiben. So kann wohl ein Mensch von wenig Selbstbeherrschung nach zu langem Fasten seinem Verlangen nach Nahrung leicht in einer Weise nachgeben, die, wie er weiß, seiner Gesundheit schädlich ist, und das nicht, weil das Vergnügen am Essen ihm etwa, selbst im Augenblicke des Sich-gehen-lassens, der Beachtung wert erscheint im Vergleich zu dem Schaden an seiner Gesundheit, sondern lediglich, weil er einen Impuls, Nahrung zu sich zu nehmen, fühlt, der über sein vernünftiges Urteil die Oberhand gewinnt. So haben wieder andere alle Freuden des Lebens und sogar dieses selbst dem Nachruhm geopfert, nicht etwa aus dem illusorischen Glauben, daß sie davon Vergnügen haben könnten, sondern aus einer direkten Begierde nach der Bewunderung anderer, und weil sie diese ihrem eigenen Vergnügen vorzogen. So endlich, wenn das Opfer für ein Ideal gebracht wird, wie Wahrheit, Freiheit, Religion: es mag ein

wirkliches Opfer an persönlichem Glück sein und nicht nur das Vorziehen eines höchst verfeinerten Vergnügens — oder der Abwesenheit einer besonderen Unlust — vor allen anderen Bestandteilen des Glücks. Dieses Vorziehen ist zweifellos möglich: ein Mensch kann das Gefühl haben, daß die hohe Wonne, seinem Ideal zu dienen, eine „Perle von großem Werte" ist, die alle andern Freuden überwiegt. Aber er kann auch fühlen, daß das Opfer ihn nicht entschädigen wird, und doch sich sagen, daß es gebracht werden muß.

Ich fasse zusammen: unsere bewußten tätigen Impulse sind so selten auf das Erreichen von Lust oder Vermeiden von Unlust für uns selbst gerichtet, daß wir überall im Bewußtsein Impulse nach außen hin antreffen, die auf etwas gerichtet sind, das nicht Lust noch Befreiung von Unlust ist. Und in der Tat hängt ein sehr bedeutender Teil unseres Vergnügens von dem Vorhandensein solcher Impulse ab, während sie andererseits in vielen Fällen so wenig mit der Begierde nach unserem eigenen Vergnügen vereinbar sind, daß die beiden Arten Impulse nicht leicht im selben Augenblicke im Bewußtsein nebeneinander bestehen und häufiger, jedoch keineswegs selten in einen unversöhnlichen Widerspruch geraten und zu verschiedenen Handlungen antreiben. Diese Unvereinbarkeit ist, obwohl beachtenswert auch in anderen Fällen, doch zweifellos besonders im Falle des Impulses zu dem Ziele vorherrschend, das höchst bezeichnenderweise bei einer ethischen Streitfrage mit Lust wetteifert, nämlich der Liebe zur Tugend um ihrer selbst willen, oder der Begierde, das Rechte als solches zu tun.

§ 4. Die psychologischen Beobachtungen, auf die sich meine Beweisführung gründet, werden vielleicht nicht direkt bestritten werden, wenigstens nicht so weit, daß auch meine hauptsächliche Folgerung darunter litte. Aber man hat versucht, auf zwei Wegen des Überlegens die Kraft dieses Schlusses abzuschwächen, ohne sie direkt zu leugnen. An erster Stelle wird geltend gemacht, daß Lust, obwohl nicht das einzige bewußte Ziel menschlichen Handelns, doch immer das Ergebnis ist, auf das es unbewußt gerichtet ist. Der Einwurf dürfte schwer zu widerlegen sein; denn niemand leugnet, daß Lust bis zu einem gewissen Grade das Erreichen eines begehrten Zieles regelmäßig

begleitet, und wenn wir einmal über das Zeugnis des Bewußtseins hinausgehen, gibt es offenbar keine klare Methode mehr, zu bestimmen, welche von den Folgen jeder Handlung das Ziel ist, auf die sie gerichtet. Aus demselben Grunde ist jedoch dieselbe Behauptung jedenfalls ebenso schwer zu beweisen. Aber ich möchte weiter gehen und behaupten, daß, wenn wir ernstlich darangehen, menschliches Handeln von der unbewußten Seite zu betrachten, wir es nur als eine Verbindung von Bewegungen von Teilen eines materiellen Organismus erfassen können und daß, wenn wir zu erkennen suchen, was das „Ziel" solcher Bewegungen in jedem Falle ist, wir vernunftgemäß zu dem Schlusse kommen, daß es irgendein materielles Ergebnis ist, irgendein organischer Zustand, der zur Erhaltung entweder des individuellen Organismus oder der Rasse, zu der er gehört, dient. Die Lehre, daß Lust oder Abwesenheit von Unlust das Ziel aller menschlichen Handlungen sei, kann tatsächlich weder durch die Ergebnisse einer Prüfung des Innern noch durch die äußerer Beobachtung und Schlußfolgerung gestützt werden. Es scheint vielmehr durch eine willkürliche, ungesetzmäßige Verbindung beider erreicht zu werden.

Dann wiederum wird mitunter gesagt, daß, wie auch der Fall beim Bewußtsein eines Erwachsenen sein möge, unsere ursprünglichen Impulse doch alle nach Lust[1]) oder von Lust weg gerichtet seien und daß jeder anderswohin wirkende Impuls nur von diesen durch „Ideenassoziation" abzuleiten sei. Ich kann kein Zeugnis finden, durch das sich dies beweisen ließe; soweit wir das Bewußtsein von Kindern beobachten können, scheinen die beiden Elemente, Impuls nach außen hin und Begierde nach Lust, in derselben Weise wie im reiferen Alter nebeneinander zu bestehen. Wenn überhaupt ein Unterschied da ist, so scheint es nach der entgegengesetzten Richtung zu

[1]) Man unterscheide streng die in diesem Kapitel behandelte Frage, die die Gegenstände von Begierde und Abneigung betrifft, von der ganz anderen Frage, ob die Ursachen dieser Impulse immer in vorhergehenden Erfahrungen von Lust und Unlust gefunden werden müssen. Die Bedeutung dieser letzteren Frage in der Ethik ist, obwohl nicht unwichtig, offenbar indirekter als die der hier behandelten Frage. Es wird daher angemessen sein, ihre Erörterung auf später zu verschieben Vgl. 2. Buch, 6. Kap. § 2 und 4. Buch, 4. Kap. § 1.

sein, insofern als die Handlungen von Kindern, mehr instinktiv und weniger reflektiv, mehr durch Impulse nach außen und weniger durch bewußtes Streben nach Lust geleitet werden. Die beiden Arten Impulse sind zweifellos, wenn wir die Entwicklung des Bewußtseins zurückverfolgen, immer schwerer zu unterscheiden; so klar das aber ist, so rechtfertigt es doch nicht eine Identifizierung des unbestimmteren Impulses, aus dem sich beide entwickelt haben, mit einem von diesen. Aber selbst wenn wir annehmen, daß man fände, unsere frühsten Verlangen wären alle lediglich solche nach Lust, so würde das wenig Bedeutung für die gegenwärtige Frage haben. Was ich gewillt bin, aufrecht zu halten, ist, daß Menschen jetzt nicht regelmäßig Lust allein begehren, sondern in bedeutendem Maße auch andere Dinge. So haben einige im besonderen Impulse nach Tugend, die mit ihrer bewußten Begierde nach eigener Lust im Widerspruch stehen können und es auch tun. Darauf zu antworten, daß alle Menschen früher einmal Lust begehrten, ist vom ethischen Standpunkte aus unannehmbar, außer unter der Voraussetzung, daß es einen Grundtypus des menschlichen Verlangens gibt, dem sich anzupassen das Richtige und Beste wäre. Aber wahrscheinlich wird kein Hedonist diese Behauptung aufrecht erhalten, obwohl allerdings eine solche Voraussetzung häufig von Anhängern der intuitionistischen Schule gemacht wird.

Anmerkung. Einige Psychologen sehen die Begierde als wesentlich schmerzvoll an. Diese Auffassung erscheint mir irrig, entsprechend dem gewöhnlichen Gebrauche des Ausdrucks. Obwohl sie zwischen dem Willensantrieb zur Begierde selbst und dem zur Abneigung gegen die Begierde als schmerzvoll, nicht notwendig Verwirrung hervorbringt — der ich hauptsächlich in diesem Kapitel beabsichtigte vorzubeugen — so hat sie doch die Tendenz, diese Verwirrung zu verursachen. Es mag daher der Mühe wert sein, zu bemerken, daß die Meinungsverschiedenheit zwischen mir und den fraglichen Psychologen — unter denen ich Bain als führendes Beispiel nenne — großenteils, obwohl nicht ganz und gar, auf eine Verschiedenheit der Definition der Wortes zurückzuführen ist. Im 8. Kapitel der 2. Abteilung seines Buches über „The Emotions and the Will“ definiert Bain Begierde als „die Phase des Wollens, bei der ein Motiv und nicht die Fähigkeit, darnach zu handeln, vorhanden ist“, und gibt folgendes Beispiel:

„Der Bewohner eines kleinen düsteren Zimmers stellt sich das Vergnügen des Lichtes und einer weiten Aussicht vor. Das unbefriedigende Ideal reift zur geeigneten Handlung es zu verwirklichen: er steht auf und geht aus. Nehmen wir nun an, daß dieselbe ideale Lust einen Gefangenen

überkommt. Unfähig, seinen Wunsch zu erfüllen, verbleibt er unter der Forderung des Motivs, und sein Zustand wird als Wunsch, Sehnsucht, Verlangen, Begierde bezeichnet. Wenn alle treibenden Impulse sofort befolgt werden könnten, würde keine Begierde aufkommen . . . es gibt eine Schranke auf dem Wege zur Handlung, die zum Konflikte führt und Begierde zu einem mehr oder weniger schmerzvollen Gemütszustand macht."

Nun gebe ich zwar zu, daß Begierde bis zu einem gewissen Grade sehr häufig schmerzvoll ist, wenn die begehrende Person gehindert wird, so zu handeln, daß sie den begehrten Gegenstand erlangt. Ich glaube jedoch, daß sie nicht einmal unter diesen Umständen immer schmerzvoll ist, insbesondere wenn sie von Hoffnung begleitet ist. Man nehme den einfachen Fall des Hungers. Ich empfinde, wenn ich mich mit einem guten Appetit zu Tisch setze, den Hunger gewöhnlich nicht als schmerzvoll, außer, wenn ich ungewöhnlich lange nichts gegessen habe, obwohl Gewohnheit und eine gewisse Rücksicht auf meine Verdauung mich von der Befriedigung des Verlangens abhalten, bis die Suppe aufgetragen ist. Ich gebe jedoch zu, daß, wenn eine auf Genuß gerichtete Handlung ausgeschlossen ist, Begierde sehr wohl schmerzvoll sein kann.

Indes ist es entschieden ganz gegen den Gebrauch, den Ausdruck Begierde auf diesen Fall zu beschränken. Nehmen wir an, daß Bains Gefangener in den Besitz einer Feile kommt und das Mittel zu seiner Befreiung in einem langwierigen Verfahren sieht, das unter anderem das Durchfeilen gewisser Eisenstäbe in sich schließt. Es würde doch gewiß unsinnig sein zu sagen, daß seine Begierde schließlich aufhört, wenn die Tätigkeit des Feilens beginnt. Gewiß, die Konzentration seiner Aufmerksamkeit auf die verschiedenen zur Erlangung der Freiheit nötigen Tätigkeiten kann verursachen, daß der Gefangene von anderen Gedanken und Gefühlen so eingenommen wird, daß die Begierde nach Freiheit zeitweise aus seinem Bewußtsein verschwindet. Aber da der Antrieb, von dem schließlich seine ganze Tätigkeit abhängt, von dem unverwirklichten Gedanken nach Freiheit herkommt, so wird dieser Gedanke mit dem damit verbundenen Gefühl der Begierde regelmäßig in kurzen Zwischenräumen während seiner Arbeit wiederkehren. Ebenso würde es in anderen Fällen, wo es ganz richtig ist, daß Menschen oft für ein begehrtes Ziel arbeiten, ohne bewußt eine Begierde für das Ziel zu haben, unsinnig sein zu sagen, daß sie niemals während der Arbeit Begierde fühlen. Jedenfalls ist dieser beschränkte Gebrauch des Ausdrucks, wie ich glaube, niemals von Ethikern bei der Behandlung der Begierde angenommen worden. Und an einigen Stellen scheint Bain selbst ihm eine weitere Bedeutung beizulegen. Er sagt zum Beispiel in dem erwähnten Kapitel, daß „wir eine Form der Begierde haben, . . . wenn wir für entfernte Ziele arbeiten". Wenn man nun zugestünde, daß das Gefühl der Begierde, wenigstens zuweilen, ein Bestandteil des Bewußtseins ist, das mit einem Tätigkeitsprozeß, der auf die Erlangung des begehrten Gegenstandes gerichtet ist, zugleich besteht oder in den kurzen Pausen eines solchen Prozesses auftritt, möchte ich glauben, daß das Gefühl, unter diesen Verhältnissen beobachtet, nicht mit der gewöhnlichen Erfahrung des Menschen, es als wesentlich schmerzvoll zu schildern, in Übereinstimmung gefunden werden kann.

Man nehme als einfaches Beispiel den Fall eines Spieles an, das körperliche Übung und eine allgemeine Geschicklichkeit vorraussetzt. Wahrscheinlich beginnen viele Personen, die an diesen Übungen aus gesundheitlichen oder gesellschaftlichen Gründen teilnehmen, das Spiel ohne bemerkbare Begierde zu gewinnen. Wahrscheinlich ist auch das Üben im Anfange ziemlich langweilig. Gewöhnlich wird jedoch eine bewußte Begierde, das Spiel zu gewinnen, erregt, als eine Folge von Handlungen, die auf dieses Ziel gerichtet sind, und zwar wird, wenigstens meiner Erfahrung nach, das Gefühl in dem Verhältnis stärker, in dem der ganze Vorgang anziehender wird. Gibt man das als regelmäßige Erfahrung zu, so muß man sicherlich auch zugeben, daß die Begierde in diesem Fall ein Gefühl ist, bei dem eine Selbstprüfung uns nicht die leiseste Andeutung von Schmerz entdecken läßt.

Man könnte leicht eine beliebige Anzahl ähnlicher Beispiele geben, wo alle heftige Begierde nach dem Erreichen des in Aussicht stehenden Zieles zu einem wirklichen Genuß der erforderlichen Anstrengung unerläßlich ist, und wo wir gleichzeitig nichts Schmerzvolles in der Begierde entdecken können.

Der Irrtum, den ich aufzuklären suche, scheint mir zum Teil davon herzurühren, daß man diese Fälle übersehen und lediglich solche betrachtet hat, bei denen Begierde in ihrer normalen Wirkung gehindert wurde, die auf das Erreichen des begehrten Gegenstandes gerichtete Tätigkeit anzutreiben. Zum Teil jedoch scheint er durch die Ähnlichkeit zwischen Begierde und Unlust verursacht zu sein, auf die ich in diesem Kapitel hinwies. Ich meine die Ruhelosigkeit, die zweifellos ein Merkmal des Zustandes der Begierde und gewöhnlich auch der Unlust ist. Denn diese „Ruhelosigkeit" von „Unruhe" in dem Sinne, in dem der letztere Ausdruck einen Grad von Schmerzgefühl bezeichnet, zu unterscheiden, erfordert einige Aufmerksamkeit. Der Fehler ist mit der gleichfalls irrigen Ansicht verbunden, die Hobbes in seinem üblichen kraftvollen Stile zurückweist, daß „das Glück dieses Lebens in der Zufriedenheit beruht", und hat auch einige Verwandtschaft mit der weitverbreiteten Auffassung, die ihren Ausdruck in mehr als einer europäischen Sprache gefunden hat, daß Arbeit, emsige Tätigkeit wesentlich schmerzvoll ist.

---

5. Kapitel.

Der freie Wille.

§ 1. Im vorhergehenden Kapitel habe ich zuerst die vernünftige und dann die uninteressierte Handlung betrachtet, ohne die streitige Frage von der Willensfreiheit hineinzubringen. Die damit verbundenen Schwierigkeiten sind durch lange logische Erfahrung als so groß erkannt worden, daß ich mich bemühe, sie möglichst scharf zu umgrenzen und den Gegenstand so weit als möglich von ihrem verwirrenden Einfluß fernzuhalten. Es scheint mir, daß wir psychologisch keine Berechtigung haben, uninteressiertes Handeln mit „freiem" oder „vernünftigem" zu identifizieren. Das wäre zum mindesten irreführend und geeignet, den wahren Ausgangspunkt der Streitfrage über den freien Willen unklar zu machen. Im letzten Kapitel habe ich zu zeigen gesucht, daß die streng uninteressierte Handlung, die also unbekümmert darum geschieht, ob sich voraussichtlich Lust für uns daraus ergibt, ebensowohl in der ganz instinktiven als in der wohlbedachten und selbstbewußten Region unserer Willenserfahrung zu finden ist. Dagegen bleibt die vernünftige Handlung, wie ich sie auffasse, vernünftig, so vollständig auch die Vernünftigkeit des Verhaltens eines Individuums von Ursachen, die seinem Wollen vorangehen oder außerhalb desselben liegen, bestimmt werden mag. Daher ist die Auffassung vom vernünftigen Handeln, wie sie im vorletzten Kapitel auseinandergesetzt wurde, mit dem Begriff des „freien" Handelns verbunden, wie er von Indeterministen im allgemeinen gegen Deterministen verfochten wird. Ich sage „Indeterministen im allgemeinen", weil mir in den von Schülern Kants über die Verbindung von Freiheit und Vernünftigkeit aufgestellten Sätzen

eine Verwirrung zwischen zwei Bedeutungen des Ausdrucks Freiheit zu bestehen scheint, die doch in jeder Erörterung über den freien Willen sorgfältig unterschieden werden müssen. Wenn ein Schüler Kants sagt, daß ein Mensch „frei handelt, sobald er unter dem Einfluß der Vernunft handelt",[1]) so leuchtet dieser Satz zunächst jedem unbefangenen Leser ein. Denn gewöhnlich ist für uns, wie Whewell sagt, „unsere Vernunft viel eher identisch mit uns selbst als mit unsern Begierden und Leidenschaften. Wir sprechen von Begierde, Liebe, Ärger als uns beherrschend oder davon, daß wir sie überwachen. Wenn wir uns entschließen, irgendein fernes, abstraktes Gut unmittelbarer Lust vorzuziehen oder uns einer Bestimmung zu fügen, die uns augenblicklich Schmerz verursacht — ein Entschluß, der von der Vernunft gefaßt wird —, so halten wir solche Handlungen ganz besonders für unsere eigenen."[2]) Ich widersetze mich daher nicht der Anwendung des Ausdrucks „frei" zur Bezeichnung freiwilliger Handlungen, bei denen dem verführerischen Locken von Verlangen und Leidenschaft erfolgreich widerstanden wird, und ich empfinde sehr wohl, daß die Wirksamkeit moralischer Überredung durch ein derartiges Einreihen des mächtigen Gefühls der Freiheit an die Seite von Vernunft und Sittlichkeit erhöht wird. Aber es ist doch klar, daß, wenn wir sagen, ein Mensch handelt „frei", sobald er vernünftig handelt, wir nicht auch in demselben Sinne sagen können, daß er bei unvernünftigem Handeln dies aus „freier" Wahl tut. Diesen Satz aber haben gerade die Indeterministen im allgemeinen aufrechterhalten wollen. Sie haben es von grund-

[1]) Ich halte es für ratsam, die Kantsche Auffassung vom freien Willen von der Erörterung in diesem Kapitel auszuschließen, teils wegen der erwähnten Unklarheit im Text, teils weil sie von der Ansicht einer Zeitverhältnissen nicht unterworfenen Kausalität abhängt, die mir insgesamt unhaltbar erscheint. Ihre Erörterung fällt nicht in den Plan der vorliegenden Abhandlung. Aber in Anbetracht des weitgehenden Einflusses der Kantschen Theorie auf das heutige ethische Denken habe ich es für wünschenswert gehalten, eine kurze Erörterung seiner Auffassung vom freien Willen im 1. Anhang zu geben.

[2]) „Elements of Morality" 1. Buch 2. Kap. Gleichzeitig ist es auch richtig, wie später bemerkt wird, daß wir mitunter uns selbst mit Leidenschaft oder Verlangen in bewußtem Konflikt mit der Vernunft intentifizieren, und dann ist die Rolle der Vernunft geeignet, als ein äußerer Zwang zu erscheinen, und Gehorsam dagegen als Knechtschaft, wenn nicht Sklaventum.

legender Wichtigkeit gehalten, die Freiheit des sittlich Handelnden auf Grund der von ihnen behaupteten Verbindung zwischen Freiheit und sittlicher Verantwortlichkeit zu zeigen.

Es ist einleuchtend, daß die so mit Verantwortlichkeit verbundene Freiheit nicht die ist, die sich nur in vernünftigen Handlungen zeigt und verwirklicht, sondern die der Wahl zwischen gut und böse, die sich ebenfalls beim jedesmaligen Wählen äußert und verwirklicht. Nun versteht aber das christliche Bewußtsein unter „vorsätzlicher Sünde", daß Menschen überlegt und wissend unvernünftiges Handeln wählen. Sie ziehen nicht allein Selbstinteresse der Pflicht vor, sondern zum Beispiel Befriedigung der Sinne der Gesundheit, Rache dem Ruhme usw., obwohl sie wissen, daß sie sich damit zu ihren wahren Interessen und zu ihrer Pflicht in Widerspruch setzen.[1]) Daher entspricht es nicht wirklich unserer Erfahrung, den Konflikt zwischen Vernunft und Leidenschaft als einen zwischen unserm Ich einerseits und einer Naturkraft andererseits darzustellen. Wir können wohl sagen, daß wir durch Nachgiebigkeit der Leidenschaft gegenüber „die Sklaven unserer Begierden und Neigungen" werden, aber wir müssen gleichzeitig zugeben, daß unser Sklaventum ein selbstgewähltes ist. Können wir also von dem vorsätzlich schlecht Handelnden sagen, daß seine Wahl „frei" war in dem Sinne, daß er vielleicht richtig gewählt hätte, wenn die äußeren und inneren Voraussetzungen seines Wollens nicht allein andere, sondern auch wenn sie dieselben gewesen wären? Dies ist meiner Ansicht nach die Hauptstreitfrage beim freien Willen. Sie werden wir nun kurz zu betrachten haben,

---

[1]) Die Schwierigkeit, die Sokrates und seine Schule hatten, einen Menschen als überlegt das wählend aufzufassen, was, wie er weiß, schlecht für ihn ist, diese Schwierigkeit scheint mir für modernes Denken bedeutend dadurch vermindert zu sein, daß wir zwischen moralischem und Klugheitsurteil unterscheiden und einen Konflikt zwischen „Interesse" und „Pflicht" annehmen. Aristoteles ist bei der Betrachtung der vorsätzlichen Handlung zu einem richtigen Determinismus gekommen, während er sogar ausdrücklich auf der „Freiwilligkeit" und „Verantwortlichkeit" des Lasters besteht. Da wir nun mit der Auffassung von der überlegten Wahl, die bewußt entweder dem Interesse oder der Pflicht entgegengesetzt ist, vertraut sind, können wir uns ohne große Schwierigkeit einen Begriff von dieser Wahl machen. Siehe 9. Kap. § 3.

zumal da sie allgemein für sehr wichtig für die Ethik gehalten wird.

§ 2. Wir beginnen am besten damit, daß wir den Begriff der freiwilligen Handlung etwas genauer definieren, auf die nach allen Methoden der Ethik die Bezeichnungen „richtig" und „was getan werden soll" — im engsten ethischen Sinne — ausschließlich anwendbar sind.

Zunächst ist die freiwillige Handlung, als „bewußt", von Handlungen oder Bewegungen des menschlichen Organismus zu unterscheiden, die „unbewußt" oder „mechanisch" sind. Die Person, deren Organismus solche Bewegungen ausführt, wird ihrer erst, wenn überhaupt, nach der Ausführung gewahr. Dementsprechend werden sie ihm als Person nicht zugeschrieben oder als moralisch schlecht oder unklug beurteilt. Doch können sie mitunter als gut oder böse mit Rücksicht auf ihre Folgen beurteilt werden, wenn angenommen wurde, daß sie, soweit als es indirekt durch eine bewußte Anstrengung möglich ist, hätten gefördert oder verhindert werden sollen.

So wird wiederum im Falle bewußter Handlungen der Handelnde nur indirekt als schuldig für gänzlich unvorhergesehene Wirkungen seiner freiwilligen Handlungen angesehen. Hat eines Menschen Handlung unvorhergesehenes Unheil angerichtet, so verurteilt ihn zwar oft das sittliche Urteil des Volkes wegen Nachlässigkeit; aber Leute, die darüber nachdenken, würden im allgemeinen zugeben, daß den Handelnden in solchen Fällen ein streng moralischer Tadel nur indirekt trifft, insofern, als seine Nachlässigkeit die Folge einer vorsätzlichen Verletzung der Pflicht ist. So würde also der eigentliche, unmittelbare Gegenstand sittlicher Billigung oder Mißbilligung immer das Ergebnis eines Menschen Wollens sein, soweit es von ihm beabsichtigt, das heißt, in Gedanken als sichere oder wahrscheinliche[1]) Folge seines Wollens vorgestellt

[1]) Eine „Absicht" schließt nicht nur solche Ergebnisse des Wollens ein, die der Handelnde zu verwirklichen wünschte, sondern auch alle, die er, ohne sie zu wünschen, als sicher oder wahrscheinlich vorhersah. Die Frage, wie weit wir für alle vorhergesehenen Folgen unserer Handlungen verantwortlich sind, oder, im Falle, daß Handlungen von bestimmten Sittenregeln vorgeschrieben sind, nur für deren Ergebnisse in einer bestimmten Ordnung, wird erörtert, wenn wir die intuitionistische Methode zu untersuchen haben.

war. Oder genauer: dieser Gegenstand wäre das Wollen selbst, mit dem das Ergebnis beabsichtigt war. Denn wir erachten einen Menschen nicht frei von sittlichem Tadel, weil seine schlechte Absicht aus äußeren Gründen unverwirklicht blieb.

Diese Auffassung scheint auf den ersten Blick von der gewöhnlichen Meinung, daß die Sittlichkeit von Handlungen von ihren „Motiven" abhängt, abzuweichen — vorausgesetzt, daß unter Motiven die Begierden verstanden werden, die wir für vorhergesehene Folgen unserer Handlungen empfinden. Indes glaube ich nicht, daß die Vertreter dieser Meinung leugnen würden, daß wir für jede verhinderte Folge, die wir beim Wollen vorhersahen, tadelnswert sind, ob diese nun der Gegenstand der Begierde war oder nicht. Allerdings können Handlungen, obwohl gleichartig in ihren vorhergesehenen Folgen, „besser" oder „schlechter"[1]) durch das Vorhandensein gewisser Begierden oder Abneigungen werden. Sobald jedoch diese Gefühle nicht alle vom Willen bewacht werden, ist das Urteil „richtig" und „schlecht", im engsten Sinne dieser Ausdrücke, offenbar nicht auf die Gefühle selbst anwendbar, sondern vielmehr darauf, ob eine Willensanstrengung gemacht worden ist oder nicht, schlechte Motive zu unterdrücken und gute zu fördern, oder auf die bewußte Annahme eines Gegenstandes der Begierde als zu erstrebendes Ziel — was eine Abart der Willensäußerung ist.

Wir kommen also zu dem Schlusse, daß Urteile über richtig und schlecht sich eigentlich auf Willensäußerungen beziehen, die von einer Absicht begleitet sind, ob nun die beabsichtigten Folgen äußere sind oder auf des Handelnden Fühlen oder Charakter selbst einwirken. Dies schließt vom Gebiete solcher Urteile alle bewußten Handlungen aus, die nicht absichtliche sind, also wenn plötzliche starke Gefühle von Lust und Unlust Bewegungen verursachen, über deren Ausführung wir uns zwar Rechenschaft geben können, denen aber keine Vorstellung von den Bewegungen oder ihren Wirkungen vorausgeht. Für solche

[1]) Im 9. Kapitel dieses Buches wird das Verhältnis der Gegensätze von „richtig" und „schlecht" zu den unbestimmteren und weiteren von „gut" und „böse" näher untersucht.

Handlungen, die man häufig als „instinktive“ unterscheidet, werden wir nur indirekt für verantwortlich gehalten, insoweit nämlich, als alle bösen Folgen durch eine Willensanstrengung, sich an größere Selbstbeherrschung zu gewöhnen, hätten vermieden werden können.

Wir haben ferner zu beachten, daß unser gewöhnliches sittliches Urteil einen wichtigen Unterschied zwischen impulsivem und überlegtem schlechten Handeln macht und das letztere härter verurteilt als das erstere. Die Grenze zwischen beiden kann nicht scharf gezogen werden; wir können jedoch „impulsive“ Handlungen als solche definieren, bei denen die Verbindung zwischen dem treibenden Gefühl und der fertigen Handlung so einfach und unmittelbar ist, daß trotz der deutlichen Gegenwart einer Absicht das Bewußtsein persönlicher Wahl des beabsichtigten Ergebnisses verschwindend klein ist. Bei überlegtem Wollen ist allemal eine bewußte Wahl des Ergebnisses zwischen einer oder mehr praktischen Alternativen vorhanden.

Im Falle also, daß solche Willensäußerungen ganz besonders der Gegenstand sittlicher Verurteilung und Billigung sind, schließt der psychische Akt des „Wollens“ neben der Absicht oder der Vorstellung der Folgen des Handelns auch das Bewußtsein vom Ich als diese Folgen wählend, beschließend, bestimmend ein. Und die Frage, die ich bei der Erörterung des freien Willens für den Ausgangspunkt halte, kann nun so ausgesprochen werden: Ist das Ich, auf das ich meine überlegten Willensäußerungen zurückführe, ein Ich mit streng bestimmten sittlichen Eigenschaften, ein abgeschlossener Charakter, der teils geerbt, teils durch frühere Handlungen und Gefühle und durch physische Einflüsse, die ich unbewußt erhalten haben mag, geformt ist — so daß mein freiwilliges Handeln, nach der guten oder nach der bösen Seite hin, in jedem Augenblick ausschließlich verursacht werden kann durch die bestimmten Eigenschaften dieses Charakters zusammen mit meinen Verhältnissen oder den äußeren Einflüssen, die in dem Augenblick auf mich wirken, also auch meinem augenblicklichen körperlichen Zustande? Oder gibt es immer eine Möglichkeit, mein Handeln so zu wählen, wie ich es jetzt für vernünftig und

richtig halte, welches auch meine vorhergehenden Handlungen und Erfahrungen gewesen sein mögen?

In diesen Fragen würde ein Materialist für „Charakter" „Gehirn und Nervensystem" einsetzen und dadurch einen klareren Begriff erhalten; ich habe es jedoch vermieden, diese Ausdrücke anzuwenden, die materialistische Voraussetzungen *vermuten lassen, weil Determinismus noch keineswegs Materialismus* in sich schließt. Für den vorliegenden Zweck ist der Unterschied übrigens bedeutungslos. Der Streit dreht sich um die Vollständigkeit der kausalen Abhängigkeit jeder Willensäußerung von dem Zustand der Dinge im vorhergehenden Augenblicke, ob wir diese nun „Charakter und Verhältnisse" oder „Gehirn und umgebende Kräfte" nennen.[1])

Auf seiten des Determinismus kommt ein Argument von großer Stärke hinzu. Der Glauben, daß Ereignisse mit dem Zustand der Dinge, der ihnen voranging, eng zusammenhängen, wird jetzt von allen maßgebenden Denkern für alle Arten von Vorkommnissen außer menschlichen Willensäußerungen vertreten. Er hat an Intensität und Ausdehnung, an Klarheit und Überzeugtheit und Allgemeinheit der Anwendung stetig und in dem Maße zugenommen, als der menschliche Geist sich entwickelt hat und menschliche Erfahrung systematisiert und erweitert worden ist. Schritt für Schritt sind verwirrende Denkarten nach und nach zurückgewichen und verblaßt, bis sie schließlich gänzlich verschwunden sind. Nur in die geheimnisvolle Feste des Willens ist man noch nicht völlig eingedrungen. Auf allen anderen Gebieten hat dieser Glaube so festen Fuß gefaßt, daß einige das Gegenteil für gänzlich unfaßbar erklären; andere behaupten sogar, daß es immer so gewesen sei. Jedes

---

[1]) Es ist nicht selten, daß Deterministen jedes Wollen als durch gleichartige Gesetze mit unsern vergangenen Bewußtseinszuständen verbunden annehmen. Aber alle Gleichartigkeiten, die wir in eines Menschen vergangenem Bewußtsein aufspüren könnten, selbst wenn wir sie alle wüßten, würden doch nur unvollkommene Fingerzeige zu seinen zukünftigen Handlungen geben. Denn es blieben außer Betracht:

1. Alle angeborenen Tendenzen und Empfindsamkeiten, als verborgen oder unvollkommen dargestellt;
2. Alle vergangenen physischen Einflüsse, deren Wirkungen nicht vollständig im Bewußtsein vorgestellt worden sind.

wissenschaftliche Verfahren setzt ihn voraus, jeder Erfolg der Wissenschaft bestätigt ihn. Und wir finden nicht allein immer neue Beweise, daß Ereignisse erkennbar bestimmt sind, sondern auch, daß die verschiedenen Arten der Bestimmung von verschiedenen Ereignissen im Grunde identisch sind und voneinander abhängen. Natürlich wächst auch mit der zunehmenden Überzeugung von der wesentlichen Einheit der erkennbaren Welt die Unmöglichkeit, den Ausnahmecharakter anzuerkennen, den die Deterministen dem Gebiete menschlichen Handelns zuschreiben wollen.

Wenn wir wiederum unsere Aufmerksamkeit auf menschliches Handeln richten, beobachten wir, daß der Teil davon, der im Unbewußten wurzelt, zugestandenermaßen durch physische Ursachen bestimmt wird. Und wir finden, daß man keine scharfe Grenze zwischen Handlungen dieser Art und solchen ziehen kann, die bewußt und freiwillig sind. Nicht nur sind Handlungen der ersten Klasse denen der letzten völlig gleich, ausgenommen, wenn sie unbewußt sind, sondern wir bemerken auch, daß Handlungen, die wir gewohnheitsmäßig ausführen, beständig aus der bewußten Klasse ganz oder zum Teil in die unbewußte übergehen. Und je weiter wir nachforschen, desto mehr drängt sich uns der Schluß auf, daß es keine Art Handlung gibt, die, aus dem bewußten Wollen kommend, nicht auch unter gewissen Umständen im Unbewußten wurzeln kann. Wenn wir dann wieder unsere bewußten Handlungen näher ansehen, finden wir, daß bei denen, die ich als „impulsive" charakterisiert habe — Handlungen also, die plötzlich unter dem Antrieb einer Gefühlsaufwallung oder Gemütsbewegung getan werden — unser Bewußtsein kaum die innere Veranlassung dazu genannt werden kann, daß sie nicht vollständig durch die Kraft des Antriebes und den Zustand unseres Temperamentes und Charakters zur Zeit der Ausführung bestimmt werden; und hier ist es wieder, wie oben bemerkt, schwierig, eine Linie zu ziehen, die diese Handlungen scharf von solchen trennt, bei denen das offenbare Bewußtsein einer „freien Wahl" unverkennbar ist.

Wir erklären ferner die freiwillige Handlung aller Menschen außer uns immer nach dem Grundsatz der Kausali-

tät[1]) durch Charakter und Verhältnisse. In der Tat wäre sonst soziales Leben unmöglich; denn das Leben des Menschen in der Gesellschaft bringt es mit sich, daß wir täglich die Handlungen anderer vorher berechnen, und diese Berechnung gründet sich auf die Erfahrung, die wir von der Menschheit im allgemeinen oder von besonderen Klassen oder Individuen haben. Diese werden somit notwendigerweise als Dinge betrachtet, die bestimmte Eigentümlichkeiten haben, also Ursachen sind, deren Wirkungen berechenbar sind. Wir schließen im allgemeinen auf die zukünftigen Handlungen von Leuten, die wir kennen, nach ihren vergangenen, und wenn unsere Berechnung sich als falsch erweist, schreiben wir dies nicht dem störenden Einfluß des freien Willens zu, sondern unserer unvollkommenen Kenntnis von ihrem Charakter und ihren Motiven. Und wenn wir von Individuen zu Gemeinschaften übergehen, wir lassen doch, ob wir nun an eine soziale Wissenschaft glauben oder nicht, Diskussionen über soziale Erscheinungen zu und beteiligen uns daran, in denen derselbe Grundsatz als bestehend angenommen wird. Und wie sehr auch unsere Ansicht über besondere Theorien abweichen mag, wir bezweifeln doch niemals die Richtigkeit der Annahme. Und wenn wir irgend etwas in der Geschichte unerklärlich finden, es kommt uns niemals in den Sinn, es einer ausgedehnten Betätigung des freien Willens in einer besonderen Richtung zuzuschreiben. Ja, selbst wenn wir unsere eigenen Handlungen betrachten — wir können uns noch so „frei" in jedem Augenblick fühlen, unsere Willensbestimmung mag noch so wenig beengt durch augenblickliche Motive und Umstände, noch so wenig beschränkt durch das Ergebnis von dem sein, was wir vorher gewesen sind und gefühlt haben —, ihr Kausalitäts- und Ähnlichkeitsverhältnis zu anderen Teilen unseres Lebens kommt doch zum Vorschein, wenn sie einmal der Vergangenheit angehören und wir sie nun in der Reihe unserer Handlungen überschauen, und wir erklären sie

[1]) Ich meine nicht, daß dies der einzige Standpunkt sei, den wir dem Verhalten der andern gegenüber einnehmen. Ich behaupte vielmehr, daß, wenn wir ihr Verhalten moralisch beurteilen, wir gewöhnlich die Auffassung vom freien Willen anwenden. Aber wir betrachten ihn gewöhnlich nicht als eine Art der Kausalität, die die andere beschränkt und ihr entgegenwirkt.

ganz natürlich als eine Folgewirkung unserer Natur, unserer Erziehung und unserer Verhältnisse. Ja, wir wenden dieselbe Auffassung auf unser zukünftiges Handeln an, und um so mehr, als unsere sittlichen Gefühle entwickelt sind. Denn mit unserm Pflichtgefühl im allgemeinen wächst auch die Empfindung, daß wir verpflichtet sind, die Sittlichkeit zu heben, und der Wunsch, uns selbst zu vervollkommnen. Die Möglichkeit einer sittlichen Hochkultur hängt wieder von der Voraussetzung ab, daß wir bis zu einem gewissen Grade durch eine jetzige Willensäußerung unsere Handlungen in mehr oder weniger ferner Zukunft bestimmen können. Ohne Zweifel nehmen wir gewohnheitsmäßig auch die entgegengesetzte Stellung der Indeterministen unserer Zukunft gegenüber ein. Wir glauben zum Beispiel, daß wir später Verlockungen widerstehen können, denen wir beständig früher gefolgt sind. Aber wir müssen bedenken, daß dieser Glaube, wie übrigens Anhänger aller Schulen zugeben und sogar geltend machen, jedenfalls in bedeutendem Maße illusorisch und irreführend ist. Obwohl Indeterministen bestreiten, daß es für uns möglich sei, in jedem Augenblicke unseren vorher angenommenen Tendenzen und Gewohnheiten entgegengesetzt zu handeln, so lehren sie doch, ebenso wie Deterministen, daß es viel weniger leicht sei, als man sich gewöhnlich denkt, die feinen, unmerklichen Schranken der Gewohnheit zu durchbrechen.

§ 3. Den gewaltigen Reihen der für den Determinismus angehäuften Beweise ist die unmittelbare Aussage des Bewußtseins im Augenblicke überlegten Handelns entgegenzustellen. Gewiß, wenn ich ein deutliches Bewußtsein von der Wahl zwischen Alternativen des Verhaltens habe, von denen ich eine für richtig oder vernünftig halte, so kann ich mir gar nicht denken, daß ich eine andere wählen könnte — vorausgesetzt, daß dem kein anderes Hindernis entgegensteht, als meine Begierden und freiwilligen Gewohnheiten —, wie stark auch in mir die Neigung, unvernünftig zu handeln, sein mag, und wie regelmäßig ich auch früher solchen Neigungen nachgegeben haben mag.[1]) Ich gebe zu, daß jedes Zugeständnis an

[1]) Wir haben es hier nicht mit der Möglichkeit einer nur unbestimmten Wahl, einer „willkürlichen Laune unmotivierten Wollens“ vom ethischen Stand-

lasterhafte Begierden die Schwierigkeit, ihnen zu widerstehen, vergrößert; aber die Schwierigkeit ist doch noch weit von der Unmöglichkeit entfernt. Ich leugne nicht, daß die Erfahrung Fälle lehrt, bei denen gewisse Impulse — so die Abneigung vor dem Tode oder außerordentlichem Schmerze oder das krankhafte Verlangen nach Alkohol oder Opium — einen solchen Grad von Intensität erreicht haben, daß sie als unwiderstehlich jede freiwillige Wahl unterdrückend empfunden werden. Ich glaube nur, daß, wenn das Individuum an diesem Punkte angekommen ist, wir es nicht mehr für moralisch verantwortlich für Handlungen halten, die es unter solchen überwältigenden Impulsen getan hat. Immerhin ist dieses moralische Problem sehr selten; in gewöhnlichen Fällen, wo der Versuchung nachgegeben wird, tritt dieses Bewußtsein von der Unwiderstehlichkeit des Impulses nicht ein. Und wenn ich in solch einem Augenblicke überlege, kann ich die bloße Kraft des Impulses nicht als Grund ansehen, etwas zu tun, was ich sonst für unvernünftig halten würde. Ich kann vermuten, daß meine Überzeugung von der freien Wahl illusorisch sein kann, auch daß, wenn ich meine Natur kennen würde, ich sehen könnte, daß es vorbestimmt ist, daß ich, weil nun einmal so veranlagt und solchen Verhältnissen unterworfen, bei der fraglichen Gelegenheit entgegen meinem vernünftigen Urteil handeln werde. Aber ich kann mir nicht vorstellen, daß ich dies sehe, ohne gleichzeitig meine ganze Auffassung von dem, was ich jetzt „meine" Handlung nenne, von Grund auf umgestürzt zu denken. Ich kann mir nicht vorstellen, daß, wenn ich die Handlungen meines Organismus unter diesem Lichte betrachtete, ich sie meinem „Ich" zuschreiben sollte, das heißt, dem so betrachtenden Geist, in dem Sinne, in dem ich sie jetzt nenne.

Bei dieser Verschiedenheit der Beweise kann es nicht überraschen, daß die theoretische Frage der Willensfreiheit von namhaften Denkern ganz verschieden gelöst wird; ich selbst möchte augenblicklich keine Entscheidung darüber fällen. Aber ich halte es für möglich und nützlich, zu zeigen, daß die ethische Wichtigkeit, sie im einen oder andern Sinne zu ent-

punkte aus zu tun, sondern mit der Möglichkeit der Wahl zwischen vernünftigen und unvernünftigen Motiven.

scheiden, leicht übertrieben werden kann und daß man diese Wichtigkeit bei scharfer, sorgfältiger Beobachtung sehr beschränkt finden wird.

Ich finde besonders auf seiten der Indeterministen eine Tendenz zu der eben erwähnten Übertreibung. Einige von ihnen behaupten nämlich, daß die Auffassung der Willensfreiheit zwar der positiven Wissenschaft fernliegen mag, aber doch der Ethik und Rechtslehre unentbehrlich sei. Denn in dem Urteil, daß ich etwas tun „soll", liegt darin, daß ich es tun „kann", und ebenso drückt Lob und Tadel von Handlungen anderer aus, daß diese anders gehandelt haben „könnten". Wenn eines Menschen Handlungen nur Glieder einer Kausalitätskette sind, die uns schließlich, wenn wir sie nach rückwärts verfolgen, zu Ereignissen führt, die vor seiner persönlichen Existenz liegen, so kann ihm, heißt es, weder wirkliches Verdienst noch Verschulden zugeschrieben werden. Und dann widersteht es dem allgemeinen Moralgefühl, ihn zu belohnen oder zu bestrafen, zu loben oder zu tadeln.

Beim Eingehen auf dieses Argument nun müssen wir uns unsere Auffassung vom richtigen Handeln noch einmal klar vor Augen stellen. Auch dürfte es angemessen sein, die Erörterung über die Bedeutung des freien Willens in bezug auf moralisches Handeln im allgemeinen und in bezug auf Belohnung und Strafe zu trennen. Denn bei der letzteren Art des Handelns interessiert uns nicht die gegenwärtige Freiheit des Handelnden, sondern die frühere Freiheit der Person, die jetzt in Wirksamkeit tritt.

Was also die Handlung im allgemeinen betrifft, so nimmt der Determinist an, daß ein Mensch moralisch nur gebunden ist zu tun, was „in seiner Macht" steht; aber „in seiner Macht" heißt seiner Erklärung nach, daß das fragliche Ergebnis hervorgerufen wird, wenn der betreffende Mensch es so wählt. Und dies ist, denke ich, der Sinn, in dem der Satz „was ich tun sollte, kann ich tun" gewöhnlich angenommen wird. Er heißt: „Was ich tue, wenn ich wähle" und nicht „wählen kann zu tun". Jedoch die Frage bleibt: „Kann ich überhaupt wählen, was zu tun ich für richtig halte?" Meine Ansicht ist hier die, daß ich — innerhalb der oben auseinandergesetzten Grenzen

— entschieden wählen kann. Ich kann jedoch annehmen, daß ich diese Auffassung selber für illusorisch halte und, von der Vergangenheit auf die Zukunft schließend, urteile, daß ich sicher nicht wählen werde und mir demgemäß eine solche Wahl in Wirklichkeit nicht möglich ist. Unter dieser Voraussetzung scheint es mir unleugbar, daß dieses Urteil die Betätigung des moralischen Motives ausschließen oder abschwächen wird: Ich werde es entweder nicht für vernünftig halten, etwas zu wählen, was ich sonst so beurteilen würde, oder, wenn ich das Urteil fälle, werde ich auch die Auffassung von der dabei erfüllten Pflicht und nicht minder die Auffassung von der Freiheit für illusorisch halten. So weit bin ich mit den Indeterministen über die demoralisierende Wirkung des Determinismus einer Meinung. Ich glaube aber, daß die Fälle selten sind, wo selbst nach deterministischen Grundsätzen der Schluß berechtigt ist, daß es sicher und nicht nur höchst wahrscheinlich ist, daß ich mit Überlegung etwas zu tun wähle, was ich für töricht halte.[1]) Gewöhnlich dürfte der berechtigte Schluß von eines Menschen vergangener Erfahrung und seiner allgemeinen Kenntnis der menschlichen Natur nicht über eine sehr große Wahrscheinlichkeit, daß er ein schlechtes Handeln wählen wird, hinausgehen. Und eine bloße Wahrscheinlichkeit, daß ich nicht gewillt sein werde, recht zu tun, kann von mir nicht als Grund, es nicht zu wollen, angesehen werden;[2]) sie bildet im Gegenteil gerade einen

[1]) Ich glaube, daß in den meisten Fällen, wo ein Mensch der Versuchung nachgibt, weil „es nicht Sitte ist, daß man widersteht", sein Urteil auf einen halb bewußten Selbstbetrug beruht, der die Folge des Einflusses von Verlangen oder Leidenschaft ist, die den Überlegungsprozeß stören. Ich zweifle nicht, daß dieser Selbstbetrug leicht eine deterministische Form im Geiste eines, der den Determinismus als eine spekulative Meinung angenommen hat, bekommen kann; aber ich sehe keinen Grund, warum nicht auch ein Indeterminist in der gleichen Gefahr des Selbstbetruges sein sollte, obwohl er in seinem Falle eine andere Form annehmen würde. Wo zum Beispiel ein Determinist überlegen würde: „Ich werde heute abend sicher mein gewöhnliches Glas Bier trinken, da man eigentlich nicht zu beschließen pflegt, es nicht zu trinken" würde eines Indeterministen Überlegung so lauten: „Ich möchte eigentlich das Biertrinken aufgeben, aber ich kann es ebenso gut morgen lassen wie heute; trinken wir also noch ein Tröpfchen und lassen wir es von morgen ab sein".

[2]) In einem speziellen Falle kann jedoch diese Wahrscheinlichkeit indirekt

vernünftigen Grund, energisch zu wollen, gerade so wie eine große Wahrscheinlichkeit irgendeines andern Übels einen vernünftigen Grund für eine besondere Anstrengung, es zu vermeiden, darstellt. Ich sehe in der Tat nicht ein, warum ein Indeterminist nicht ebenso wie ein Determinist es für wahrscheinlich halten soll, daß er unter gewissen Verhältnissen nicht wählen wird, das Richtige zu tun. In allen gewöhnlichen Fällen scheint es mir daher nicht zu einer ethischen Erörterung zu gehören, den metaphysischen Wert meines Bewußtseins der Freiheit zu wählen, was ich für vernünftig halte, zu bestimmen, wenn nicht die Bejahung oder Verneinung der Willensfreiheit meine Ansicht von dem, was zu wählen vernünftig wäre, wenn ich so wählen könnte, irgendwie verändert.

Ich glaube nicht, daß man eine derartige Meinungsänderung aufrechterhalten kann, wenn die höchsten Ziele vernünftigen Handelns, wie ich sie als gewöhnlich angenommen im 1. Kapitel dargelegt habe, in Betracht kommen. Nähme man Glückseligkeit, persönliche oder allgemeine, als das höchte Ziel des Handelns vom Standpunkt der Indeterministen an, so gäbe die deterministische Ansicht keinen Anlaß, ihn als falsch zu erklären. Und wenn Vortrefflichkeit an sich bewunderns- und begehrenswert ist, bleibt es sicherlich auch so, ob es nun lediglich Vererbung und äußere Einflüsse sind oder nicht, durch die ein Individuum ihr näher kommt. Dabei schließt natürlich der Begriff Vortrefflichkeit den des freien Willens nicht ein. Der freie Wille ist nicht mit in unser gewöhnliches Ideal von physischer und intellektueller Vollkommenheit einbegriffen, und ich meine, auch nicht in die gewöhnlichen Begriffe von Charaktervorzügen, die wir Tugenden nennen. Äußerungen von Mut, Enthaltsamkeit, Gerechtigkeit werden nicht weniger bewundernswert, weil wir ihre Antezedentien in einer glücklichen Mischung von ererbten Anlagen und guter Erziehung finden können.[1])

---

ein Grund sein, daß man nicht zu tun beschließt, was sonst das Beste wäre — wo nämlich dieser Entschluß nur richtig sein würde, wenn ihm spätere Entschlüsse folgen.

[1]) Ich muß allerdings zugeben, daß der gewöhnliche Begriff vom Verdienst nicht anwendbar ist. Aber ich sehe nicht ein, warum Vollkommen-

Kann denn nun die Bejahung oder Verneinung des freien Willens unsere Ansicht von den geeignetsten Mitteln zur Erreichung einer der beiden Ziele beeinflussen? Wir haben da zu unterscheiden zwischen dem Falle eines Zusammenhanges von Mitteln und Zweck, der auf empirischem oder anderem wissenschaftlichen Grunde als bestehend angenommen wird, und dem Falle, wo der Glaube an einen solchen Zusammenhang eine Folge des Glaubens an eine sittliche Weltregierung ist. Nach letzterem ist die Erfüllung der Pflicht das beste Mittel für den Handelnden, die Glückseligkeit zu erlangen, denn sie wird Folgen in einer anderen Welt haben, in der die Tugend von Gott belohnt und das Laster bestraft werden wird. Wenn also der Glaube an eine sittliche Weltregierung und ein Leben nach dem Tode von der Annahme des freien Willens abhängig gedacht wird, so bekommt dieser offenbar eine grundlegende ethische Bedeutung, nicht dadurch, daß er eines Menschen Pflicht bestimmt, sondern daß er sie mit seinem Interesse in Einklang bringt. Dies halte ich hauptsächlich an der Ansicht für richtig, daß das Leugnen eines freien Willens Motive zur Erfüllung der Pflicht wegräumt; und ich gebe die Richtigkeit dieser Behauptung zu, soweit als 1. der Verlauf der auf eines Individuums Interesse hinzielenden Handlung als von seiner Pflicht abweichend gehalten wird, abgesehen von theologischen Erwägungen, 2. in einem theologischen Schlusse, der diese Abweichung beseitigt, der freie Wille eine unerläßliche Voraussetzung ist. Der erste Punkt soll in einem folgenden Kapitel untersucht werden,[1]) die Erörterung des zweiten fällt kaum in das Gebiet dieser Abhandlung.[2])

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang zwischen Mitteln und Endziel, wie er wissenschaftlich erkennkennbar ist, beschränken, scheint es nicht, daß eine jetzt über-

---

heit deshalb ein weniger erstrebenswertes Ziel werden soll, weil wir das Erreichen nicht mehr als verdienstlich ansehen. Die Unmöglichkeit, den Begriff „Verdienst" auf göttliches Handeln anzuwenden, ist niemals als die Vollkommenheit der göttlichen Natur beeinträchtigend empfunden worden.

[1]) Siehe 2. Buch, 5. Kap. und das Schlußkapitel.

[2]) Ich muß jedoch bemerken, daß eine bedeutende Anzahl von Theologen, die den Glauben an eine sittliche Weltregierung in seiner ausgesprochensten Form haben, Deterministen gewesen sind.

legte Handlung mehr oder weniger ein Mittel zu irgendeinem weiteren Ziele sein kann, weil sie vorherbestimmt ist. Man kann jedoch sagen, daß wir bei der Erwägung, wie wir in einem Falle handeln sollten, die wahrscheinlichen zukünftigen Handlungen anderer und ebenso unsere eigenen in Rechnung ziehen müssen. Mit Rücksicht auf diese ist es auch nötig, die Frage vom freien Willen zu entscheiden, um zu wissen, ob man die Zukunft aus der Vergangenheit vorhersagen kann. Aber hier scheint es mir wieder, daß aus dieser Entscheidung praktische Folgen sich nicht ergeben würden. Denn wie weit wir auch in der Annahme des freien Willens als einer Ursache gehen mögen, deren gegenwärtige Betätigung noch so wissenschaftliche Berechnungen menschlicher Handlungen umwerfen mögen, wir werden deshalb doch nicht dazu geführt, derartige Berechnungen abzuändern, da es ja ex hypothesi eine absolut unbekannte Ursache ist; es kann höchstens unser Vertrauen darin erschüttert werden.

Wir können dies durch einen besonders krassen Fall beleuchten. Angenommen, wir wären überzeugt, daß alle Planeten mit freiem Willen ausgestattet wären und daß sie ihre periodischen Bewegungen nur durch eine beständige Ausübung der freien Wahl ausführten, indem sie starken zentrifugalen und zentripetalen Neigungen widerständen. Unser allgemeines Vertrauen in die Zukunft des Sonnensystems könnte dann erschüttert werden, obwohl nicht leicht zu sagen ist, wie sehr;[1]) aber auf die Einzelheiten unserer astronomischen Berechnungen würde das offenbar nicht einwirken, denn die freien Willen könnten in keinem Falle als ein Faktor der Berechnung angesehen werden. Und der Fall würde, vermute ich, ähnlich bei der Berechnung menschlichen Verhaltens sein, wenn überhaupt die Psychologie und Soziologie jemals exakte Wissenschaften werden sollten. Augenblicklich aber sind sie noch so weit davon entfernt, daß diese hinzukommende Unsicherheit kaum irgendwelche Wirkung haben kann.

Ich fasse zusammen: Soweit wir zu irgendwelchen sicheren

[1]) Um dies zu bestimmen, würde erst die Lösung einer andern umstrittenen Frage erforderlich sein, ob wir nämlich annehmen dürfen, daß die Zukunft der Vergangenheit gleichen wird.

Schlußfolgerungen über unsere oder anderer zukünftige Handlungen kommen, können wir sagen, daß wir sie als durch unwandelbare Gesetze bestimmt betrachten müssen; sind sie nicht ausschließlich dadurch bestimmt, ist unsere Überlegung insofern irrig; aber es steht uns kein anderer Weg offen. Wenn wir uns anderseits nach irgendwelchen Grundsätzen zu vergewissern suchen, welche Wahl man vernünftigerweise zwischen zwei Alternativen augenblicklichen Verhaltens treffen soll, dann sind deterministische Auffassungen ebenso unannehmbar, als sie im ersten Falle unvermeidlich sind. Und von keinem Gesichtspunkte aus scheint es praktisch von Bedeutung für die allgemeine Regulierung des Verhaltens, die metaphysische Frage am Anfang der Erörterung über den freien Willen zu entscheiden, außer wenn wir, von der Ethik zur Theologie übergehend, die Versöhnung von Pflicht und Interesse auf ein theologisches Argument stützen, das die Annahme des freien Willens erfordert.

§ 4. Die Annahme des Determinismus wird also, außer unter gewissen außergewöhnlichen Umständen oder nach gewissen theologischen Voraussetzungen, eines Menschen Ansicht von dem, was für ihn zu tun richtig ist, oder seine Gründe es zu tun, nicht verändern. Man kann jedoch sagen, selbst wenn man einräumt, daß die Gründe zu einer richtigen Handlung unverändert bleiben, daß die Motive dazu abgeschwächt werden. Denn ein Mensch wird keine Gewissensbisse über seine Handlungen fühlen, wenn er sie als notwendige Ergebnisse von Ursachen, die vor seiner persönlichen Existenz liegen, ansieht. Ich gebe zu, daß, soweit das Reuegefühl einen Selbsttadel in sich schließt, es das Streben hat, aus dem Gemüte eines überzeugten Deterministen zu verschwinden. Indes sehe ich nicht ein, warum die Phantasie eines Deterministen nicht ebenso lebhaft, seine Sympathie nicht ebenso groß, seine Liebe zum Guten nicht ebenso stark sein sollte als die eines Indeterministen. Ich sehe daher keinen Grund, warum der Widerwille gegen seine Pflichtversäumnisse und seine unheilvollen Charaktereigenschaften, die schlechte Handlungen früher verursacht haben, für ihn nicht eine ebenso wirksame Triebfeder zu moralischer Besserung sein sollte, als es das Reuegefühl

wäre. Denn es scheint mir, daß die Menschen im allgemeinen sich mindestens ebensoviel Mühe geben, Schäden in ihren Verhältnissen, organische und intellektuelle Schäden zu heilen, die ihnen keine Gewissensbisse verursachen, als sittliche Mängel zu verbessern. Denn sie halten die ersteren für nicht weniger unheilvoll und heilungsbedürftig als die letzteren.

Dies führt mich zu der Betrachtung der Wirkung deterministischer Doktrinen auf die Verteilung von Strafe und Belohnung. Denn man muß, glaube ich, zugeben, daß die allgemeine Ansicht von der vergeltenden Strafe und die gewöhnlichen Begriffe von „Verdienst", „Schuld" und „Verantwortlichkeit" ebenfalls den freien Willen voraussetzen. Wenn nämlich der schlechte Akt und die dabei gezeigten schlechten Charaktereigenschaften als die notwendigen Wirkungen von Ursachen, die vor oder außerhalb der Existenz des Handelnden liegen, aufgefaßt werden, kann er moralisch — im gewöhnlichen Sinne — für das von ihm verursachte Unheil nicht mehr verantwortlich gemacht werden. Gleichzeitig vermag der Determinist den Ausdrücken „Unverdienst" und „Verantwortung" eine Bedeutung zu geben, die nicht allein klar und erschöpfend, sondern von einem utilitaristischen Standpunkte aus auch die einzig passende ist. Wenn ich von diesem Standpunkte aus behaupte, daß A für eine unheilvolle Handlung verantwortlich ist, so meine ich damit, daß es richtig ist, ihn dafür zu bestrafen; hauptsächlich, damit die Furcht vor der Strafe ihn und andere abhält, in Zukunft ähnliche Handlungen zu begehen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Auffassungen von Strafe ist theoretisch sehr bedeutend. Ich werde indessen, wenn ich dazu komme, die landläufige Meinung über Gerechtigkeit[1]) zu prüfen, zu zeigen suchen, daß diese Annahme schwerlich irgendeine praktische Wirkung haben kann. Denn es ist praktisch unmöglich, bei der Belohnung von Verdiensten und Bestrafung von Vergehen durch andere Erwägungen geleitet zu werden, als eben die, welche die deterministische Auslegung von Verdienst in sich schließt. So zwingen uns zum Beispiel die praktischen Forderungen der sozialen Ordnung und Wohlfahrt dazu, die gesetzlichen Strafen

[1]) Siehe 3. Buch, 5. Kap.

mehr als Abschreckungs- und Besserungsmittel zu behandeln, denn als eine Vergeltung; und das ist weit entfernt von jeder deterministischen Philosophie.[1]) Und mehr noch, wenn die Ansicht von der Strafe als Vergeltung genau genommen würde, so brächte sie unsere Auffassung von der Gerechtigkeit, wie ich nachher zeigen will, in Widerspruch mit Wohlwollen, da die Bestrafung selbst sich als ganz nutzloses Übel darstellt. Ähnlich steht es mit den Gefühlen, die zu einem Ausdruck von Lob und Tadel veranlassen. Ich gebe zu, daß da bei einem überzeugten Deterministen der Wunsch, gutes Verhalten zu ermutigen und schlechtes abzuwenden, der Begierde Platz machen muß, das eine oder das andere zu vergelten; aber ich sehe wieder keinen Grund, warum die deterministische Gattung von sittlichen Gefühlen die Tugend und den sozialen Wohlstand nicht ebenso wirksam fördern soll wie die des Indeterministen.

§ 5. Es ist jedoch natürlich von praktischer Bedeutung, sich klarzumachen, wie weit die Macht des Willens — ob metaphysisch frei oder nicht — geht, denn das bestimmt den Umfang, in dem ethische Urteile im strengsten Sinne anwendbar sind. Diese Untersuchung ist von der Frage der metaphysischen Freiheit ganz unabhängig; wir können sie mit deterministischen Ausdrücken eine Untersuchung im Umkreise der Wirkungen, die menschliches Wollen zu verursachen vermag, nennen, wofern natürlich entsprechende Motive nicht fehlen. Diese Wirkungen sind dreierlei Art: einmal, Veränderungen in der äußerlichen Welt infolge Muskelzusammenziehungen, dann Veränderungen im Ideen- und Gefühlskreise, der unser bewußtes Leben bildet, endlich Veränderungen in den Tendenzen, hiernach in gewisser Weise unter gewissen Umständen zu handeln.

I. Der hervorragendste Teil der Sphäre der Willenskausalität wird von solchen Ereignissen gebildet, die durch Muskelzusammenziehungen hervorgebracht werden können.

---

[1]) So halten wir es für nötig, Nachlässigkeit zu bestrafen, wenn ihre Folgen sehr schwere waren, selbst wenn wir sie nicht auf eine absichtliche Pflichtverletzung zurückführen können. Wir bestrafen Aufruhr und Mord, obwohl wir wissen, daß sie dem aufrichtigen Wunsche entsprangen, Gott zu dienen und der Menschheit zu nützen.

Man behauptet mitunter, daß es eigentlich diese seien, die man will, und nicht die entfernteren Wirkungen; denn diese erforderten das Zusammenkommen anderer Ursachen, und daher könnten wir niemals absolut sicher sein, daß sie folgen würden. Aber nicht mehr sicher ist eigentlich, daß die Muskelzusammenziehung folgen wird, denn ein Glied kann gelähmt sein o. ä. Die unmittelbare Folge des Wollens ist eine Mulekularveränderung in den Bewegungsnerven. Da wir jedoch beim Wollen unserer Bewegungsnerven und ihrer Veränderung nicht bewußt sind, noch auch gewöhnlich der Muskelzusammenziehungen, die ihr folgen, so scheint es mir ein Mißbrauch des Ausdrucks zu sein, eines von beiden als das jedesmalige „Objekt" beim Wollen zu bezeichnen. Denn es ist fast immer eine fernerliegende Wirkung, die wir bewußt wollen und beabsichtigen. Immerhin geht fast allen Wirkungen unseres Willens auf die äußerliche Welt doch irgendeine Zusammenziehung unserer Muskeln voraus; und wenn diese vorüber ist, ist auch unser Anteil an der Kausalität erfüllt.

II. Wir können unsere Gedanken und Gefühle bis zu einem gewissen Grade in der Gewalt haben. Es stellt sich in der Tat heraus, daß ein bedeutender Teil von dem, was wir im allgemeinen „Gefühlskontrolle" nennen, unter den eben erörterten Gesichtspunkt fällt. Die Gewalt, die wir über unsere Muskeln haben, befähigt uns auch, die Äußerungen des Gefühls niederzuhalten und seiner Neigung, sich in Handlung umzusetzen, zu widerstehen. Da es nun dazu führt, das Gefühl zu nähren und zu verlängern, wenn man ihm freien Lauf läßt, erweitert sich den Kontrolle über die Muskeln zu einer gewissen Macht über das Gefühl. Zwar besteht nun nicht derselbe Zusammenhang zwischen unserem Muskelsystem und unseren Gedanken, aber die Erfahrung lehrt doch, daß die meisten Menschen, obwohl natürlich in verschiedenem Maße, die Richtung ihrer Gedanken absichtlich bestimmen und einen gewissen Gedankenflug verfolgen können. Was in solchen Fällen durch die Willensanstrengung bewirkt wird, scheint die Konzentration unseres Bewußtseins auf einen Teil seines Inhalts zu sein, so daß dieser Teil lebhafter und klarer wird, während der Rest sich nach und nach verdunkelt und schließlich ganz verschwindet.

Häufig wird diese freiwillige Betätigung nur dazu gebraucht, eine Ideenfolge einzuleiten, die dann mit Anstrengung fortgesetzt wird. So, wenn wir eine Reihe von vergangenen Ereignissen zurückrufen oder eine vertraute Gedankenfolge wieder durchgehen; durch eine solche Konzentration können wir uns von vielen Gedanken und Gefühlen befreien, bei denen wir nicht verweilen möchten; aber unsere Macht dazu ist sehr beschränkt, und wenn das Gefühl stark und seine Ursache dauernd besteht, erfordert es eine ganz ungewöhnliche Willensanstrengung, es so zu vertreiben.

III. Die Wirkung der Willensäußerung jedoch, an deren Beachtung mir ganz besonders liegt, ist der Wechsel in den Tendenzen des Menschen zu zukünftigem Handeln, den man allgemeinen Entschließungen über zukünftiges Verhalten, soweit sie wirksam sind, zuschreiben muß. Selbst von einem Entschluß, eine besondere Handlung zu begehen, muß angenommen werden, daß er einen Wandel dieser Art in der betreffenden Person hervorbringt. Er muß irgendwie seine gegenwärtigen Tendenzen, in einer gewissen Weise bei einer vorgesehenen zukünftigen Gelegenheit zu handeln, verändern. Aber gerade bei allgemeinen Entschlüssen über zukünftiges Verhalten ist von größter praktischer Bedeutung für uns, zu wissen, was innerhalb der Macht des Willens liegt. Nehmen wir ein Beispiel: Jemand hat die Gewohnheit, abends zu viel zu trinken. Eines Morgens beschließt er, daß er dies nicht mehr tun will. Bei diesem Entschlusse handelt er in dem Glauben, daß er durch eine gegenwärtige Willensäußerung seine Tendenz zum gewohnheitsmäßigen Trinken soweit ändern kann, daß er einige Stunden später der ganzen Kraft des gewohnheitsmäßigen Bedürfnisses widerstehen wird. Ob diese Annahme nun begründet oder nicht begründet ist, hat mit der gewöhnlich zwischen Deterministen und Indeterministen diskutierten Frage nichts zu tun; die beiden Fragen können gleichzeitig leicht vermengt werden. Es taucht wohl mitunter der Gedanke auf, daß der Glaube an den freien Willen uns zu der Behauptung zwingt, daß wir in jedem Augenblick unsere Gewohnheiten in beliebigem Maße durch eine genügend starke Betätigung verändern können. Und wir glauben zweifellos auch im Augenblicke

solcher Anstrengungen gewöhnlich, daß sie voll und ganz wirkungsvoll sein werden. Wir wollen etwas Stunden oder Tage darnach mit demselben Vertrauen, mit dem wir etwas sofort tun wollen. Aber es wird doch nach reiflicher Überlegung niemand behaupten wollen, daß in solchen Fällen die zukünftige Handlung in demselben Sinne, nämlich als eine Wahl zwischen Alternativen, deren Wirkung sofort eintritt, in seiner Macht liegt. Man wird nicht allein durch beständige Erfahrung belehrt, daß solche Entschlüsse für die Zukunft eine beschränkte und nur zu häufig unvollständige Wirkung haben, sondern der allgemeine Glauben ist tatsächlich mit der eigentlichen Lehre vom freien Willen, die ihn doch rechtfertigen soll, unvereinbar. Denn wenn ich durch eine gegenwärtige Willensäußerung eine Handlung voll bestimmen kann, die einige Stunden später stattfindet, so bin ich doch eben, wenn die Zeit zu dieser Handlung kommt, nicht mehr frei. Wir müssen daher den Schluß ziehen, daß jeder solcher Entschluß nur eine beschränkte Wirkung hat und daß wir, wenn wir ihn fassen, nicht wissen, wie weit diese Wirkung sich bei der Ausführung der beschlossenen Handlung äußern wird. Gleichzeitig kann man kaum leugnen, daß es durch solche Entschlüsse gelingt, mit alten Gewohnheiten zu brechen und daß selbst im Falle des Mißlingens dafür oft ein Kampf mit Schwäche und Nachgiebigkeit eintritt. Man tut daher recht, wenn man annimmt, daß sie immer eine Wirkung nach dieser Richtung hervorbringen, ob sie nun neue Motive verursachen, sich, wenn die Zeit des inneren Konfliktes kommt, auf die Seite der Vernunft zu stellen, oder ob sie direkt die impulsive Kraft der Gewohnheit in derselben Weise schwächen, wie es ein augenblicklicher Bruch damit, obwohl in geringerem Grade,[1]) tut.

---

[1]) Es muß hier bemerkt werden, daß dieselbe Art des Wechsels mitunter ohne Willensäußerung zustande kommt, nämlich durch eine heftige Gemütserregung infolge einer äußeren Ursache. Daraus könnte nun geschlossen werden, daß es in allen Fällen ein mächtiger Eindruck auf das Gemüt ist, der diese Wirkung hervorbringt, und daß der Wille nur soweit in Frage kommt, als er unsere Aufmerksamkeit auf die sich durch den Gewohnheitswechsel ergebenden Vor- oder Nachteile konzentriert und so ihren Eindruck vertieft. Aber obwohl diese Art freiwilliger Betrachtung ein nützliches Hilfsmittel zu guten Entschlüssen darstellt, scheint diese Anstrengung

Nimmt man diese Berechnung des Umfangs menschlichen Wollens an, so dürfte jeder noch zurückgebliebene Zweifel über die praktische Unwichtigkeit der Streitfrage über den freien Willen zerstreut worden sein. Man hätte nämlich glauben können, daß es nach der deterministischen Theorie in gewissen Fällen schlecht wäre, einen einzigen Akt der Tugend auszuführen, wenn wir keinen Grund zu dem Glauben haben, daß wir dann weiter so handeln würden, daß wir aber als freie Menschen immer gerade das tun würden, was das beste wäre, wenn es beständig verfolgt würde, im Bewußtsein, daß solche Beständigkeit in unserer Macht liegt. Aber der vermutete Unterschied verschwindet, wenn man zugibt, daß wir bei aller Anstrengung durch einen gegenwärtigen Entschluß eine nur begrenzte Wirkung auf unsere Handlungstendenzen in der Zukunft hervorbringen können, und daß das sofortige Bewußtsein uns nicht sagen kann, ob diese Wirkung gerade bei der betreffenden Gelegenheit eintreten, noch wie groß sie sein wird. Denn der extremste Indeterminist muß zugeben, daß wir, bevor wir uns für den zukünftigen Verlauf einer Handlung verbürgen, erst sorgfältig prüfen sollten, wie groß die Wahrscheinlichkeit ist, daß wir unsere gegenwärtigen Entschlüsse auch ausführen werden. Es ist zweifellos moralisch höchst bedeutsam, daß wir uns nicht bei Unfähigkeit oder Mangel an Selbstkontrolle beruhigen; aber die Tatsache bleibt bestehen, daß eine derartige Schwäche nicht durch eine einzige Willensäußerung zu heilen ist. Und was wir tun können, um sie durch eine Willensanstrengung in jedem Augenblicke zu heben, wird ebenso klar durch Vernunft in der deterministischen Theorie wie in der der Indeterministen vorgeschrieben. Nach keiner ist es vernünftig, sich über die Ausdehnung unserer Schwäche zu täuschen oder sie bei der Berechnung unseres Verhaltens zu ignorieren oder sie für leichter heilbar zu halten, als sie es in Wirklichkeit ist.

---

des Willens doch nicht den Entschluß zu bilden, denn wir können beide klar voneinander unterscheiden. Daher kann man diese dritte Wirkung der Willensäußerung nicht auf die zweite zurückführen, sondern muß sie getrennt betrachten.

6. Kapitel.

Ethische Prinzipien und Methoden.

§ 1. Das Ergebnis der vorangehenden drei Kapitel läßt sich kurz folgendermaßen zusammenfassen:

Das Ziel der Ethik ist, die offenbaren Erkenntnisse, die die meisten Menschen von der Richtigkeit oder Vernünftigkeit des Verhaltens haben, zu systematisieren und von Irrtum zu befreien. Dabei kann das Verhalten als an sich richtig angesehen werden oder als Mittel zu irgendeinem Ziele, das gewöhnlich als im letzten Grunde vernünftig aufgefaßt wird.[1]) Diese Erkenntnisse sind regelmäßig von seelischen Regungen verschiedener Art begleitet, die als „moralische Empfindungen" bekannt sind; indes kann ein ethisches Urteil nicht als nur das Vorhandensein eines solchen Gefühles bezeugend erklärt werden. Es ist ein wesentliches Merkmal sittlichen Empfindens, daß es mit einer offenbaren Erkenntnis von etwas mehr als bloßem Fühlen verbunden ist. Solche Erkenntnisse wieder habe ich „Diktate" oder „Imperative" genannt, weil sie, insoweit sie sich auf ein Verhalten beziehen, über das jedermann nachdenkt, von einem gewissen Impulse, die als richtig erkannten Handlungen zu tun, begleitet sind, welcher leicht mit anderen Impulsen in Widerspruch kommen kann. Vorausgesetzt, daß dieser

[1]) Wie ich bereits sagte, hängt die Anwendbarkeit einer Methode auf die Bestimmung richtigen Verhaltens im Hinblick auf ein höchstes Ziel — Glückseligkeit oder Vollkommenheit — nicht notwendig von der Annahme dieses Zieles als von Vernunft vorgeschrieben ab; es muß nur irgendwie als „höchstes" und „hervorragendes" angenommen sein. Ich habe jedoch meine Aufmerksamkeit in dieser Abhandlung auf solche Ziele beschränkt, die in weitestem Maße als vernünftig angenommen sind, und werde später versuchen, die sich meiner Meinung nach aus dieser Annahme ergebenden selbstverständlichen praktischen Axiome darzustellen. Vgl. 3. Buch, 13. Kap.

Impuls auf das Hervorbringen einer richtigen Willensäußerung hinwirkt, ist es für ethische Zwecke von geringerer Wichtigkeit, die genauen Merkmale des Gemütszustandes, der solchen Willensäußerungen vorausgeht, festzustellen. Dies gilt auch für den Fall, daß die augenblicklich auf den Willen wirkende Kraft lediglich Begierde nach den Freuden ist, die jemand durch richtiges Verhalten voraussichtlich gewinnen wird, oder Abneigung gegen den Schmerz, der sich aus schlechtem Handeln ergeben wird. Und doch beobachten wir, daß in diesem Falle seine Handlung unserer gewöhnlichen Auffassung von streng tugendhaftem Verhalten nicht entspricht. Es ist daher auch kein Grund vorhanden, solche Begierden und Abneigungen als die einzigen oder gar normalen Motive zu menschlichem Wolllen anzusehen. Ebenso ist es wiederum nicht von allgemeiner Bedeutung, zu bestimmen, ob wir immer im metaphysischen Sinne „frei" sind, zu tun, was wir klar als richtig erkennen. Was ich tun „soll", im strengsten Sinne des Wortes „sollen", ist immer „in meiner Macht", das heißt, es besteht kein Hindernis für mich, es zu tun, außer das Fehlen von adäquaten Motiven. Und es ist gewöhnlich unmöglich, dieses Fehlen von Motiven als einen Grund anzusehen, das nicht zu tun, was ich im übrigen als vernünftig erkenne.

Was sehen wir also gewöhnlich für die triftigsten, höchsten Gründe zum Handeln oder Nichthandeln an? Dies ist, wie gesagt wurde, der Ausgangspunkt für die Erörterungen der vorliegenden Abhandlung. Denn es handelt sich nicht darum, den Wert oder die Nichtigkeit dieser Gründe zu beweisen, sondern vielmehr um eine kritische Darstellung der verschiedenen „Methoden" oder rationalen Verfahren zur Bestimmung richtigen Verhaltens in jedem besonderen Falle, die logisch mit den verschiedenen höchsten Gründen verbunden sind.

Im ersten Kapitel fanden wir, daß diese Gründe geliefert wurden: durch die Begriffe Glück und Vortrefflichkeit oder Vollkommenheit (mit Einschluß von Tugend oder sittlicher Vollkommenheit als hervorragender Bestandteil), die als höchste Ziele anzusehen waren, und Pflicht als vorgeschrieben durch bedingungslose Regeln. Dieser dreifache Unterschied in der Auffassung der höchsten Gründe für das Verhalten entspricht

den grundlegenden Unterscheidungen, die wir vom menschlichen Sein machen: die Unterscheidung zwischen dem bewußten Sein und dem Strome der bewußten Erfahrung, und innerhalb der letzteren zwischen Handeln und Fühlen. Denn Vollkommenheit gilt als die Idealgrenze menschlicher Entwicklung und wird als eine permanente Wesenheit betrachtet, während wir mit Pflicht die Art des Handelns meinen, die getan werden sollte, und mit Glück oder Lust eine im allerhöchsten Maße begehrte oder begehrenswerte Art des Gefühls. Es mag indes scheinen, daß diese Begriffe die Liste von Gründen noch keineswegs erschöpfen, die man als höchste zum Handeln annimmt. Viele religiöse Personen glauben, daß der ausschlaggebende Grund, etwas zu tun, Gottes Wille ist, während anderen „Selbstbetätigung" oder „Selbstentwicklung" und wieder anderen „naturgemäßes Leben" als die wirklich höchsten Ziele erscheinen. Es ist auch leicht zu verstehen, warum man glaubt, daß derartige Auffassungen tiefere und befriedigendere Antworten auf die Grundfragen der Ethik geben können als die zuvor genannten. Denn sie stellen nicht allein dar, was „sein soll", sondern sie setzen es auch in eine offenbar einfache Beziehung zu dem, was gegenwärtig ist. Gott, Natur, Ich sind Grundtatsachen unseres Seins. Die Kenntnis von Gottes Willen, von dem, was „naturgemäß" ist, was das wahre Ich in uns verwirklichen will, würde also scheinbar die tiefsten Probleme der Metaphysik wie der Ethik lösen. Aber gerade weil diese Begriffe das Ideale mit dem Wirklichen verbinden, gehört ihr eigentliches Gebiet nicht zur Ethik, wie ich sie definiere, sondern zur Philosophie, dem erhabensten Studium, das die Beziehungen aller Zweige des Wissens umfaßt. Die Einführung dieser Begriffe in die Ethik ist geeignet, eine Verwirrung von Grund aus zwischen dem „Was ist" und „Was sein soll" mit sich zu bringen, die jede Klarheit im ethischen Denken vernichtet. Und wenn auch diese Verwirrung vermieden wird, so führt uns doch die rein ethische Bedeutung solcher Begriffe bei der Erklärung immer zu einer oder der anderen vorher unterschiedenen Methoden.

Am wenigsten groß ist noch die Gefahr der Verwirrung im Falle der theologischen Auffassung von „Gottes Wille".

Denn hier ist der Zusammenhang zwischen „was ist“ und „was sein soll“ völlig klar. Wir fassen den Inhalt von Gottes Willen als gegenwärtig in der Idee bestehend auf, und seine Verwirklichung ist das zu erstrebende Ziel. Es ist allerdings die Schwierigkeit vorhanden, wie die Verwirklichung von Gottes Willen mißglücken kann oder, wenn dies unmöglich ist, wie diese Verwirklichung das höchste Motiv zum richtigen Handeln geben kann. Aber die Lösung dieser Schwierigkeit kommt eher der Theologie als der Ethik zu. Die praktische Frage ist die: Angenommen, daß Gott in einem speziellen Sinne will, was wir tun sollen, wie können wir darüber in jedem einzelnen Falle versichert werden? Dies muß entweder durch Offenbarung oder durch Vernunft oder durch beide zusammen geschehen. Nimmt man eine äußere Offenbarung an, so geht das offenbar über den Bereich unseres Studiums hinaus. Wenn wir uns anderseits über den göttlichen Willen durch Vernunft zu vergewissern suchen, so stellt sich diese Auffassung als eine gewöhnliche Form dar, unter der ein religiöses Gemüt geneigt ist, jede Methode zur Bestimmung des Verhaltens anzusehen, die es für vernünftig hält. Denn wir können uns keine Handlung in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen denken, die wir uns nicht auch durch denselben Gedankengang als von Vernunft vorgeschrieben vorstellen. So wird gewöhnlich angenommen, daß Gott entweder das Glück der Menschen will, in welchem Falle unsere Anstrengungen darauf gerichtet sein müßten, dieses hervorzubringen, oder daß er ihre Vollkommenheit will, und daß diese daher unser Ziel sein sollte, oder daß seine Gesetze, was auch sein Wille sein möge, — den zu erforschen wir vielleicht kein Recht haben —, unmittelbar erkennbar sind, da einfach die ersten Grundsätze intuitionaler Moral. Man kann vielleicht auch denken, daß Gottes Wille durch Erforschen unseres Körperbaues oder des Weltgebäudes zu erkennen ist, so daß „Übereinstimmung mit Gottes Willen“ sich zurückführen ließe auf „Selbstbetätigung“ oder „naturgemäßes Leben“. In keinem Falle jedoch trägt diese Auffassung, so wertvoll sie durch Beibringen neuer Motive für Handlungen, die wir für richtig halten, sein mag, mit Ausnahme der Offenbarung irgendein besonderes Kennzeichen von Richtigkeit.

§ 2. Gehen wir nun zur Betrachtung der Begriffe „Natur", „natürlich", „Übereinstimmung mit der Natur" über. Ich setze voraus, um ein von „Selbstbetätigung"[1]) verschiedenes Prinzip zu erhalten, daß die „Natur", der wir uns anpassen wollen, nicht jedes Individuums eigene ist, sondern Menschennatur im allgemeinen, entweder losgelöst von ihrer Umgebung oder in Beziehung zu ihr. Ferner, daß wir die Richtschnur zum richtigen Verhalten in einem gewissen Typus menschlichen Seins finden wollen, den wir irgendwie von der Beobachtung des gegenwärtigen Lebens abtrennen können. In einem gewissen Sinne nun muß jeder vernünftige Mensch sich natürlich „der Natur anpassen", das heißt, bei dem Streben nach irgendeinem Ziele muß er seine Anstrengungen den besonderen Bedingungen seines physischen oder psychischen Lebens anpassen. Wenn er indes darüber hinausgehen und sich der „Natur" im Sinne eines höchsten Zieles oder eines Maßstabes richtigen Verhaltens anpassen will, so muß das auf der Basis, wenn nicht rein theologischer Voraussetzungen, so doch jedenfalls einer mehr oder weniger bestimmten Anerkennung des Zweckes geschehen, der sich in der empirisch bekannten Welt äußert. Wenn wir keinen Zweck in der Natur finden, wenn man die uns durch Erfahrung bekannten verwickelten Vorgänge in der Welt nur als einen ziellosen, obwohl geordneten Trieb nach Veränderung auffaßt, so kann die Kenntnis dieser Vorgänge und ihrer Gesetze allerdings die Ziele vernünftiger Wesen beschränken, aber ich kann mir nicht denken, wie sie die Ziele ihres Handelns bestimmen oder die Quelle von bedingungslosen Pflichtregeln sein kann. Und wer „natürlich" als einen ethischen Begriff nimmt, denkt gewöhnlich, daß wir durch die Betrachtung der gegenwärtigen Wirksamkeit menschlicher Impulse oder der Körperbeschaffenheit des Menschen oder seiner sozialen Beziehungen Prinzipien für eine positive und vollständige Bestimmung der ihm vorgezeichneten Lebensweise finden können. Ich glaube jedoch, daß jeder Versuch, in dieser

[1]) Der Begriff der „Selbstbetätigung" dürfte besser im folgenden Kapitel untersucht werden. Wir werden da verschiedene Auslegungen des Ausdruckes „Egoismus" zu unterscheiden haben, der für mich eine der drei Hauptarten der ethischen Methode darstellt.

Weise das „Was sein soll“ aus dem „Was ist“ abzuleiten, kläglich scheitert. Angenommen zum Beispiel, wir suchten eine praktische Anleitung in der Auffassung, daß die menschliche Natur ein System von Impulsen und Veranlagungen ist, so müßten wir der Bedeutung von „natürlich“ eine ganz besondere Bestimmtheit geben; denn in einem Sinne ist, wie Butler bemerkt, jeder Impuls natürlich. Aber es ist offenbar vergeblich, uns der Natur in diesem Sinne zu folgen zu heißen, denn die Frage der Pflicht tritt nur auf, wenn wir eines Konfliktes von Impulsen bewußt sind und zu wissen wünschen, welchem wir folgen sollen. Es hilft uns auch nichts, daß wir sagen, die Macht der Vernunft sei natürlich, denn wir sind von der Annahme ausgegangen, daß die Vorschriften der Vernunft naturgemäß sind. Wir würden also zu einem Zirkelschluß gelangen. Die Natur, der wir zu folgen haben, muß von unserer praktischen Vernunft geschieden werden, wenn sie ein Führer dazu werden soll. Wie haben wir aber dann „natürliche Impulse“, in dem Sinne, in dem sie eine vernünftige Wahl leiten sollen, von unnatürlichen zu unterscheiden? Alle, die sich mit dieser Unterscheidung beschäftigt, haben im allgemeinen „natürlich“ so ausgelegt, daß es entweder das Allgemeine im Gegensatz zum Seltenen und Außergewöhnlichen bedeute oder das Ursprüngliche, im Gegensatz zu dem, was in der Entwicklung später ist, oder negativ, was nicht die Wirkung menschlichen Wollens ist. Ich kann aber der Annahme nicht zustimmen, daß die Natur das Außergewöhnliche verabscheut oder das zeitlich Frühere dem Späteren vorzieht, und wenn wir einen Rückblick auf die Geschichte der menschlichen Gattung werfen, finden wir, daß einige Impulse, die alle bewundern, wie die Liebe zur Wissenschaft oder zum Mitmenschen, seltener und später in die Erscheinung treten als andere, die alle für niedriger halten. Es ist offenbar wiederum ungerechtfertigt, alle solche Impulse als unnatürlich und der göttlichen Absicht entgegenstehend zu meiden, die in uns durch Einrichtungen der Gesellschaft oder die Benutzung menschlicher Veranstaltungen und Erfindungen hervorgerufen werden oder sich irgendwie aus dem überlegten Handeln unserer Mitmenschen ergeben; denn dies hieße willkürlich Gesellschaft und menschliches Handeln

aus dem Bereiche der Natur verbannen. Es ist außerdem klar, daß viele so geartete Impulse entweder moralisch erscheinen oder die Sittlichkeit stützen oder in anderer Weise heilsam sind; und obwohl andere zweifellos verderblich und irreführend sind, scheint es, daß wir diese von jenen nur dadurch unterscheiden können, daß wir ihre Wirkungen ins Auge fassen, und nicht durch irgendeine genauere Bestimmung, die wir dem Begriffe „natürlich" geben können. Wenn wir uns wieder zu einer mehr physischen Auffassung unserer Natur zurückwenden und uns klar zu werden suchen, zu welchem Zwecke unser Körper gebaut war, finden wir, daß eine solche Betrachtung sehr wenig ergibt. Wir können aus unserem Ernährungsystem schließen, daß wir Nahrung zu uns nehmen, daß wir unsere verschiedenen Muskeln in einer oder der anderen Weise gebrauchen, unser Gehirn und die Sinnesorgane benutzen sollen. Aber dies führt uns zu Nichtigkeiten, denn die praktische Frage dabei ist fast niemals die, ob wir unsere Organe gebrauchen sollen oder nicht, sondern in welchem Maße und in welcher Weise wir dies tun. Darauf kann aber wohl kaum eine umfassende Antwort durch eine logische Schlußfolgerung, durch Beobachtung des menschlichen Organismus oder des physischen Lebens gegeben werden.

Wenn wir endlich den Menschen in seinen sozialen Verhältnissen betrachten — als Vater, Sohn, Nachbar, Bürger — und die „natürlichen" Rechte und Verpflichtungen festzulegen suchen, die sich an solche Beziehungen knüpfen, finden wir, daß die Auffassung „natürlich" ein Problem bietet und keine Lösung. Jemandem, der nicht näher darüber nachdenkt, erscheint wohl, was in sozialen Verhältnissen Brauch ist, als natürlich; der Einsichtige aber wird kaum bereit sein, „Übereinstimmung mit dem Brauche" als ein grundlegendes Moralprinzip aufzustellen. Das Problem ist also das, in den Rechten und Verpflichtungen, die sich in einer besonderen Gesellschaft zu einer besonderen Zeit aus dem Brauch ergeben haben, einen Bestandteil zu finden, der eine bindende Kraft über das hinaus hat, was bloßer Brauch geben kann. Und dieses Problem kann nur durch Verweisung auf das höchste Gut sozialen Seins gelöst werden — ob dieses nun als Glückseligkeit oder als Voll-

kommenheit aufgefaßt wird —, oder durch Berufung auf ein intuitiv bekanntes Prinzip sozialer Verpflichtung, das ein anderes ist als das Prinzip des Strebens nach Glückseligkeit oder Vollkommenheit der Gesellschaft.

Es nützt uns auch nichts, die modernere Auffassung von der Natur anzunehmen, die die organische Welt als Hervorbringerin nicht einer Anhäufung bestimmter Typen, sondern als dauernden, stufenweisen Lebensveränderungsprozeß ansieht. Denn zugegeben, daß diese „Evolution", wie der Name besagt, nicht lediglich eine Umwälzung vom Alten zum Neuen ist, sondern ein Fortschritt von weniger zu mehr mit gewissen bestimmten Merkmalen, dann ist es entschieden unsinnig, zu behaupten, daß wir deshalb diese Merkmale für das höchste Gut nehmen sollten und alles daransetzen müßten, das Kommen einer unvermeidlichen Zukunft zu beschleunigen. Daß was auch kommt, besser sein wird, als was ist, hoffen wir alle; es scheint aber nicht mehr begründet, summarisch das „Was sein soll" mit dem „Was sein wird" zu identifizieren, als es in dem „Was gewöhnlich ist" oder „Was ursprünglich war" zu finden.

Alles in allem scheint mir, daß sich durch keine Definition, die jemals vom Natürlichen geboten wurde, herausstellt, daß dieser Begriff ein unabhängiges ethisches Hauptprinzip zu liefern vermag. Und niemand behauptet, daß „natürlich" wie „schön" ein Begriff ist, der, obwohl undefinierbar, doch klar ist, da abgeleitet von einem einfachen, nicht analysierbaren Eindruck. Daher sehe ich auch nicht ein, wie man daraus ein bestimmtes, praktisches Kennzeichen für die Richtigkeit von Handlungen ableiten kann.

§ 3. Die Erörterung in dem vorangehenden Abschnitt wird gezeigt haben, daß nicht alle verschiedenen Auffassungen vom höchsten Grunde, etwas zu tun, was als richtig erkannt ist, zu praktisch verschiedenen Methoden, um zu diesem Schlusse zu kommen, führen. Wir finden in der Tat, daß fast jede Methode mit fast jedem höchsten Grunde durch eine oft glaubwürdige Voraussetzung verbunden sein kann. Daher entsteht eine Schwierigkeit beim Einreihen und Vergleichen ethischer Systeme, denn sie scheinen oft verschiedene Verwandtschaften zu haben, je nachdem wir Methode oder höchsten Grund

betrachten. In meiner Behandlung des Gegenstandes wird die Verschiedenheit der Methode als Hauptbetrachtung angesehen. Von diesem Gesichtspunkte aus habe ich die Auffassung, nach der Vollkommenheit das höchste Ziel ist, als eine Abart des Intuitionismus behandelt, die richtiges Verhalten mit Beziehung auf intuitiv bekannte Pflichtaxiome bestimmt. Anderseits habe ich eine möglichst scharfe Trennung zwischen Epikureanismus oder egoistischem Hedonismus und dem universalistischen oder Benthamschen Hedonismus [1]) gemacht, auf den ich vorschlage, den Ausdruck Utilitarismus zu beschränken.

Ich weiß sehr wohl, daß diese beiden Methoden gewöhnlich in engem Zusammenhang behandelt werden, und das läßt sich leicht begreifen. Einmal schreiben beide gemeinsam Handlungen als Mittel zu einem Ziele vor, das von den Handlungen verschieden und außerhalb von ihnen liegt, so daß beide Regeln aufstellen, die nicht absolut, sondern relativ sind und nur gültig, wenn sie zu dem Ziele hinführen. Dann ist das höchste Ziel beiden Methoden nach qualitativ dasselbe, nämlich Lust, oder genauer das Maximum erreichbaren Vergnügens nach Abzug der Unlust. Nebenbei ist es natürlich in weitem Maße zutreffend, daß das von dem einen Prinzip empfohlene Verhalten mit dem vom andern eingeschärften übereinstimmt. Obwohl es scheinen könnte, daß nur bei einer idealen Staatsverfassung „richtig verstandenes Selbstinteresse" zur vollkommenen Entlastung aller sozialen Pflichten führt, muß doch zugegeben werden, daß es auch in einer leidlich wohlgeordneten Gemeinschaft zur Erfüllung der meisten verhilft, außer unter ganz ungewöhnlichen Verhältnissen. Und anderseits kann ein universalistischer Hedonist mit Recht sagen, daß seine eigene Glückseligkeit der Anteil an der allgemeinen ist, den zu erhöhen am meisten in seiner Macht liegt und der daher ihm ganz besonders anvertraut ist. Und die praktische Vermischung der beiden Systeme geht sicher noch über ihre theoretische Übereinstimmung hinaus. Denn es ist viel leichter für den Menschen, sich auf einer Art Diagonale zwischen egoistischem und universalistischem Hedonismus zu bewegen, als praktisch ein konsequenter Anhänger einer der beiden Methoden zu sein. Wenige

[1]) Siehe die Anmerkung am Ende des Kapitels.

Menschen sind so selbstsüchtig, ganz gleich, welche Moraltheorie sie haben, daß sie nicht gelegentlich aus einem natürlichen, sympathischen Impuls, ohne jede epikureische Berechnung, das Glück anderer förderten. Und wahrscheinlich sind noch weniger so uneigennützig, daß sie bereitwillig das Gute für alle Menschen niemals in ihrem eigenen finden.

Aus Benthams psychologischer Lehre, daß jedes menschliche Wesen immer nach seiner eigenen größten Glückseligkeit strebt, scheint ferner zu folgen, daß es nutzlos ist, einem Menschen das Verhalten auseinanderzusetzen, das auf allgemeine Glückseligkeit gerichtet ist, wenn man ihn nicht gleichzeitig überzeugt, daß es zu seiner eigenen führen würde. Daher müssen, nach dieser Auffassung, egoistische und universalistische Betrachtungen notwendigerweise bei jeder praktischen Behandlung der Sittlichkeit vereinigt werden. So hätte man vielleicht erwarten können, daß Bentham[1]) oder seine Schüler weiter gehen würden und versuchen, auf dem Egoismus, den sie als unvermeidlich annehmen, den universalistischen Hedonismus aufzubauen, den sie billigen und lehren. Wir finden in der Tat auch, daß J. Stuart Mill es unternimmt, einen logischen Zusammenhang zwischen den psychologischen und ethischen Prinzipien aufzustellen, die er mit Bentham vertritt, und seine Leser zu überzeugen, daß sie das Glück anderer erstreben sollten, da ja jedermann naturgemäß nach seinem eigenen strebt.[2])

Nichtsdestoweniger scheint es mir unleugbar, daß die praktische Verwandtschaft zwischen Utilitarismus und Intuitionismus in Wirklichkeit weit größer ist als die zwischen den beiden Formen des Hedonismus. Meine Gründe zu dieser Behauptung werden in den folgenden Kapiteln ausführlich angegeben. Hier will ich nur so viel sagen, daß viele Moralisten, die das Urteil über richtig und schlecht, das der allgemeine Menschenverstand intuitiv fällt, für praktisch entscheidend halten, doch allgemeine Glückseligkeit für ein Ziel angesehen haben, zu dem die Regeln der Sittlichkeit die besten Mittel sind, und

[1]) Siehe die Anmerkung am Ende des Kapitels.

[2]) Wir werden Gelegenheit haben, Mills Beweisführung zu diesem Punkte später zu betrachten. Vgl. 3. Buch, 13. Kap.

überzeugt waren, daß die Kenntnis dieser Regeln uns von der Natur eingegeben oder von Gott offenbart würde, damit wir das Ziel erreichen.

Damit wird also gesagt, daß der natürliche oder göttliche Grund für eine aufgestellte Regel utilitarisch ist, obwohl ich daran gebunden bin, die Übereinstimmung mit dieser Regel, die für mich absolut ist, als meine höchste Richtschnur beim Handeln anzuerkennen. Von diesem Standpunkt aus wird die Methode des Utilitarismus zwar verworfen, denn der Zusammenhang zwischen richtig Handeln und Glückseligkeit wird nicht durch einen Überlegungsprozeß hergestellt. Aber wir können kaum sagen, daß das utilitarische Prinzip insgesamt verworfen wird; es wird vielmehr angenommen, daß es infolge der Grenzen menschlicher Vernunft unmöglich ist, den wirklichen Zusammenhang zwischen dem wahren Prinzip und den richtigen Verhaltungsregeln völlig zu begreifen. Und doch ist dieser Zusammenhang in weitem Maße von allen einsichtigen Personen immer erkannt worden. Es ist in der Tat ja auch so klar, daß die Beobachtung der gewöhnlichen Moralregeln das menschliche Leben ruhig und glücklich zu machen geeignet ist, daß sogar Moralisten wie Whewell, die dem Utilitarismus ganz feindselig gegenüberstehen, bei dem Versuche, die „Notwendigkeit" moralischer Regeln darzulegen, dazu gekommen sind, bei utilitarischen Betrachtungen stehen zu bleiben.

Während der ersten Periode des Streites um die Ethik im modernen England, nachdem das kühne Eintreten Hobbes' für den Egoismus die Suche nach einer philosophischen Basis der Moral angeregt hatte, erscheint der Utilitarismus in friedlichem Einvernehmen mit dem Intuitionismus. Nicht um die Moral des allgemeinen Menschenverstandes fallen zu lassen, sondern um sie gegen die gefährlichen Neuerungen Hobbes' zu verteidigen, erklärte Cumberland „das allgemeine Wohl[1]) aller Vernünftigen" für das Ziel, zu dem alle Sittengesetze die

[1]) Es muß bemerkt werden, daß weder Cumberland noch Shaftesbury den Ausdruck „das Wohl" in einem ausschließlich und rein hedonistischen Sinne gebrauchen. Aber Shaftesbury gebraucht ihn hauptsächlich in diesem Sinne, während Cumberlands „Wohl" Glückseligkeit, sowohl wie Vollkommenheit einschließt.

Mittel wären. Wir finden, daß er von Clarke beistimmend erwähnt wird, der doch gewöhnlich für einen Vertreter des Intuitionismus in einer extremen Form gehalten wird. Auch Shaftesbury scheint sich, als er die Theorie eines „Moralsinnes" einführte, nicht gedacht zu haben, daß er uns jemals zu Handlungen antreiben könnte, die nicht klar auf das Wohl der Gesamtheit gerichtet wären, und sein Schüler Hutcheson identifiziert seine Bestreben ausdrücklich mit denen des Wohlwollens. Butler war, glaube ich, der erste einflußreiche Schriftsteller, der bei den Verschiedenheiten zwischen Tugend im gewöhnlichen Sinne und „dem Verhalten, das am geeignetsten ist, ein Übergewicht von Glückseligkeit herzustellen", verweilte. Als Hume den Utilitarismus als eine Art, die landläufige Moral zu erklären, darstellte, wurde dieser noch als Träger einer teilweise zerstörenden Tendenz angesehen und verdächtigt. Erst zur Zeit von Paley und Bentham wurde er als eine Methode zur Bestimmung des Verhaltens gewürdigt, die alle überlieferten Vorschriften verdrängen und alle bestehenden moralischen Empfindungen beiseite schieben sollte. Und selbst dieser Endkampf betrifft eher die Theorie und Methode, als die praktischen Ergebnisse; denn ein praktischer Konflikt besteht im Geiste gewöhnlicher Menschen hauptsächlich zwischen Selbstinteresse und sozialer Pflicht, wie man sie auch auffassen will. Von einem praktischen Standpunkte aus ist das Prinzip des Strebens nach der „größten Glückseligkeit der größten Anzahl" in der Tat von vornherein dem Egoismus entschiedener entgegengesetzt, als die allgemeine Durchschnittsmoral. Denn diese stellt es offenbar dem Menschen frei, sein eigenes Glück unter bestimmten Bedingungen und in gewissen Grenzen zu verfolgen, während der Utilitarismus eine gänzliche, unaufhörliche Unterordnung des Selbstinteresses unter das allgemeine Gute fordert. Und so wird, wie Mill bemerkt, der Utilitarismus zuweilen von zwei ganz verschiedenen Seiten angegriffen: er wird mit dem egoistischen Hedonismus vermengt und niedrig und gemein genannt, gleichzeitig aber wird ihm, und mit mehr Recht, zur Last gelegt, daß er das Banner der Selbstlosigkeit zu hoch trägt und übertriebene Anforderungen an die menschliche Natur stellt.

Es bliebe noch eine Menge zu sagen, um Prinzip und

Methode des Utilitarismus klar und deutlich zu machen; ich möchte dies jedoch lieber aufschieben, bis wir zu der Untersuchung der Einzelheiten kommen. Somit wären wir am Ende unserer Prüfung der Methoden angelangt. Denn einerseits ist es einfacher, der Erörterung über den universalistischen Hedonismus die über den egoistischen vorauszuschicken, und anderseits erscheint es wünschenswert, daß wir die Sätze intuitiver Moral in einer möglichst genauen Form erhalten, bevor wir sie mit den Ergebnissen der zweifelhafteren und schwierigeren Berechnungen utilitaristischer Schlußfolgerungen vergleichen.

Anmerkung. Ich habe die ethische Lehre, die allgemeine Glückseligkeit zum höchsten Ziele und zum Maßstab richtigen Verhaltens nimmt, mit dem Namen Bentham verknüpft, da die Denker, die diese Lehre in England im 19. Jahrhundert hauptsächlich lehrten, sich auf Bentham als ihren Meister bezogen haben. Und es scheint mir auch ganz klar — trotzdem Bain (in „Mind", Januar 1883, S. 48) dies zu bezweifeln scheint, — daß Bentham diese Lehre im weitesten Umfange im frühsten Stadium der Bildung seiner Ansichten ausdrücklich angenommen hat. Ich glaube auch nicht, daß er sie jemals bewußt aufgegeben oder gemildert hat. Wir finden in seinen Aufzeichnungen aus den Jahren 1773—1774 (Vgl. „Works", Bowringsche Ausgabe, 10. Bd., S. 70), daß Helvetius „einen Maßstab des Handelns aufgestellt hat". Dieser Maßstab wäre der, daß „eine Art des Handelns richtig ist, wenn sie die Tendenz hat, das Maß der Glückseligkeit in der Gemeinschaft zu erhöhen". Und wir finden, daß er fünfzig Jahre später (Vgl. „Works", 10. Bd., S. 79), das folgende Urteil über seine frühere Ansicht schreibt, mit Worten, die nicht die leiseste Andeutung von einer späteren Meinungsänderung enthalten: „Durch ein früheres Pamphlet von Priestley . . . ging mir ein Licht auf. In dem Satze ‚die größte Glückseligkeit der größten Anzahl' sah ich nun zum ersten Male einen ebenso vollständigen wie wahren Maßstab für alles, was recht oder schlecht ist . . . im menschlichen Verhalten, sei es auf dem Gebiete der Moral oder der Politik".

Allerdings muß ich zugeben, daß Bentham an andern Stellen ebenso deutlich den egoistischen Hedonismus als die Methode der „privaten Ethik" zum Unterschiede von der Gesetzgebung annimmt. Und in seiner nachgelassenen „Deontologie" erscheinen die beiden Prinzipien durch die Lehre versöhnt, daß es immer im wahren Interesse des Individuums liegt, selbst von einem rein weltlichen Standtpunkte aus, in einer die allgemeine Glückseligkeit möglichst fördernden Weise zu handeln. Dieser Satz, den ich für irrig halte, ist jedoch in keiner der zu Lebzeiten Benthams von ihm veröffentlichten Abhandungen vertreten oder vollständig von ihm für eine Veröffentlichung vorbereitet worden; aber es kann allerdings aus seinen Aufzeichnungen geschlossen werden, daß er ihn für richtig gehalten hat. (Vgl. „Works", 10. Bd., S. 560—561.)

7. Kapitel.

Egoismus und Selbstliebe.

§ 1. Im vorigen Kapitel habe ich den Ausdruck „Egoismus" in dem Sinne, wie er gewöhnlich verwendet wird, gebraucht, nämlich um ein System zu bezeichnen, das Handlungen als Mittel zur Glückseligkeit oder Lust des Individuums vorschreibt. Das herrschende Motiv in diesem System wird gewöhnlich „Selbstliebe" genannt. Beide Ausdrücke lassen jedoch andere Auslegungen zu, und es dürfte gut sein, diese erst einmal abgesondert zu betrachten, ehe wir weiter gehen.

Der Ausdruck „egoistisch" wird zum Beispiel häufig und nicht ungeeigneterweise auf die Basis angewendet, auf der Hobbes die Moral aufzubauen suchte, und auf der allein, wie er meinte, die soziale Ordnung fest gegründet werden und den Stürmen und Umwälzungen entkommen könnte, mit denen die Umtriebe des unerleuchteten Gewissens sie bedrohten. Aber es ist nicht streng das Ziel des Egoismus, wie ich es definiert habe, — größte erreichbare Lust für das Individuum — sondern „Selbsterhaltung", die die erste jener Vorschriften des rationalen Egoismus bestimmt, die Hobbes „Naturgesetze" (Laws of Nature) nennt, nämlich „Suche Frieden und erhalte ihn." Und in der Entwicklung seines Systemes finden wir oft, daß es eher Erhaltung als Lust ist, oder vielleicht eine Versöhnung zwischen beiden,[1]) die für das höchste Ziel und den Maßstab richtigen Verhaltens angesehen wird.

Bei Spinoza wiederum ist das Prinzip der vernünftigen

[1]) So wird als Grund, aus dem ein Individuum auf die unbegrenzten Rechte des Naturzustandes verzichten könnte, angegeben: „Nur die Sicherheit eines Menschen in diesem Leben und die Mittel, sein Leben so zu erhalten, daß man seiner nicht müde wird". („Leviathan", 14. Kap.)

Handlung notwendigerweise egoistisch, es ist wie bei Hobbes der Selbsterhaltungstrieb. Der Verstand, sagt Spinoza, hat wie alles andere das Bestreben, so lange als möglich in seinem augenblicklichen Zustand zu verharren. Dieses Bemühen ist in der Tat sein eigentliches Wesen. Der Gegenstand dieses Impulses kann zwar nicht von Lust oder Freude getrennt werden, weil dies „eine Leidenschaft ist, in der die Seele zu größerer Vollkommenheit übergeht". Aber der Impuls ist nicht hauptsächlich auf Lust gerichtet, sondern auf Vervollkommnung oder Realität des Geistes; oder, wie wir nun sagen können, auf Selbstverwirklichung oder Selbstentwicklung. Nach Spinoza besteht die höchste Form davon in einer klaren Erkenntnis aller Dinge in ihrer notwendigen Ordnung als Abarten eines göttlichen Wesens und in einer freiwilligen Annahme von allem, was aus dieser Erkenntnis hervorgeht. In diesem Zustande ist der Verstand rein aktiv, ohne irgendwelche Beimischung von Leidenschaft oder Passivität; und so wird seine wesentliche Natur im höchstmöglichen Grade verwirklicht.

Wir bemerken, daß diese Definition der Selbstverwirklichung nicht nur von einem Philosophen stammt, sondern auch für Philosophen gegeben ist; der Begriff würde aber eine ganz andere Bedeutung für einen Mann der Tat annehmen. So führt ihn Schiller im „Wallenstein" zum Beispiel folgendermaßen ein:

> Ich kann mich nicht
> Wie so ein Wortheld, so ein Tugendschwätzer
> An meinem Willen wärmen und Gedanken . . .
> Wenn ich nicht wirke mehr, bin ich vernichtet.

Der Künstler wiederum betrachtet oft seine Schöpfung als eine Verwirklichung des Ich, und Moralisten einer gewissen Geistesrichtung haben zu allen Zeiten das Opfer einer Neigung zugunsten der Pflicht als die höchste Form der Selbstentwicklung angesehen und behauptet, daß wahre Selbstliebe uns zum Befolgen der Forderungen antreibt, die das herrschende Prinzip — Vernunft oder Gewissen — an uns stellt, da wir durch einen derartigen Gehorsam, auch wenn er uns noch so schwer fällt, unser wahres Ich verwirklichen.

Kurz, wir sehen, daß der Ausdruck Egoismus, soweit damit nur durch Aufstellung der ersten Verhaltungsmaßregeln eine

Beziehung zum Ich hergestellt wird, in keiner Weise den wesentlichen Inhalt solcher Prinzipien andeutet. Denn alle unsere Impulse, hohe und niedrige, sinnliche und sittliche, sind so eng mit dem Ich verbunden, daß wir, außer wenn zwei oder mehr Impulse in bewußten Widerspruch kommen, geneigt sind, uns selbst mit jedem, der sich geltend macht, zu identifizieren. So kann das Ichbewußtsein vorherrschend sein, wenn wir einem Impulse nachgeben, und der Egoismus ist, soweit er lediglich dieses Vorherrschen bezeichnet, eine gewöhnliche Form, die auf alle Prinzipien des Handelns anwendbar ist.

Man kann jedoch sagen, daß wir nicht eigentlich das Ich „entwickeln" oder „verwirklichen", indem wir dem gerade in uns vorherrschenden Impulse nachgeben, sondern indem wir, jeder an seinem gehörigen Platze und im entsprechenden Maße, alle die verschiedenen Fähigkeiten, Anlagen und Neigungen ausüben, aus denen unsere Natur zusammengesetzt ist. Aber hier stoßen wir auf eine bedeutsame Zweideutigkeit. Was meinen wir mit „entsprechendem Verhältnis und geeignetem Maße"? Diese Ausdrücke können ein Ideal bezeichnen, mit dem der individuelle Geist in Übereinstimmung gebracht werden muß, indem einige seiner natürlichen Impulse zurückgedrängt und andere gestärkt, seine höheren Fähigkeiten mehr als seine niedrigen entwickelt werden. Oder sie können sich nur auf die ursprüngliche Verbindung und das Verhältnis der Tendenzen im Charakter beziehen, mit denen jeder geboren ist. Man könnte nun meinen, daß wir diesen so weit als möglich die Lage anpassen müßten, in die wir uns selbst bringen, und die Funktionen, die wir wählen, um „wir selbst" zu sein, „unser eigenes Leben" zu leben usw. Der früheren Auslegung nach ist aber rationale Ichentwicklung nur ein anderer Ausdruck für das Streben nach Vollkommenheit um unsertwillen, während aus dem letzteren Sinne kaum hervorgeht, daß die Ichentwicklung, wenn scharf unterschieden, wirklich als ein absolutes Ziel verfolgt wird, sondern eher als ein Mittel zur Glückseligkeit. Denn angenommen, jemand hätte Neigungen geerbt, die ihn klar in sein Unglück führen würden, so würde ihm doch niemand empfehlen, diese so voll als möglich zu entwickeln, anstatt sie irgendwie zu unterdrücken oder anders zu leiten. Ob gegen-

wärtig der beste Weg zum Glücke der ist, seiner Natur freien Lauf zu lassen, werden wir später im Laufe unserer Betrachtung des Hedonismus zu untersuchen haben.

Im ganzen komme ich zu dem Schlusse, daß der Begriff der Selbstverwirklichung in einer Abhandlung über Methoden der Ethik wegen seiner Unbestimmtheit zu vermeiden ist. Aus einem ähnlichen Grunde müssen wir uns vor der Auffassung hüten, daß das höchste Ziel des Egoismus das „Gute" des Individuums sei, denn der Ausdruck „gut" kann alle möglichen Ansichten vom höchsten Ziele vernünftigen Verhaltens umfassen. Man kann sagen, daß Egoismus bei allen ethischen Streitfragen im alten Griechenland in diesem Sinne aufgefaßt wurde, das heißt, man setzte allseits voraus, daß ein vernünftiges Individuum[1]) die Verfolgung seines eigenen Guten zu seinem höchsten Ziele machen würde, und die Streitfrage war die, ob dieses Gute als Lust oder Tugend oder irgendein tertium quid aufzufassen sei. Die Zweideutigkeit wird auch nicht gehoben, wenn wir mit Aristoteles unsere Aufmerksamkeit auf das im menschlichen Leben erreichbare Gute beschränken und es Wohlfahrt (*Εὐδαιμονία*) nennen. Denn wir können mit den Stoikern schließen, daß nicht Vergnügen, sondern tugendhaftes oder vortreffliches Wirken die Bestandteile bildet, aus denen wahres menschliches Wohlbefinden zusammengesetzt ist. In der Tat nimmt Aristoteles diesen Gesichtspunkt an, um darnach die Einzelheiten des Wohlbefindens festzustellen, obwohl er nicht mit den Stoikern das Streben nach Tugend und das nach Lust als miteinander wetteifernde Alternativen ansieht, sondern vielmehr meint, daß „höchste Lust" eine untrennbare Begleiterin der vortrefflichsten Handlung ist.

Auch der Ausdruck „Glückseligkeit" ist nicht frei von ähnlicher Zweideutigkeit.[2]) Er wird nämlich in der Bentham-

[1]) Ich werde später zu erklären suchen, wie es kommt, daß im modernen Denken der Satz „mein eignes Gute ist mein einziges vernünftiges höchstes Ziel" nicht eine bloße Tautologie ist, obwohl wir doch „das Gute" als das definieren, wonach zu streben höchst vernünftig ist. Vgl. Kap. 9 und 3. Buch, 13., 14. Kap.

[2]) Aristoteles' Wahl von *εὐδαιμονία* zur Bezeichnung dessen, was er anderswo „menschliches" oder „ausführbares" Gute nennt, und die Tatsache,

schen Weise gewöhnlich gleichbedeutend mit Lust gebraucht — oder vielmehr dafür, wovon die Bestandteile Vergnügen sind, und in diesem Sinne halte ich den Gebrauch auch für sehr passend. Mitunter jedoch, in der gewöhnlichen Rede, wird der Ausdruck auch zur Bezeichnung einer besonderen Art von angenehmem Bewußtsein verwendet, die sich von eigentlicher, spezifischer Lust unterscheidet und sogar einen Gegensatz dazu bildet, da sie zugleich ruhiger und unbestimmter ist. Dazu gehört die Befriedigung sinnlichen Verlangens oder anderer heftiger Begierden. Wir können dieses Bewußtsein als das Gefühl kennzeichnen, das die normale Tätigkeit des „mens sana in corpore sano" begleitet und zu dem spezifische Vergnügen eher antreiben, als daß sie Bestandteile davon sind. Mitunter wieder wird „Glückseligkeit" oder „wahre Glückseligkeit" — obwohl dieser Gebrauch offensichtlich von dem gewöhnlichen abweicht — in entschieden nicht-hedonistischem Sinne verstanden und soll andere Ergebnisse als angenehme Gefühle irgendwelcher Art bezeichnen.[1])

---

daß wir schließlich εὐδαιμονία nicht anders als durch „Glückseligkeit" oder „Glück" wiedergeben können, hat viel dazu beigetragen, daß sein System falsch verstanden wurde. Wenn zum Beispiel Stewart („Philosophy of the Active and Moral Powers", 2. Buch, 2. Kap.) sagt, daß „bei vielen der besten alten Moralisten . . . die ganze Ethik auf die Frage hinauslief . . .: Was fördert unsere Glückseligkeit am meisten?", so ist die Bemerkung, wenn auch nicht direkt falsch, so doch sicher geeignet, seine Leser irrezuführen. Denn wie von den meisten englischen Philosophen wird Glückseligkeit auch von Stewart als bestehend aus „Lust" oder „Freuden" aufgefaßt und definiert.

[1]) So sagt Green („Prolegomena to Ethics", 3. Buch, 4. Kap. § 228): „Nicht die Reihe von Freuden, die wir bei der Verwirklichung von Objekten, an denen uns hauptsächlich liegt, erfahren, sondern die Verwirklichung selbst bildet den bestimmten Inhalt unserer Vorstellung von wahrer Glückseligkeit, soweit diese überhaupt einen solchen Inhalt hat." Vgl. auch § 238. Bemerkenswerter ist noch, daß Stuart Mill („Utilitarianism", 4. Kap.) erklärt, daß „Geld nicht weniger als Macht oder Ruhm durch Ideenassoziation zu einem Teile von Glückseligkeit wird, zu einem Bestandteil des Glückes nach der Auffassung des Individuums." Indes scheint hier lediglich eine Ungebundenheit des Stiles vorzuliegen, die bei einer populär gehaltenen Abhandlung verzeihlich ist; denn Mill hat ausdrücklich gesagt, daß „mit Glückseligkeit Lust und Abwesenheit von Unlust gemeint ist", und er kann nicht sagen wollen, daß Geld das eine oder das andere ist. Und tatsächlich gebraucht er an derselben Stelle abwechselnd mit „Teile von Glückseligkeit" die Wendungen „Quelle von Glückseligkeit" und „Quelle von Lust", und diese

§ 2. Um klar zu sein, müssen wir im einzelnen auf das Objekt von Selbstliebe und das Ziel der Methode eingehen, die ich als egoistischen Hedonismus unterschieden habe, d. h. die Lust im weitesten Sinne, in dem sie jede Art von „Entzücken", „Freude" oder „Befriedigung" einschließt, ausgenommen soweit irgendeine besondere Art als unvereinbar mit größerer Lust ausgeschlossen werden kann oder notwendig begleitende oder folgende Unlust in sich schließt. In dieser Weise wird offenbar Selbstliebe von Butler[1]) und andern englischen Moralisten nach ihm verstanden, nämlich als eine Begierde nach eigener Lust im allgemeinen und nach dem größten erreichbaren Ertrag daraus, aus welcher Quelle man sie auch erhält. Auf diesem Umfang und dieser Allgemeinheit ist die der Selbstliebe zugeschriebene „Autorität" und „Vernünftigkeit" in Butlers System gegründet. Denn Befriedigung oder Lust irgendwelcher Art geht aus der Nachgiebigkeit gegen jeden Impuls hervor. Wenn daher antagonistische Impulse sich um die Bestimmung des Willens streiten, werden wir durch die Begierde nach Lust im allgemeinen angetrieben, die Freuden miteinander zu vergleichen, die voraussichtlich die Befriedigung eines Impulses begleiten werden, und wenn wir uns vergewissert haben, welche Reihe von Vergnügen die höchste ist, dann verstärkt die Selbstliebe oder die Begierde nach Lust im allgemeinen den entsprechenden Impuls. Sie tritt also jedesmal in Tätigkeit, wenn Impulse in Widerstreit sind, und regelt und leitet daher, wie Butler sagt, andere Quellen des Handelns. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachten wir, soweit die Selbstliebe tätig ist, nur den Ertrag von Lust oder Befriedigung, oder, um Benthams Bild zu gebrauchen, „push-pin[2]) ist ebensogut wie Dichten, da die Menge des Vergnügens gleich ist".

Ausdrücke bezeichnen entschieden besser was er meint. Der Unterschied, den er wirklich hervorheben will, ist nämlich der zwischen dem Gemütszustand, in dem Geld lediglich als Mittel zum Kaufen anderer Dinge bewertet wird, und der Geistesverfassung — wie beim Geizhals —, bei der das bloße Bewußtsein es zu besitzen, ganz abgesehen von jedem Gedanken es auszugeben, Vergnügen bereitet."

[1]) Siehe Sermon 11: „Das kühle Prinzip der Selbstliebe oder allgemeinen Begierde nach unserer eigenen Glückseligkeit."

[2]) „Nadelschieben" ein englisches Geduldspiel.

Dieser Vergleich erscheint jedoch vielen durchaus unsinnig; Stuart Mill[1]) hielt es daher bei der Entwicklung von Benthams Lehre für wünschenswert, ihn aufzugeben und sowohl die Unterschiede in Qualität als auch die im Grade bei der Lust in Betracht zu ziehen. Hier bemerken wir nun zunächst, daß es sich mit der angeführten Auffassung Benthams ganz gut verträgt, einige Arten von Lust als andern in Qualität nachstehend zu denken, wenn wir mit „einem Vergnügen", wie es oft geschieht, einen ganzen Bewußtheitszustand meinen, der nur teilweise angenehm ist, und noch mehr, wenn wir spätere Stadien in Betracht ziehen. Denn viele Freuden sind selbst während des Genusses nicht frei von Schmerz, und noch viel mehr haben schmerzhafte Folgen. Solche Freuden sind nach Benthams Meinung „unreine". Da nun der Schmerz bei der Bewertung des Vergnügens abgerechnet werden muß, so ist es quantitativem Messen nach ganz richtig, sie als minderwertig zu bezeichnen. Und wir dürfen wiederum Intensität von Lust nicht mit Intensität der Empfindung verwechseln. Denn ein angenehmes Gefühl kann stark und übermächtig sein und doch nicht so angenehm als ein anderes, das feiner und zarter ist. Nach diesen Erklärungen scheint es mir, daß zur Ausarbeitung der Methode, die Lust zum einzigen höchsten Ziel vernünftigen Verhaltens nimmt, Benthams Satz angenommen und alles qualitative Vergleichen von Lust auf quantitatives zurückgeführt werden muß. Denn alle Freuden werden so genannt, weil sie eine gemeinsame Eigenschaft der Annehmlichkeit haben und können daher mit Rücksicht auf diese gemeinsame Eigenschaft verglichen werden. Wenn also unser Streben nur nach Lust als solcher ausgeht, müssen wir offenbar immer die angenehmere der weniger angenehmen vorziehen. Keine andere Wahl scheint vernünftig zu sein, wenn wir nicht eben nach etwas anderem als Lust streben. Und oft, wenn wir sagen, daß eine Art der Lust schöner ist als die andere, meinen wir, daß sie angenehmer ist. Gewiß, wir können etwas anderes meinen, wir können zum Beispiel meinen, daß diese eine Art, obwohl weniger angenehm, edler und höher ist. Aber dann führen wir offenbar einen nicht-

---

[1]) „Utilitarianism", 2. Kap.

hedonistischen Grund der Vorliebe ein. Und dann ist unsere Methode ein Mischmasch von Intuitionismus und Hedonismus.

Ich fasse zusammen: wenn wir unter Egoismus lediglich eine Methode verstehen, die auf Selbstverwirklichung hinzielt, so stellt sie sich als eine Form dar, in die wir fast jedes ethische System ohne Veränderung seiner wesentlichen Merkmale pressen können. Und selbst wenn man sie weiter als egoistischen Hedonismus definiert, so ist sie doch kaum von Intuitionismus zu unterscheiden, wenn nämlich die Qualität der Lust als verschieden von Quantität und diese als überwiegend angesehen wird. Es bleibt dann noch reiner oder quantitativ egoistischer Hedonismus, der als eine von allen andern wesentlich verschiedene Methode und sehr viel für vernünftig gehalten, eine eingehende Untersuchung zu verdienen scheint. Nach dieser sieht der vernünftig Handelnde die Quantität der Lust und Unlust als allein maßgebend für ihn bei der Wahl zwischen Alternativen des Handelns an und sucht immer das größte erreichbare Übermaß von Lust über Unlust, das wir, ohne den Sprachgebrauch zu verletzen, als sein „größtes Glück" bezeichnen können. Dieser Auffassung und diesem Verhalten entsprechen am besten die gewöhnlich gebrauchten Ausdrücke „Egoismus", „egoistisch"; in diesem Sinne werde ich sie daher auch immer benutzen.

---

8. Kapitel.

Der Intuitionismus.

§ 1. Ich habe den Ausdruck „intuitional" zur Bezeichnung desjenigen ethischen Standpunktes gebraucht, von dem aus man als das praktisch höchste Ziel moralischen Handelns dessen Übereinstimmung mit gewissen Regeln oder „Diktaten"[1]) der Pflicht ansieht, die bedingungslos vorgeschrieben sind. Es ist indes eine ziemliche Unklarheit über den scharfen Gegensatz vorhanden, die in den Ausdrücken „Intuition", „intuitiv" und ähnlichen, wie sie bei ethischen Erörterungen gebraucht werden, liegt. Philosophen, die dafür eintreten, daß wir eine „intuitive Kenntnis" von der Richtigkeit einer Handlung hätten, meinen gewöhnlich, daß diese Richtigkeit durch einfaches Betrachten der Handlung selbst erkennbar ist, ohne daß man ihre späteren Folgen berücksichtigt. Diesen Standpunkt kann man in der Tat auch kaum auf den ganzen Umfang der Pflicht ausdehnen, denn es hat niemals eine Moral gegeben, die nicht auch bis zu einem gewissen Grade die späteren Folgen einer Handlung in Betracht gezogen hätte. Klugheit oder Vorsorge ist gewöhnlich als eine Tugend anerkannt worden, und unter die Tugenden hat man in neuerer Zeit immer rationales Wohlwollen gerechnet, das auf die Glückseligkeit anderer menschlicher Wesen im allgemeinen hinzielt und daher notwendigerweise selbst fernere Wirkungen von Handlungen berücksichtigt. Man muß auch bedenken, daß eine Grenze zwischen einer Handlung und ihren Folgen schwer zu ziehen ist. Denn die Wirkungen jeder unserer Willensäußerungen bilden eine fortgesetzte Reihe von unbe-

[1]) Ich gebrauche den Ausdruck „Diktat" als die in § 2 erwähnte Auffassung enthaltend, nach der die im letzten Grunde gültigen moralischen Imperative sich auf Einzelhandlungen beziehen.

stimmter Ausdehnung, und wir scheinen uns bewußt zu sein, daß wir alle diese Wirkungen verursachen, soweit wir im Augenblicke des Wollens sie als wahrscheinlich voraussehen. Wir finden jedoch, daß in den gewöhnlichen Auffassungen der verschiedenen Arten des Handelns gegenwärtig eine Grenze gezogen wird zwischen den Ergebnissen, die in dem Begriff enthalten sind und als Teil der Handlung angesehen werden, und solchen, die man als ihre Folgen betrachtet. Wenn ich zum Beispiel vor Gericht die Wahrheit sage, so kann ich möglicherweise voraussehen, daß meine Worte, zusammen mit andern Angaben und Feststellungen, die Richter unvermeidlich zu einem falschen Schlusse über die Schuld oder Unschuld des Angeklagten führen werden. Ebenso sicher kann ich aber voraussehen, daß sie einen richtigen Eindruck von der einzelnen Tatsache, die ich bezeuge, hervorrufen werden. Immerhin werden wir gewöhnlich die letztere Voraussicht oder Absicht, die Natur der Handlung zu bestimmen, als einen Akt der Wahrheitsliebe ansehen, während die erstere lediglich auf eine Folge Bezug hat. Wir sehen also daraus, daß die Nichtbeachtung von Folgen, die die intuitionale Auffassung hier enthält, sich nur auf gewisse Klassen von Handlungen — wie Wahrheitsagen — bezieht, wo der gewöhnliche Sprachgebrauch genau bestimmt, welche Ereignisse unter den allgemeinen Begriffen der Handlungen mitzuverstehen sind und welche man als ihre Folgen anzusehen hat.

Wir haben aber wiederum zu bedenken, daß man sowohl fernere als auch unmittelbare Ergebnisse und solche, die wir zu verwirklichen suchen sollten, für an und für sich gut halten kann, ohne sie in Beziehung mit den Empfindungen fühlender Wesen zu bringen. Ich habe dies bereits als die Auffassung derer bezeichnet, die die allgemeine Vollkommenheit der menschlichen Gesellschaft, zum Unterschiede von der Glückseligkeit, zum höchsten Ziele nehmen, und es dürfte auch die Ansicht vieler sein, die ihre Anstrengungen auf besondere Ergebnisse und nicht Moral richten, wie die Förderung von Kunst oder Wissenschaft. Eine solche Auffassung könnte, wenn sie ausdrücklich von Hedonismus unterschieden würde, zwar intuitional genannt werden, aber doch in einem weiteren Sinne als dem im vorigen Paragraphen definierten, das heißt, sie

würde bedeuten, daß die fraglichen Ergebnisse als unmittelbar gut angesehen werden, und nicht erst durch einen Erfahrungsschluß von den Vergnügen, die sie bereiten. Wir haben daher einen weiteren Gebrauch von „Intuition" anzunehmen, nämlich im Sinne von „unmittelbarem Urteil, ob etwas getan oder erstrebt werden sollte". Es muß jedoch bemerkt werden, daß der bekannte Gegensatz zwischen „intuitiver" Moral oder Moral „a priori" und „induktiver" oder „a posteriori" gewöhnlich eine gewisse Gedankenverwirrung enthält. Denn was der „induktive" Moralist vorgibt, durch Induktion zu wissen, ist gewöhnlich nicht dasselbe, was der „intuitive" Moralist vorgibt, durch Intuition zu wissen. Im ersteren Falle wird methodisch festgelegt, daß gewisse Arten von Handlungen lustfördernd sind, im letzteren, daß sie richtig sind; es ist also kein eigentlicher Gegensatz vorhanden. Wenn der Hedonismus eine autoritative Führung geben will, so kann dies nur vermöge des Prinzips sein, daß Lust das einzige vernünftige höchste Ziel menschlichen Handelns ist; und dieses Prinzip kann nicht durch Induktion aus Erfahrung gekannt werden. Die Erfahrung kann uns höchstens sagen, daß alle Menschen Lust immer als ihr höchstes Ziel ansehen — daß dies nicht der Fall ist, habe ich bereits zu zeigen gesucht —; aber sie kann uns nicht sagen, daß es jeder darin suchen soll. Wenn dieser Satz für persönliche oder allgemeine Glückseligkeit aufgestellt wird, muß er entweder unmittelbar als wahr bekannt sein, und daher können wir ihn eine moralische Intuition nennen, oder aus Prämissen geschlossen werden, die wenigstens eine solche moralische Intuition enthalten. Daher könnten beide Abarten des Hedonismus, von dem zuerst[1]) in dieser Abhandlung angenommenen Standpunkte aus betrachtet, in einem gewissen Sinne mit Recht „intuitional" genannt werden. Es scheint jedoch die herrschende Meinung gewöhnlicher moralischer Personen und der meisten Ethiker zu sein, die für das Vorhandensein moralischer Intuitionen eingetreten sind, daß gewisse Arten von Handlungen bedingungslos und ohne Rücksicht auf spätere Folgen vorgeschrieben werden. Dementsprechend habe ich diese Lehre

[1]) Im Schlußparagraphen des 3. Kapitels habe ich auseinandergesetzt, daß eine verschiedene Ansicht von hedonistischen Systemen zulässig ist.

auch, während des Hauptteiles[1]) der eingehenden Prüfung der intuitionalen Methode im 3. Buche, als ein unterscheidendes Merkmal dieser Methode behandelt.

§ 2. Der gewöhnliche Gegensatz zwischen „intuitiver" und „induktiver" Moral ist aber noch in anderer Weise irreführend. Ein Moralist kann nämlich die Richtigkeit von Handlungen für erkennbar halten, abgesehen von der von ihnen hervorgerufenen Lust, während seine Methode doch induktiv genannt werden kann. Denn er kann annehmen, daß, ebenso wie Verallgemeinerungen in der Physik auf Einzelbeobachtungen beruhen, in der Ethik die Wahrheit auch nur durch Induktion von Urteilen oder Wahrnehmungen erreicht werden kann, die sich auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einzelner Handlungen beziehen.

Wenn zum Beispiel Aristoteles sagt, daß Sokrates induktive Überlegungen auf ethische Fragen angewendet habe, so ist diese Art der Induktion gemeint.[2]) Er entdeckte, wie berichtet wird, seine eigene verborgene Unwissenheit und die anderer; das heißt, sie gebrauchten vertrauensvoll allgemeine Ausdrücke, ohne imstande zu sein, die Bedeutung dieser Ausdrücke zu erklären. Sein Plan zur Heilung dieser Unwissenheit war der, auf die richtige Definition jedes Ausdruckes hinzuarbeiten, indem er verschiedene Möglichkeiten der Anwendung prüfte und verglich. So wäre die Definition der Gerechtigkeit in der Weise zu suchen, daß man verschiedene gewöhnlich für gerecht gehaltene Handlungen miteinander vergliche und einen allgemeinen Lehrsatz bildete, der mit all diesen einzelnen Urteilen in Übereinstimmung wäre.

So sind wiederum nach der populären Auffassung vom Gewissen Einzelurteile oft die vertrauenswürdigsten. „Gewissen" ist der volkstümliche Ausdruck für die Fähigkeit, über die Handlungen und Motive der urteilenden Person moralisch zu urteilen, und nach unserer Meinung beziehen sich die Diktate des Gewissens sehr häufig auf Einzelhandlungen. Wenn jemand

[1]) Die weitere der hier unterschiedenen beiden Bedeutungen von „Intuition" ist bei der Behandlung von philosophischem Intuitionismus erforderlich. Siehe 3. Buch, 3. Kap.

[2]) Man muß allerdings bedenken, daß Aristoteles den durch Induktion erhaltenen Hauptlehrsatz als sicherer ansah, als die einzelnen Sätze, durch die der Geist dahin geführt wird.

zum Beispiel in einem besonderen Falle gebeten wird, sich auf sein Gewissen zu verlassen, so meint man offenbar damit, daß er eine Fähigkeit, diesen besonderen Fall moralisch zu beurteilen, ausüben möchte ohne Rücksicht auf allgemeine Regeln und sogar im Gegensatz zu Schlüssen, die sich durch systematische Deduktion aus solchen Regeln ergeben. Und nach dieser Auffassung vom Gewissen erscheint allerdings die oft für die Kasuistik geäußerte Verachtung gerechtfertigt. Denn wenn der Einzelfall durch das Gewissen befriedigend bestimmt werden kann ohne Berücksichtigung allgemeiner Regeln, so ist Kasuistik, die in der Anwendung allgemeiner Regeln auf Einzelfälle besteht, zum mindesten überflüssig. Aber von diesem Gesichtspunkte aus sind dann solche allgemeine Regeln oder eine wissenschaftliche Ethik überhaupt nicht nötig. Wir können natürlich allgemeine Sätze durch Induktion von diesen einzelnen Urteilen bilden und sie systematisch zusammenstellen, aber das Interesse, das ein derartiges System haben kann, wird rein spekulativ sein. Und das erklärt vielleicht die Gleichgültigkeit oder Feindseligkeit mancher gewissenhafter Personen gegen systematische Moral. Denn diese haben das Gefühl, daß sie ihrer in keinem Falle benötigen, und sie fürchten, daß ihre Förderung den Geist in ein falsches Verhältnis zur Praxis bringen und recht ungünstig auf die eigentliche Entwicklung der praktisch wichtigen Fähigkeit einwirken könnte, die sich bei einzelnen moralischen Urteilen äußert oder ausgeübt wird.

Diese Auffassung kann in einem Sinne „ultra-intuitional" genannt werden, da sie in ihrer extremsten Form einfache, unmittelbare Intuitionen allein anerkennt und jede Art von Folgerung nach moralischen Schlüssen als überflüssig verwirft. Wir sehen darin eine Phase oder Abart der intuitionalen Methode — wenn wir den Ausdruck „Methode" auf ein Verfahren ausdehnen wollen, das in einem einzelnen Urteil vollendet ist.

§ 3. Aber obwohl wahrscheinlich alle moralisch Handelnden solche einzelnen Intuitionen aus Erfahrung kennen, und obwohl diese einen großen Teil der moralischen Erscheinungen in den meisten Gemütern darstellen, sind doch verhältnismäßig wenige so befriedigt davon, daß sie nicht das Bedürfnis nach weiteren moralischen Kenntnissen, selbst von einem rein prak-

tischen Standpunkte aus, hätten. Denn diese einzelnen Intuitionen stellen sich Personen, die überlegen, nicht als ganz zweifellos und unwiderleglich dar; und wenn diese sich eine ethische Frage vorgelegt haben, finden sie nicht immer, daß sie sich einer klaren Einsicht darin rühmen können. Wenn jemand wiederum die Äußerungen seines Gewissens zu verschiedenen Zeiten vergleicht, findet er es oft schwer, sie alle zu vereinigen. Denn dasselbe Verhalten wird zu verschiedenen Zeiten ein verschiedenes Aussehen haben, obwohl unseres Wissens seine Umstände und Bedingungen sich materiell nicht geändert haben. Wir bemerken ferner, daß die moralischen Empfindungsvermögen verschiedener Geister, die allem Anschein nach gleich hinreichend zum Urteilen sind, sich häufig widersprechen; das eine verwirft, was das andere billigt. Auf diese Weise steigen ernstliche Zweifel über den Wert einzelner moralischer Urteile jedes Menschen auf, und wir werden versucht, diese durch eine Berufung auf allgemeine Regeln zu zerstreuen, die auf der Basis allgemeiner Zustimmung aufgestellt sind.

Und in der Tat ist die oben erörterte Auffassung vom Gewissen, obwohl scheinbar nahegelegt durch die Volkssprache, nicht die, welche christliche und andere Moralisten gewöhnlich empfohlen haben. Sie haben den Gewissensprozeß vielmehr als analog mit einem Überlegungsprozeß in einer Gerichtsverhandlung dargestellt. Hier haben wir immer ein System von allgemeinen Regeln, und jede Einzelhandlung muß unter eine dieser Regeln gebracht werden, bevor sie als gesetzlich oder ungesetzlich erklärt werden kann. Nun sind die Regeln des positiven Gesetzes gewöhnlich nicht für das Individuum sichtbar; daraus kann er lernen, daß man dem Gesetze gehorchen soll, aber was Gesetz ist, muß ihm in der Hauptsache von einer äußeren Autorität mitgeteilt werden. Und dies ist nicht selten der Fall mit dem gewissenhaften Überlegen gewöhnlicher Personen, wenn ein Streit oder eine Schwierigkeit sie zum Überlegen zwingt. Sie haben zwar einen wirklichen Impuls, sich den richtigen Verhaltungsmaßregeln anzupassen, aber sie sind sich in schwierigen oder zweifelhaften Fällen nicht klar, welches diese sind. Sie müssen ihren Geistlichen oder religiöse Schriften

befragen oder vielleicht die allgemeine Ansicht der Gesellschaft, der sie angehören. Insoweit dies der Fall ist, können wir daher ihre Methode nicht eigentlich intuitional nennen. Denn sie befolgen allgemein anerkannte, nicht intuitiv erfaßte Regeln. Andere Personen jedoch, oder vielleicht alle bis zu einem gewissen Grade, scheinen an und für sich die Wahrheit[1]) und bindende Kraft aller oder der meisten dieser allgemein gültigen Regeln anzuerkennen. Sie können jedoch „allgemeine Zustimmung" als Argument für die Gültigkeit dieser Regeln vorschieben, aber nur als Stütze der individuellen Intuition, nicht als vollständigen Ersatz.

Wir haben hier eine zweite intuitionale Methode vor uns, deren Grundvoraussetzung die ist, daß wir gewisse allgemeine Regeln durch wirklich klare und schließlich sichere Intuition erkennen können. Solche allgemeine Regeln sind im moralischen Denken des gewöhnlichen Menschen enthalten, der sie vollkommen für die meisten praktischen Zwecke erfaßt und fähig ist, sie kräftig zu äußern; aber sie festzulegen erfordert eine besondere Übung im Betrachten abstrakter moralischer Begriffe. Aufgabe des Moralisten ist es dann, diesen Prozeß abstrakter Betrachtung vorzunehmen, die Ergebnisse so systematisch wie möglich zu ordnen und durch geeignete Definitionen und Erklärungen Unklarheit zu vermeiden und Irrtümern vorzubeugen. Ein solches System wie dieses scheint gewöhnlich gemeint zu sein, wenn von intuitiver Moral oder Moral a priori die Rede ist. Wir werden uns im dritten Buche hauptsächlich damit zu beschäftigen haben.

§ 4. Von einem philosophisch geschulten Geiste wird jedoch die Moral „des allgemeinen Menschenverstandes", wie ich sie genannt habe, selbst noch so klar dargestellt, oft unbefriedigend als System empfunden, wenn er vielleicht auch ihre allgemeine Autorität nicht in Frage ziehen will. Aber die Schwierigkeit wird darin gefunden, die moralischen Allgemeinheiten als wissenschaftlich erste Prinzipien anzunehmen, die wir beim Nach-

---

[1]) Streng genommen gehören die Attribute der Wahrheit und Falschheit formal zu den Regeln nur, wenn diese von der imperativen Form — „Tue x!" — in die indikative — „x sollte getan werden" — verwandelt werden.

denken über den gewöhnlichen Menschenverstand erhalten, wenn wir selbst ihn auch teilen. Aber auch angenommen, diese Regeln könnten so definiert werden, daß sie sich zu einem vollendeten Ganzen zusammenschließen und das ganze Gebiet menschlichen Verhaltens überspannen, ohne in Widerspruch zu geraten und irgendeine praktische Frage unbeantwortet zu lassen, selbst dann scheint doch der sich ergebende Kodex eine zufällige Sammlung von Vorschriften zu sein, der einer rationalen Synthese bedarf. Kurz, ohne leugnen zu wollen, daß gewöhnlich für richtig angesehenes Verhalten es auch ist, können wir doch eine nähere Erklärung, warum es so ist, fordern. Aus dieser Forderung ergibt sich eine dritte Abart oder Phase des Intuitionismus, die zwar die allgemeine Durchschnittsmoral in der Hauptsache annimmt, aber doch dafür eine philosophische Basis zu finden sucht, die diese selbst nicht bietet, um so eines oder mehrere absolut und unleugbar wahre und klare Prinzipien zu bekommen, von denen die landläufigen Regeln abgeleitet werden könnten, entweder wie sie gerade angenommen sind, oder mit leichten Abänderungen und Berichtigungen.[1])

Die drei eben geschilderten Phasen des Intuitionismus können als drei Stadien in der formalen Entwicklung der intuitiven Moral betrachtet werden. Wir können sie entsprechend perzeptional, dogmatisch und philosophisch nennen. Die zuletzt genannte habe ich nur in schwachen Umrissen definiert, sie als ein Problem dargestellt, bei dem es unmöglich ist, vorherzusehen, wieviel Lösungen davon versucht werden können, und das jetzt weiter zu erforschen nicht einmal wünschenswert erscheint, da sein Studium gewinnreicher nach der Untersuchung der allgemeinen Menschenmoral sein wird.

Man darf nicht glauben, daß diese drei Phasen im moralischen Denken des gewöhnlichen Menschen scharf unterschieden sind; sie sind es eben nicht mehr und nicht weniger, als der Intuitionismus irgendeiner Art von einer Art des Hedonismus verschieden ist. Eine lose Verbindung oder Verwirrung

[1]) Es muß bemerkt werden, daß solche Prinzipien nicht notwendig „intuitional“ im engeren Sinne, der Folgen ausschließt, sein müssen, sondern nur im weiteren Sinne als selbstverständliche Prinzipien, die sich auf „was getan werden sollte“ beziehen.

von Methoden ist ja die häufigste Erscheinung der gegenwärtigen moralischen Reflexion. Wahrscheinlich glauben die meisten moralischen Menschen, daß ihr Moralsinn oder Instinkt sie in jedem Fallle so ziemlich richtig führen wird, daß es aber auch allgemeine Regeln zur Bestimmung richtigen Handelns in verschiedenen Verhaltungsgebieten gibt und daß es für diese wiederum möglich ist, eine philosophische Erklärung zu finden, durch die sie von einer kleineren Anzahl von Grundprinzipien abgeleitet werden können. Immerhin verlangen wir für eine systematische Leitung des Verhaltens zu wissen, auf welche Urteile wir uns als im letzten Grunde gültig verlassen können.

Wir haben es in der Hauptsache mit Unterschieden in der intuitionalen Methode zu tun gehabt, die wieder von dem Unterschiede der Allgemeinheit in den intuitiven Überzeugungen herrühren, die als im letzten Grunde gültig anerkannt sind. Es gibt jedoch noch eine Klasse von Unterschieden, die sich aus einer Veränderung des Standpunktes gegenüber der bestimmten Qualität ergibt, die unmittelbar in der moralischen Intuition erfaßt wird. Diese Unterschiede sind ganz besonders fein und deshalb schwer durch klare und präzise Darstellung festzuhalten; ich behalte sie mir daher für ein besonderes Kapitel vor.

Anmerkung. Nicht immer haben intuitionale Moralisten ihr System mit hinreichender Klarheit ausgebaut und gesagt, ob sie als im letzten Grunde gültig moralische Urteile über einzelne Akte ansehen oder allgemeine Regeln, die besondere Arten von Handlungen vorschreiben, oder mehr allgemeine, grundlegende Prinzipien. So gebraucht zum Beispiel Dugald Stewart den Ausdruck „Perzeption" zur Bezeichnung der unmittelbaren Tätigkeit der moralischen Fähigkeit, gleichzeitig aber scheint er bei der Beschreibung von dem, was so wahrgenommen wird, immer allgemeine Regeln im Auge zu haben.

Immerhin können wir unter englischen Schriftstellern noch leidlich gut die, die sich hauptsächlich auf eine *Definition* und Anordnung der allgemeinen Menschenmoral beschränkt haben, von denen unterscheiden, die eine mehr philosophische Behandlung des Inhalts moralischer Intuition angestrebt haben. Und wir finden, daß diese Unterscheidung im wesentlichen dem Unterschied von Perioden entspricht. Die mehr philosophische Schule ist nämlich, was man vielleicht kaum erwarten sollte, die frühere. Die Erklärung davon findet man zum Teil, wenn man einen Blick auf die Doktrinen wirft, im Streit mit denen die intuitonale Methode sich in den entsprechenden Perioden behauptete und entwickelte.

In der ersten Periode waren alle orthodoxen Moralisten damit beschäftigt, Hobbes' Lehre zurückzudrängen. Aber dieses System, obwohl auf Materialismus und Egoismus ruhend, war doch dazu bestimmt, am Aufbau der Ethik mitzuwirken. Es nahm in der Hauptsache die allgemein zugestandenen Regeln sozialer Moral an und erklärte sie als die Vorbedingungen zu einem friedlichen Dasein, zu deren Befolgung jedes Individuum durch aufgeklärtes Selbstinteresse hingeführt werden müßte; vorausgesetzt allerdings, daß die soziale Ordnung, zu der sie gehörten, nicht rein ideal wäre, sondern durch eine starke Regierung zur Tatsache gemacht würde. Diese Auffassung bringt nun zwar die theoretische Basis der Pflicht zweifellos ernstlich ins Wanken, aber indem sie eine leidlich gute Regierung voraussetzt, kann Hobbes' Lehre doch behaupten, die allgemeine Menschenmoral nicht zu untergraben, sondern zugleich zu erklären und aufzubauen. Obwohl daher einige von Hobbes' Widersachern, wie Cudworth, sich damit begnügten, die Absolutheit der Moral wieder zu behaupten, fühlten die Einsichtigeren doch, daß System einem System und Erklärung einer Erklärung gegenüberstehen müsse und daß sie über die Dogmen des allgemeinen Menschenverstandes hinaus zu einer unumstößlichen Sicherheit vordringen müßten. Und während Cumberland diese tiefere Basis in dem Begriffe des „allgemeinen Guten aller Vernünftigen" als höchstem Ziele fand, suchte Clarke die fundamentaleren der angenommenen Regeln als Axiome von vollkommener Selbstverständlichkeit darzustellen, die sich dem Geiste beim Betrachten menschlicher Wesen und ihrer Beziehungen notwendigerweise aufdrängten. Clarkes Ergebnisse wurden indes nicht befriedigend gefunden, und nach und nach fiel der Versuch, die Moral als einen Körper von wissenschaftlicher Wahrheit auszugeben, in Mißachtung, und die Neigung, die Seite der Gemütsbewegung des moralischen Bewußtseins zu betonen, wurde vorherrschend. Als aber die ethische Erörterung dergestalt in psychologische Analyse und Klassifizierung überging, fiel die Auffassung von der Objektivität der Pflicht, von der die Autorität moralischen Gefühls abhängt, nach und nach weg. So sehen wir Hutcheson fragen, warum der Moralsinn, ebenso wie der Geschmack bei verschiedenen menschlichen Wesen nicht verschieden sein sollte, ohne sich zu überlegen, welche Gefahr dadurch für die Moral entstände. Als jedoch die neue Lehre durch den gefürchteten Namen Humes gestützt wurde, erkannte man ihre Gefährlichkeit und die Notwendigkeit, das Erkennungsvermögen im moralischen Bewußtsein wieder in den Vordergrund zu bringen. Dieses Werk wurde von der schottischen Schule unternommen als ein Teil des allgemeinen philosophischen Einspruches gegen den Empirismus, der in Hume gegipfelt hatte. Aber diese Schule schrieb sich als Hauptverdient zu, daß sie den Empirismus mit seinen eignen Waffen bekämpft und unter den Tatsachen psychologischer Erfahrung, die der Empirist zu beobachten vorgibt, die Folgerungen gezeigt zu haben, die er zurückweist. Und so kam es, daß sie in der Ethik die allgemeine Menschenmoral eher erklärten und bezeugten, als daß sie irgendwelche tiefere Prinzipien vorbrachten, die nicht so leicht durch einen Hinweis auf allgemeine Erfahrung hätten gestützt werden können.

---

9. Kapitel.

Das Gute.

§ 1. Wir haben bisher von derjenigen Eigenschaft des Verhaltens gesprochen, die von unserm Moralsinn als „Richtigkeit" unterschieden wird. Wir haben dann diesen Ausdruck und seine Äquivalente im gewöhnlichen Gebrauche betrachtet und gefunden, daß sie das Vorhandensein eines Vernunftdiktates oder -imperatives bedeuten, der gewisse Handlungen entweder bedingungslos oder mit Rücksicht auf ein ferneres Ziel vorschreibt.

Es ist jedoch möglich, tugendhaftes Handeln von einem Gesichtspunkte aus zu betrachten, der zwar die Gültigkeit moralischer Intuitionen nicht in Frage stellt, aber den Begriff der Regel oder des Diktates doch nur verborgen oder unbestimmt erscheinen läßt, da das moralische Ideal eher anziehend als in Befehlsform auftritt. Um einen solchen Gesichtspunkt handelt es sich, wenn die Handlung, zu der wir moralisch angetrieben werden, oder die Charaktereigenschaft, die sich dabei äußert, als „gut" an sich beurteilt wird, und nicht nur als ein Mittel zu einem ferneren Gute. Dies war, wie vorher bemerkt, die grundlegende ethische Auffassung in den griechischen Schulen der Moralphilosophie allgemein, selbst mit Einschluß der Stoiker, obwohl deren System infolge der hervorragenden Stellung, die sie der Auffassung vom Naturgesetz einräumten, ein Übergangsglied zwischen alter und moderner Ethik bildet. Und dieser Blick auf die Geschichte mag dazu dienen, eine wichtige Folge der Einsetzung der Idee des „Guten" für die der „Richtigkeit" des Verhaltens zu erklären, die auf den ersten Blick lediglich für eine Vertauschung von Worten angesehen

werden könnte. Denn die Hauptmerkmale der alten ethischen Streitfrage zum Unterschied von der modernen lassen sich auf die Anwendung eines Gattungsbegriffes anstatt eines spezifischen zum Ausdruck des allgemeinen moralischen Urteils über Handlungen zurückführen. Tugend oder richtiges Handeln werden gewöhnlich nur als eine Abart des Guten angesehen, und so ist denn die erste Frage, die sich uns auf Grund dieser Anschauung von der moralischen Intuition darbietet, wenn wir an die Systematisierung des Verhaltens gehen, die, wie das Verhältnis dieser Art von gut zu der der übrigen Gattung zu bestimmen ist. Auf dieser Frage bauten die griechischen Denker, vom ersten bis zum letzten, ihre Schlüsse auf. Ihre Spekulationen können kaum von uns verstanden werden, wen wir nicht mit einer gewissen Anstrengung die quasi-juristischen Begriffe moderner Ethik beiseite werfen und wie sie fragen, nicht „Was ist Pflicht und was ihre Grundlage?", sondern „Welcher von den Gegenständen, die Menschen für gut halten, ist wirklich gut oder das höchste Gute?", oder in der spezialisierteren Form der Frage, die die moralische Intuition einführt: „Was ist das Verhältnis der Art von gut, die wir Tugend nennen, der Eigenschaften des Verhaltens und des Charakters, die die Menschen loben und bewundern, zu andern guten Dingen?"

Dies ist demnach der erste zu bemerkende Unterschied zwischen den beiden Formen des intuitiven Urteils. In der Anerkennung eines Verhaltens als „richtig" liegt eine autoritative Vorschrift, es zu tun; aber wenn wir geurteilt haben, daß ein Verhalten gut ist, ist es noch nicht klar, daß wir diese Art von gut allen andern guten Dingen vorziehen sollten. Es muß also irgendein Maßstab zur Schätzung der relativen Werte verschiedener „gut" gesucht werden.

Ich schlage daher vor, die Bedeutung des Begriffes „gut" im ganzen Bereiche seiner Anwendung zu untersuchen, möchte aber vorausschicken, daß wir es nicht direkt mit irgend etwas zu tun haben, was offenbar nur gut ist als Mittel zur Erreichung eines ferneren Zieles, da wir ja einen vergleichenden Maßstab für die Bestandteile des höchsten Guten haben wollen. Wenn wir nämlich nur diesen Fall zu betrachten hätten, würde es angehen, „gut" ohne Beziehung zu menschlicher Begierde oder

Wahl zu erklären, als lediglich „geeignet“ oder „passend“ für das Hervorbringen gewisser Wirkungen — ein gutes Pferd zum Reiten, eine gute Flinte zum Schießen usw. Aber da wir den Begriff auch auf höchste Ziele anwenden, müssen wir eine Bedeutung dafür finden, die sich mit beiden Anwendungen deckt.

§ 2. Es gibt jedoch eine einfache Auslegung des Ausdrucks, die vielfach für die richtige gehalten wird, nach der alles, was wir für gut beurteilen, ohne weiteres als ein Mittel zur Lust aufgefaßt wird, selbst wenn wir bei unserem Urteil nicht ausdrücklich auf dieses oder ein anderes ferneres Ziel verweisen. Unter diesem Gesichtspunkte würden alle Dinge, wenn man ihre „Güte“ vergleicht, in Wirklichkeit als Quellen zur Lust verglichen werden, und so muß jeder Versuch, unsere Intuitionen von Güte zu systematisieren, ob nun in Verhalten und Charakter oder andern Dingen, uns geradewegs zum Hedonismus hinführen. Und wenn wir die Anwendung des Ausdrucks außerhalb der Sphäre von Charakter und Verhalten betrachten, also auf Dinge, die nicht bestimmt als Mittel zur Erreichung eines ferneren Gegenstandes von Begierde angesehen werden, finden wir einen engen Zusammenhang zwischen unserer Vorstellung von Lust, die von einem Gegenstande herrührt, und unserer Erkenntnis, daß der Gegenstand an sich „gut“ ist.

Die guten Dinge des Lebens sind die, die den Sinnen oder dem Gemüte Vergnügen bereiten, wie gute Mahlzeiten, Weine, Gedichte, Gemälde, Musik, und wir bekommen so einen Anhalt prima facie für die Erklärung von „gut“ als gleichbedeutend mit „angenehm“. Ich glaube jedoch, wenn wir die Anwendung des Ausdrucks auf Fälle in Betracht ziehen, die dem des Verhaltens ganz ähnlich sind — wir können sie „Gegenstände des Geschmacks“ nennen —, werden wir finden, daß diese Erklärung nicht im Sinne des gemeinen Menschenverstandes ist. Wenn wir zunächst auch zugeben, daß das Urteil: jeder Gegenstand ist gut in seiner Art, eng mit dem davon abgeleiteten Begriff von Lust verbunden ist, so müssen wir doch bedenken, daß die Bezeichnung „gut“ im allgemeinen nur einer speziellen Art von Lust zukommt, und daß, wenn der Gegenstand uns zufällig Lust von verschiedener Art bereitet, wir ihn deshalb

noch nicht gut nennen — wenigstens nicht ohne Einschränkung. Wir würden zum Beispiel nicht einen Wein gut nennen, nur weil er sehr bekömmlich ist, oder ein Gedicht wegen seiner moralischen Tendenz. Wenn wir daher zur Betrachtung der Bedeutung des Ausdrucks „gut", auf Verhalten angewendet, kommen, zeigt sich, daß er sich nicht auf alle Vergnügen beziehen kann, die sich aus dem Verhalten ergeben können. Der Begriff von Güte oder Tugend beim Handeln würde vielmehr analog dem von Schönheit[1]) bei materiellen Dingen erscheinen. Dieser ist regelmäßig von einem spezifischen Vergnügen begleitet, das wir „ästhetisch" nennen, das aber oft eine nicht erkennbare Beziehung zu der allgemeinen Nützlichkeit oder Annehmlichkeit des als schön erkannten Dinges hat, denn wir entdecken diese Art von Vortrefflichkeit an schädlichen und gefährlichen Dingen.

Aber weiter: Was das ästhetische Vergnügen und die Quellen von solchen anlangt, die wir gewöhnlich als gut beurteilen, so haben nach der allgemeinen Ansicht manche Personen mehr und manche weniger „guten Geschmack". Wir erkennen aber nur das Urteil von Personen mit gutem Geschmack als gültig in bezug auf die wirkliche Güte der genossenen Dinge an. Wir glauben, daß jeder schließlich

[1]) Man muß jedoch unterscheiden zwischen den Ideen der moralischen Güte und der Schönheit, auf menschliche Handlungen angewendet, obwohl sie viel Verwandtes haben und häufig auch, besonders von den griechischen Denkern, identifiziert worden sind. Gewiß, beide Ideen selbst und die entsprechenden angenehmen Gemütsbewegungen sind oft nicht zu unterscheiden. Eine edle Handlung kann ebenso auf uns wirken, wie ein Theaterstück, ein Gemälde, ein Musikstück, und die Schilderung menschlicher Tugend ist eines der wichtigsten Mittel, die der Künstler zur Verfügung hat, um seine besonderen Wirkungen hervorzubringen. Wir bemerken jedoch, daß es nicht nur viel gutes Verhalten gibt, das nicht schön ist oder wenigstens keinen wesentlichen Eindruck auf uns macht, sondern daß sogar gewisse Arten von Verbrechen und Schlechtigkeit eine besondere Größe und Erhabenheit besitzen. Eine Laufbahn wie die Cesare Borgias zum Beispiel ist, wie Renan sagt, „schön wie ein Sturm, wie ein Abgrund". Ich glaube allerdings, daß die Schönheit in allen solchen Fällen von einer Mischung guter und schlechter Gaben und miteinander streitender Anlagen herrührt. Wir können aber das Schlechte nicht in Abzug bringen ohne die ästhetische Wirkung zu stören. Daher meine ich, daß wir den Sinn für Schönheit des Verhaltens von dem Sinn für moralische Güte zu unterscheiden haben.

Richter über sein eigenes Vergnügen und seine Entscheidung endgültig ist — wenigstens soweit er Vergnügen innerhalb seiner gegenwärtigen Erfahrung vergleicht. Aber die Behauptung, daß etwas gut ist, setzt einen allgemein gültigen Maßstab voraus, den das Urteil von Personen, denen wir guten Geschmack zuschreiben, annähernd darstellt. Und es scheint zweifellos, daß der Ausdruck „gut", auf Geschmack angewendet, nicht „angenehm" bedeutet; er bezeichnet lediglich die Übereinstimmung des ästhetischen Urteils mit dem angenommenen Ideale, von dem abzuweichen ein Irrtum und Fehler wäre. Es ist auch nicht immer die Person mit dem besten Geschmacke, die den größten Genuß von irgendeiner Art guter und angenehmer Dinge hat. Es ist allgemein bekannt, daß Kenner von Weinen, Gemälden usw. oft ihre intellektuelle Fähigkeit, die Verdienste des kritisierten Gegenstandes zu preisen, zurückhalten und zögern, ihnen einen entsprechenden Platz in der Stufenreihe der Vortrefflichkeit anzuweisen, selbst wenn ihre Empfänglichkeit für den Genuß dieser Dinge sich verhältnismäßig abgestumpft hat. Und noch allgemeiner beobachten wir, daß Frische und Reichtum des Gefühls keineswegs mit Geschmack und Urteil gleichen Schritt geht, und daß eine Person, die erstere besitzt, mehr Genuß von minderwertigen Dingen haben kann als andere von den besten.

Ich fasse zusammen: Die allgemeine Annahme, daß Dinge, die man „gut" nennt, Vergnügen hervorbringen und daß die erstere Eigenschaft im Geiste untrennbar von der letzteren ist, berechtigt nicht zu dem Schlusse, daß die Güte des Verhaltens gleich der Höhe des daraus resultierenden Vergnügens ist. Denn wir kämen durch Analogie zu dem Schlusse, daß die beigelegte Eigenschaft der Güte, im Falle des Verhaltens sowohl wie im Falle von Geschmackssachen, nicht allen vom Verhalten verursachten Vergnügen zukommt, sondern nur einem ganz bestimmten, in diesem Falle der kontemplativen Befriedigung, die das Verhalten in einem uninteressierten Beobachter hervorruft. Sie kann aber nicht einmal dieses spezifische Vergnügen im Verhältnis zu ihrer Güte hervorrufen, sondern höchstens nur in Personen von gutem moralischen Geschmacke, und selbst in ihrem Falle können wir unterscheiden zwischen

der intellektuellen Auffassung von Güte — die die Annahme eines objektiven idealen Maßstabes in sich schließt — und der angenehmen Gemütserregung, die sie gewöhnlich begleitet; diesen letzteren Bestandteil des Bewußtseins aber können wir fast unendlich verkleinert denken.

Wenn wir schließlich vom adjektiven „gut" zum Substantivum „das Gut' übergehen, so ist es ohne weiteres klar, daß dieses nicht als gleichbedeutend mit „Vergnügen, Lust" oder „Glückseligkeit" von jemandem verstanden werden kann, der — nicht als eine bloße Tautologie, sondern als vollwertigen Satz — als sein Gut oder höchstes Gut die Lust oder Glückseligkeit menschlicher Wesen angibt. Eine derartige Behauptung, die, glaube ich, hauptsächlich von Hedonisten gemacht würde, schließt natürlich in sich, daß die Bedeutung der beiden Ausdrücke verschieden ist, wie eng auch ihre Bezeichnung übereinstimmen mag. Und ein wichtiger Unterschied in der Bedeutung ergibt sich nicht aus der grammatischen Veränderung von Adjektiv zu Substantiv.

§ 3. Was können wir also dann als die allgemeine Bedeutung des Ausdrucks „gut" angeben? Sollen wir mit Hobbes und vielen nach ihm sagen, daß „es jeder Gegenstand ist, der eines Menschen Begierde bildet und den er für seinen Teil gut nennt und dessen Gegenteil, das seine Abneigung hervorruft, Übel"? Um die Erörterung zu vereinfachen, wollen wir nur betrachten, was ein Mensch um seinetwillen, nicht als ein Mittel zu einem ferneren Ergebnis, begehrt und was er für sich, nicht für andere begehrt, also sein eigenes Gute[1]) und sein höchstes Gut.

Wir haben zunächst dem Einwurf zu begegnen, daß ein

---

[1]) Es könnte scheinen, daß es, entsprechend der allgemeinen Auffassung von „gut", Fälle gibt, bei denen sich dadurch, daß ein Individuum, entsprechend der rationalsten Auffassung, die er sich davon bilden kann, sein eignes Gute dem Ganzen opfert, offenbar größeres Gute für andere ergibt. Ob aber ein derartiges Opfer wirklich verlangt wird und ob es dann für das Individuum wirklich vernünftig ist, sein eignes Gute dem Ganzen zu opfern, ist eine der tiefsten Fragen der Ethik. Davon soll in späteren Kapiteln, besonders im 14. des 3. Buches, die Rede sein. Hier möchte ich nur einem voreiligen Urteil über diese Fragen in meiner Definition von „mein eignes Gute" vorbeugen.

Mensch oft etwas begehrt, das, wie er weiß, im ganzen schlecht für ihn ist: das Vergnügen, Champagner zu trinken, wenn er sicher ist, daß er ihm nicht bekommt, das Stillen von Rache, wenn er weiß, daß eine Versöhnung in seinem Interesse läge. Die Antwort darauf ist die, daß in solchen Fällen dem begehrten Ergebnis andere Wirkungen folgen oder nebenhergehen, die eine Abneigung hervorrufen, die stärker ist als die Begierde nach der begehrten Wirkung, daß aber diese schlechten Wirkungen zwar vorhergesehen, aber nicht vorhergefühlt werden: ihre Vorstellung verändert die Hauptrichtung der Begierde nicht ebenso stark wie eine gegenwärtige Tatsache. Aber wenn wir dies auch zugeben und unsere Aufmerksamkeit lediglich auf das begehrte Ergebnis richten und von allen Begleiterscheinungen und Folgen absehen, würde sich doch zeigen, daß alles Begehrte als solches nur scheinbares Gut ist, das im Augenblicke des Genusses sich nicht als gut erweist, oder jedenfalls nicht als so gut, wie es erschien. Es kann eine taube Nuß sein und in Staub und Asche zerfallen; häufiger zwar wird der Genuß teilweise der Erwartung entsprechen, aber doch nicht alle Hoffnung erfüllen. Und mitunter werden wir, selbst während wir der Begierde nachgeben, des Illusorischen dieser Erwartung gewahr, die die Begierde mit sich bringt. Ich komme daher zu dem Schlusse, daß, wenn wir die Bestandteile des höchsten Gutes für quantitativ vergleichbar auffassen wollen — wie wir es tun, wenn wir von Bevorzugung des „größeren" vor „kleinerem" Guten sprechen, wir den Gegenstand der Begierde nicht einfach „gut" oder „wahrhaft gut" nennen dürfen, sondern nur „scheinbar gut".

Aber weiter: Ein besonnener Mensch ist gewöhnt, mit mehr oder weniger Erfolg Begierden zu unterdrücken, deren Erfüllung er als außer seiner Macht stehend ansehen muß, wie schönes Wetter, feste Gesundheit, großen Reichtum oder Ruhm usw. Aber wenn es ihm auch gelingt, die augenblickliche Intensität solcher Begierden herabzusetzen, er wird deshalb die begehrten Gegenstände doch nicht für weniger „gut" halten.

Es zeigt sich also, daß, wenn wir den Begriff „gut" in Beziehung zu „Begierde" erklären wollen, wir ihn nicht mit dem gegenwärtig Begehrten, sondern vielmehr mit dem

Begehrenswerten identifizieren müssen, wobei wir unter „begehrenswert" nicht notwendig „was begehrt werden soll" verstehen, sondern was mit einer im Verhältnis zum Grade der Begehrenswürdigkeit stehenden Kraft begehrt werden würde, wenn es durch freiwilliges Handeln für erreichbar gehalten würde. Vorausgesetzt ist dabei natürlich, daß der Begehrende mit dem Gefühl und dem Intellekt sich vorher ein vollkommen klares Bild vom Zustande des Erreichens oder Genusses macht.

Es bleibt noch der Fall möglich, daß die Wahl eines besonderen Gutes als Gegenstand des Strebens in seiner Gesamtheit wegen der Begleit- und Folgeerscheinungen schlecht ist, selbst wenn das einzelne Ergebnis alle Erwartungen erfüllt. Wenn wir daher auf der Suche nach einer Definition vom „höchsten Gut" „gut in seiner Gesamtheit" meinen, müssen wir, dem Gedankengange im vorigen Paragraphen zufolge, seine Beziehung zu Begierde anders ausdrücken. Zunächst haben wir unsern Blick auf die Begierde zu beschränken, die sich nun beim Wollen praktisch betätigt; denn ich kann als noch begehrenswert Ergebnisse ansehen, nach denen zu streben ich im ganzen für unklug halte. Aber selbst mit dieser Beschränkung ist die Beziehung von „mein Gutes in seiner Gesamtheit" zu meiner Begierde sehr verwickelt. Denn es genügt nicht, wenn man sagt, daß mein Gut überhaupt das ist, was ich gegenwärtig begehren und erstreben sollte, wenn ich alle Folgen des Strebens vorherwissen und zur Zeit meiner Wahl mir vollkommen im Geiste vorstellen könnte. Eine gleichmäßige Beachtung aller Augenblicke unserer bewußten Erfahrung, soweit wenigstens der bloße Unterschied ihrer zeitlichen Stellung in Betracht kommt, ist zweifellos ein wesentliches Merkmal vernünftigen Verhaltens. Aber die Tatsache allein, daß ein Mensch nachher gegen die Folgen einer Handlung nicht eine Abneigung fühlt, die stark genug ist, sie ihm bedauern zu lassen, kann nicht als ein vollkommener Beweis dafür angesehen werden, daß er für sein „Gut in seiner Gesamtheit" handelte. Wir rechnen es in der Tat zu den schlimmsten Folgen einiger Arten des Verhaltens, daß sie die Neigung zur Begierde verändern und sie ihr kleineres Gut mehr begehren lassen als ihr größeres. Und wir halten es für das Allerschlimmste, wenn ein

Mensch, selbst auf dieser Welt, sich nie aus solchen Verhältnissen herausfinden kann und bis zu seinem Tode das Leben des befriedigten Tieres lebt, wo er hätte etwas Besseres sein können. Um diesen Einwurf zu vermeiden, hätte man sagen müssen, daß eines Menschen zukünftiges Gute überhaupt dasselbe ist, was er jetzt begehren und erstreben würde, wenn er die Folgen aller ihm offenstehenden Möglichkeiten des Verhaltens genau vorhergesehen und sich jetzt ein völlig klares Bild davon gemacht hätte.

Diese hypothetische Zusammensetzung von impulsiven Kräften schließt eine so durchgearbeitete und vielgestaltige Auffassung in sich, daß es widersinnig wäre, zu sagen, daß wir diese gewöhnlich meinen, wenn wir von eines Menschen „Gut überhaupt" reden. Ich kann jedoch nicht leugnen, daß dieser hypothetische Gegenstand einer resultierenden Begierde eine verständliche und zulässige Auslegung der Ausdrücke „Gut" (als Substantiv) und „begehrenswert" liefert, indem er der unbestimmteren Bedeutung, in der sie in der gewöhnlichen Rede gebraucht werden, philosophische Genauigkeit gibt, und es möchte scheinen, daß eine ruhige, nachdrückliche Begierde für „gut", etwa in dieser Auffassung, obwohl etwas unbestimmter, regelmäßig durch intellektuelle Vergleichung und Erfahrung in einem überlegenden Geiste erzeugt wird. Der Begriff des so erreichten „Gutes" hat etwas Ideales an sich, es ist etwas, was tatsächlich nicht immer von menschlichen Wesen begehrt und erstrebt wird; aber der ideale Bestandteil läßt sich vollständig durch Tatsächliches, wirkliches oder hypothetisches, ausdrücken und leitet kein Werturteil ein, das grundverschieden von Urteilen über das Dasein ist, und noch viel weniger irgendein Vernunftdiktat.[1])

Es scheint mir jedoch mehr in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Menschenverstand zu sein, wenn man mit Butler annimmt, daß die ruhige Begierde nach meinem „Guten über-

[1]) Wie schon vorher gesagt, — 3. Kap. § 4 —, wird, soweit mein „Gut überhaupt" als Ziel einer Handlung angenommen ist, der Begriff des „Sollens", der ein Diktat oder einen Imperativ der Vernunft in sich schließt, anwendbar auf die nötigen oder geeignetsten Mittel zum Erreichen des angenommenen Zieles.

haupt" autoritativ ist und daher stillschweigend ein Vernunftdiktat, nach diesem Ziele zu streben, in sich trägt, wenn in irgendeinem Falle eine widerstreitende Begierde den Willen nach einer entgegengesetzten Richtung treibt. Indessen können wir den Begriff „Diktat" oder „Imperativ" in der Hauptsache unausgesprochen lassen, wenn wir „höchstes Gute überhaupt für mich" den Sinn geben: was ich praktisch begehren sollte, wenn meine Begierden mit der Vernunft in Einklang wären, angenommen, mein eigenes Dasein allein käme in Betracht. Unter diesem Gesichtspunkte muß als Bedeutung für „höchstes Gute überhaupt", die sich infolge der Beziehung auf ein einzelnes Subjekt abschwächt, angenommen werden: was ich als vernünftiges Wesen begehren und zu verwirklichen suchen sollte, angenommen, mich ginge jegliches Dasein in gleichem Maße an. Wenn Verhalten für „gut" oder „begehrenswert" an sich gehalten wird, abgesehen von seinen Folgen, so wird dieser Standpunkt eingenommen. Ein derartiges Urteil aber unterscheidet sich, wie ich sagte, von dem Urteil, daß Verhalten „richtig" ist, insofern, als es keine bestimmte Vorschrift, sich danach zu richten, enthält, denn es läßt ja noch die Frage offen, ob diese besondere Art von gut das größte ist, das wir unter den Umständen erreichen können. Es weicht ferner, wie wir nun beobachten können, insofern davon ab, als gute oder vortreffliche Handlungen nicht in demselben strengen Sinne als in unserer Macht liegend gelten wie „richtige" Handlungen, sondern eben nicht mehr, als irgendwelche andere gute Dinge. Und in der Tat, es gibt viele Vortrefflichkeit des Benehmens, die wir durch keine Willensanstrengung, wenigstens nicht direkt und augenblicklich, erreichen können, und daher fühlen wir oft, daß das Anerkennen der Güte beim Verhalten anderer nicht die klare Forderung nach sich zieht, ebenso zu handeln, sondern vielmehr

„das unbestimmte Verlangen
Das ein nachahmender Wille erregt."

Unter diesen Umständen wird die Güte des Verhaltens zu einem höheren Ziele, dessen Erreichen außerhalb des Bereiches menschlichen Wollens liegt.

§ 4. Es bleibt noch übrig, zu erwägen, nach welchem

Maßstabe der Wert eines Verhaltens oder Charakters,[1]) nachdem sie als gut an sich beurteilt sind, dem anderer guter Dinge an die Seite zu stellen und zu vergleichen ist. Ich werde die Aufstellung eines solchen Maßstabes hier nicht unternehmen; aber einige Betrachtungen mögen uns in den Stand setzen, die Vergleichspunkte beträchtlich zu beschränken. Ich glaube nämlich, daß, wenn wir solche bleibende Ergebnisse, wie sie gewöhnlich für gut gehalten werden, nicht als Eigenschaften menschlicher Wesen ansehen wollen, wir nichts finden können, das diese Eigenschaft der Güte nicht in bezug auf menschliches Dasein oder wenigstens irgendwelches Bewußtsein oder Gefühl[2]) besäße.

Wir halten zum Beispiel manche unbelebte Gegenstände, Bilder usw., für gut, wenn sie schön, und für schlecht, wenn sie häßlich sind; und doch würde niemand es für vernünftig halten, nach der Erzeugung von Schönheit in der äußeren Natur zu streben, abgesehen davon, daß menschliche Wesen sie möglicherweise betrachten werden. Wenn man daher Schönheit für etwas Objektives hält, meint man gewöhnlich nicht, daß sie als Schönheit ohne jede Beziehung zu irgendeinem Geist besteht, sondern nur, daß es einen für alle gültigen Maßstab der Schönheit gibt.

Man kann jedoch sagen, daß Schönheit und andere ge-

[1]) Der Charakter ist uns nur durch seine Äußerung im Verhalten bekannt, und ich meine, daß, wenn wir Tugend einen Wert an sich zuschreiben, wir gewöhnlich keinen Unterschied zwischen Charakter und Verhalten machen. Wir fragen uns nicht, ob der Charakter nach dem Verhalten, in dem er sich äußert, zu bewerten ist, oder das Verhalten nach dem Charakter, nach dem es sich richtet. Wie diese Frage nun zu beantworten ist, wenn man sie sich vorlegt, werden wir später sehen. Vgl. 3. Buch, 2. Kap. § 2 und 14. Kap § 1.

[2]) Es gibt zweifellos einen Standpunkt, und er wird auch mitunter ernstlich vertreten, von dem aus das ganze Weltall und nicht nur ein gewisser Zustand vernünftiger oder fühlender Wesen als „sehr gut" betrachtet wird. Es ist der, den Gott nach der Schöpfung eingenommen hat. Indes kann eine derartige Ansicht kaum in einer Methode der Ethik entwickelt werden. Für praktische Zwecke müssen wir einige Teile des Weltalls zum mindesten für weniger gut halten, als sie vielleicht sein können. Und wir haben offenbar keinen Grund, einen Unterschied zwischen verschiedenen Teilen der gefühllosen Welt zu machen, wenn wir sie an und für sich und ohne Beziehung zu bewußten oder fühlenden Wesen betrachten.

wöhnlich für gut gehaltene Ergebnisse, obwohl wir sie nicht außer Beziehung zu menschlichen Wesen denken, doch so weit als Ziele von den menschlichen Wesen trennbar sind, von denen ihr Dasein abhängt, daß ihre Verwirklichung sehr wohl der Vollkommenheit oder Glückseligkeit dieser Wesen gleichkommen kann. So kann ein Mensch, obwohl schöne Dinge der Hervorbringung nicht wert gedacht werden können, außer wenn sie etwa Gegenstände des Betrachtens sind, sich ihrer Erschaffung widmen ohne Rücksicht auf die Personen, die sie betrachten werden. Ebenso ist Kenntnis ein Gut, das nur im Geiste vorhanden sein kann; und doch kann einem an der Entwicklung der Kenntnisse mehr liegen, als an ihrem Besitz durch irgendeinen einzelnen Geist, und man kann die erstere zu einem höchsten Ziele nehmen, ohne den letzteren zu berücksichtigen.

Und doch, sobald die Alternativen klar erfaßt sind, wird man, glaube ich, zu der Überzeugung kommen, daß Schönheit, Kenntnisse und andere ideale Güter sowohl wie äußere materielle Dinge nur insofern vernünftigerweise angestrebt werden sollen, als sie entweder zur Glückseligkeit oder zur Vollkommenheit oder Vortrefflichkeit menschlichen Daseins hinführen. Ich sage „menschlichen" Daseins; denn obwohl die meisten Utilitarier die Lust — und das Freisein von Schmerz — der niederen Tiere in das Glück einbeziehen, das sie für das richtige und maßgebende Ziel des Verhaltens ansehen, so würde doch keiner behaupten, daß wir nach der Vervollkommnung von Tieren streben sollen, wenn diese nicht ein Mittel zu unseren Zielen oder wenigstens einen Gegenstand wissenschaftlicher oder ästhetischer Betrachtung darstellen.

Anderseits können wir aber auch nicht das Dasein von übermenschlichen Wesen als ein praktisches Ziel betrachten. Wir wenden zwar auf das Dasein Gottes die Vorstellung von gut ebenso an wie auf sein Werk, und wenn man sagt, daß „wir alles zum Ruhme Gottes tun sollten", so mag darin liegen, daß das Dasein Gottes dadurch besser wird. Indes erscheint dieser Schluß denn doch etwas vermessen, und Theologen schrecken gewöhnlich davor zurück und scheuen sich, die Vorstellung, daß die Güte des göttlichen Daseins möglicherweise durch uns vergrößert wird, zur Grundlage menschlicher Pflicht

zu nehmen. Der Einfluß unserer Handlungen auf außer-menschliche Intelligenzen außer der göttlichen kann auch nicht zum Gegenstande wissenschaftlicher Erörterung gemacht werden.

Ich bekenne daher offen, daß, wenn es außer Glückseligkeit ein Gut gibt, das von Menschen als praktisch höchstes Ziel erstrebt werden soll, es nur die Güte, Vollkommenheit oder Vortrefflichkeit menschlichen Daseins sein kann. Wie weit dieser Begriff mehr enthält als Tugend, was seine genaue Beziehung zur Lust ist und zu welcher Methode wir logisch geführt werden, wenn wir ihn als grundlegend annehmen, das sind Fragen, die wir besser nach der erschöpfenden Prüfung dieser andern beiden Begriffe: Lust und Tugend, erörtern, die uns in den folgenden zwei Büchern beschäftigen wird.

II. Buch.

Der egoistische Hedonismus.

II. Buch.

1. Kapitel.

Prinzip und Methode des Egoismus.

§ 1. Unsere Aufgabe in diesem Buche ist die Prüfung der Methode zur Bestimmung vernünftigen Verhaltens, die schon kurz unter dem Namen Egoismus definiert worden ist. Wir gebrauchen diesen Ausdruck als gleichbedeutend mit egoistischem Hedonismus und als in sich schließend, daß jedes Individuum seine eigene größte Glückseligkeit zum höchsten Ziele seines Handelns nimmt. Man kann allerdings im Zweifel sein, ob dies unter die angenommenen Methoden der Ethik einzureihen ist, denn man könnte mit gutem Grunde sagen, daß ein Moralsystem, das dem Moralbewußtsein der Menschheit im allgemeinen genügen soll, nicht auf der Basis des einfachen Egoismus aufgebaut werden kann. In späteren Kapiteln[1]) werde ich diese Gründe sorgfältig zu erörtern haben; augenblicklich scheint mir der Hinweis auf die weitverbreitete Annahme des Prinzips genügend, daß es für einen Menschen vernünftig ist, in der am meisten sein Glück fördernden Weise zu handeln. Wir finden dieses Prinzip ausdrücklich gutgeheißen von Hauptvertretern sowohl des Intuitionismus als auch desjenigen universalistischen Hedonismus, auf den ich vorschlage, den Namen Utilitarismus zu beschränken. Ich erwähnte bereits, daß Bentham, obwohl der Ansicht, daß das größte Glück der größten Anzahl „der wahre Maßstab für richtig und schlecht" ist, es doch für „richtig

[1]) Siehe 3. Kapitel § 3 und 5. Kapitel.

und angemessen" hält, daß jedes Individuum nach seiner größten Glückseligkeit strebe. Und Butler ist ebenfalls zu dem Zugeständnis bereit, „daß unsere Vorstellungen von Glück und Elend von allen unsern Vorstellungen die nächstliegenden und wichtigsten für uns seien . . . daß Tugend oder moralische Rechtschaffenheit zwar wohl in der Liebe und dem Streben nach dem, was richtig und gut ist, besteht, daß wir aber in einer Stunde nüchternen Überlegens weder dieses noch ein anderes Streben vor uns selbst rechtfertigen können, bis wir nicht überzeugt sind, daß es zu unserm Glücke oder wenigstens nicht zum Gegenteil sein wird".[1])

Und selbst Clarke, der doch erst in hochtönenden Worten verkündet, daß „Tugend wahrhaftig um ihrer selbst willen gewählt zu werden verdiente und das Laster verabscheut" — selbst Clarke räumt dann ein, daß „es nicht wahrhaft vernünftig sei, tugendhaft zu sein und dadurch mit seinem bisherigen Leben zu brechen, wenn man sich für immer aller Möglichkeit beraubte, irgendeinen Vorteil von dieser Tugendhaftigkeit zu haben".

Und zu den Zeiten christlichen Glaubens hat man es allgemein für selbstverständlich und natürlich gehalten, daß die Verwirklichung der Tugend ein wesentlich aufgeklärtes und weitblickendes Streben nach Glückseligkeit für den Handelnden ist. Diese Lehre ist auch nicht nur von Personen mit kühlem, berechnenden Verstande verteidigt worden: wir finden sie mit Begeisterung von einem so ritterlichen und hochsinnigen Prediger wie Bischof Berkeley vertreten. Zweifellos ist dies nur eine Seite oder ein Bestandteil der christlichen Auffassung, während die entgegengesetzte Lehre, daß eine aus selbstsüchtigen Motiven getane Handlung nicht eigentlich tugendhaft ist, sich dauernd entweder in offenem Streite oder einigermaßen versöhnt mit der ersteren behauptet hat. Aber die erstere scheint doch, obwohl weniger geläutert und veredelt, die allgemeine Auffassung gewesen zu sein. Ja, man geht kaum zu weit, wenn man sagt, daß der gewöhnliche Menschenverstand annimmt, daß „interessiertes" Handeln, welches geeignet ist, des Handeln-

---

[1]) Butler, Sermon XI.

den Glück zu fördern, prima facie vernünftig ist, und daß die Beweislast denen zufällt, die behaupten, daß uninteressiertes Verhalten als solches vernünftig sei.

Aber wie bereits gesagt, in den gewöhnlichen Begriffen von „Interesse", „Glückseligkeit" usw. liegt ein gewisser Teil Unbestimmtheit und Zweideutigkeit. Wir müssen daher, um diese Ausdrücke bei der wissenschaftlichen Erörterung gebrauchen zu können, versuchen, ihre Bedeutung genau festzulegen. Wir erreichen dies, wenn wir unter „größtmöglicher Glückseligkeit" das größte erreichbare Übermaß von Lust über Unlust verstehen; dabei sollen die beiden Ausdrücke alle Arten von angenehmen und unangenehmen Empfindungen umfassen. Ist diese quantitative Definition des Zieles angenommen, so erfordert ferner die Folgerichtigkeit, daß Freuden im Verhältnis zu ihrer Annehmlichkeit erstrebt werden sollten, und daher das weniger angenehme Bewußtsein dem angenehmeren wegen irgendeiner andern Eigenschaft, die es besitzen mag, nicht vorgezogen werden darf. Die Qualitätsunterschiede, die Mill und andere vorbringen, können jedoch als Gründe der Bevorzugung angenommen werden, aber nur insoweit, als sie auf Quantitätsunterschiede zurückzuführen sind. Dies ist der Typus, dem sich das praktische Überlegen, das man gewöhnlich „egoistisch" nennt, anzupassen geneigt ist, wenn wir alle Zweideutigkeiten und Folgewidrigkeiten ausschließen, und nur in dieser bestimmteren Form scheint es der Mühe wert, ein derartiges Überlegen einer eingehenden Untersuchung zu unterwerfen. Wir müssen daher unter einem Egoisten einen Menschen verstehen, der, wenn ihm zwei oder mehr Handlungsweisen offen stehen, sich so genau wie möglich den Ertrag von Lust oder Unlust berechnet, der sich aus jeder ergeben kann, und diejenige wählt, von der er glaubt, daß sie ihm das größte Übermaß von Lust über Unlust gewährt.

§ 2. Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß die Annahme des Grundprinzipes des Egoismus, wie es eben erklärt wurde, noch keineswegs notwendigerweise die empirische Methode des Strebens nach eigener Lust oder Glückseligkeit in sich schließt. Ein Mensch kann nach seinem höchsten Glücke in seinem Bereiche streben, ohne sich empirisch zu vergewissern,

welchen Ertrag an Lust oder Unlust irgendeine Handlungsweise ergeben mag. Denn er kann meinen, eine sichere, deduktive Methode zur Bestimmung des Verhaltens zu haben, die ihn am Ende zum Glücklichsten machen wird. Er kann dies auf Grund positiver Religion glauben; denn Gott hat Glückseligkeit zum Lohne für Gehorsam gegen gewisse Gebote verheißen; er kann es auf Grund einer Naturreligion glauben; denn da Gott gütig und gerecht ist, muß er die Welt so eingerichtet haben, daß die Glückseligkeit schließlich im Verhältnis zur Tugend ausgeteilt werden wird. So vereinigt zum Beispiel Paley diese beiden Argumente und verbindet den universalistischen Hedonismus, den er als eine Methode zur Bestimmung von Pflichten annimmt, mit dem Egoismus, der ihm selbstverständlich als ein Grundprinzip vernünftigen Verhaltens erscheint. Oder ein Mensch kann wiederum Tugend mit Glückseligkeit durch einen Prozeß rein ethischer Überlegung a priori verbinden, wie es Aristoteles zu tun scheint, indem er annimmt, daß die „beste" Betätigung immer und unzertrennlich von der höchsten Lust begleitet sein wird, wobei „beste" durch Verweisung auf moralische Intuition oder auf die gewöhnlichen moralischen Ansichten der Menschen im allgemeinen oder gesitteter, wohlerzogener Menschen bestimmt wird. Oder die Deduktion, durch die man darauf schließt, daß höchste Lust das Ergebnis einer besonderen Art von Handeln ist, kann psychologisch oder physiologisch sein. Wir können nämlich eine allgemeine Theorie über den Zusammenhang von Lust und einer andern physischen oder psychischen Tatsache haben, nach der wir den Ertrag an Lust, der irgendeine besondere Art des Benehmens mit sich bringen wird, ableiten können. So ist es allgemein bekannt, daß eine völlig gesunde und harmonische Betätigung unserer verschiedenen körperlichen und geistigen Fähigkeiten die Lebensweise ist, die schließlich der Lust am meisten förderlich ist. In diesem Falle wird es sich, trotz rückhaltloser Annahme des hedonistischen Prinzips, für uns nicht darum handeln, einzelne Vergnügen zu schätzen und zu vergleichen, sondern vielmehr die Begriffe „vollkommene Gesundheit", „Harmonie von Funktionen" zu definieren und zu erwägen, wie diese Ziele erreicht werden können. Die Vertreter

solcher deduktiver Methoden wenden sich jedoch gewöhnlich an die Erfahrung, die ihnen wenigstens eine Bestätigung oder einen Beweis liefert, und nehmen an, daß Annehmlichkeit und Schmerzlichkeit von Vergnügen und Schmerzen direkt nur dem Individuum bekannt sind, das sie erfährt. Es zeigt sich also, daß die eigentliche Methode des egoistischen Hedonismus jedenfalls das ist, was wir empirisch-reflektiv nennen können, und als solche wird sie auch bei egoistischer Überlegung angewandt. Deshalb dürfte es am besten sein, wenn wir diese Methode an erster Stelle untersuchen, uns über die Voraussetzungen, die sie enthält, klar werden und die Genauigkeit ihrer Ergebnisse prüfen.

---

2. Kapitel.

Empirischer Hedonismus.

§ 1. Die erste Grundvoraussetzung, die nicht nur in der empirischen Methode des egoistischen Hedonismus, sondern in der eigentlichen Vorstellung von der „größten Glückseligkeit" als einem Ziele des Handelns enthalten ist, ist die Meßbarkeit von Lust und Unlust. Damit meine ich, daß wir voraussetzen müssen, daß die erstrebte Lust und die vermiedene Unlust bestimmte quantitative Verhältnisse zueinander haben; denn sonst können sie nicht als mögliche Bestandteile eines Ganzen gedacht werden, das wir so groß als möglich zu machen suchen. Es ist nicht unumgänglich nötig, die Vermutung auszuschließen, daß es einige Arten von Lust gibt, die so viel angenehmer als andere sind, daß der kleinste denkbare Bruchteil der ersteren den größten denkbaren der letzteren überwiegen würde. Denn in diesem Falle würde die einzige Folge die sein, daß jede hedonistische Berechnung von Lust der ersteren Klasse vereinfacht werden könnte, indem man die der letzteren Klasse als praktisch nicht vorhanden betrachtet.[1]) Ich glaube jedoch, es wird bei allem vorsichtigen Erwägen stillschweigend die Vor-

[1]) Wir finden mitunter, daß Personen mit schwärmerischem und leidenschaftlichem Temperament versichern, daß es so wunderbare Empfindungen gibt, daß ein Augenblick gelebt im Paradiese einer Ewigkeit von Freuden niederer Art vorzuziehen sei. Diese Behauptungen sind jedoch vielleicht bewußt übertrieben und dürfen jedenfalls nicht als wissenschaftliche Feststellungen genommen werden. Im Falle des Schmerzes aber ist von einem gedankenreichen, feinen Schriftsteller überlegt und mit einem Hinweis auf wichtige praktische Schlüsse die Behauptung aufgestellt worden, daß „so unendliche Qual, daß sie nach gemäßigtem Schmerze gar nicht bemessen

aussetzung gemacht, daß alle Vergnügen und Schmerzen, die ein Mensch erfahren kann, ein begrenztes Verhältnis zueinander haben, was ihre Annehmlichkeit und das Gegenteil anbetrifft. Soweit sich dieses Verhältnis bestimmen läßt, kann die Intensität eines Vergnügens (oder Schmerzes) gegen seine Dauer abgewogen werden.[1]) Denn wenn wir ein in der Dauer begrenztes Vergnügen in einem bestimmten Verhältnis intensiv größer als ein anderes denken, so liegt offenbar in dieser Auffassung, daß das letztere, wenn es beständig an Ausdehnung zunimmt, ohne seine Intensität zu verändern, an einem gewissen Punkte dem ersteren gleichkommen würde.

Wenn also Freuden in eine Skala eingeordnet werden können, als größer oder kleiner in einem bestimmten Grade, kommen wir zur Annahme eines hedonistischen Nullpunktes oder eines vollkommen neutralen Gefühles, als einem Punkte, von dem aus die positive Quantität von Vergnügen gemessen werden kann. Und diese Annahme tritt noch klarer hervor, wenn wir das Vergleichen und Messen von Vergnügen und Schmerzen betrachten, das der Hedonismus notwendigerweise in sich schließt. Denn Schmerz muß als die negative Quantität

---

werden kann", eine wirkliche Erfahrungstatsache sei. (Vgl. „A Chapter in the Etics of Pain" von Edmund Gurney, in einem Bande Essays mit dem Titel „Tertium Quid".) Diese Lehre entspricht jedoch nicht meiner Erfahrung, und ich glaube auch nicht, daß sie vom allgemeinen Menschenverstande unterstützt wird.

[1]) Bentham gibt vier Qualitäten von Lust oder Unlust als wichtig für hedonistische Berechnung an: 1. Stärke, 2. Dauer, 3. Gewißheit, 4. Nähe. Wenn wir, wie oben ausgeführt, annehmen, daß die Stärke mit der Dauer kommensurabel ist, läßt sich der Einfluß der andern Qualitäten auf den vergleichsweisen Wert von Lust und Unlust nicht schwer bestimmen. Denn wir sind gewöhnt, den Wahrscheinlichkeitswert numerisch zu berechnen, und mit Hilfe dieser Methode können wir genau sagen, sobald der Grad von Ungewißheit genau bestimmt werden kann, wieviel diese den Wert eines Vergnügens herabsetzt. Die Eigenschaft der Nähe 'kann man außer acht lassen, außer insoweit sie die Ungewißheit vermindert. Denn meine Gefühle von vor einem Jahre müßten mir ebenso wichtig sein als die in der nächsten Minute, wenn ich sie nur ebenso sicher vorausbemessen kann. Dieses gleichmäßige und unparteische Bekümmern um alle Teile unseres bewußten Lebens ist vielleicht der hervorragendste Bestandteil in der gewöhnlichen Auffassung von vernünftigem — im Gegensatz zu rein impulsivem — Streben nach Lust.

von Vergnügen gerechnet werden, dagegen abgewogen und von der positiven abgezogen werden. Wir müssen uns daher, wenigstens als ideal möglich, einen Übergangspunkt im Bewußtsein denken, an dem vorbei wir von der positiven zur negativen übergehen. Es ist nicht unumgänglich nötig, anzunehmen, daß dieses streng gleichgültige oder neutrale Gefühl tatsächlich vorkommt. Indes zeigt die Erfahrung, daß ein jedenfalls ihm sehr nahe kommender Zustand sogar häufig ist. Wir machen auch sicherlich fortwährend Übergänge vom Vergnügen zu Schmerz und umgekehrt durch und müssen uns daher, wollen wir solche Übergänge nicht als ganz plötzlich denken, wenigstens augenblicksweise in diesem neutralen Zustande befinden.

Aus dem eben Gesagten geht hervor, daß ich das Paradoxon des Epikur[1]) leugne: der Zustand der Schmerzlosigkeit ist gleich dem höchsten möglichen Vergnügen, so daß wir mit der absoluten Befreiung von Schmerz den Gipfel des Hedonismus erreicht haben und wir darnach unser Vergnügen zwar variieren, aber niemals vergrößern können. Diese Lehre steht im Widerspruch mit dem allgemeinen Menschenverstande und der gewöhnlichen Erfahrung. Aber es würde, glaube ich, anderseits ebenso irrig sein, dieses neutrale Gefühl — den hedonistischen Nullpunkt, wie ich es nannte — als den normalen Zustand unseres Bewußtseins anzusehen, mit Ausschluß dessen wir gelegentlich in Schmerz versinken und gelegentlich zum Vergnügen emporsteigen. Die Natur ist nicht so geizig gewesen; solange man gesund ist und Schmerz, Mühe und Sorgen fern, ist die bloße Erfüllung der gewöhnlichen Lebensfunktionen meiner Erfahrung nach eine häufige Quelle gemäßigter Freuden, die rasch mit einem Zustande teilweiser oder völliger Gleichgültigkeit wechseln. So können wir wohl sagen, daß die „Apathie", die ein so großer Teil griechischer Moralisten der nach-aristotelischen Zeit als den Idealzustand des Daseins ansahen, von ihnen nicht wirklich als „ohne Vergnügen und ohne Schmerz" gedacht wurde, sondern eher als ein Zustand ruhiger geistiger Beschaulichkeit, der in philosophischen Gemütern leicht einen hohen Grad von Lust erreichen konnte.

---

[1]) Vgl. Cicero „De finibus", 1. Buch, 11. Kap. § 38.

§ 2. Wir haben jedoch den Begriffen Lust und Schmerz die für quantitative Vergleichung erforderliche Genauigkeit zu geben. Bei der Behandlung dieses Punktes und für den Rest der hedonistischen Erörterung dürfte es angebracht sein, in der Hauptsache nur von Lust zu sprechen und vorauszusetzen, daß Unlust oder Schmerz als die negative Quantität von Lust angesehen und demgemäß alle Feststellungen, die sich auf Lust beziehen, ohne weiteres durch einfache Veränderung der Sätze auf Unlust angewendet werden können.

Der entsprechende Ausdruck für Lust ist, nach Spencer,[1]) „ein Gefühl, das wir ins Bewußtsein zu bringen und dort festzuhalten suchen". Ähnlich sagt auch Bain, daß „Lust und Unlust in der tatsächlichen oder wirklichen Erfahrung als identisch mit Bewegungskraft anzusehen sind". Aber angenommen, daß Lust regelmäßig Begierde erregt, so scheint es mir doch nicht, daß ich Lust für größer und weniger genau im Verhältnis beurteile, sobald sie den Willen zu Handlungen antreiben, die geeignet sind, sie aufrecht zu halten. Natürlich darf man weder Bain noch Spencer so verstehen, daß alle Lust im selben Augenblicke, wo man sie fühlt, auch zu irgendeiner Betätigung antreibt; denn dies trifft offenbar nicht zu für Vergnügen wie Ruhe, ein warmes Bad usw. Der Reiz muß in solchen Fällen verborgen und potentiell gedacht werden, als nur in Tätigkeit tretend, wenn eine Handlung das Aufhören oder die Verminderung der Lust verhindern soll. So hat ein Mensch, der nach einer Ermüdung der Ruhe genießt, das unbestimmte Bewußtsein eines starken Festklebens an seinem augenblicklichen Zustande und einer verborgenen Bereitschaft, jedem Impulse ihn zu verändern, zu widerstehen. Der Reiz zu gemäßigten Freuden und Schmerzen kann ferner durch gewohnheitsmäßige Unterdrückung unfühlbar werden. Bei einem gewöhnlich mäßigen Menschen zum Beispiel hört der Reiz, das Vergnügen an Essen und Trinken zu verlängern, in der Regel auf, bevor das Vergnügen zu Ende ist; nur gelegentlich fühlt er das Bedürfnis, einen Impuls, bis zur Sättigung weiter zu essen oder zu trinken, zu kontrollieren. So scheint wiederum

---

[1]) „Principles of Psychology", II. 9. Kap. § 125.

ein anhaltender Schmerz von mäßiger Stärke, der nicht besorgniserregend ist — zum Beispiel ein dumpfer, anhaltender Zahnschmerz, mitunter seinen Reiz zur Handlung zu verlieren, ohne seinen Charakter als Schmerz zu verlieren. Hier kann der Reiz wiederum als latent bezeichnet werden; denn wenn wir gefragt würden, ob wir einen selbst milden Zahnschmerz los werden möchten, würden wir dies sicherlich bejahen.

Aber selbst wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf Fälle beschränken, bei denen der Reiz stark fühlbar ist, scheint mir doch Bains Identifizierung von „Lust und Unlust" mit Bewegungskraft nicht genau mit unseren gewöhnlichen empirischen Urteilen übereinzustimmen. Er stellt selbst die „unverhältnismäßige Anspannung von Bewegungskräften nach einer Richtung", zu der „jedes plötzliche, große Entzücken Anlaß geben kann", der „eigentlichen Verfassung des Gemütes im Entzücken" gegenüber, die „nur solche Bestreben eingibt, die der Reiz des Augenblickes rechtfertigt".[1]) Und an anderer Stelle setzt er auseinander, daß „unsere Lustempfindungen alle geeignet sind, den Geist infolge der Atmosphäre der Erregung" mit der sie umgeben sind, ungebührlich in Beschlag zu nehmen, indem sie den Geist „über die Würdigung von Lust und Unlust hinaus zu dem ‚Leidenschaft' genannten Zustande tragen", indem ein Mensch „nicht allein vom richtigen Werte der Lust bewegt wird", sondern auch „von der wachsenden Macht der Erregung".[2]) Allerdings scheint Bain in solchen Fällen anzunehmen, daß diese „Störungen und Anomalien des Willens sich kaum schon im augenblicklichen Gefühle geltend machen",[3]) aber es scheint mir klar, daß aufregendes Vergnügen, selbst wenn es augenblicklich gefühlt wird, leicht einen Willensreiz ausübt, der mit seiner Intensität als Vergnügen nicht im Verhältnis steht. Bain scheint dies auch selbst zu erkennen, an einer Stelle, wo er sagt, daß „plötzliche heftige Lustgefühle und Schmerzen den Willen vielleicht mehr anreizen als eine Stimulation massiver Art".[4]) Auch ich finde, daß einige Gefühle, die

[1]) „The Emotions and the Will", 3. Aufl., S. 392.
[2]) „Mental and Moral Science", 4. Buch, 4. Kap. § 4.
[3]) Ibid. 4. Buch, 5. Kap. § 4.
[4]) Ibid. 3. Buch, 1. Kap. § 8.

stark zu ihrer eigenen Aufhebung anreizen, entweder überhaupt nicht oder nur wenig schmerzlich sind, so zum Beispiel die Empfindung des Kitzels. Demnach wäre es offenbar ungenau, Lust zu Meßzwecken als die Art von Gefühl zu definieren, die wir im Bewußtsein zurückzuhalten suchen. Sollen wir also sagen, daß es eine meßbare Eigenschaft des Gefühls gibt, ausgedrückt durch das Wort „Lust", die unabhängig von ihrer Beziehung zum Wollen und infolge ihrer Einfachheit undefinierbar ist? Etwa wie die Eigenschaft des Gefühls, die durch „süß" ausgedrückt wird und deren wir uns auch in verschiedenen Graden von Intensität bewußt sind? Dies scheint in der Tat die Ansicht einiger Verfasser zu sein; ich für mein Teil kann jedoch als einzige Eigenschaft des Gefühls nur die Beziehung der Begierde zum Wollen finden, die mit dem allgemeinen Ausdruck „begehrenswert" in dem oben erklärten Sinne bezeichnet wird. Ich schlage daher vor, Lust, wenn wir ihren „genauen Wert" zum Zwecke quantitativer Vergleichung betrachten, als ein Gefühl zu definieren, das von intelligenten Wesen wenigstens ohne weiteres als begehrenswert oder in Vergleichungsfällen als vorziehenswert aufgefaßt wird.

Hier kommt jedoch eine neue Frage hinzu. Wenn ich im vorigen Kapitel als eine Grundvoraussetzung des Hedonismus feststellte, daß es vernünftig sei, Lust im Verhältnis zu ihrer Intensität vorzuziehen und für diese Bevorzugung nicht einen lediglich quantitativen Unterschied ausschlaggebend sein zu lassen, so wollte ich damit sagen, daß die Bevorzugung von Lust aus Qualitätsgründen im Gegensatz zur Quantität — als „höher" oder „edler" — augenblicklich möglich ist; und in der Tat, solche nicht-hedonistische Bevorzugung wird für häufig vorkommend gehalten. Wenn wir aber die eben gegebene Definition der Lust nehmen, daß sie nämlich die Art des Gefühls ist, die wir für begehrenswert und vorziehenswert halten, so scheint es ein Widerspruch in den Ausdrücken, zu sagen, daß das weniger angenehme Gefühl jemals als dem angenehmeren vorziehenswert gedacht werden kann.

Dieser Widerspruch kann in folgender Weise umgangen werden. Man wird im allgemeinen zugeben, daß die Annehmlichkeit eines Gefühls direkt nur für das fühlende Individuum

zur Zeit, wo es fühlt, erkennbar ist. Obwohl nun, wie ich gleich zeigen werde, jede Abschätzung von Annehmlichkeit, soweit sie einen Vergleich mit Gefühlen enthält, die nur in der Phantasie vorgestellt sind, infolge der Unvollkommenheit der Vorstellung dem Irrtum unterworfen ist, so ist doch niemand in der Lage, zu bestreiten, daß das fühlende Individuum wirklich vorzieht, soweit die Qualität des augenblicklichen Gefühls allein in Frage kommt. Wenn wir jedoch über die vorziehenswerte Qualität — wie „Erhabenheit" oder „Feinheit" — eines Bewußtseinszustandes zum Unterschiede von seiner Annehmlichkeit[1]) urteilen, so scheinen wir uns auf irgendeinen gewöhnlichen Maßstab zu berufen, den andere ebensogut wie das fühlende Individuum anlegen können. Daraus möchte ich schließen, daß, wenn eine Art von Lust als qualitativ höher als eine andere, obwohl weniger angenehm, beurteilt wird, es nicht wirklich das Gefühl selbst ist, das vorgezogen wird, sondern etwas in den geistigen oder physischen Bedingungen oder Verhältnissen, unter denen es entsteht, das als erkennbarer Gegenstand unseres gewöhnlichen Denkens angesehen wird. Denn wenn ich in Gedanken jedes Gefühl von seinen Begleitumständen absondere, aber auch von allen seinen Wirkungen auf folgende Gefühle desselben oder eines andern Individuums, und es lediglich als das vorübergehende Gefühl eines einzelnen Wesens betrachte, dann scheint es mir unmöglich, darin eine andere vorziehenswerte Qualität zu finden, als die, die wir Annehmlichkeit nennen und deren Grad direkt nur für das fühlende Individuum erkennbar ist.

Es ist hier zu bemerken, daß, wenn man diese Definition der Lust annimmt und, wie vorher vorgeschlagen, „höchstes Gut" als gleichbedeutend mit „was im letzten Grunde begehrenswert ist", ansieht, der Grundsatz des ethischen Hedonismus eine hauptsächlich negative Bedeutung hat. Denn der Satz „Lust ist das höchste Gut" will nur besagen, daß nichts im letzten Grunde begehrenswert ist außer dem begehrenswerten Gefühl,

[1]) Wenn wir sagen, daß ein Vergnügen dem andern an Qualität überlegen ist, so kann das, wie schon bemerkt, heißen, daß es vorziehenswert ist, wenn es nur als angenehm betrachtet wird; und in diesem Falle geht der Unterschied in der Art von selbst auf einen Unterschied im Grade zurück.

das von dem fühlenden Individuum zur Zeit des Fühlens als begehrenswert aufgefaßt wird. Gegen diese Definition kann man nun geltend machen, daß sie von einem Moralisten stoischer Richtung nicht angenommen werden könnte, der zwar Lust als eine Tatsache anerkennt, aber sich weigert, sie als in irgendeinem Grade begehrenswert anzuerkennen. Aber ich glaube, daß ein solcher Moralist zugeben müßte, daß ein Urteil, daß ein Gefühl per se begehrenswert ist, untrennbar mit seiner Anerkennung als Lust verbunden ist, auch wenn er überzeugt ist, daß ein gesundes Philosophieren das Illusorische solcher Urteile zeigt. Dies scheint auch im wesentlichen die Auffassung der stoischen Schule gewesen zu sein.

Immerhin meine ich, daß die Bevorzugung, welche der reine Hedonismus als im letzten Grunde vernünftig ansieht, definiert werden sollte als die Bevorzugung des Gefühls, das entsprechend der Abschätzung, die das fühlende Individuum stillschweigend oder deutlich zur Zeit des Fühlens gemacht hat, lediglich als Gefühl bewertet wird, ohne Rücksicht auf Umstände und Verhältnisse, unter denen es entsteht. Demgemäß können wir als Grundvoraussetzung dessen, was ich quantitativen Hedonismus nannte, feststellen, daß alle Freuden und Schmerzen, nur als Gefühle bewertet, für das fühlende Individuum erkennbare Grade von positiver oder negativer Begehrenswürdigkeit haben, und wir bemerken ferner, daß die empirische Methode des Hedonismus nur dann angewendet werden kann, wenn wir annehmen, daß diese Grade der Begehrenswürdigkeit endgültig durch die Erfahrung gegeben werden.

Noch eine Grundvoraussetzung ist zu erwähnen, die vielleicht nicht mit der Annahme der hedonistischen Rechnung als rein theoretische verbunden, aber doch sicherlich darin enthalten ist, wenn wir sie als praktische Methode zur Bestimmung richtigen Verhaltens betrachten; die Voraussetzung nämlich, daß wir durch Vorsorge und Berechnung unsere Lust erhöhen und unsere Schmerzen vermindern können. Es mag vielleicht pedantisch erscheinen, dies formell festzustellen, und niemand wird wohl leugnen, daß die Bedingungen, von denen unsere Freuden und Schmerzen abhängen, für uns bis zu einem gewissen Grade erkennbar und kontrollierbar sind. Es ist aber,

wie wir sehen werden, die Behauptung aufgestellt worden, daß die Ausübung hedonistischer Beobachtung und Berechnung unvermeidlich dazu führt, unsere Freuden, oder wenigstens die meisten, zu vermindern, so daß es fraglich wird, ob wir überhaupt unsere größte Glückseligkeit dadurch erlangen, daß wir darnach streben, oder jedenfalls sie mit wissenschaftlicher Genauigkeit zu erreichen suchen.

Anmerkung. Es wird zuweilen für eine notwendige Voraussetzung für einen Hedonisten gehalten, daß ein Übermaß von Lust über Unlust von menschlichen Wesen gegenwärtig erreichbar ist, ein Satz, den ein extremer Pessimist bestreiten würde. Aber der Schluß, daß das Leben immer und im ganzen eine Qual ist, würde noch nicht beweisen, daß es für einen Menschen unvernünftig ist, nach der geringsten Qual zu streben, wenn man dies überhaupt für möglich hält; für einen vollkommenen Egoisten jedoch wäre sofortiger Selbstmord der einzige vernünftige Ausweg, wenn er sich nicht mit der Aussicht auf ein anderes Leben tröstet.

3. Kapitel.

Empirischer Hedonismus.

(Fortsetzung.)

§ 1. Wir haben also unter Lust ein Gefühl zu verstehen, das das fühlende Individuum zur Zeit des Fühlens stillschweigend oder ausdrücklich als begehrenswert auffaßt; begehrenswert, das heißt, wenn es lediglich als Gefühl betrachtet wird, und nicht mit Rücksicht auf objektive Bedingungen oder Folgen oder irgendwelche Tatsachen, die direkt zur Kenntnis anderer als des fühlenden Individuums kommen. Nehmen wir ferner vorläufig an, daß Gefühle allgemein von diesem Gesichtspunkte aus mit genügender Klarheit für praktische Zwecke verglichen und empirisch als mehr oder weniger angenehm in einem bestimmten Grade erkannt werden können. Dann besteht die empirisch-reflektive Methode des egoistischen Hedonismus darin, die verschiedenen Gefühlsreihen, auf die unsere Kenntnis der physischen und psychischen Ursachen uns aus den verschiedenen Verhaltungsweisen, die uns offen stehen, schließen läßt, darzustellen, unter Berücksichtigung aller Möglichkeiten zu beurteilen, welche von den Reihen im ganzen vorziehenswert erscheint, und die entsprechende Verhaltungsweise anzunehmen. Man kann nun einwenden, daß die Berechnung für die Praxis zu verwickelt ist. Denn ein nur einigermaßen vollständiges Vorsehen für die Zukunft würde eine ungeheure Anzahl von verschiedenen Möglichkeiten in sich schließen und das Berechnen des hedonistischen Wertes jeder dieser Gefühlswahrscheinlichkeiten würde gar kein Ende nehmen. Wir können jedoch vielleicht die Berechnung innerhalb leicht zu übersehende Grenzen bringen, ohne daß sie dabei an Genauigkeit verliert,

wenn wir alles offenbar unkluge Verhalten ausscheiden und die am wenigsten wahrscheinlichen und wichtigen Möglichkeiten vernachlässigen. So tun wir es ja auch bei einigen Künsten, die bestimmtere Ziele haben, wie Strategik und Medizin. Denn wenn der Feldherr bei einem Marschbefehle oder der Arzt bei der Verordnung einer Luftveränderung alle Umstände in Betracht zögen, die überhaupt für das erstrebte Ziel von Bedeutung sind, würden ihre Berechnungen unausführbar werden. Sie beschränken sich daher auf die wichtigsten, und so können wir es mit der hedonistischen Lebenskunst machen.

Da gibt es jedoch Einwendungen gegen die hedonistische Methode, die viel tiefer greifen, und einige Verfasser gehen so weit, daß sie die Methode überhaupt verwerfen. Eine sorgfältige Prüfung dieser Einwendungen scheint daher das geeignetste Mittel zu sein, über die Methode selbst und die Ergebnisse, die man von Rechts wegen von ihr erwarten kann, ein klares Bild zu bekommen.

Ich möchte jedoch darauf hinweisen, daß wir es jetzt nur mit solchen Entgegnungen zu tun haben, die innerliche genannt werden könnten, Argumente also gegen die Möglichkeit, daß der egoistische Hedonismus die gewünschten Ergebnisse erreicht. Wir wollen hier nicht erwägen, ob es für ein Individuum vernünftig ist, seine eigene Glückseligkeit zum höchsten Ziele zu nehmen oder, inwiefern die von der Annahme dieses Zieles und den augenblicklichen Lebensbedingungen des Individuums abgeleiteten Regeln zum Handeln mit der landläufigen Meinung über das, was richtig ist, übereinstimmen. Diese Fragen werden wir, dem Plane dieses Werkes entsprechend, später[1]) zu betrachten haben; jetzt haben wir es, wie gesagt, nur mit Einwänden zu tun, die darauf abzielen, die innerliche Unbrauchbarkeit des Hedonismus als rationaler Methode zu zeigen.

Wir treffen da an erster Stelle auf einen Einwand, der, wenn überhaupt maßgebend, als entscheidend angesehen werden muß. Es ist von Green[2]) behauptet worden, daß „Lust als

[1]) Siehe das 5. Kapitel dieses Buches, 3. Buch, Kapitel 14 und das Schlußkapitel.

[2]) Siehe Greens Einleitung zum 2. Bd. von Humes „Treatise on

Gefühl zum Unterschied von Zuständen, die nicht Gefühl sind, nicht gedacht werden kann". Stimmt das, so würde ein rationaler Hedonismus gewiß unmöglich sein. Aber der Satz scheint ebensowohl dem gesunden Menschenverstande wie der allgemeinen Voraussetzung empirischer Psychologen zu widersprechen. Wenn diese sorgfältig und systematisch die geistigen und physischen Bedingungen von Lust und Schmerz untersuchen, so nehmen sie notwendigerweise dabei an, daß diese Gefühle in Gedanken von „ihren Bedingungen, die keine Gefühle sind", unterschieden werden können. Ich finde auch, daß der erwähnte Verfasser selbst in einer späteren Abhandlung [1]) lange Argumente über Lust vorbringt, die nur verständlich sind, wenn die Unterscheidung zwischen Lust und ihren Bedingungen beständig beibehalten wird. Er treibt in der Tat eine Unterscheidung dieser Art bis zur äußersten Spitze der Feinheit; so fordert er von uns, die „Selbstbefriedigung, die man in jeder Begierde sucht, welche darauf hinausläuft, zu wollen" von dem „Vergnügen, das in jeder erreichten Selbstbefriedigung liegt", zu unterscheiden, während andere Moralisten Selbstbefriedigung nur als eine Abart von Lust ansehen.[2]) Die Behauptung, daß wir Lust von Selbstbefriedigung unterscheiden können, aber nicht von ihren Bedingungen, erscheint mir zu widersinnig, um einer Widerlegung zu bedürfen. Es ist ja möglich, daß Green nur meint, Lust könne nicht neben ihren Bedingungen, die nicht Gefühle sind, bestehen, und daß sie mit jedem Wechsel in ihren Bedingungen sich ändert. In dieser Auslegung bestreite ich den Satz nicht, er hat aber nichts mit der Frage zu tun, ob Lust getrennt von ihren Bedingungen geschätzt werden kann oder ob Vergnügen unter verschiedenen Bedingungen quantitativ miteinander vergleichbar sind. Ich kann das Vergnügen, ein Drama oder ein Lustspiel anzusehen, nicht haben ohne zugleich eine bunte Menge unzählige Gedanken und Bilder, die

---

Human Nature", § 7. Die Behauptung wird im wesentlichen wiederholt in desselben Verfassers „Prolegomena to Etics".

[1]) „Prolegomena to Ethics", § 158.

[2]) So sagt z. B. Butler im 11. Sermon: „Jedermann hat eine Begierde nach seiner eignen Glückseligkeit . . . der begehrte Gegenstand ist unser eignes Glück, Genuß, Befriedigung".

an Qualität in den beiden Fällen sehr verschieden sind; das hindert mich aber nicht, zuversichtlich zu entscheiden, ob das Drama oder das Lustspiel mir im ganzen das meiste Vergnügen gewährt hat.

Ich gehe zu einem andern Einwand über, der von demselben Verfasser gegen die hedonistische Auffassung vom höchsten Ziele des Handelns als „der größten möglichen Summe von Lust" vorgebracht worden ist. (Es müßte heißen: „das größtmögliche Übermaß von Lust über Unlust", aber der Unterschied ist für die vorliegende Beweisführung bedeutungslos.) Der Satz ist, sagt Green, „innerlich nichtssagend", aber er rechtfertigt diese Behauptung verschieden in verschiedenen Abhandlungen. Zuerst stellte er auf, daß „angenehme Gefühle nicht Quantitäten seien, die hinzugefügt werden könnten",[1]) offenbar weil „eines vorüber ist, bevor das andere beginnt". Diese Angabe ist jedoch auch von Zeitabschnitten richtig; aber es wäre offenbar widersinnig, zu sagen, daß Stunden, Tage, Jahre nicht „Quantitäten seien, die hinzugefügt werden können". Möglicherweise kam Green diese Erwägung, bevor er seine „Prolegomena to Ethics" schrieb; jedenfalls nimmt er in dieser Abhandlung an, daß „angenehme Gefühlszustände" „in Gedanken zusammengezählt werden könnten", und bestreitet nur, daß dies „im Genusse oder der Vorstellung eines Genusses" möglich sei.[2]) Aber damit wird alles zugegeben, was für die hedonistische Bewertung zukünftiger Gefühle verlangt wird. Denn kein Hedonist hat jemals angenommen oder gewünscht, daß die Glückseligkeit, die er so groß wie möglich zu machen bestrebt ist, etwas sei, das er sofort genießen könne. Und wofern die Flüchtigkeit von Lust nicht ihre Annehmlichkeit vermindert — ein Punkt, den wir sogleich zu betrachten haben —, kann ich nicht einsehen, daß die Möglichkeit, das hedonistische Ziel zu verwirklichen, überhaupt von der Notwendigkeit, es in aufeinanderfolgenden Teilen zu verwirklichen, in Frage gestellt wird. Green scheint an einer andern Stelle[3]) anzunehmen, daß „ein Ziel", das „als Kriterium dienen soll, uns in den Stand setzen muß, Handlungen,

[1]) Einleitung zu Hume, an erw. Stelle.
[2]) „Prolegomena to Ethics", § 221.
[3]) Ebenda § 359.

die uns ihm näher bringen, von solchen, die dies nicht tun, zu unterscheiden". Dies würde jedoch nur der Fall sein, wenn unter „Ziel" notwendigerweise eine Schranke, ein Abschluß zu verstehen wäre, der wir alle uns nähern und die wir alle zugleich erreichen; dies ist aber doch, denke ich, nicht der Sinn, in dem das Wort gewöhnlich von Ethikern verstanden wird. Alles, was ich damit meine, ist ein Gegenstand vernünftigen Strebens — ob er nun nacheinander oder auf einmal erreicht wird, der aber nicht als ein Mittel zur Erlangung irgendeines ferneren Gegenstandes gesucht wird, sondern für sich selbst. Und so lange das voraussichtliche Übergewicht von Lust über Unlust eine Vergrößerung oder Verkleinerung durch unmittelberes Handeln in einer oder der andern Weise[1]) zuläßt, scheint kein Grund vorhanden zu sein, warum „Höchste Glückseligkeit" nicht ein ebenso nützliches Kriterion des Verhaltens abgeben sollte, wie jedes „oberste Gut", das sofort erreichbar oder irgendwie unabhängig von Zeitumständen ist.

§ 2. Wenn man jedoch behauptet, daß das Bewußtsein von der Vergänglichkeit der Lust diese entweder weniger angenehm zu ihrer Zeit macht oder eine nachfolgende Unlust verursacht, und daß das überlegte, systematische Streben nach Lust dieses Bewußtsein schließlich verstärken muß, so würde der Satz, ist er auf Erfahrung gegründet, sicherlich einen schwerwiegenden Einwand gegen die Methode des egoistischen Hedonismus darstellen. Und dies scheint Green denn auch zu meinen, obwohl er es nirgends klar ausspricht. Er behauptet nämlich, daß „es unmöglich sei, Selbstbefriedigung in einer Folge von Freuden zu finden"[2]); denn da Selbstbefriedigung „Befriedigung für ein Ich sei, das dauert und sich selbst als dauernd betrachtet", so muß sie wenigstens relativ permanent sein,[3]) und damit ist, meine ich, gesagt, daß die Enttäuschung des Hedonisten, der

[1]) Dies scheint Green an mehreren Stellen ausdrücklich anzunehmen. So sagt er, § 332, daß gewisse Maßregeln, „die nötig sind, um günstige Bedingungen für einen guten Charakter zu schaffen, geeignet sind, das Leben im ganzen angenehmer zu machen", und anderswo: „Es läßt sich leicht zeigen, daß ein Übergewicht von Unlust zu solchen führen würde, die darunter leiden könnten" infolge der Vernachlässigung gewisser Pflichten.

[2]) „Prolegomena to Ethics", § 176.

[3]) Op. cit. § 232.

Selbstbefriedigung dort nicht findet, wo er sie sucht, von Unlust oder Abgang von Lust begleitet ist.[1]) Wenn dies so wäre und wenn die so entgangene Selbstbefriedigung durch die entschlossene Annahme eines andern Handlungsprinzipes wieder erlangt werden kann, so würde offenbar das systematische Streben nach Lust in Gefahr sein, sich selbst aufzuheben. Es ist daher von Wichtigkeit, genau zu überlegen, wie weit dies wirklich der Fall ist.

So weit meine Erfahrung reicht, scheint es mir nicht, daß die Vergänglichkeit der Lust allein eine ernste Quelle zu Mißbehagen ist, solange jemand noch Aussicht auf ebenso wertvolle Freuden hat, wie er sie früher genoß, oder selbst solange das bisherige Leben schon einen wesentlichen Betrag an Lust aufzuweisen hat. Aber ich zweifle nicht, daß ein wichtiger Bestandteil des Glückes für alle oder die meisten Menschen sich aus dem Bewußtsein ableitet, „relativ permanente" Quellen der Lust zu besitzen, mögen sie nun äußere sein, wie Reichtum, soziale Stellung, Familie, Freunde, oder innere, wie Kenntnisse, Bildung, eine starke, lebhafte Teilnahme am Wohlergehen von Personen und Einrichtungen, die sich gut entwickeln. Dies stellt jedoch, meiner Meinung nach, keinen Einwand gegen den Hedonismus dar; es scheint vielmehr vom hedonistischen Standpunkt aus einleuchtend, daß, „sobald der Verstand entdeckt, daß es bestimmte Gegenstände, dauernde Quellen der Lust und große Gruppen bleibender Interessen gibt, die eine Menge sich immer erneuernder Genüsse bieten, der rationale Wille den größeren dem kleineren vorziehen und unfehlbar seine ganzen Kräfte dem Streben nach diesem widmen wird".[2])

Man kann dem entgegenhalten, daß, wenn diese dauernden Quellen der Lust bewußt nur als Mittel zu dem hedonistischen Ziele gesucht werden, sie nicht das Glück hervorbringen werden, für das sie gesucht wurden. Und bis zu einem gewissen Grade stimme ich dem bei; aber ich glaube, daß man bei gebührender Berücksichtigung der Mannigfaltigkeit unserer Impulse finden

---

[1]) Ich kann dies nicht positiv feststellen, da wie gesagt Green ausdrücklich Selbstbefriedigung von Lust unterscheidet und nicht besonders betont, daß ihr Fehlen von Unlust begleitet ist.

[2]) Sully, „Pessimism", 11. Kap. S. 282.

wird, daß dieser Satz der Annahme des Hedonismus nicht entgegensteht, sondern lediglich auf eine Gefahr aufmerksam macht, vor der sich der Hedonist zu hüten hat. In einem vorhergehenden Kapitel[1]) habe ich mit Butler den Unterschied hervorgehoben zwischen Impulsen, die streng genommen auf Lust gerichtet sind, und solchen, die es nicht sind — obwohl viele, vielleicht sogar die meisten unserer Freuden in einer Befriedigung der letzteren bestehen und daher von ihrem Vorhandensein abhängen. Ich führte aus, daß die Unvereinbarkeit dieser beiden Arten von Impulsen in vielen Fällen so weit geht, daß sie nicht im selben Augenblicke im Bewußtsein nebeneinander bestehen können. Ich fügte jedoch hinzu, daß im gewöhnlichen Zustande unserer Tätigkeit diese Unverträglichkeit nur augenblicklich ist und nicht hindert, daß eine wirkliche Harmonie durch eine Art alternierenden Rhythmus' zweier Impulse im Bewußtsein erreicht wird. Immerhin kann man nicht leugnen, daß diese Harmonie leicht zerstört werden kann und daß, während einerseits Individuen ihr größtes offenbares Glück der Befriedigung einer übermächtigen Einzelbegierde opfern können und es auch tun, Selbstliebe anderseits den Geist in einer Weise gefangen nehmen kann, die eine gesunde, kräftige Wirksamkeit jener „uninteressierter" Impulse auf Einzelgegenstände hin hemmt, deren Vorvorhandensein doch in hohem Grade zum Erreichen der von der Selbstliebe angestrebten Glückseligkeit nötig ist. Daraus möchte ich jedoch nicht schließen, daß das Streben nach Lust notwendigerweise unfruchtbar und müßig ist, sondern nur, daß das Prinzip des egoistischen Hedonismus, mit gehöriger Kenntnis der Gesetze der menschlichen Natur angewendet, sich praktisch selbst begrenzt, das heißt, eine vernünftige Methode zur Erreichung des von ihr angestrebten Zieles verlangt, daß wir es bis zu einem gewissen Grade außer Acht lassen und nicht direkt danach streben. Ich nannte diesen Schluß das „Grundparadoxon des egoistischen Hedonismus"; obwohl es sich aber als ein Paradoxon darstellt, bietet doch seine praktische Verwirklichung offenbar keine Schwierigkeit, wenn man einmal die erwähnte Gefahr erkannt hat. Es ist ja

[1]) 1. Buch, 4. Kapitel.

eine nur zu häufige Erfahrung, daß Menschen, bei welchem Streben es auch sei, das ursprüngliche Ziel und Ende ihrer Anstrengungen außer Acht lassen und nun die Mittel zu diesem Ziel als dieses selbst ansehen, so daß sie schließlich sogar das ursprüngliche Ziel der Erreichung dessen, was nur in zweiter Linie begehrenswert ist, opfern. Wenn es also so häufig und so leicht ist, das Ziel zugunsten der Mittel zu vergessen, warum sollte es da schwer sein, soweit rationaler Egoismus es vorschreibt. Und es wird ja auch beständig von gewöhnlichen Personen bei Vergnügungen und Zeitvertreib aller Art getan.

Da unsere Begierden gewöhnlich nicht durch eine Willensanstrengung hervorgebracht werden können, obwohl man sie bis zu einem gewissen Grade dadurch unterdrücken kann, mag es allerdings, wenn wir nur von der Begierde nach Lust ausgehen, schwierig erscheinen, das Paradoxon, Lust zu erlangen, indem man nach etwas anderem strebt, praktisch auszuführen. Aber selbst in diesem hypothetischen Falle ist die Schwierigkeit geringer, als sie scheint. Denn die Reaktion unserer Tätigkeit auf unser Gemütsleben ist derartig, daß wir uns gewöhnlich so weit bringen können, ein Interesse an einem Ziele zu finden, indem wir unsere Anstrengung darauf richten, es zu erreichen. Selbst wenn wir daher annehmen, daß jemand anfänglich gegen alles außer seinem eigenen Vergnügen gleichgültig ist, so folgt daraus noch nicht, daß, wenn er sich überzeugte, daß der Besitz anderer Begierden und Impulse zur Erreichung der größtmöglichen Lust nötig wäre, es ihm nicht gelingen könnte, diese zu erzeugen. Diese Vermutung verwirklicht sich jedoch nie augenblicklich. Jeder, der daran geht, sein Verhalten zu systematisieren, sei es nach egoistischen oder irgendeinem andern Grundsatz, ist sich bewußt, eine Anzahl verschiedener Impulse und Tendenzen zu besitzen, die andere als die bloße Begierde nach Lust sind und den Willen nach besonderen Richtungen, zum Streben nach besonderen Ergebnissen treiben, so daß er sich nur unter gewisse äußere Einflüsse zu stellen braucht, damit diese Begierden und Impulse ohne jede Willensanstrengung zu wirken beginnen.

Man glaubt jedoch zuweilen, daß eine wichtige Klasse feinerer und höherer Impulse mit der übermächtigen Selbst-

liebe ganz besonders unvereinbar sei, so die Tugendliebe oder persönliche Zuneigung oder der religiöse Impuls, Gott zu gehorchen. Wie man indes gewöhnlich diese Impulse auffaßt, scheint diese Schwierigkeit jedenfalls nicht beachtet zu werden. Keiner aus der Schule der Moralisten, die mit Shaftesbury die Ansicht vertraten, es liege im wahren Interesse eines Menschen, in sich streng uninteressierte soziale Neigungen zu nähren, hat irgendeine innere Unverträglichkeit zwischen dem Bestehen dieser Neigungen und der Allmacht rationaler Selbstliebe bemerkt. Ebensowenig haben auch christliche Prediger, die religiöses Leben als das wahrhaft glücklichste priesen, die echte Religion unversöhnlich mit der Überzeugung gehalten, daß jedem sein eigenes Glück am nächsten liege.

Andere Personen scheinen indes das religiöse Bewußtsein und das Gefühl der Nächstenliebe auf eine höhere Stufe stellen zu wollen, wo allerdings ein stärkeres Uninteressiertsein gefordert wird. Sie behaupten nämlich, daß das Wesen beider Gefühle in seiner höchsten Form vollständige Selbstverleugnung und Selbstaufopferung sei. Und diese sind natürlich unvereinbar mit Selbstliebe, so weise sie sich auch beschränken mag. Ein Mensch kann nicht zugleich für sein eigenes Glück sorgen und gewillt sein, es zu verlieren. Wie aber, wenn die Bereitwilligkeit, es zu verlieren, das wahre Mittel, sich seiner zu versichern, wäre? Kann Selbstliebe nicht ihr Vorherrschen im Bewußtsein indirekt nicht nur verringern, sondern sich direkt und rückhaltlos aufheben?

Dies erscheint mir denn doch zu ungeheuerlich, um möglich zu sein; ich meine vielmehr, daß jemand, der das Prinzip des rationalen Egoismus annimmt, sich von der besonderen Lust ausschließt, die diese völlige Selbstverleugnung begleitet. Aber so ausgesucht diese auch sein mag, der zu ihrer Erreichung nötige Grad von Gemütserregung und Überspanntheit ist verhältnismäßig so selten, daß er schwerlich in die gewöhnliche Schätzung von Glück mit einbezogen werden kann. Ich glaube daher nicht, daß man einen wesentlichen Einwand gegen den rationalen Egoismus darauf gründen kann, daß er sich mit diesem Sonderbewußtsein nicht vertrüge, noch daß die allgemeine Erfahrung wirklich die Ansicht unterstützt, daß die

Begierde nach eigener Glückseligkeit, als höchste und herrschende, unvermeidlich ihr eigenes Ziel infolge der fortwährenden Verminderung und Zersetzung der Impulse und gemütlichen Fähigkeiten zerstört, die zur Erreichung von Glückseligkeit in hohem Maße nötig sind. Immerhin bildet das eine ernste Gefahr nach dieser Richtung hin.

§ 3. Indessen wird die Geistesverfassung, die eine notwendige Folge des dauernden hedonistischen Vergleichens ist, auch noch in anderer Weise für ungünstig zur Erreichung des hedonistischen Zieles gehalten. Man glaubt nämlich, daß die Gewohnheit der reflektiven Beobachtung und der Prüfung von Lust unvereinbar sei mit der Fähigkeit, Lust in normaler Fülle und Stärke zu empfinden. Und es scheint in der Tat von Wichtigkeit, zu erwägen, welche Wirkung die fortwährende Aufmerksamkeit auf unsere Lustgefühle zum Zwecke der Beobachtung ihrer verschiedenen Grade auf diese Gefühle selbst haben könnte. Die Untersuchung scheint auf den ersten Blick zu unversöhnlichen Widersprüchen in unserer Auffassung von Lust zu führen. Denn, wenn Lust nur soweit besteht, als sie gefühlt wird, dann haben wir um so mehr davon, je mehr wir dessen bewußt sind, und je mehr sich unsere Aufmerksamkeit darauf richtet, desto völliger werden wir ihrer bewußt sein. Anderseits entspricht Hamiltons Feststellung, daß „Wissen und Gefühl" (Erkenntnis und Lust oder Unlust) immer „im umgekehrten Verhältnis zueinander stehen", prima facie unserer allgemeinen Erfahrung. Denn der rein erkenntnismäßige Bestandteil des Bewußtseins scheint weder lustvoll noch schmerzvoll zu sein, so daß im Bewußtsein um so weniger Raum für Gefühl ist, je mehr dieses mit Erkenntnis beschäftigt ist.

Diese Auffassung beruht jedoch auf der Voraussetzung, daß die gesamte Intensität unseres Bewußtseins eine konstante Quantität ist; wenn daher ein Bestandteil davon positiv wächst, muß der Rest positiv sowohl wie relativ kleiner werden. Und ich glaube eben nicht, daß die Erfahrung uns zu dieser allgemeinen Annahme berechtigt; es scheint vielmehr, daß zu gewissen Zeiten unseres Lebens Verstand und Gefühl gleichzeitig schwach sind, so daß dieselbe geistige Erregung sich ihnen auch gleichzeitig mitteilen kann.

Indes scheint es eine Tatsache zu sein, daß jedes sehr mächtige Gefühl, das die volle Stärke erreicht, deren unser Bewußtsein normalerweise überhaupt fähig ist, durch das gleichzeitige Auftreten einer heftigen Anstrengung des Erkenntnisvermögens vermindert wird. Daraus entsteht dann bei der genauen Beobachtung unserer Gemütsregungen die Schwierigkeit, daß der erkannte Gegenstand in dem Maße zusammenzuschrumpfen und zu schwinden scheint, als die Erkenntnis tiefer eindringt. Wie können wir dies also mit dem zuerst aufgestellten Satze vereinigen, daß Lust nur so weit besteht, als wir ihrer bewußt sind? Die Antwort darauf ist die, daß das bloße Bewußtsein eines gegenwärtigen Gefühls, abgesehen von jedem vorstellenden Bestandteil, das Gefühl selbst nicht vermindern kann, von dem es eine unentbehrliche und untrennbare Vorbedingung ist. Aber bei introspektiver Erkenntnis gehen wir über das augenblickliche Gefühl hinaus und vergleichen es mit anderen aus der Erinnerung oder Einbildung. Und die Folge des Vorstellens und Vergleichens dieser andern Gefühle ist eine Herabsetzung des nur präsentativen Bewußtseins der gegenwärtigen Lust.

Ich komme daher zu dem Schlusse, daß in dem Versuch, Lust zu beobachten und zu schätzen, eine wirkliche Gefahr, sie zu vermindern, liegt. Aber sie scheint nur in dem Falle sehr intensiver Lust zu entstehen, und nur wenn der Versuch im Augenblicke des Genusses selbst gemacht wird; und da die an Freude reichsten Perioden des Lebens häufig wiederkehrende Zwischenzeiten mit nahezu neutralem Gefühl haben, in denen die eben gewesenen Freuden ohne solche Nachteile verglichen und geschätzt werden können, sehe ich die auf dieser Gefahr gegründete Einwendung für nicht besonders wichtig an.

§ 4. Ernsthafter zu nehmen sind meiner Meinung nach die Einwände gegen die Möglichkeit, die umfassende, methodische Vergleichung von Lust und Unlust mit der Aussicht auf bestimmte, vertrauenswürdige Ergebnisse vorzunehmen, welche die Annahme des hedonistischen Maßstabes in sich schließt. Es kann für mich in der Tat nicht zweifelhaft sein, daß die Menschen gewöhnlich Lust und Unlust auf ihre Intensität hin vergleichen. Wenn wir zum Beispiel von einem Bewußtseinszustand in einen

andern übergehen, oder wenn wir uns irgendwie einen lange vergangenen zurückrufen sollen, erklären wir oft ohne Zögern den augenblicklichen Zustand für mehr oder weniger angenehm als den vergangenen, oder wir geben zu erkennen, daß manche angenehmen Erfahrungen der Mühe wert waren, die ihr Erreichen kostete, oder die Leiden nicht aufwogen, die ihnen folgten. Aber dies zugegeben, kann man doch behaupten, daß diese Vergleichung, wie sie gewöhnlich ausgeführt wird, eine nur gelegentliche und oberflächliche ist und niemals so ausgedehnt werden kann, wie es der systematische Hedonismus erfordert, noch mit einiger Sicherheit auf alle möglichen und in Qualität ganz verschiedenen Zustände angewendet werden kann. Ferner aber kann man sagen, daß dieses Vergleichen, wie es gewöhnlich vorgenommen wird, dem Irrtum unterworfen ist, dessen Vorhandensein wir stets anerkennen müssen, ohne seine Größe jemals genau messen zu können. Diese Täuschung wurde sogar von Plato als Grund zum Mißtrauen gegen die offenbare Behauptung des Bewußtseins hinsichtlich gegenwärtiger Lust angeführt. Plato glaubte, daß die anscheinende Intensität von roheren, körperlichen Freuden illusorisch wäre, weil diesen Bewußtseinszuständen Unlust vorausginge und sie daher in Wirklichkeit nur Zustände des Freiseins von Unlust wären und als solche eigentlich neutral, weder angenehm noch schmerzvoll und nur scheinbar angenehm infolge des Gegensatzes zu der vorausgehenden Unlust. Ich nannte das den hedonistischen Nullpunkt.

Darauf ist jedoch entgegnet worden, daß die unmittelbare Entscheidung des Bewußtseins gar nicht angerufen wird, wenn man Lust abschätzt, und daß hier das Außergewöhnliche das Wirkliche ist, denn es gibt kein Wirkliches mehr, das wir davon unterscheiden können. Und das erscheint mir richtig, insofern wir es nur mit dem gegenwärtigen Zustand zu tun haben. Aber abgesehen von der eben erwähnten Schwierigkeit der Beobachtung eines Vergnügens, während es gefühlt wird, ohne daß es dabei vermindert wird, ist es dann augenscheinlich, daß wir es bei jeder Schätzung seiner Intensität notwendigerweise mit einem anderen Zustande vergleichen. Und dieser muß im allgemeinen eine Vorstellung sein, nicht ein tätsäch-

liches Gefühl. Denn wir können zwar mitunter zwei oder vielleicht noch mehr Freuden zu gleicher Zeit haben, sind aber in solchen Fällen selten imstande, sie in befriedigender Weise zu vergleichen; entweder nämlich beeinträchtigen sich die Ursachen der beiden gegenseitig, so daß keines seinen normalen Stärkegrad erreichen kann, oder, was häufiger ist, die beiden gehen in einen angenehmen Bewußtheitszustand über, dessen Bestandteile wir dann nicht mehr getrennt schätzen können. Aber wenn es unvermeidlich ist, daß mindestens ein Glied in unserer Vergleichung eine eingebildete Lust ist, so sehen wir daraus, daß die Möglichkeit eines Irrtums bei jeder solchen Vergleichung vorliegt. Denn das eingebildete Gefühl kann nicht ebenso die Annehmlichkeit wie das entsprechende tatsächliche vorstellen. Und bei der egoistischen Vergleichung, deren Wert wir jetzt erörtern, sind die zunächst zu vergleichenden Gegenstände alle vorgestellte Bestandteile des Bewußtseins. Denn wir könnten zwischen zwei oder mehr möglichen Verhaltungsweisen wählen und daher künftige Gefühle mit in Rechnung ziehen.

Eine nähere Prüfung der Art und Weise, wie dieses Vergleichen gewöhnlich vorgenommen wird, wird uns daher zeigen, welche positive Gründe wir haben, ihm zu mißtrauen.

Wenn wir den Wert verschiedener uns offenstehender Genüsse für praktische Zwecke abschätzen, so verlassen wir uns gewöhnlich auf unsere in die Zukunft schauende Phantasie, wir versetzen uns selbst dahin und stellen uns vor, wie groß das und das Vergnügen unter hypothetischen Bedingungen sein wird. Diese Vorstellung wird, soweit sie bewußte Schlußfolgerungen enthält, hauptsächlich von unserer eigenen Erfahrung vergangener Freuden bestimmt, und diese werden gewöhnlich nach Gattungen oder im ganzen zurückgerufen; oft allerdings erinnern wir uns eines einzelnen, bedeutsamen Vergnügens in ganz besonderem Maße. Aber zum Teil werden wir auch beeinflußt von der Erfahrung anderer, die wir uns aneignen. Und hier wieder berücksichtigen wir manchmal besondere Erfahrungen, die uns von Individuen mitgeteilt wurden, manchmal allgemein Überliefertes, das als die Gesamterfahrung der Menschheit gilt.

Es scheint nun nicht wahrscheinlich, daß ein solcher Vor-

gang frei von Irrtum ist, und in der Tat behauptet das auch niemand. Es gibt kaum einen Punkt, auf den Moralisten mit mehr Nachdruck hingewiesen haben, als den, daß der Menschen Vorbestimmen von Lust beständig irrig ist. Jeder von uns erkennt häufig seine Fehler, und noch häufiger schreibt jeder andern Irrtümer zu, die diese nicht gesehen und die entweder durch falsche Auslegung ihrer eigenen Erfahrung oder aus Unkenntnis oder Vernachlässigung der anderer entstanden sind.

Wie also können diese Irrtümer ausgemerzt werden? Die klare Antwort darauf ist die, daß wir an Stelle des eben beschriebenen instinktiven, äußerst unsicheren Schlüsseziehens ein wissenschaftlicheres Überlegen zu setzen haben. Wir müssen den wahrscheinlichen Grad unserer zukünftigen Lust oder Unlust in allen gegebenen Verhältnissen aus induktiven Verallgemeinerungen folgern, die auf einer genügenden Anzahl sorgfältiger Beobachtungen unserer Erfahrung und der anderer gegründet sind. Dann haben wir zu fragen, erstens: Wie weit kann jeder von uns genau seine eigene vergangene Erfahrung an Lust und Unlust schätzen? zweitens: Wie weit kann diese Kenntnis ihn befähigen, mit einiger Sicherheit das größte für ihn erreichbare Glück in der Zukunft vorherzubestimmen? drittens: Wie weit kann er sich zum Zwecke dieser Vorbestimmungen die vergangene Erfahrung anderer aneignen?

Was die erste dieser Fragen betrifft, so muß daran erinnert werden, daß es nicht genügt, im allgemeinen zu wissen, daß wir Lust und Unlust aus den und den Quellen ableiten; wir möchten auch annähernd den positiven oder negativen Grad jedes Gefühls kennen, und wenn wir keine quantitative Schätzung davon machen können, ist der Versuch, unser größtes mögliches Glück zu erreichen, umsonst, wenigstens durch eine impirische Methode. Wir haben daher quantitativ jedes Vergnügen, wie es kommt oder in der Phantasie zurückgerufen wird, mit andern vorgestellten Freuden zu vergleichen, und die Frage ist die, wie weit solche Vergleiche als zuverlässig angesehen werden können.

Ich für meinen Teil kann, wenn ich über meine Freuden und Schmerzen nachdenke und sie auf ihre Stärke hin zu vergleichen suche, nur in sehr beschränktem Maße klare, bestimmte

Ergebnisse aus solchen Vergleichen erhalten, selbst wenn ich jedes getrennt in seiner einfachsten Form nehme. Der Vergleich mag im Augenblicke gemacht werden, wo ich eines der Vergnügen genieße oder zwischen zwei in der Einbildung zurückgerufenen Bewußtheitszuständen. Dies gilt auch, wenn ich Gefühle derselben Art vergleiche, und die Unklarheit und Unsicherheit nimmt noch zu, je mehr die Gefühle in Art verschieden sind.

Beginnen wir mit sinnlichen Befriedigungen, die für besonders bestimmt und greifbar gelten. Angenommen, ich genieße ein gutes Essen, dann kann ich, wenn ich mich frage, ob eine Speisen- oder Weinart mir mehr Vergnügen bereitet als eine andere, dies manchmal entscheiden, sehr oft aber nicht. Ebenso, wenn ich über zwei Arten körperlicher Übungen nachdenke, die ich etwa gemacht habe. Wenn eine in hervorragendem Grade angenehm oder langweilig war, so bemerke ich das natürlich; aber es ist nicht natürlich für mich, darüber hinauszugehen und ihre Annehmlichkeit oder Beschwerlichkeit zu beurteilen, und der Versuch, dies zu tun, dürfte zu keiner klaren Bestimmung führen. Ebenso verhält es sich mit intellektuellen Betätigungen und vornehmlich gemütlichen Bewußtseinszuständen. Selbst wenn Ursachen und Quantität der verglichenen Gefühle ähnlich sind, liefert das Vergleichen nur im Falle, daß die Unterschiede in der Annehmlichkeit groß sind, ein bestimmtes Ergebnis. Aber wenn ich versuche, Vergnügen verschiedener Art in eine Reihe einzuordnen und zum Beispiel Arbeit mit Ruhe, Aufregung mit Gelassenheit, geistige Betätigung mit Gefühlsäußerungen, das Vergnügen wissenschaftlichen Verständnisses mit dem einer wohltätigen Handlung vergleichen will, so schwankt mein Urteil hin und her, und in den meisten Fällen kann ich überhaupt keine sichere Entscheidung geben. Und wenn dies schon der Fall bei dem ist, was Butler „reine", das heißt schmerzlose Freuden nennt, so gilt das noch viel mehr von den sogar häufigeren Bewußtseinszuständen, wo ein gewisser Betrag von Unlust oder Verdruß mit dem Vergnügen gemischt ist, wenn auch letzteres vorwiegt. Es ist schon schwer zu sagen, welcher von zwei Zuständen von Befriedigung das größere Vergnügen ist, aber es erscheint noch schwerer, einen Zustand ruhiger Zufriedenheit mit einem brennender aber hoffnungsvoller Ungewißheit zu

vergleichen oder mit dem triumphierenden Überwinden mühsamer Hindernisse. Und vielleicht ist es noch schwieriger, reine Freuden mit reinen Schmerzen zu vergleichen und zu sagen, wieviel von dem einen Gefühl in uns von einem gegebenen Betrag des andern genau aufgewogen wird, wenn sie nicht zusammentreffen. Eine Schätzung gleichzeitiger Gefühle aber ist, wie wir sahen, im allgemeinen unbefriedigend, weil ihre entsprechenden Ursachen störend dazwischen kommen.

§ 5. Aber wenn diese Urteile wiederum nicht klar und bestimmt sind, so sind sie noch weniger übereinstimmend. Ich meine jetzt nicht, daß jemandes Schätzung des Wertes irgendeiner Art von Freuden von der anderer abweicht; denn wir haben ja angenommen, daß jedes fühlende Individuum das letzte Urteil über Annehmlichkeit oder Schmerzlichkeit seiner eigenen Gefühle ist. Nein, ich meine, daß jedes Individuums Urteil über den Vergleichswert seiner Vergnügen zu verschiedenen Zeiten verschieden zu sein pflegt, wenn es sich auch auf dieselben vergangenen Erfahrungen bezieht, und daß diese Verschiedenheit berechtigten Grund zum Mißtrauen gegen den Wert jedes Vergleichens im einzelnen gibt.

Die Gründe zu dieser Verschiedenheit liegen teilweise in der Natur des vorgestellten Gefühls und teilweise in dem allgemeinen Gemütszustand zur Zeit der Vorstellung. Wir finden nämlich, daß verschiedene Arten vergangener Vergnügen und Schmerzen ein Wiederaufleben in der Phantasie nicht gleichmäßig zulassen. So kann man im allgemeinen sagen, daß unsere gemütlichen oder repräsentativen Schmerzen leichter wieder ins Gedächtnis kommen als die präsentativen oder die der Empfindung. Es ist zum Beispiel in diesem Augenblick viel leichter für mich, mir das Mißvergnügen der Erwartung vorzustellen, das einer vergangenen Seekrankheit vorausging, als die Qual der tatsächlichen Übelkeit, obwohl ich aus der Erinnerung an seinerzeit gefällte Urteile schließen kann, daß die erstere Pein geringfügig im Vergleich zur letzteren war. Daher dürfte es auch kommen, daß vergangene Beschwerde, Mühe und Angst uns in freundlichem Lichte erscheinen, wenn wir nach einiger Zeit darauf zurücksehen; denn die Erregung, die Anspannung der Lebenskräfte, die den beschwerlichen Kampf begleiteten, wären

an und für sich reich an Freuden gewesen, und diese rufen wir uns eher als die Leiden zurück.

Beim Schätzen von Freuden ist die andere Ursache der Verschiedenheit leichter zu erkennen, denn wir sind uns bewußt, daß unsere Beurteilung gelegentlich und periodisch wechselt und daß dies von Veränderungen in unserer geistigen oder körperlichen Konstitution abhängt. So ist es allgemein bekannt, daß wir die Freuden des Appetits nicht hinreichend im Zustande der Sättigung bemessen können und geneigt sind, sie in dem der Begierde zu überschätzen. Ich leugne nicht, daß Intensität vorangehender Begierde auch das Vergnügen des Genusses verstärkt, so daß dieses nicht nur größer erscheint, wie Plato dachte, sondern wirklich größer ist. Es ist jedoch eine allgemeine Erfahrung, daß Vergnügen, die man intensiv begehrt hat, oft die Erwartung täuschen.

Es dürfte keine besonderen Zustände der Abneigung geben, die durch körperliche Ursachen bestimmt und gegen gewisse Schmerzen gerichtet sind, wie unser Verlangen nach entsprechenden Vergnügen. Aber die meisten Menschen werden durch die Aussicht auf gewisse Schmerzen leicht in den Zustand leidenschaftlicher Abneigung versetzt, die wir Furcht nennen, und so verleitet, derartige Schmerzen für schlimmer zu halten, als sie es in einer ruhigeren Stimmung tun würden.

Wenn wir ferner irgendeinen Schmerz oder ein Unbehagen fühlen, sind wir geneigt, Unlust ganz anderer Art zu niedrig anzuschlagen. So schätzen wir in der Gefahr die Ruhe und übersehen dabei, wie lästig sie sein kann, während uns der Überdruß der Sicherheit mancherlei Aufregungen der vergangenen Gefahr fast nur genußreich erscheinen läßt. Und wenn wir wiederum von einer einzelnen angenehmen Tätigkeit in Anspruch genommen werden, sind wir versucht, Vergnügen, die andersgeartete Tätigkeiten begleiten, als roh oder geringfügig zu verachten. Und dies bildet einen Haupteinwand gegen die Meinung, daß der genaue Grad eines Vergnügens zur Zeit, wo man es genießt, bemerkt werden kann. Die heftige Begierde, die oft ein unentbehrlicher Bestandteil des ganzen Zustandes freudiger Tätigkeit zu sein scheint, enthält im allgemeinen eine ähnliche Neigung. Jede starke Erregung, Abneigung, Furcht,

Hoffnung oder Ungewißheit, bei der unser Denken sich auf ein einziges Ergebnis oder eine einzelne Gruppe von Ergebnissen konzentriert, setzt uns außer Stand, fremde Lust und Unlust zu bemessen. Und ganz allgemein können wir uns kein sehr intensives Vergnügen einer Art vorstellen, zu dessen Genuß wir zur Zeit des Vorstellens nicht fähig waren, zum Beispiel die Vergnügen geistiger oder körperlicher Betätigung am Ende eines ermüdenden Tages, oder jedes gemütliche Vergnügen, wenn unsere Empfänglichkeit für die gewisse Erregung zeitweise erschöpft ist. Anderseits ist es aber auch nicht leicht, sich vor Irrtümern zu hüten, wenn wir, wie Philosophen oft gedacht haben, unsere Schätzung in einem kühlen, leidenschaftslosen Gemütszustand machen. Denn viele Freuden gibt es, die vorangehende Begierde verlangen und sogar Begeisterung und hochgradige Erregung, damit sie in voller Stärke genossen werden können. Daher ist es nicht wahrscheinlich, daß wir sie im Zustande völilger Gelassenheit hinreichend zu schätzen vermögen.

§ 6. Diese Betrachtungen geben uns Klarheit über die Ausdehnung der im vorigen Kapitel aufgestellten Voraussetzungen des empirisch-quantitativen Hedonismus, nämlich erstens, daß unsere Lust sowohl wie Unlust einen bestimmten Grad hat, und zweitens, daß dieser Grad empirisch erkennbar ist. Erstens, wenn Lust nur besteht, soweit sie gefühlt wird, so muß der Glaube, daß jede Lust und Unlust eine bestimmte Stärkequantität oder -grad haben, eine apriorische Annahme bleiben, die empirisch nicht positiv bewiesen werden kann. Denn die Lust kann den Grad nur im Vergleich zu andern Gefühlen derselben oder einer andern Art haben; aber da dieses Vergleichen nur in der Vorstellung vorgenommen werden kann, so kann es, allgemein gesagt, nur das hypothetische Ergebnis liefern, daß, wenn gewisse Gefühle zusammen genau so wie getrennt empfunden werden könnten, das eine in bestimmtem Verhältnis begehrenswerter gefunden wird als das andere. Wenn wir daher gefragt werden, warum wir dieses eingebildete Ergebnis als ein getreues Abbild der Wirklichkeit ansehen, können wir nicht mehr sagen, als daß der Glaube an die allgemeine Richtigkeit sich bei der Überlegung über die

Erfahrung unwiderstehlich aufdrängt und jedenfalls von der Erfahrung unwiderlegt bleibt.

Zweitens aber, angenommen, unsere Lust und Unlust hätte wirklich einen bestimmten Grad von Annehmlichkeit und Schmerzlichkeit, so bleibt doch die Frage bestehen, ob wir irgendwelche Mittel haben, diese Grade zu messen. Haben wir einen Grund zu der Annahme, daß der Geist jemals in der Verfassung ist, den vollkommen neutralen, unabhängigen Vermittler für das Vorstellen aller Art Vergnügen abzugeben? Die Erfahrung zeigt uns das häufige Vorkommen von Stimmungen, in denen wir eine offenbare Vorliebe oder Abneigung für eine besondere Art des Fühlens haben. Ist es nicht wahrscheinlich, daß wir immer derartige Neigungen haben? daß wir für bestimmte Freuden mehr aufgelegt, für gewisse Schmerzen mehr empfindlich sind als für andere? Es muß, glaube ich, zugegeben werden, daß ein genaues Erkennen des Platzes, der jeder Gefühlsart in einer Skala der Begehrenswürdigkeit zukommt, bei der man positiv und negativ von einem Nullpunkt völliger Gleichgültigkeit aus mißt, im besten Falle ein Ideal ist und wir nie sagen können, wie weit wir uns diesem nähern. In der Mannigfaltigkeit unseres Urteils jedoch und der Enttäuschung von Erwartungen finden wir Beispiele von Irrtümern, deren Ursachen wir nachgehen und wenigstens einigermaßen in Anschlag bringen können, indem wir in Gedanken die Fehler der Vorstellung ausbessern. Und da ja nicht die Schätzung individueller vergangener Erfahrung das ist, was wir zur praktischen Anleitung haben wollen, sondern der Wert einer Art von Lust oder Unlust, wie wir ihn unter gewissen Umständen oder Verhältnissen erhalten, so können wir bis zu einem gewissen Grade die Möglichkeit eines Irrtums in dieser Schätzung verringern, indem wir eine Anzahl von Beobachtungen und gedachten Vergleichen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Stimmungen machen. Insoweit diese übereinstimmen, können wir mit Recht ein immer größeres Vertrauen zu dem Ergebnis haben, und insoweit sie voneinander abweichen, können wir wenigstens unsern möglichen Irrtum verkleinern, indem wir das Mittel aus den verschiedenen Schätzungen nehmen. Es leuchtet jedoch ein, daß man von einer solchen

Methode nicht mehr erwarten kann, als daß sie uns der angenommenen Wahrheit einigermaßen näher bringt.

Wir müssen daher schließen, daß unsere Schätzung des hedonistischen Wertes vergangener Lust oder Unlust dem Irrtum in einem Grade unterworfen ist, den wir nicht genau berechnen können, weil die vorgestellte Annehmlichkeit verschiedener Gefühle unbestimmt mit der Änderung in der augenblicklichen Verfassung des vorstellenden Geistes wechselt und hin und her schwankt. Denn unsere Aufnahmefähigkeit für besondere Freuden kann gerade wechseln oder sich seit den Erfahrungen verändert haben, die die Daten unserer Berechnung bilden. Wir können von einigen Freuden übersättigt oder sonstwie nicht mehr dafür empfänglich sein, oder unsere Empfänglichkeit für Schmerzen, die unvermeidlich damit verbunden sind, kann sich verstärkt haben, oder ein Umschwung in den Lebensverhältnissen kann neue Begierden und Abneigungen in uns hervorgerufen und neuen Quellen des Glücks eine relative Bedeutung gegeben haben. Einige oder alle diese Fälle können vermutlich vor der vollkommenen Ausführung unserer jetzt gefaßten Vorsätze eintreten. Die sorgfältigste Schätzung der Freuden eines jungen Mädchens — vorausgesetzt, daß ein Mädchen überhaupt die dazu nötige außergewöhnliche Fähigkeit des Überlegens besitzt — würde einer Frau nicht sehr von Nutzen sein, und die hedonistischen Berechnungen der Jugend machen Abänderungen nötig, wenn wir älter werden.

Man kann jedoch sagen, daß niemand sich bei diesen Berechnungen ganz auf seine eigene Erfahrung verlassen kann noch es tut. Denn wenn man es unternimmt, die wahrscheinliche Wirkung neuer Verhältnisse und Einflüsse, unversuchter Verhaltungs- und Lebensweisen auf sein Glück abzuschätzen, geht man immer teilweise von der Erfahrung anderer aus. Dies trifft, glaube ich, im allgemeinen zu; und doch bringt man gerade dadurch unvermeidlich eine neue Möglichkeit zum Irrtum hinein. Denn beim Folgern aus der Erfahrung anderer nimmt man an, daß die menschliche Natur sich immer gleicht, und das trifft niemals ganz zu. Anderseits können wir zwar auch nicht genau wissen, wie weit wir von der Wahrheit entfernt sind, aber wir haben hinreichende Beweise von der auffallenden Verschieden-

heit der Gefühle, die in verschiedenen Personen durch gleiche Ursachen hervorgerufen werden, um die Überzeugung zu gewinnen, daß die Voraussetzung in vielen Fällen durchaus irreführend wäre.

Aus diesem Grunde ist auch Platos Behauptung, daß das Leben des Philosophen reicher an Lust sei als das des Sensualisten, keineswegs stichhaltig. Der Philosoph, sagt er, hat beide Arten von Lust gekostet, die sinnliche sowohl wie die intellektuelle, und zieht die Genüsse eines philosophischen Lebens vor; der Sinnenmensch sollte daher seiner Entscheidung vertrauen und seinem Beispiel folgen. Aber wer kann sagen, daß des Philosophen Beschaffenheit nicht so ist, daß sie die Sinnenfreuden in diesem Falle verhältnismäßig abschwächt, während anderseits der Sinnenmensch nicht mehr als einen schwachen Schatten vom Genusse des Philosophen erreicht? Und so verlangen wir, ganz allgemein, wenn wir uns der Führung eines anderen anvertrauen, überzeugt zu werden, daß dieser nicht nur genau beim Beobachten, Analysieren und Vergleichen seiner Empfindungen vorgeht, sondern auch, daß seine relative Empfänglichkeit für die verschiedenen Arten der fraglichen Lust und Unlust mit der unseren übereinstimmt. Wenn er ungeübt in der Selbstbeobachtung ist, kann es vorkommen, daß er sogar die äußeren Bedingungen zu seinem Glücke verkennt, und so würde die Mitteilung seiner Erfahrung gänzlich irreführend sein. Aber wie genau er auch die Ursachen seiner Gefühle analysiert und bestimmt haben mag, es muß doch ungewiß bleiben, daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen. Und die Unsicherheit wird größer, wenn unser Ratgeber sich die zu vergleichenden Vergnügen und Schmerzen aus einer lange vergangenen Zeit zurückrufen muß. So ist bei dem immer erneuten Streit zwischen Alter und Jugend die Weisheit nicht so sicher auf seiten des reiferen Ratgebers, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Wenn junge Leute von einem älteren Manne vor einem Vergnügen gewarnt werden, weil es andere Vergnügen nicht wert sei, die dafür geopfert werden müssen oder die zukünftigen Leiden, die es nach sich ziehen wird, so ist es schwer für sie, zu wissen, inwieweit der Ältere sich — wenn er es überhaupt einmal gefühlt hat — das

ganze Entzücken des Genusses zurückrufen kann, dessen Aufgeben er von ihnen verlangt.

Aber dieser Irrtum begegnet und verfolgt uns noch viel häufiger, als bis jetzt erwähnt wurde. Denn unsere sympathetische Aufnahme der Erfahrung von Lust und Unlust ist während des ganzen Lebens durch eigene Beobachtung und mündlichen Austausch mit andern menschlichen Wesen, durch Bücher und andere Arten bildlicher Suggestion eine so beständige und vielseitige, daß es unmöglich ist, zu sagen, wie weit sie sich unbewußt mit unserer eigenen Erfahrung gemischt, sie gefärbt und gewandelt hat, wenn wir sie ins Gedächtnis zurückrufen. So können wir leicht die Verschiedenheit zwischen unserer Erfahrung und der anderer hinsichtlich der Wichtigkeit gewisser Quellen von Lust und Unlust übersehen, wenn nicht eine plötzliche empfindliche Enttäuschung von Erwartungen sie uns wieder vor Augen führt. Nur mit beträchtlicher Mühe und Aufmerksamkeit können sympathetische Personen ihre eigenen wirklichen Neigungen und Abneigungen von denen ihrer Mitmenschen trennen; und wir können niemals sagen, ob diese Trennung eine vollständige gewesen ist.

Der praktische Schluß wiederum von der Vergangenheit auf die Zukunft wird dadurch noch erschwert, daß wir uns selbst verändern können. Denn es kann sein, daß auf unsere vergangene Erfahrung der Umstand bedeutend eingewirkt hat, daß wir keinen Sinn für gewisse Freuden halten, zum Beispiel für Kunst, Studium, Sport, Geselligkeit, oder gegen gewisse Leiden nicht genügend abgehärtet waren, wie Kummer, Angst, Armut. Es kann nun in unserer Macht liegen, uns daran zu gewöhnen oder dagegen abzuhärten, und das kann unsere Empfänglichkeit völlig verändern. Diese Erwägung ist besonders wichtig, gleichzeitig aber besonders schwer zu behandeln, wenn wir uns die Erfahrung anderer anzueignen suchen. Denn wir können finden, daß diese Freuden hochschätzen, die wir nicht nur niemals genossen haben, sondern wahrscheinlich auch nicht genießen können, ohne daß wir uns beträchtlich umwandeln. So verlangen zum Beispiel die Freuden des religiösen Lebens, die Wonne des Betens und Lobpreisens und der Hingabe der Seele an Gott eine Bekehrung oder völlige Umwandlung des

Innern, bevor sie genossen werden können. Ebenso ist das Opfern sinnlicher Neigungen zugunsten der Pflicht dem nichtmoralischen Menschen unangenehm, wenn er es zuerst versucht, verschafft aber dem wirklich tugendhaften Menschen hohe und große Genüsse. Und so verlangen fast alle feineren, geistigen und gemütlichen Vergnügen Ausbildung und Erziehung, um genossen zu werden. Da es nun dieser Ausbildung nicht immer gelingt, einen bedeutenden Grad von Empfänglichkeit zu erzeugen, wird es für jemanden, von dem man das Opfer anderer Vergnügen verlangt, immer zweifelhaft bleiben, ob es auch der Mühe wert ist.

Die vorstehenden Erwägungen müssen, glaube ich, unser Vertrauen in das, was ich die empirisch-reflektive Methode des egoistischen Hedonismus genannt habe, ernstlich erschüttern. Ich schließe daraus nicht, daß wir sie durchweg verwerfen sollen; ich weiß sehr wohl, daß ich trotz aller aufgeführten Schwierigkeiten Vergleiche zwischen Lust und Unlust mit Vertrauen auf ihre praktischen Ergebnisse weiter machen werde; sondern ich komme zu dem Schlusse, daß es wenigstens sehr erwünscht wäre, in Hinblick auf die systematische Leitung des Verhaltens, die Ergebnisse solcher Vergleiche mit Hilfe einer andern Methode zu prüfen und zu ergänzen, wenn wir eine finden, der wir wirklich vertrauen können.

---

4. Kapitel.

Objektiver Hedonismus und gemeiner Menschenverstand.

§ 1. Bevor wir die von der empirischen Methode abweichenden Methoden des Strebens nach eigener Glückseligkeit untersuchen, dürfte es sich empfehlen, uns zu überlegen, wie die Schwierigkeiten und Unsicherheiten der Methode reflektiver Vergleichung zu vermeiden sind, wenn wir uns auf die landläufigen Meinungen und angenommenen Schätzungen des Wertes verschiedener Gegenstände verlassen, die gewöhnlich als Quellen der Lust gesucht werden.

Es erscheint gewiß natürlicher für den Menschen, die objektiven Bedingungen und Quellen des Glückes zu erstreben und bewußt abzuschätzen, als dieses selbst. Die Schwierigkeiten der introspektiven Methode des Vergleichens von Gefühlen lassen sich nun dadurch vermeiden, daß wir uns auf derartige Schätzungen verlassen. Anderseits drücken die allgemeinen Ansichten über den Wert verschiedener Quellen der Lust das Reinergebnis der gesamten Erfahrung der Menschheit von Geschlecht zu Geschlecht aus, und in dieser haben sich die Abweichungen, die durch die Begrenztheit der Erfahrung jedes Individuums und die Verschiedenheit der Stimmungen, in denen man die Schätzungen vorgenommen, verursacht wurden, ausgeglichen und aufgehoben, und sind so verschwunden.

Ich will nicht verkennen, daß die Führung des gemeinen Menschenverstandes bei unserm Streben nach Glück sehr wertvoll ist, glaube jedoch, daß, wenn wir diese allgemeinen Anschauungen als Voraussetzungen für die Folgerungen des systematischen Egoismus betrachten, sich folgende schwere Einwände dagegen erheben lassen.

Erstens gibt uns der gemeine Menschenverstand im besten Falle einen Maßstab, der nur für den durchschnittlichen oder typischen Menschen richtig ist, und, wie wir schon sahen, ist es wahrscheinlich, daß jedes Einzelindividuum mehr oder weniger von diesem Typus abweicht. In jedem Falle muß daher jede Person das Urteil der allgemeinen Meinung mit Hilfe der Ergebnisse seiner eigenen Erfahrung berichtigen, wenn sie in ihr eine vertrauenswürdige Führerin seines Verhaltens bekommen will. Dieser Prozeß der Berichtigung muß nun zu all den Schwierigkeiten noch hinzugerechnet werden, denen wir zu entkommen suchen.

Zweitens aber ist die Erfahrung des größten Teiles der Menschheit auf ein zu enges Gebiet beschränkt, als daß ihre Ergebnisse von großem Vorteil für die vorliegende Untersuchung sein könnten. Die Mehrzahl der Menschen verbringt ihre Zeit mit dem Kampfe ums tägliche Brot und der Sorge um die Gesundheit, und die kurze Muße, die ihr bleibt, wenn sie den Bedürfnissen nach Nahrung, Schlaf usw. nachgekommen ist, wird in anderer Weise verbracht als mit der Berechnung möglicher Lust. Der gemeine Menschenverstand, auf den wir hier zu verweisen haben, dürfte daher nur der einer Minderheit von verhältnismäßig reichen, unbeschäftigten Leuten sein.

Wir können aber auch nicht sicher sein, daß die große Masse oder ein Teil davon nicht allgemein und regelmäßig unter dem Einfluß einer der Ursachen der oben erwähnten schlechten Beobachtung steht. Wir vermeiden die „idola specus", indem wir uns auf den gemeinen Menschenverstand verlassen, was aber kann uns vor den „idola tribus" schützen? Außerdem enthält die gewöhnliche Schätzung von verschiedenen Quellen des Glücks die ganze Verwirrung der Ideen und Ansichten, die wir bei der Definierung der empirischen Methode des Hedonismus mit Mühe entfernt hatten. Zunächst einmal macht sie keinen Unterschied zwischen Gegenständen natürlicher Begierde und Quellen genossener Lust. Nun haben wir im 4. Kapitel des 1. Buches gesehen, daß diese beiden nicht genau übereinstimmen; wir finden nämlich zahlreiche Beispiele von Menschen, die gleichzeitig Begierden nicht nur fühlen, sondern sie auch befriedigen, und doch aus alter Erfahrung wissen, daß ihre

Befriedigung mit mehr Unlust als Lust verbunden ist. Daher kann auch die landläufige Schätzung der Begehrenswürdigkeit von Gegenständen des Strebens nicht einfach als der Ausdruck der menschlichen Erfahrung von Lust und Unlust angesehen werden. Denn die Menschen sind geneigt, etwas für begehrenswert zu halten, was sie heftig begehren, ob sie es nun im ganzen glückfördernd gefunden haben oder nicht, und so neigt die allgemeine Meinung zu einem Ausgleich zwischen der Durchschnittskraft von Begierden und der Durchschnittserfahrung von den Folgen ihrer Befriedigung.

Wir müssen nun wieder die Mischung von moralischen mit rein hedonistischen Bevorzugungen bei der Schätzung des gemeinen Menschenverstandes berücksichtigen. Denn selbst wenn Menschen von einer Verhaltungsweise, die sie wählen, bestimmt größeres Glück erwarten als von einer andern, geschieht das oft nur, weil sie diese für die richtige oder die bessere oder edlere halten; sie machen dabei mehr oder weniger unbewußt die Voraussetzung — die wir eben gerade zu betrachten haben —, daß sich als moralisch beste Handlung die herausstellen wird, die des Handelnden Glück am meisten fördert. Und eine gleiche Voraussetzung wird auch, allerdings nicht mit völligem Rechte, hinsichtlich rein ästhetischer Bevorzugungen gemacht.

Die Einführung des moralischen und ästhetischen Gesichtspunktes läßt wiederum folgenden Zweifel aufkommen: Sollen *wir uns von den Bevorzugungen leiten lassen, welche die Menschen* als solche ausgeben, oder von solchen, auf die ihre Handlungen uns schließen lassen? Einerseits können wir nicht zweifeln, daß es Menschen oft aus Charakterschwäche nicht gelingt, nach dem zu streben, was ihnen ihrer Überzeugung nach am Ende die höchste Lust verschaffen wird, anderseits ist eine Vorliebe für tugendhafte oder feine Freuden ein Zeichen echter Tugend oder feinen Geschmackes, und daher werden Menschen, die eine derartige Vorliebe nicht wirklich fühlen, unbewußt oder bewußt von dem Wunsche beseelt, es wenigstens glauben zu lassen, und ihre klare Schätzung von Freuden wird somit beschränkt und getrübt.

§ 2. Aber selbst wenn wir keinen allgemein begründeten

Zweifel hätten, daß der gemeine Menschenverstand sich als der beste Ratgeber beim Streben nach Glück bewährt, so müssen wir doch überrascht sein, zu finden, wie sehr es seinen Äußerungen auf diesem Gebiete an Klarheit und Folgerichtigkeit fehlt. Ich meine nicht allein, daß diese in verschiedenen Zeiten und Ländern verschieden sind — dies könnten wir als eine Folge von der Verschiedenheit der allgemeinen Lebensbedingungen erklären —, sondern daß sich ernstliche Widersprüche und Zweideutigkeiten herausstellen, wenn wir nur den allgemeinen Menschenverstand unserer Zeit und in unserem Lande betrachten. Wir können eine Liste von Quellen des Glücks aufstellen, die ein überwiegender „consensus" der herrschenden Meinung empfiehlt, wie Gesundheit, Reichtum, Freundschaft und verwandtschaftliche Liebe, Ruhm und soziale Stellung, Macht, interessante und anregende Beschäftigung und Unterhaltung sowie die Befriedigung der Liebe zur Wissenschaft und jene verfeinerten, teils sinnlichen, teils gemütlichen Regungen, die wir ästhetische nennen.[1]) Wenn wir indes nach dem relativen Werte dieser Gegenstände allgemeinen Strebens fragen, bekommen wir offenbar keine klare Antwort vom gemeinen Menschenverstand, außer vielleicht, wenn man Gesundheit als das Hauptziel und alle andern als untergeordnet ansehen will. Aber auch da könnten wir durch Beobachtung des tatsächlichen Verhaltens der Menschen nicht darauf schließen, daß alle über diesen Punkt einig sind. Ja selbst hinsichtlich der *positiven Schätzung dieser Quellen des Glücks finden wir bei* näherem Zusehen, daß der angenommene „consensus" viel weniger klar ist, als es zunächst schien. Es gibt da nicht nur viele, die sich von der herrschenden Meinung ausschließen, sondern gerade die Mehrheit, der eigentliche gemeine Menschenverstand, der diese Ansichten aufstellt, begrüßt und billigt auffallenderweise die Paradoxe dieser Abtrünnigen. Die Menschen zeigen eine wirklich beunruhigende Bereitwilligkeit zu der Annahme, daß die Schätzungen von Glück, die sie bei ihrem gewöhnlichen Tun und Streben leiten, irrig und illusorisch sind,

---

[1]) Die Betrachtung der Wichtigkeit der Moral als einer Quelle des Glücks ist für das nächste Kapitel vorbehalten.

und daß sich von Zeit zu Zeit einmal der Schleier lüftet, um die Täuschung, den Wahn erkennen zu lassen.

Denn die Menschen legen der reichlichen Befriedigung physischer Triebe und Bedürfnisse zu großen Wert bei; der vermögende Teil der Menschheit verwendet einen ansehnlichen Betrag an Geld und Mühe auf die Mittel, diese in verschwenderischer Weise zu befriedigen. Sie opfern zwar nicht oft mit Überlegung ihre Gesundheit dieser Befriedigung — der gesunde Verstand verurteilt das als unvernünftig —, man kann aber sagen, daß sie es häufig bis nahe an die Grenze der Unklugheit treiben.

Und doch sagen dieselben Leute so gern, daß „Hunger der beste Koch sei" und Mäßigkeit und Arbeit besser schmeckten als die ausgesuchtesten Erzeugnisse der Kochkunst. Und oft behaupten sie mit voller Aufrichtigkeit, daß der Reiche eigentlich keine oder wenige Vorteile von diesen Freuden vor dem Armen genieße. Denn die Gewohnheit mache den verschwenderischen Aufwand zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse für die Reichen nicht angenehmer als das Stillen der dringendsten Begehrungen für die Armen. Dasselbe Argument wird oft auf alle materiellen Annehmlichkeiten ausgedehnt, die der Reichtum verschaffen kann. Es wird oft behauptet, daß die Gewohnheit uns gegen diese gleichgültig macht, während wir sie genießen, und doch wieder unfähig, uns von ihnen ohne Bedauern loszumachen, so daß die Freuden des rein tierischen Lebens für die Reichen nicht größer seien als für die Armen, sondern nur unsicherer. Und von da ist dann nur ein kleiner Schritt zu dem Schlusse, daß Reichtum, nach dem alle Menschen jagen, um den sie einander beneiden, für den sie ihre Gesundheit aufs Spiel setzen, ihr Leben verkürzen, die Freuden des häuslichen Lebens beschränken und sich die edleren Genüsse der Kunst versagen, in Wirklichkeit meist nur ein recht zweifelhafter Gewinn ist; denn die Sorgen und Ängste, die er mit sich bringt, wiegen für die meisten Menschen die Vorteile des Wohllebens nicht auf, die er verschafft.[1])

---

[1]) Es ist auffallend, daß der Verfasser von „The Wealth of Nations", der Anführer einer langen Reihe von Plutologisten, die doch bekanntlich die

Ebenso ist zwar auch hohe soziale Stellung ein Gegenstand leidenschaftlichen Strebens, aber es wird immer wieder unter allgemeiner Zustimmung betont, daß sie einen innern Wert als Mittel zum Glücke nicht habe, daß wohl das Aufsteigen von einem niederen zu einem höheren Grade sehr angenehm und das Umgekehrte gewiß schmerzlich sei, aber ein beständiges Verweilen auf der höheren Stufe auch nicht angenehmer als auf der niederen, daß in der kleinsten Hütte ebensogut Raum sei für das Glück wie im Palaste, wenn nicht sogar mehr, und so weiter.

Noch abgedroschener sind die Gemeinplätze über den leeren Wahn der Befriedigung, die man von Ruhm und Ansehen hat. Der Fall des Nachruhmes ist in der Tat ein treffendes Beispiel für den oben aufgestellten Satz, daß die gewöhnlich angenommenen Ziele des Handelns zum Teil durch die Durchschnittskraft von Begierden bestimmt werden, die nicht auf Lust gerichtet sind noch den Erfahrungen von Lust entsprechen. Denn der Nachruhm nimmt unter den Dingen, die die herrschende Meinung als gut oder begehrenswert für das Individuum ansieht, einen recht hohen Rang ein, und das Streben danach wird gewöhnlich nicht als vernunftswidrig gebrandmarkt, selbst wenn es jemanden zur Preisgabe anderer wichtiger Quellen des Glücks verleitet und er nicht erwarten kann, sie augenblicklich zu genießen. Indes stellt sich schon bei einigem Nachdenken ein derartiges Streben von einem egoistischen Standpunkte aus als prima facie unvernünftig heraus, und jeder Moralist hat dies überall bestätigt gefunden. Das Bewußtsein gegenwärtigen Ruhmes ist für die meisten Menschen gewiß höchst angenehm; der Moralist jedoch entdeckt ohne Schwierigkeit darin so schwerwiegende Nachteile, daß sein hedonistischer Wert sehr zweifelhaft wird.

Sehr ersehnt und begehrt ist ferner von der großen Menge die Macht, und je mehr wir die wirklichen Motive der Menschen analysieren und prüfen, desto verbreiteter und bedeutender wird

---

materiellen Mittel zum Glücke über alles stellen, erklärt, daß „Reichtum und Größe nur leerer Tand ohne Nutzen" seien, daß „bei körperlichem und geistigem Wohlbefinden alle Rangunterschiede nahezu aufgehoben seien und der Bettler, der sich am Straßenrande sonnt, die Sicherheit besäße, für die Könige kämpfen." (Adam Smith, „Moral Sentiments", 4. Teil, 1. Kapitel.)

das Streben darnach erscheinen. Denn viele Menschen streben nach Reichtum, Kenntnissen und sogar angesehener Stellung nicht um ihretwillen oder mit der Aussicht auf andere Freuden, sondern als einem Mittel zur Erlangung von Macht. Und doch geben sie gern zu, wenn sie hören, daß das Streben nach Macht wie das nach Ruhm von einem vergeblichen Ehrgeiz eingegeben wird, der niemals befriedigt wird, sondern durch kleine Erfolge immer quälender drückt, daß die Angst und Sorge, die nicht nur das Streben nach Macht, sondern auch ihr Besitz mit sich bringt, ihren Genuß nicht aufwiegen.

Niemand kann leugnen, daß Gesellschaft in gewissem Sinne zum menschlichen Glücke nötig ist; und doch wird oft erklärt, daß die Art und Weise des sozialen Verkehrs, der jetzt von dem reicheren, untätigen Teile der Gesellschaft mit nicht wenig Vergeudung von Zeit, Mühe und Mittel gepflegt wird, einen höchst spärlichen und mageren Ertrag an Vergnügen verschafft.

Wir finden ferner, daß moderne Moralisten übereinstimmend auf die Bedeutung der Pflege des häuslichen Lebens als eines Mittels zum Glück hingewiesen haben; und dies scheint in der Tat einen hervorragenden Platz im Lebensplane der Mehrheit der Menschen einzunehmen. Und doch kann man Zweifel hegen, ob die Menschen, abgesehen von der Befriedigung geschlechtlicher Regungen, das Familienleben wirklich sehr hoch schätzen. Gewiß, wenn einmal ein Teil der zivilisierten Gesellschaft so weit ist, daß die Menschen dieser Leidenschaft frei nachgehen und gleichzeitig die Last einer Familie vermeiden können, ohne soziale Mißbilligung fürchten zu müssen, würde die Ehelosigkeit bald allgemein werden; sie ist sogar schon so häufig geworden, daß sie ernste Bedenken bei Gesetzgebern hervorgerufen hat. Dieses Verhalten hat zwar immer das Mißfallen der herrschenden Meinung erregt, ist aber eigentlich mehr als schädlich für die Gesellschaft denn als unklug verurteilt worden.

So ergibt denn unsere Untersuchung eine große Wandelbarkeit und Unsicherheit in den entscheidendsten Urteilen des gemeinen Menschenverstandes; denn körperliche Bequemlichkeit, Reichtum, Ruhm, Macht, Gesellschaft waren ja, wie ich sagte, die Dinge, welche die herrschende Meinung am klarsten und eifrigsten als Quellen der Lust empfiehlt. Die aus der Kunst

und der Betrachtung der Schönheit der Natur hergeleiteten Freuden, die der Wißbegierde und der Betätigung geistiger Fähigkeiten, werden zwar hoch gepriesen, es ist aber schwer, eine „allgemeine Ansicht" darüber zu bilden, da ihre Hochschätzung vielmehr der Ausdruck der Erfahrung einer kleinen Minderheit ist. Und obwohl diese die große Masse oder wenigstens jenen Teil der Müßigen überzeugt haben, daß die höhere Bildung als eine wichtige Quelle des Glücks anzusehen sei, so kann man doch kaum sagen, daß sie eine allgemein angenommene Meinung geprägt haben, weder über ihre Bedeutung im Vergleich zu andern oben erwähnten Quellen des Glücks, deren Vergnügen von der Mehrheit unumschränkt anerkannt werden, noch über den relativen Wert verschiedener Bestandteile dieser höheren Bildung.

Aber angenommen selbst, daß der „consensus", was die Quellen des Glücks anlangt, viel vollständiger und klarer wäre, als unparteiisches Überlegen zeigt, so würde sein Wert doch von der Gegen-Anschauung bedeutender Minderheiten, die wir noch nicht erwähnt, beträchtlich herabgesetzt. Viele religiöse Personen halten zum Beispiel alle weltlichen Freuden für eitel und nichtig, für so gering und leer, daß das Streben darnach nur möglich sei, wenn man sich immer wieder Illusionen mache, die dann immer von neuem enttäuscht werden. Und diese Ansicht wird von nicht wenigen Personen geteilt, die keinen Hang zur Religion haben, wie aus der Zahl der Anhänger hervorgeht, die der Pessimismus in jüngster Zeit gewonnen hat. Ein ziemlich gleiches Urteil über den Wert der gewöhnlichen Dinge menschlichen Strebens ist aber auch von vielen Philosophen ausgesprochen worden, die nicht Pessimisten waren; und wenn wir bedenken, daß es des Philosophen besondere Aufgabe ist, gewissenhaft über die Tatsachen des Bewußtseins nachzudenken, werden wir zögern, bei einem Streite zwischen Philosophen und der großen Masse unser Urteil nach der größeren Anzahl zu fällen. Anderseits stellen auch des Philosophen Gefühlsregungen und -fähigkeiten nicht die der Menschheit im allgemeinen dar; wenn er daher das Ergebnis seiner individuellen Erfahrung zum allgemeinen Maßstab erheben will, wird er verleitet, einiges Vergnügen zu hoch und anderes zu niedrig

zu veranschlagen. Vielleicht die überzeugendsten Beispiele davon liefern nicht Denker der idealistischen und transzendentalen Art, sondern erklärte Hedonisten wie Epikur und Hobbes. Wir können als eigentlichen Ausdruck der gewöhnlichen Erfahrung der Menschheit weder Epikurs Identifizierung von Schmerzlosigkeit mit dem höchsten Grade von Lust annehmen, noch Hobbes' Beteuerung, daß die Befriedigung der Wißbegierde „an Stärke alle fleischlichen Genüsse übersteigt". So scheinen wir denn vor folgendem Dilemma zu stehen: die große Masse der Menschheit, auf deren herrschende Meinung wir für streng autoritative Überzeugungen naturgemäß hingewiesen werden, wo es sich um die Bedingungen zum Glück handelt, versagt beim Beobachten und Aufzeichnen ihrer Erfahrung, und je besser ein Mensch beobachtet, desto mehr wird er finden, wie stark die Erscheinungen, die er zu beobachten hat, von dem gewöhnlichen Typus abweichen.

§ 3. Im ganzen muß man also, glaube ich, zugeben, daß die hedonistische Methode durch Berufung auf die Urteile des gemeinen Menschenverstandes über die Quellen des Glücks von Ungenauigkeit und Unsicherheit nicht befreit wird. Gleichzeitig möchte ich aber die Schwierigkeit auch nicht übertreiben, diese zu einem leidlich zusammenhängenden Ganzen einer wahrscheinlichen Lehre zusammenzufassen, die als praktische Anleitung nicht nutzlos wäre. Denn einmal muß man bedenken, daß diese gewöhnlich anempfohlenen Quellen des Glücks nur gelegentlich und in beschränkter Ausdehnung mit einer andern in Vergleich kommen und als Alternativen hingestellt werden. Das Streben nach Reichtum führt zum Beispiel oft auch zur Macht (neben der Macht, die im Reichtum selbst liegt) und zu gutem Ruf; und diese Gegenstände der Begierde können wiederum — soweit wir sie überhaupt zu erlangen vermögen — am besten durch Beschäftigung erlangt werden, die an sich schon die Lust gewährt, die energische Betätigung unserer besten Fähigkeiten regelmäßig mit sich bringt; und diese angemessene Beschäftigung läßt sich recht wohl mit der Pflege sozialer und häuslicher Neigungen sowie edlen Zerstreuungen vereinigen. Und niemand bestreitet, daß übertriebenes Arbeiten oder Amüsieren der Gesundheit schadet und daher gewöhnlich einen

ebenso großen Verlust an Glück nach sich zieht, als übermäßige Befriedigung sinnlicher Begierden.

Die weitverbreitete Annahme aber, die die philosophischen oder quasi-philosophischen Paradoxe über das Illusorische sinnlicher Genüsse, von Reichtum, Macht, Ruhm usw. finden, können wir so erklären, daß eine gewisse allgemeine Tendenz, die gewöhnlichen Bewegungen solcher Gegenstände der Begierde zu übertreiben, sich geltend macht, die von Zeit zu Zeit eine Reaktion und eine gleichfalls übertriebene Geringschätzung verursacht. Wie wir im 3. Kapitel sahen, ist es für Menschen sehr natürlich, nicht vorhandene Freuden, die sie erhoffen oder herbeisehnen, zu hoch zu veranschlagen. Macht und Ruhm zum Beispiel sind sicherlich mit allerlei Sorgen und Widerwärtigkeiten vebunden, die man nicht voraussah, als man sie sich so sehnsüchtig vorstellte, und doch können sie im ganzen den meisten einen guten Überschuß an Glück einbringen. Wohlleben trägt wiederum offenbar weniger zur allgemeinen Lebensfreude bei, als die meisten, die mit der Armut kämpfen, annehmen; es ist ein eigener Genuß um sauer erworbenes Brot und selten wiederkehrende Vergnügungen, und sie müssen gegen die reichlicheren Vergnügungen, die Wohlhabende sich leisten können, abgewogen werden. Wir kommen da zu dem Schluß, daß Vermehrung des Reichtums keineswegs gleichen Schritt mit Zunahme des Glückes hält. Wenn wir allerdings anderseits alle Freuden durch Bildung, Macht, Ruhm und Wohlhabenheit berücksichtigen, und noch mehr die Sicherheit, die der Reichtum gegen die Leiden der Entbehrung und die Qual der Armut gibt — für den Besitzer sowohl wie die, die er liebt —, können wir schwerlich bestreiten, daß mit wachsendem Reichtum durchschnittlich etwas auch das Glück wächst, wenigstens bis jemand über ein Einkommen verfügt, welches das der großen Mehrheit um ihn übersteigt. Wenn es daher auch zuviel behauptet ist, daß Glück „durch alle Klassen und Berufe gleichmäßig“ verteilt sei, so kann man doch im ganzen sagen, daß es gleichmäßiger verteilt ist, als ein Blick auf die äußeren Lebensverhältnisse es erscheinen lassen könnte, zumal wenn wir die Freuden betrachten, die gegenseitige Zuneigung mit sich bringt. Der gemeine Menschenverstand erkennt aber wiederum gern

an, daß es Leute mit besonderem Temperament gibt, denen die gewöhnlichen Freuden des Lebens im Vergleich zu edleren Genüssen wirklich recht schal und nichtig erscheinen, oder auch, daß Menschen im allgemeinen für gewisse Zeiten Impulsen unterworfen sein können, die sie außerhalb des Bereiches der Urteile des gemeinen Menschenverstandes stellen. Niemand wird es zum Beispiel einem Verliebten verdenken, daß er sich um etwas anderes als seine Liebe kümmert, oder finden, daß jemand sein Glück opfert, wenn er sich für etwas begeistert und dann für nichts anderes Sinn hat.

Wir können eigentlich sagen, daß der gemeine Menschenverstand nicht mehr als unbestimmte, allgemeine Regeln aufstellen will, die man als kluger Mann nicht ohne triftige Gründe übersehen sollte. Derartige Gründe können wir entweder der Kenntnis von Besonderheiten unserer eigenen Natur entnehmen, oder der Erfahrung anderer, wo wir berechtigt sind, anzunehmen, daß sie uns mehr gleichen als der Durchschnitt der Menschheit. Wir sahen jedoch, daß man leicht in Irrtümer verfallen kann, wenn man sich in dieser Weise die spezielle Erfahrung anderer Individuen zu eigen macht, und können daher kurz sagen, daß wir bei keinem Vorgehen dieser Art hoffen können, die Probleme des egoistischen Verhaltens genau und sicher zu lösen.

Es bleibt also die Frage, ob man eine allgemeine Theorie der Ursachen von Lust und Unlust erhalten kann, die so gewiß und praktisch anwendbar ist, daß wir mit ihrer Hilfe über alle Zweideutigkeiten und Folgewidrigkeiten der allgemeinen oder sektirerischen Meinung, wie die Mangelhaftigkeit der empirisch-reflektiven Methode hinwegkommen und die hedonistische Lebenskunst auf durchaus wissenschaftliche Basis gründen. Zur Erwägung dieser Frage werden wir im letzten Kapitel dieses Buches kommen; zuvor möchte ich eine viel vertretene Anschauung über die Mittel zum Erreichen des Glückes untersuchen, die, obwohl sie nicht Anspruch darauf macht, auf wissenschaftlicher Grundlage zu beruhen, doch allgemein von ihren Vertretern für bedeutend zuverlässiger gehalten wird als die landläufigen Meinungen, die wir bisher untersuchten. Ich meine den Glauben, daß jemand sein höchstes Glück erreichen

kann, wenn er seine Pflicht erfüllt, wie sie gewöhnlich aufgefaßt und vorgeschrieben wird, ausgenommen den Fall, daß er von dieser Richtschnur abweicht, um einer wahreren Auffassung des Verhaltens zu gehorchen, durch das universelles Wohl verwirklicht und gefördert wird.[1]) Die besondere Wichtigkeit dieser Anschauung für den Ethiker macht es wünschenswert, unserer Erörterung darüber ein besonderes Kapitel vorzubehalten.

---

[1]) Im folgenden Kapitel habe ich mich nicht in die besondere Erörterung des Falles eingelassen, wo des Individuums Gewissen in entschiedenem Widerspruch mit dem gesamten moralischen Bewußtsein seiner Zeit und seines Landes steht. Man behauptet zwar gewöhnlich, daß es eines Menschen Pflicht sei, unter allen Umständen der Stimme seines Gewissens zu gehorchen, selbst auf die Gefahr eines Irrtums hin, man kann aber kaum sagen, es sei eine allgemeine Ansicht, daß er immer das größte für ihn mögliche Glück erreichen wird, wenn er den Vorschriften seines Gewissens nachkommt, mag es auch der angenommenen Moral widersprechen.

5. Kapitel.

Glück und Pflicht.

§ 1. Der Glaube an den Zusammenhang zwischen Glück und Pflicht ist einer, zu dem wir eine allgemeine Neigung unter zivilisierten Menschen finden, wenigstens nachdem die Zivilisation einen gewissen Grad erreicht hat. Es ist jedoch zweifelhaft, ob er als eine Verallgemeinerung der Erfahrung anzusehen ist, oder nicht vielmehr als ein Gegenstand göttlicher Offenbarung oder ein unvermeidlicher Schluß aus der Überzeugung, daß die Welt von einem allgütigen und allmächtigen Wesen regiert wird. Die Prüfung der Berechtigung dieser Anschauung ist eine der wichtigsten Aufgaben, die der menschliche Verstand unternehmen kann; da sie aber eine erschöpfende Untersuchung der Beweise für natürliche und offenbarte Religion in sich schließt, konnte sie kaum in den Bereich der vorliegenden Abhandlung einbezogen werden. Hier habe ich daher nur die Übereinstimmung von Pflicht und Glück zu betrachten, soweit diese durch Argumente aus der Erfahrung gestützt und als in unserm gegenwärtigen irdischen Leben verwirklicht gedacht wird. In dieser Einschränkung kann man die Übereinstimmung vielleicht kaum „allseitig angenommen" nennen und einwenden, daß es gerade die entgegengesetzte Anschauung ist, die im Glauben an die Notwendigkeit von Lohn und Strafe in einer andern Welt liegt, damit die sittliche Weltregierung voll und ganz verwirklicht würde. Bei näherer Überlegung zeigt sich jedoch, daß dies nicht notwendigerweise darin liegen muß; denn man kann sagen, daß auch hier die Tugend stets belohnt und das Laster bestraft wird, wenn dadurch die Handlungsweise immer zur vernünftigsten gemacht wird, während Lohn und

Strafe unserem Gerechtigkeitssinn nicht genügen. Angenommen, der Tugendhafte käme auf Erden oft in so unglückliche Verhältnisse, daß sein Leben nicht so glücklich wie das vieler weniger Tugendhafter ist, so ist es doch möglich, daß er durch Tugend das Maximum von Glück erreichen wird, das überhaupt unter diesen Umständen, allem gegenteiligen Anscheine zuwider erreicht werden kann. Und diese Anschauung ist von Moralisten von Ruf sicherlich auf Grund praktischer Lebenserfahrung gewonnen worden und wird häufig von volkstümlichen Predigern und Moralisten aus gleichem Grunde vertreten. Es scheint daher wünschenswert, diese Auffassung einer sorgfältigen, unparteiischen Prüfung zu unterwerfen. Wir werden in deren Verlaufe die angenommenen Begriffe von Pflicht ohne weitere Definition oder Analyse zu gebrauchen haben; es wird aber von jenen, deren Standpunkt wir untersuchen wollen, gewöhnlich vorausgesetzt, daß diese Begriffe, als im sittlichen Bewußtsein gewöhnlicher gutgesinnter Personen vorhanden, wenigstens annähernd richtig und zuverlässig sind; und aus den vorhergehenden Kapiteln wird sich zur Genüge ergeben haben, daß, will man den Hedonismus verallgemeinern, dies auf breitester Grundlage und mit entscheidenden Gründen geschehen muß, und daß es kleinlich wäre, bei der Behandlung einer derartigen Frage kleine Unterschiede zu berücksichtigen und in unserer geistigen Skala verhältnismäßig kleine Beträge von Glück abwiegen zu wollen.[1])

§ 2. Wenn wir also die gewöhnliche Einteilung der Pflichten in solche gegen sich selbst und solche gegen die Gesellschaft annehmen, kann über die Auffassung der ersteren kein Zweifel sein; denn mit „Pflichten gegen sich selbst" sind gewöhnlich Handlungen gemeint, die dazu dienen, direkt oder indirekt unser eigenes Glück zu fördern. Wir können uns daher auf das soziale

[1]) Aus gleichem Grunde behandle ich hier die Begriffe „Pflicht" und „tugendhaftes Handeln" als praktisch übereinstimmend und behalte mir vor, die Unterschiede zwischen beiden, auf die uns ein Betrachten des gewöhnlichen Gebrauches dieser Ausdrücke hinweist, später zu erörtern. Siehe 3. Buch, 2. Kapitel.

[2]) Alle Abänderungen dieser Einteilung, die etwa später notwendig erscheinen – vgl. 3. Buch, 2. Kapitel § 1 und 7. Kapitel § 1 – werden, glaube ich, die Schlußfolgerungen des vorliegenden Kapitels nicht umstoßen.

Gebiet der Pflicht beschränken und erwägen, ob wir durch Beobachtung der moralischen Regeln, die gewisse Formen des Verhaltens gegen andere vorschreiben, uns immer das größte Maß von Glück sichern.

Hier dürfte es angemessen sein, mit einigen Abänderungen die Ausdrücke Benthams anzunehmen und Freuden, die das Befolgen moralischer Regeln hervorruft, und Leiden, die ihr Verletzen nach sich zieht, als die „Sanktionen" dieser Regeln anzusehen. Diese „Sanktionen" können wir in äußere und in innere einteilen. Die ersteren begreifen in sich „legale Sanktionen" oder durch die Autorität des Herrschers direkt oder indirekt verhängte Strafen, und „soziale Sanktionen", das heißt Vergnügen, die zu erwarten sind von der Zustimmung oder dem Wohlwollen unserer Mitmenschen im allgemeinen, und Dienste, die sie aus Wohlwollen und Anerkennung für die Nützlichkeit guten Verhaltens erweisen, oder die Unannehmlichkeiten und Verluste, die als Folgen ihrer Mißbilligung und Abneigung zu befürchten sind. Die inneren Sanktionen von Pflicht, soweit diese von dem Verhalten abweicht, das Selbstinteresse ohne Rücksicht auf Moral vorschreiben würde, werden in der angenehmen Gemütsbewegung liegen, die tugendhaftes Handeln begleitet, oder in der Abwesenheit von Reue, oder wird indirekter hervorgehen aus irgendeiner Wirkung der Pflege tugendhafter Anlagen und Gewohnheiten auf die Geistesverfassung des Handelnden. Diese Klassifizierung ist für unsere gegenwärtigen Zwecke von Wichtigkeit, hauptsächlich, weil die Systeme von Regeln, zu denen diese verschiedenen Sanktionen gehören, sich gegenseitig widersprechen können. Die positive Moral jeder Gemeinschaft entwickelt sich und ist daher Veränderungen unterworfen, die auf das Bewußtsein eines kleinen Teiles einwirken, bevor sie von der Menge angenommen werden. So kann es jederzeit vorkommen, daß die Regeln, die von den stärksten sozialen Sanktionen gestützt werden, nicht allein den Intuitionen der moralisch einsichtigsten Mitglieder der Gemeinschaft nicht entsprechen, sondern ihnen sogar widersprechen. Aus ähnlichen Gründen können Gesetz und positive Moral in Einzelheiten auseinandergehen. Denn wenn auch ein Gesetz nicht lange bestehen kann, dem zu gehorchen allgemein für schlecht

gehalten wird, so kann es doch leicht Gesetze geben, die ein Verhalten vorschreiben, das von einem mehr oder weniger aufgeklärten Bruchteil der Gemeinschaft für unmoralisch angesehen wird, insbesondere von irgendeiner Gruppe, die eine eigene öffentliche Meinung hat. Jedes Individuum kann nun so eng mit diesem Bruchteil verbunden sein, daß die soziale Sanktion in diesem Falle praktisch gegen die legale wirken kann.

Dieser Widerstreit von Sanktionen ist von großer Wichtigkeit, wenn man erwägen will, ob diese, wenn man sie auch voraussehen kann, in allen Fällen genügen, einen rationalen Egoisten zur Erfüllung seiner sozialen Verpflichtungen zu bestimmen; denn je mehr wir auf die legalen oder die sozialen Sanktionen des moralischen Verhaltens Gewicht legen, desto größere Schwierigkeiten werden wir haben, die Übereinstimmung von Pflicht und Selbstinteresse in jenen außergewöhnlichen Fällen zu beweisen, wo wir diese Sanktionen dem entgegenlaufend finden, was wir für Pflicht halten.

Aber selbst wenn wir von diesen Fällen absehen, ist es ganz klar, daß die äußeren Sanktionen der Moral allein nicht immer genügen, unmoralisches Verhalten auch zu einem unklugen zu machen. Wir müssen in der Tat annehmen, daß selbst in einer leidlich wohlgeordneten Gesellschaft, das heißt also in einer gewöhnlichen, zivilisierten Gemeinschaft in normalen Verhältnissen, jede offene Gesetzesverletzung entgegen der Klugheit ist, wenn sie nicht einen einzelnen Vorfall in einer erfolgreichen heftigen Revolution darstellt, und ferner, daß heftige Revolutionen sehr selten, ja vielleicht niemals, von Personen ins Werk gesetzt werden, die sich alle nur von aufgeklärter Selbstliebe leiten lassen; denn ein derartiger Umsturz bringt unvermeidlich eine allgemeine Gefährdung der Sicherheit und eine Vernichtung anderer Mittel der Glückseligkeit mit sich. Solange jedoch die heutigen Menschen nicht alle rationale Egoisten sind, werden solche Zeiten der Unordnung immer wieder kommen; wir können daher nicht sagen, daß es unter den bestehenden Verhältnissen eine klare, überall richtige Vorschrift rationaler Selbstliebe ist, daß man „nach Frieden streben und ihn wahren soll", denn Zeiten politischer Unordnung können gewissenlosen Leuten, die gern im Trüben

fischen, Gelegenheit geben, soviel Reichtum, Ruhm und Macht zu erwerben, wie sie es in friedlichen Zeiten nicht hoffen durften. Kurz, auch wenn wir zugeben, daß eine Gesellschaft, die sich nur aus rationalen Egoisten zusammensetzt, in dauernd geordneten Verhältnissen bleiben würde, so folgt daraus noch nicht, daß jeder einzelne rationale Egoist in jeder bestehenden Gemeinschaft immer auf der Seite der Ordnung stehen wird.[1])

Jedenfalls aber ist auch in den bestgeordneten Gesellschaften, die wir kennen, die Ausübung von Gesetz und Recht niemals in so vollkommenem Zustande, um auf Grund der damit verbundenen Strafen geheime Verbrechen immer als Taten von Geisteskranken hinzustellen. Denn wie sehr diese auch die Vorteile eines Verbrechens aufwiegen mögen, es ist doch unvermeidlich, daß Fälle vorkommen, wo die Gefahr der Entdeckung so klein ist, daß der fast sichere Gewinn eine überreichliche Entschädigung für die Gefahr des Bestraftwerdens sein wird. Und schließlich ist das Gesetz augenblicklich in keiner Gemeinschaft so vollkommen, als daß es nicht gewisse Arten eines entschieden antisozialen Verhaltens gäbe, die durch seine Maschen schlüpfen und allen Strafen entgehen oder mit so leichten davonkommen, daß es sich lohnt, das Gesetz zu verletzen.

§ 3. Wie weit kann nun die soziale Sanktion in solchen Fällen die Lücken der legalen ausfüllen? Die Hoffnung, von seinen Mitmenschen gelobt, geliebt und gefördert zu werden, und die Furcht, sich das zu verscherzen, Abneigung und verschlossene Türen zu finden und aus der Gesellschaft ausgestoßen zu werden, alles das sind Erwägungen, die schon den rationalen Egoisten bestimmen können, das Gesetz zu beobachten, selbst in Ermangelung entsprechender Strafen. Indes diese Sanktionen versagen leicht, gerade wo das Strafgesetzbuch lückenhaft ist. Soziale Strafen werden ebensowenig wie legale die geheimen Verbrechen ahnden, und in Fällen von ver-

[1]) Ich sehe hier von dem Falle ab, daß Revolutionisten ehrlich nach dem allgemeinen Wohl streben. Denn die Moral solcher Revolutionisten dürfte im allgemeinen so zweifelhaft sein, daß diese Fälle keinen klaren Beweis für irgendeine Seite der hier erörterten Frage beibringen können.

brecherischem Aufruhr wird die Wirksamkeit der sozialen Sanktion ernstlich durch den Parteigeist beeinträchtigt. Denn die Macht der sozialen Sanktion fällt sehr rasch im Verhältnis zur Anzahl der Abtrünnigen von der allgemeinen Meinung, die über sie entscheidet. Sofortige starke und allgemeine Mißbilligung wäre eine so schwere Strafe, daß sie vielleicht alle erdenklichen Vorteile aufwiegen würde. Denn es erscheint für ein menschliches Wesen unmöglich, trotz des Genusses anderer Güter ohne die Achtung seiner Mitmenschen glücklich zu leben. Betrachten wir daher das übliche Bild des Tyrannen, der als notwendig verdächtig für seine nächste Umgebung, selbst für die Mitglieder seiner eigenen Familie dargestellt wird, so geben wir gern zu, daß dieses Leben das unglücklichste ist, das es geben kann. Sehen wir uns aber dann die wirklichen tyrannischen Usurpatoren an, gewissenlose Staatsmänner, erfolgreiche Anführer eines rechtwidrigen Aufruhrs und überhaupt die großen Verbrecher, deren Stellung sie aus dem Bereiche gesetzlicher Strafen heraushebt, so scheint es nicht, daß das moralische Odium, das auf ihnen liegt, in einer egoistischen Berechnung des aus ihrem Verhalten resultierenden Gewinnes oder Verlustes viel ausmachen kann. Denn diese Mißachtung wird nur von einem Teile der Gemeinschaft ausgesprochen und oft von dem lauten Beifall der Menge übertönt, deren Bewunderung ganz unabhängig von moralischen Erwägungen ist. Es fehlt auch nicht an Philosophen und Historikern, deren Urteil gleiche Unabhängigkeit verrät.

Es erscheint demnach unmöglich, zu behaupten, daß die äußeren Sanktionen gesetzlicher Pflichten immer genügen, Pflicht mit Interesse zu identifizieren. Noch weniger aber läßt sich das aufrechthalten für Moralpflichten, die nicht in den Bereich des Gesetzes fallen. Dabei bin ich mir sehr wohl der Macht jenes Prinzips bewußt, das man das Prinzip der Reziprozität oder Gegenseitigkeit nennen kann. Gewisse Utilitarier haben versucht, damit zu beweisen, daß jedes Individuums Interesse mit seinen sozialen Pflichten übereinstimmt. Tugenden, sagen sie, sind Eigenschaften, die andern angenehm oder direkt nützlich sind. Sie erhöhen daher den Wert der Dienste des Tugendhaften und veranlassen andere, ihm diese höher anzu-

rechnen und ehrenvollere und wichtigere Ämter anzuvertrauen; oder sie bestimmen Menschen dazu, ihm gefällig zu sein, aus Dankbarkeit und um dafür das Vergnügen seiner Gesellschaft zu haben; endlich aber belohnt sich das Äußern dieser Eigenschaften dadurch, daß auch andere, nur unter dem Einfluß des Beispiels — denn der Mensch ist nun einmal ein nachahmendes Wesen — dieselben Eigenschaften hervorkehren. Die Aussicht auf diese Vorteile gibt zweifellos hinreichend Anlaß dazu, viele Tugenden zu pflegen und sich mancher Laster zu enthalten. So wird ein rationaler Egoist im allgemeinen genau und pünktlich im Erfüllen seiner Verpflichtungen und wahrheitsliebend in seinen Äußerungen sein, um das Vertrauen anderer zu gewinnen; er wird eifrig und fleißig in der Arbeit sein, um nach und nach wichtigere und damit ehrenvollere und gewinnbringendere Beschäftigung zu bekommen; er wird Leidenschaften und Verlangen im Zaume halten, die mit seinen Kräften nicht in Einklang stehen; er wird Ärger und Verdruß nicht an andern auslassen und nicht unnötig hart selbst gegen Bedienstete und Untergebene sein; er wird gegen seinesgleichen und Höherstehende höflich, zuvorkommend und liebenswürdig sein und sich bemühen, ihnen allen jene Freundlichkeit zu zeigen, die so wenig kostet im Vergleich zu der Freude, die sie macht. Und doch dürfte ein derartiges Verhalten nicht wirklich mit moralischer Pflicht übereinstimmen. Denn einmal ist das, was man für soziale Erfolge für nötig erachtet, mehr, daß man den Eindruck macht, andern nützlich zu sein, als daß man es wirklich ist; und darum braucht jemand durch dieses Motiv noch nicht abgehalten zu werden, andern im geheimen Böses zu tun oder sogar ganz offen in einer Weise zu handeln, die, wenn auch nicht als solche erkannt, doch schädlich ist. Außerdem nützt jemand andern mitunter nicht durch seine Tugend allein, sondern eher durch seine Schlechtigkeit, oder häufiger durch eine gewisse Mischung von Gewissenlosigkeit mit guten und nützlichen Eigenschaften. Ferner schreibt die Moral vor, daß man seine Pflichten gegen alle erfüllen soll und möglichst niemandem schaden; nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit aber würden wir unsere nützlichen Eigenschaften hauptsächlich den Reichen und Mächtigen zeigen und uns hüten, solche zu be-

leidigen, die Gleiches mit Gleichem vergelten können. Überdies fügen viele Laster, wie manche Arten von Sinnlichkeit und übertriebenem Luxus niemandem direkten Schaden zu, wenn sie auch am Ende dazu neigen, das allgemeine Glück zu beeinträchtigen; daher fühlen sich auch wenige veranlaßt, diesem Übelstand abzuhelfen oder ihn zu bestrafen.

Zweifellos fällt der üble Ruf, der sich in den zuletzt erwähnten Fällen unvermeidlich an offene Unmoral anknüpft, allein schon schwer ins Gewicht. Ich glaube indes nicht, daß dies stets ausreicht, der Klugheit den Vorzug zu geben, wenigstens nicht für jemanden, der die wechselnden Strömungen der sozialen Meinung erkannt und analysiert hat, von denen ja der gute oder schlechte Ruf des einzelnen hauptsächlich abhängt. Viele Moralisten haben auf den Zwiespalt zwischen dem Ehrengesetz (oder den wichtigeren Regeln, die durch die soziale Sanktion gebildeter Personen festgelegt sind) im modernen Europa und der Moral der Gesellschaft im weitesten Sinne aufmerksam gemacht. Dies ist jedoch keineswegs das einzige Beispiel eines besonderen Kodex, der in gewissen Punkten von den allgemein angenommenen Moralregeln der Gemeinschaft, wo er vorhanden ist, abweicht. Die meisten religiösen Sekten und Parteien und wahrscheinlich die Mehrzahl der Gewerbe und Berufe weisen diese Erscheinung in irgendeinem Grade auf. Ich meine nicht allein, daß Mitgliedern jedes Berufes ihren besonderen sozialen Aufgaben und Verhältnissen entsprechend besondere Regeln des Verhaltens auferlegt werden, ich will vielmehr sagen, daß eine eigene moralische Anschauungsweise aufzukommen pflegt, die bis zu einem gewissen Grade mit der des großen Publikums im Widerspruch steht. Am auffallendsten tritt dies darin hervor, daß gewisse, von der herrschenden Moral gemißbilligte Verfahren gutgeheißen oder entschuldigt werden: Zügellosigkeit bei Soldaten, Bestechlichkeit bei Politikern in gewissen Zeiten und Ländern, Unlauterkeit bei Priestern und Rechtsanwälten, Betrug in verschiedenster Form bei Kaufleuten. In solchen Fällen sind gewöhnlich starke natürliche Beweggründe zum Nichtbefolgen der strengeren Regel vorhanden; gleichzeitig aber wird die soziale Sanktion in einer Weise geschädigt, daß es mitunter schwer ist zu sagen, ob sie noch die

überwiegende ist. Denn jemand, der unter diesen Umständen genau die Regel befolgt, wird, wenn er vielleicht auch nicht bei Leuten seines Standes auf Verachtung und Abneigung stößt, zum mindesten leicht überspannt und phantastisch genannt; und dies ist noch mehr der Fall, wenn er dabei Vorteile nicht nur für sich, sondern auch für seine Verwandten oder Freunde oder Genossen verliert. Sehr oft geht dieses Durchlassen von Unmoral bei gewissen Berufen nicht so weit, daß es zu einer Regel auswüchse, die mit der allgemein angenommenen in Widerspruch stände, aber es genügt doch, um die soziale Sanktion zugunsten der letzteren beträchtlich herabzusetzen. Abgesehen von diesen besonderen Abweichungen können wir ganz allgemein sagen, daß es in den meisten zivilisierten Gesellschaften zwei verschiedene Grade positiver Moral gibt, die beide in gewisser Beziehung von der allgemeinen Zustimmung aufrechterhalten werden: ein strengerer Kodex, der öffentlich gelehrt und anerkannt wird, und eine lockere Reihe von Regeln, die stillschweigend als der einzige Kodex angenommen werden, der von sozialen Sanktionen beliebiger Stärke gestützt wird. Weigert sich jemand, sich an den strengeren Kodex zu halten, so setzt er sich oft nicht der Ausschließung aus der Gesellschaft aus oder braucht keine ernste Hinderung seines Fortkommens oder ernstliches Mißfallen von seiten irgendeiner Person aus der Gesellschaft, in der er verkehrt, zu befürchten; unter diesen Umständen wird daher der bloße Verlust eines gewissen Ansehens nicht als ein sehr großes Übel empfunden, oder höchstens nur von Personen, die auf ihren Ruf ganz besonders bedacht sind. Und es dürfte wohl viele Leute geben, deren Glück nicht so sehr von der Zustimmung oder Mißbilligung des Moralisten abhängt — und der Menschheit im allgemeinen, soweit sie auf des Moralisten Seite ist —, daß sie es für klug hielten, dieses Verdienst mit dem Opfer anderer Güter zu erkaufen.

§ 4. Wir müssen also zu dem Schlusse kommen, daß, wenn das dem Individuum von der anerkannten Moral der Gesellschaft, dessen Mitglied er ist, vorgeschriebene Verhalten mit dem übereinstimmen soll, auf das rationale Selbstliebe hinführen würde, dies in vielen Fällen einzig und allein auf dem Gebiete innerer Sanktionen sein kann. Bei der Betrachtung der

Macht dieser Sanktionen werde ich alle Freude und Schmerzen ausschließen, die in der Voraussicht von Lohn und Strafe in einem zukünftigen Leben liegen. Denn da wir jetzt annehmen, daß die Kalkulationen des rationalen Egoismus ohne Rücksicht auf Gefühle ausgeführt werden, die über den Bereich der Erfahrung henausgehen, dürfte es logischer sein, auch die angenehmen oder schmerzlichen Aussichten auf solche Gefühle auszuschließen.

Fassen wir nun die Befriedigung selbst ins Auge, die das Erfüllen von Pflicht als solcher — ohne Berücksichtigung weiterer Folgen — begleitet, und den Schmerz, der ihrer Verletzung folgt. Nach den Erörterungen der beiden vorhergehenden Kapitel werde ich natürlich von einem genauen Abwägen dieser Freuden und Schmerzen gegen andere absehen; ich finde aber keine empirischen Gründe zur Annahme, daß derartige Gefühle genügend stark sind, um prospektivem Glück vor der Moral den Vorzug zu geben. Dies dürfte kaum zu bestreiten sein, wenn einzelne Pflichthandlungen in Frage kommen. Nehmen wir einen extremen Fall, der jedoch in den Grenzen der Erfahrung liegt. Das Pflichtgefühl hat oft einen Soldaten oder Staatsdiener oder Anhänger einer verfolgten Religion dazu getrieben, einem gewissen und qualvollen Tode ins Auge zu sehen, unter Umständen, wo er ihm hätte entgehen können, ohne daß er seinen guten Namen verloren hätte. Um zu beweisen, daß ein derartiges Verhalten von einem egoistischen Standpunkte aus immer vernünftig ist, müssen wir annehmen, daß in allen Fällen, wo eine derartige Pflicht vorhanden sein und anerkannt werden könnte, der Schmerz[1]) allein, der der Pflichtvernachlässigung folgen würde, so groß wäre, daß er den ganzen Rest des Lebens hedonistisch wertlos machen würde.

Es wäre entschieden widersinnig, dies zu behaupten. Was

[1]) Unter dem Begriff „moralischer Schmerz" möchte ich hier allen Schmerz einbezogen wissen, der der Sympathie mit den Gefühlen anderer entspringt. Es dürfte hier nicht angebracht sein, sich in eine erschöpfende Erörterung über die Beziehung von Sympathie zum moralischen Empfinden einzulassen; ich möchte nur so viel sagen, daß es für mich feststeht, einerseits, daß diese beiden Gefühlsregungen tatsächlich, trotz ihres Ursprunges, in den meisten Gemütern getrennt sind, und anderseits, daß sympathetische und streng moralische Gefühle fast unlösbar im gewöhnlichen Moralbewußtsein

wir von der Mehrzahl von Personen in irgendeiner Gesellschaft wissen, würde uns nicht zu dem Schlusse berechtigen, daß ihre moralischen Gefühle, allein genommen, einen so hervorragenden Bestandteil ihrer Glückseligkeit bilden. Und zu demselben Schlusse dürften wir auch in gewöhnlicheren Fällen kommen, wo jemand in die Lage kommt, für die Tugend nicht sein Leben, aber einen beträchtlichen Teil der gewöhnlichen Quellen menschlichen Glückes aufgeben zu müssen. Können wir sagen, daß alle, oder selbst die meisten Menschen so veranlagt sind, daß die Befriedigung eines guten Gewissens sie für derartige Opfer entschädigen wird oder daß die darin enthaltenen Leiden und Verluste sicher durch die Reue aufgewogen werden würden, die einer Weigerung, sie zu bringen, folgen würden?[1])

Vielleicht ist dies jedoch kaum jemals ausdrücklich behauptet worden. Was Plato in seiner „Republik" und andere Denker derselben Richtung zu beweisen gesucht haben, ist nicht, daß in irgendeinem besonderen Augenblicke die Pflicht für jeden, dem es zuteil werden kann, mehr Glück bringt als eine andere Verhaltungsweise, sondern daß es jedermanns Interesse überhaupt ist, das Leben eines tugendhaften Menschen zu wählen. Aber selbst das ist sehr schwer, auch nur wahrscheinlich zu machen, wie sich, glaube ich, zeigen wird, wenn wir die Denkweisen prüfen, die es stützen wollen.

---

verbunden sind. Es ist daher für die vorliegende Beweisführung nicht von grundlegender Wichtigkeit, eine Unterscheidung zwischen ihnen zu machen. Ich hielt es jedoch für wünschenswert, eine eingehendere Untersuchung der Sympathie, als der inneren Sanktion, auf die Utilitarier besonderen Wert legen, im Schlußkapitel dieser Abhandlung vorzunehmen. Auf diese sei hiermit verwiesen.

[1]) Eine treffliche Bestätigung davon findet sich bei den christlichen Verfassern des vergangenen Jahrhunderts, die den moralischen Ungläubigen als einen Narren hinstellen, der seine Glückseligkeit hienieden und im Himmel opfere. Diese Männer waren zum größten Teile ernstlich bemüht, Tugend zu üben, und doch hat diese Ausübung ihnen nicht eine so große Liebe zur Tugend einzuflößen vermocht, daß sie ihr, selbst unter gewöhnlichen Verhältnissen, vor den sinnlichen und anderen Genüssen, die sie ausschließt, den Vorzug gegeben hätten. Es scheint demnach widersinnig, anzunehmen, daß in dem Falle, wo Personen ihre tugendhaften Impulse nicht entwickelt und gestärkt haben, der Schmerz, der die Folge der Pflichtversäumnis sein würde, zur Neutralisierung aller andern Quellen von Lust genügt.

Beginnen wir mit Platos Argument. Er stellt die Seele des tugendhaften Menschen als einen wohlgeordneten Staat von Impulsen dar, in dem jede Leidenschaft und jedes Verlangen der rechtmäßigen Herrscherin Vernunft gehorcht und sich nur in den von ihr aufgestellten Grenzen betätigt. Er stellt nun den behaglichen Frieden eines derartigen Gemütes der Unruhe eines gegenüber, wo eine Reihe niederer Impulse oder eine Hauptleidenschaft sich gegen die Vernunft auflehnt, und fragt, welches, abgesehen von äußeren Belohnungen und Strafen, das glücklichste ist. Aber wir mögen Plato in allem beistimmen und kommen doch der Lösung unserer Frage nicht näher. Denn hier liegt der Kernpunkt nicht im Gegensatz von Vernunft und Leidenschaft, sondern — um mit Butler zu reden — zwischen rationaler Selbstliebe und Gewissen. Wir nehmen an, daß der Egoist alle seine Impulse im Zaume hat und fragen nur, wie diese Herrschaft auszuüben ist. Nun sahen wir, daß die Regelung und Einteilung des Lebens, die auf das Erreichen des Ziels von Selbstinteresse am besten zugeschnitten ist, prima facie in gewissen Punkten von der abweicht, die den Menschen im allgemeinen ein Gefühl für Pflicht nahelegt. Damit Platos Behauptung bestehen bleibt, muß gezeigt werden, daß dies nicht der Fall ist, und daß ein System der Selbstregierung, das uns unter gewissen Umständen Leiden, Nachteil und Tod bringt, doch das ist, was Selbstinteresse verlangt. Man kann eigentlich nicht sagen, daß unsere Natur derartig ist, daß nur diese antiegoistische Form der Regelung möglich ist und die Wahl zwischen dieser und überhaupt keiner besteht. Man kann sehr wohl einen rationalen Egoisten denken, der alle seine Leidenschaften und Impulse mit Einschluß sozialer Empfindungen soweit im Zaume hat, daß ihre Befriedigung noch nicht das Aufgeben eines größeren Genusses nach sich ziehen würde, und die Erfahrung dürfte uns viele Beispiele zeigen, wo Personen diesem Typus mindestens ebenso nahe kommen, wie irgendwer dem Ideal des orthodoxen Moralisten. Wenn daher die Regelung des Bewußtseins erweislich das beste Mittel zur Glückseligkeit des Individuums wäre, so müßte es deshalb sein, weil der von Selbstliebe eingenommene Rang im Vergleich mit dem vom Gewissen eingenommenen ein Opfer an Lust im ganzen

mit sich bringt. Und ist dies der Fall, so kann es offenbar nur sein für das besondere Lustgefühl, das die Befriedigung moralischer Empfindungen begleitet, oder den besonderen Schmerz oder Glücksverlust, der die Folge ihrer Unterdrückung und Verletzung ist.

Bevor wir jedoch weitergehen, muß erst eine Hauptschwierigkeit gehoben werden, die dem Leser wahrscheinlich seit einiger Zeit schon von selbst aufgefallen ist. Wenn es nämlich jemand für vernünftig hält, seinem eigenen Interesse nachzugehen, kann er offenbar ein Verhalten nicht mißbilligen, das unter dieses Prinzip fällt, oder ein entgegengesetztes billigen. Und deshalb mag es scheinen, daß die Freuden und Schmerzen des Bewußtseins nicht unter die Berechnung fallen können, ob eine gewisse Verhaltungsweise mit rationalem Egoismus in Übereinstimmung ist oder nicht, weil sie sich im Geiste des Egoisten nicht an Handlungsweisen knüpfen können, über deren Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit er sich noch nicht entschieden hat. Dies ist bis zu einem gewissen Grade richtig; aber wir müssen auf die — im 1. Buche, 3. Kapitel, § 1 angedeutete — Unterscheidung zurückgehen zwischen dem allgemeinen Impulse, zu tun, was wir für vernünftig halten, und einzelnen Empfindungen der Vorliebe oder Abneigung für besondere Verhaltungsarten, unabhängig von ihrer Vernünftigkeit. In den moralischen Empfindungen des Durchschnittsmenschen sind diese beiden Gefühlsarten nicht zu unterscheiden; denn gewöhnlich nimmt man ja an, daß die Verhaltungsregeln, mit denen die gewöhnlichen moralischen Empfindungen verknüpft sind, in irgendeiner Weise vernünftig sind. Wir können die beiden jedoch getrennt denken und finden in der Tat auch Beispiele einer solchen Trennung, wenn nämlich jemand durch einen Denkprozeß dahin geführt wird, einen andern als den gewohnten moralischen Standpunkt einzunehmen. Denn in diesem Falle werden immer in seinem Geiste quasi-moralische Neigungen und Abneigungen zurückbleiben, die von seinem wohlbedachten Urteil über richtig und schlecht nun nicht mehr unterstützt werden. Und so hat man denn allen Grund, zu glauben, daß die meisten Menschen trotz rückhaltloser Annahme der Prinzipien des egoistischen Hedonismus doch Empfindungen haben

werden, die sie zur Erfüllung ihrer sozialen Pflicht treiben, und zwar unabhängig von jeder Entscheidung über die Richtigkeit oder Vernünftigkeit der von diesen Empfindungen angeregten Handlungen. Denn derartige Empfindungen würden immer durch die Sympathie anderer, ihr Lob und ihren Tadel unterstützt werden, und da das als tugendhaft erkannte Verhalten im allgemeinen mit dem übereinstimmt, das aufgeklärte Selbstliebe vorschreibt, wird eines rationalen Egoisten Handlungsweise derartig sein, daß sie ganz von selbst diese für ihn „quasi-moralischen" Gefühle nährt. Es entsteht daher die Frage, nicht, ob der Egoist diese Empfindungen in sich soweit großziehen sollte, als alle es gutheißen, sondern ob er sie zu solcher Stärke anwachsen lassen kann, daß sie stets über die stärksten Gegenerwägungen die Oberhand haben; oder, anders ausgedrückt, ob es die Klugheit erfordert, daß er ihnen die Zügel schießen läßt und sich von ihnen forttragen, wohin sie wollen. Wir sahen bereits, daß rationale Selbstliebe am besten dadurch ihr Ziel erreicht, daß sie ihr bewußtes Wirken beschränkt und uninteressierten Impulsen freien Lauf läßt. Können wir nun auch das weitere Paradoxon annehmen und sagen, daß es vernünftig für sie ist, ihre Herrschaft über einige dieser Impulse überhaupt aufzugeben?

Faßt man diesen Punkt scharf ins Auge, so wird sich, glaube ich, zeigen, daß dieser Fall kaum bei jemandem mit gesundem Verstande möglich ist, da dieser ja doch sein eigenes Interesse als das vernünftige höchste Ziel seiner Handlungen ansieht. Er kann sich wohl vornehmen, unbedingt tugendhaft zu leben und an sein Interesse nicht zu denken; er kann eine Reihe von Handlungen begehen, die diesem Entschlusse durchaus entsprechen, und dies kann nach und nach starke, gewohnheitsmäßige Neigungen zu Handlungen ähnlicher Art in ihm erwecken. Aber offenbar werden diese Anwandlungen von Tugend niemals so stark, daß sie eine unwiderstehliche Macht über einen gesunden, vernünftigen Willen bekommen können. Wenn die Gelegenheit kommt, daß die Tugend von ihm ein außerordentliches Opfer verlangt, — dessen Unklugheit ihm sofort auffallen muß, mag er auch noch so wenig seine Freuden und Schmerzen abzuwägen pflegen —, so muß er stets imstande sein, von neuem

zu überlegen und, soweit sich seine Willenskontrolle erstreckt, ohne Rücksicht auf seine vergangenen Handlungen handeln. Aber auch wenn wir annehmen, daß ein Egoist, der seinen Glauben an den rationalen Egoismus behält und sich daher einer moralischen Begeisterung nicht überlassen kann, seine Überzeugung ändert und die Pflicht dem Interesse vorzieht, oder wenn wir ihn mit einem andern vergleichen, der dieselbe Wahl trifft, dann kann sich aus dieser Wahl immerhin doch ein Gewinn an Glück für ihn ergeben. Man kann aber auch meinen, daß die angenehmen Empfindungen, die derartige tugendhafte oder quasi-tugendhafte Gewohnheiten begleiten, wie sie mit egoistischen Prinzipien vereinbar sind, dem Entzücken einer rückhaltlosen, leidenschaftlichen Hingabe der Seele an die Tugend so sehr nachstehen, daß es wirklich in des Menschen Interesse ist — selbst nur im Hinblick auf das jetzige Leben —, zu Überzeugungen zu gelangen, die diese Hingabe möglich machen, auch wenn es ihn unter gewissen Umständen notwendigerweise zu Handlungen veranlassen würde, die an und für sich zweifellos unklug wären. Dieser Satz läßt sich gewiß halten, und ich bin durchaus geneigt, ihn für Personen mit besonders verfeinerten moralischen Empfindungen richtig zu finden. Und doch scheint er mir, wie ich sagte, der Erfahrung der Mehrzahl der Menschheit zu widersprechen, mag man ihn auch infolge der Unvollkommenheiten der hedonistischen Berechnung nicht in jedem Falle widerlegen können. Nach meiner Beobachtung sind die meisten Menschen so veranlagt, daß sie Lust und Unlust, die aus andern Quellen als dem Gewissen herrührt, viel nachhaltiger fühlen; zum Beispiel aus der Befriedigung der Sinne, dem Besitz von Macht und Ruhm, menschlicher Liebe und Zuneigung, Wissenschaft und Kunst usw. Daher könnte es vielleicht in vielen Fällen selbst durch frühe Übung nicht gelingen, den moralischen Gefühlen die erforderliche Übermacht zu geben; und wo diese Übung fehlt, scheint es höchst unwahrscheinlich, daß ein bloßer Wechsel der ethischen Überzeugung die moralischen Empfindungen soweit entwickeln könne, daß es unzweifelhaft auf Erden in ihrem Interesse liegt, sich zu allen Opfern für die Erfüllung der Pflicht zu entschließen.

Ich fasse zusammen: Wenn auch die Erfüllung von Pflichten

gegen andere und das Ausüben sozialer Tugend im allgemeinen das beste Mittel zum Erreichen der Glückseligkeit des Individuums zu sein scheint und es leicht ist, diese Übereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit rhetorisch und populär darzulegen, so erscheint es doch bei genauer Analyse und Schätzung der Folgen der Tugend für den tugendhaft Handelnden unwahrscheinlich, daß diese Übereinstimmung eine vollständige und universelle ist. Wir können sie wohl in einem Utopien vollkommen denken, wo die Menschen über moralische Fragen genau so einer Meinung wären, wie jetzt über mathematische Fragen, wo Gesetz und Moralauffassung in vollkommener Harmonie wären und alle Übeltaten entdeckt und gebührend bestraft würden; oder wir können uns dasselbe Ergebnis erreicht denken durch eine Verstärkung der Moralempfindungen aller Mitglieder der Gemeinschaft, ohne äußere Veränderungen, — die ja dann auch unnötig wären. Aber je weniger die bestehenden Gesellschaften und Menschen diesem Ideal entsprechen, desto mehr dürften Verhaltungsregeln, die auf Prinzipien des egoistischen Hedonismus beruhen, von denen abweichen, welche die meisten Menschen als vorgeschrieben von Pflicht und Tugend anzuerkennen pflegen.

---

6. Kapitel.

Deduktiver Hedonismus.

§ 1. Im vorigen Kapitel kamen wir zu dem Schlusse, daß das Befolgen anerkannter Pflichtregeln unter gewöhnlichen Umständen zwar das Glück des Handelnden zu fördern geeignet ist, daß aber triftige empirische Gründe nicht vorhanden sind, die Erfüllung von Pflicht als ein universelles oder unfehlbares Mittel zum Erreichen dieses Zieles anzusehen. Ja, selbst im gegenteiligen Falle, wenn es erweislich vernünftig für den Egoisten wäre, Pflicht um jeden Preis und unter allen Umständen zu wählen, würde der systematische Versuch, dieses Prinzip zu verwirklichen, den gewöhnlichen Moralbegriffen nach das Problem der Bestimmung der richtigen Methode zum Streben nach Glück weder lösen noch aus der Welt schaffen. Denn der angenommene Moralkodex läßt in gewissen Grenzen das Streben nach eigener Glückseligkeit zu und scheint es sogar als moralisch vorgeschrieben anzusehen;[1]) und noch dringender schärft er uns die Förderung des Glückes anderer Individuen ein, mit denen wir in mancherlei Weise besonders verbunden sind. So dürften denn die früher erörterten Fragen über Bestimmung und Messung der Bestandteile von Glück auf jeden Fall noch eine weitere Beantwortung erfordern.

Es bleibt noch die Frage, wie weit eine wissenschaftliche Untersuchung der Ursachen von Lust und Schmerz uns bei der Behandlung dieses praktischen Problems von Nutzen sein kann.

---

[1]) „Man kann sagen, daß eine billige Sorge um unser eignes Interesse oder Glück und ein vernünftiges Bemühen, es zu sichern und zu fördern, . . . Tugend ist, und das Gegenteil falsch und tadelnswert.“ (Butler in der Abhandlung „Of the Nature of Virtue“ am Ende der „Analogy“.

Zur Entscheidung, welche Handlungsweise aus hedonistischen Gründen vorzuziehen ist, brauchen wir natürlich nicht nur das Messen von Lust und Schmerz aller Art, sondern auch einen sicheren Anhalt, wie diese hervorgerufen oder abgewehrt werden können.

Bei sehr wichtigen Klugheitsentscheidungen wird vorausgesehen, daß zusammengesetzte Reihen von Folgen zwischen der Willensäußerung liegen, die wir unmittelbar beginnen, und den Gefühlen, die das letzte Ziel unserer Anstrengungen bilden; und der Grad von Genauigkeit, mit dem wir jedes Glied dieser Reihe voraussehen, hängt natürlich von unserer unbestimmten oder klaren Kenntnis der Beziehungen von Ursache und Wirkung bei verschiedenen natürlichen Erscheinungen ab. Nehmen wir aber an, daß die verschiedenen Bestandteile und unmittelbaren Quellen von Glück gebührend festgestellt und bewertet worden sind, dann gehört das Forschen nach den Bedingungen ihres Herkommens schwerlich in eine allgemeine Abhandlung über die Methoden der Ethik, sondern eher zu einer oder der andern der allgemeinen Kunst der Lebensführung untergeordneten Künste. Von diesen haben einige mehr oder weniger wissenschaftliche Basis, während andere sich auf einer rein empirischen Stufe befinden. Wenn wir zum Beispiel entschieden haben, wie weit man nach Gesundheit trachten muß, gehört es zur systematischen Kunst der Hygiene auf physiologischer Basis, einen eingehenden Plan dazu zu liefern; wenn wir anderseits nach Macht oder Reichtum oder häuslichem Glücke streben, wird eine Unterweisung, wie sie die Erfahrung anderer geben kann, hauptsächlich in einer unsystematischen Form zu erhalten sein, entweder nämlich durch Ratschläge, die unsere besonderen Verhältnisse betreffen, oder durch eine Lehre, die man sich aus Erfolgen oder Mißerfolgen in ähnlichen Lagen zieht. In keinem Falle aber dürfte die Erklärung derartiger Spezialkünste innerhalb des Bereiches der vorliegenden Abhandlung liegen, noch könnte sie uns bei der Lösung der Schwierigkeiten des Messens von Freuden und Schmerzen von Nutzen sein, die wir in den vorangehenden Kapiteln erörtert haben.

Immerhin läßt sich denken, daß eine Kenntnis der Ursachen von Lust und Schmerz uns der Bestimmung der Mittel zum

Erreichen besonderer Arten von Lust und Vermeiden besonderer Arten von Schmerz entheben und uns befähigen könnte, an Stelle der empirisch-reflektiven Methode zur Bewertung der Bestandteile des Glückes, deren Mangelhaftigkeit wir sahen, irgendeine deduktive einzusetzen.[1])

Eine hedonistische Methode, die von direkten Schätzungen der angenehmen oder schmerzlichen Folgen von Handlungen gänzlich absehen würde, ist in der Tat ebenso undenkbar, wie eine Methode der Astronomie, die Beobachtungen von Sternen umgehen wollte. Es ist jedoch denkbar, daß wir durch Schlüsse aus Fällen, wo eine empirische Messung leicht ist, Verallgemeinerungen erhalten, die uns eine zuverlässigere Anleitung geben, als es ein derartiges Messen in verwickelten Fällen vermag; wir können imstande sein, eine allgemeine psychische oder physische Begleit- oder Vorerscheinung von Lust und Schmerz

---

[1]) Diese Auffassung ist durch Herbert Spencer angeregt. In einem Briefe an Stuart Mill, veröffentlicht in Bains „Mental and Moral Science" und teilweise wieder abgedruckt in Spencers „Data of Ethics", 4. Kapitel § 21, sagt dieser: „Es ist Aufgabe der Moralwissenschaft, aus den Gesetzen des Lebens und den Bedingungen zur Existenz abzuleiten, welche Handlungsweisen notwendigerweise Glück und welche Unglück hervorbringen." Wenn dies geschehen, „sind diese Deduktionen als Gesetze des Verhaltens anzuerkennen und zu befolgen, unbekümmert um eine direkte Schätzung von Glück oder Elend." Dazu muß jedoch bemerkt werden, daß Spencer in seiner letzten Abhandlung klar und deutlich gesagt hat, daß sich die einzigen Deduktionen dieser Art von Wert, die er für möglich hält, nicht auf das Verhalten von wirklichen Menschen beziehen, sondern auf die Idealmenschheit einer idealen Gesellschaft, die unter Bedingungen lebt, die so sehr von denen der heutigen Menschheit abweichen, daß alle ihre Handlungen „nur Lust ohne jede Beimischung von Schmerz hervorbringen". („Data of Ethics", § 101.) Die Gesetze des Verhaltens in diesem Utopien bilden nach Spencers Anschauung den Hauptgegenstand „der absoluten Ethik". Er unterscheidet sie von der „relativen Ethik", die es mit dem Verhalten der unvollkommenen Menschen zu tun hat, die unter den gegenwärtigen unvollkommenen sozialen Verhältnissen leben und deren Methode, wie er zugibt, zum großen Teile „notwendigerweise empirisch" ist. („Data of Ethics", § 108.) Wie weit ein solches System, das Spencer absolute Ethik nennt, rational aufgebaut werden kann und sein Ausbau praktisch von Nutzen sein würde, werde ich im 4. Kapitel des 4. Buches erörtern, wenn wir die Methode des universalistischen Hedonismus behandeln. Hier haben wir es nur mit der Frage zu tun, wie weit deduktive Ethik imstande ist, uns eine praktische Anleitung zum Streben nach unserer eignen größten Glückseligkeit zu geben.

festzustellen, die in solchen Fällen leichter zu erkennen, vorherzusehen, zu messen und hervorzubringen oder abzuwehren ist, als Lust und Schmerz selbst. Ich will hoffen, daß uns dieser Ausweg aus den Schwierigkeiten des empirischen Hedonismus eines Tages offen sein wird, aber ich kann nicht finden, daß er augenblicklich vorhanden ist. Soweit ich es beurteilen kann, gibt es gegenwärtig keine befriedigende allgemeine Theorie über die Ursachen von Lust und Schmerz, und Theorien, die als teilweise richtig oder wahrscheinlich einen gewissen Grad von Anerkennung gefunden haben, sind für unsere Zwecke offenbar praktisch nicht verwendbar.

Die Hauptschwierigkeit, eine allgemein anwendbare Theorie der Ursachen von Lust und Schmerz zu finden, ist leicht erklärt. Es ist anzunehmen, daß Lust und Schmerz, wie andere psychische Tatsachen, von gewissen, spezifisch unbekannten Vorgängen in den Gehirnnerven unzertrennlich begleitet sind. Wir können dementsprechend ihre Ursachen entweder in vorhergehenden physischen oder psychischen Tatsachen suchen. Aber bei einer Reihe von wichtigen Fällen sind die hauptsächlich erkennbaren Antezedentien von der ersteren Art und bei einer anderen wieder von der letzteren. Die Schwierigkeit ist nun die, eine Theorie aufzustellen, die in gleicher Weise auf beide Reihen von Fällen anwendbar ist, oder die Ergebnisse der beiden Untersuchungslinien ohne haltlose Hypothesen unter ein einziges Ganze zu bringen. Im Falle von Lust und Schmerz, und besonders Schmerz, verbunden mit Empfindung, sind die wichtigsten erkennbaren Antezedentien zweifellos physisch. Ich leugne nicht, daß, wenn der Schmerz vorhergesehen wird, die Verfassung, in der sich das Gemüt befindet, materiell seine Größe beeinflussen kann. Im hypnotischen Zustande kann die Empfindung des Schmerzes in der Tat durch einen vorhergehenden Glauben, daß man ihn nicht fühlen wird, verhindert werden. In der Hauptsache jedoch kommen unter gewöhnlichen Umständen die Schmerzen der Empfindung — wahrscheinlich die stärksten nach der Erfahrung der meisten Menschen — von außen in unser psychisches Leben und unterbrechen es. Es wäre daher müßig, die Hauptursachen, ihre Stärke oder Bedeutung in vorangehenden psychischen Tatsachen zu suchen. Dies trifft nicht in

gleicher Weise bei den Hauptfreuden der Sinne zu. Denn wenn auch nicht unerläßliche Bedingung solcher Freuden, ist doch vorangehende Begierde notwendig, damit sie einen hohen Stärkegrad erreichen. Die Hauptursachen dieser Begierden selbst aber sind zweifellos physische Zustände und Vorgänge, nicht allein im Nervensystem, sondern im ganzen Organismus des fühlenden Individuums. Und dies gilt auch für eine unbestimmtere Art von Lust, die ein wichtiger Bestandteil menschlichen Glückes ausmacht, das „Wohlbehagen", das ein Zeichen physischen Wohlbefindens ist.

Wenn wir anderseits nach den Ursachen von Lust und Schmerz forschen, die zu intellektuellen Betätigungen oder persönlichen Neigungen gehören, oder den Freuden (und bis zu einem gewissen Grade Schmerzen) der Betrachtung von Schönheit (oder dem Gegenteil) in Kunst und Natur, kann uns infolge unserer Unkenntnis der Nervenvorgänge, die diese Gefühle begleiten oder ihnen vorangehen, keine physiologische Theorie klaren Aufschluß geben.

Dies ist im allgemeinen der Schluß, zu dem ich gekommen bin. Die Gründe dafür gedenke ich in diesem Kapitel ausführlicher darzulegen. Es würde jedoch über den Bereich der mir gesteckten Grenzen hinausgehen, wenn ich etwa eine erschöpfende Erörterung der psychologischen oder der physiologischen Theorien der Ursachen von Lust und Schmerz unternehmen wollte. Ich werde mich auf gewisse Hauptsachen beschränken, die besonderes Interesse für Studierende der Ethik haben dürften, weil ethische Motive ihre Annahme mitveranlaßt haben, oder weil sie einen teilweisen, beschränkten Wert für praktische Anleitung haben.

§ 2. Da ist zuerst eine hauptsächlich psychologische Theorie zu nennen, die wenigstens den Vorzug des Alters — sie stammt von Aristoteles[1]) — und in einer oder der andern Form auch

[1]) Aristoteles' Theorie ist kurz folgende: Jede normale Sinnenwahrnehmung oder rationale Betätigung hat ihre entsprechende Lust, und die vollkommenste ist die angenehmste, das heißt bei jeder Fähigkeit ihre Ausübung in guter Verfassung an dem besten Gegenstande. Die Lust folgt der Betätigung unmittelbar und gibt ihr eine Art Weihe. Lust variiert in der Art je nach den Tätigkeiten, die das Leben bilden; die höchste ist die des philosophischen Lebens.

heute noch Anhänger hat.[1]) Sie ist von Hamilton[2]) in folgenden Sätzen ausgesprochen worden: „Lust ist der Reflex der spontanen, ungehinderten Ausübung einer Macht, deren Energie wir uns bewußt sind, Schmerz ein Reflex der übermäßigen oder unterdrückten Ausübung dieser Macht.“ Hamilton macht also den gewöhnlichen Unterschied zwischen aktiven und passiven Zuständen; aber er bezeichnet mit „Energie“ und ähnlichen Ausdrücken unterschiedslos „alle Vorgänge unseres höheren und niederen Lebens, deren wir uns bewußt sind“, mit der Begründung, daß Bewußtsein selbst mehr heißt als eine bloße Passivität des Subjekts. Ich glaube jedoch, daß diese Theorie hauptsächlich nur für Lust und Schmerz im intellektuellen Leben gedacht ist und ihre Anwendung auf eine wichtige Klasse von Lust und Schmerz im tierischen Leben etwas gewaltsam ist. Denn Hamilton erklärt die Ausdrücke „spontan“ und „ungehindert“ mit Fehlen von „gewaltsamer Unterdrückung“ oder „gewaltsamem Antrieb“ und Fehlen von Hemmnis oder Behinderung von seiten des Gegenstandes, an dem die Macht sich ausläßt. Aber diese Ausdrücke dürften keine klare psychische Bedeutung angewendet auf organische Empfindungen haben, die man gewöhnlich passive nennt. So sind zum Beispiel die Gefühle und unklaren Vorstellungen körperlicher Vorgänge, die das Bewußtsein eines Zahnschmerzes bilden, ebenso frei von bewußter Unterdrückung oder Antrieb, als die, welche das Bewußtsein bei einem warmen Bade bilden; ausgenommen, soweit die bloße Anwesenheit von Schmerz einen Zwang auferlegt. Denn wir erleiden ihn ja ohne unsern Willen, und die bloße Anwesenheit von Lust schließt das Gegenteil in sich. Aber in diesem Sinne sind Zwang und sein Gegenteil Merkmale der zu erklärenden Wirkungen und können daher nicht als ihre Ursachen angesehen werden.

Das ethische Interesse und der Wert der Theorie scheint mir in der Tat in ihrer großen Einseitigkeit zu liegen. Sie ist geeignet, einen verbreiteten Irrtum bei der Schätzung von Lust

---

[1]) Siehe Bouillier, „Du plaisir et de la douleur“, 3. Kapitel. — L. Dumont, „Théorie scientifique de la sensibilité“ 3. Kapitel. — Stout, „Analytic Psychology, 12. Kapitel.

[2]) „Lectures on Metaphysics“, 2. Bd., 42. Vorl.

zu heben, indem sie die Aufmerksamkeit auf jene wichtige Klasse der Lust lenkt, die das gewöhnliche Streben nach Lust wahrscheinlich unterschätzt, die Lust nämlich, die zu einem Leben angestrengter Tätigkeit gehört, sei es rein intellektuelle oder praktische und teilweise physische.[1]) Ebenso zerstört sie die ganz falsche Anschauung, daß Arbeit regelmäßig schmerzvoll sein müsse, weil manche Arbeit es ist und die mit der Befreiung von ihr verbundenen Vergnügen — Ruhe und Zerstreuung — in der Erfahrung der meisten Menschen mehr hervortreten als die angespannter Tätigkeit. Aber selbst wenn wir die Theorie auf die mit freiwilliger Tätigkeit — intellektueller oder physischer — verbundenen Freuden oder Schmerzen beschränken, scheint sie mir nicht nur keine sichere Anleitung geben zu können, sondern auch theoretischer Genauigkeit zu ermangeln. Denn nach ihr würde die Annehmlichkeit der Ausübung unserer Macht durch Hindernisse immer herabgesetzt; und das trifft offenbar bei hauptsächlich intellektuellen oder hauptsächlich physischen Tätigkeiten nicht zu. Manche Hindernisse erhöhen unzweifelhaft die Lust, indem sie alle Kräfte wecken und zu ihrer Überwindung anspornen. Dies zeigt sich zum Beispiel klar bei Sport und Spielen. Aber selbst wenn wir unter schmerzverursachenden Hindernissen nur solche verstehen, die das Handeln unterdrücken und herabsetzen, kann ich noch nicht finden, daß die Theorie von der Erfahrung unterstützt wird, außer wenn die Unterdrückung das spezifische Mißbehagen unbefriedigter Begierde verursacht. Ich finde es zum Beispiel eher unterhaltend als unangenehm, Gegenstände in einem matten Lichte ausfindig zu machen oder nach der Bedeutung einer Rede in dunklen Ausdrücken zu suchen, vorausgesetzt, daß ich das Ziel erreiche, dem ich Bedeutung beimesse. Der Grundfehler in Hamiltons Theorie besteht darin, daß er selbst bei ihrer beschränkten moralischen Anwendung den teleologischen Charakter der normalen menschlichen Tätigkeit übersieht.

---

[1]) In Aristoteles' Darlegung dieser Theorie, — bei ihm nur eine Theorie der Lust — ist es ganz unverkennbar ein ethisches Motiv, wenn er das philosophische Leben, weil es mehr Lust verschaffe, als vorziehenswert dem sinnlichen darstellt.

Dieser Fehler wird in einer Modifikation der Theorie vermieden, die ein jüngerer Verfasser angenommen hat. „Der Gegensatz von Lust und Schmerz," sagt Stout,[1]) „ist gleichbedeutend mit dem zwischen freiem und behindertem Fortschreiten auf ein Ziel zu. Unbehindertes Fortschreiten ist um so angenehmer, je stärker und umfassender die geistige Erregung ist. Eine Tätigkeit, die durchkreuzt und verzögert wird, ist um so schmerzvoller, je stärker und umfassender sie ist und je größer die Behinderung." Stout gibt zu, daß es schwierig ist, diese Erklärung auf Lust und Schmerzen der Sinne anzuwenden[2]) und erkennt im Gegensatz zu Hamilton ausdrücklich an, daß „ein Kampf mit Schwierigkeiten, der nicht zu lange währt oder zu stark ist, das Vergnügen am Erfolge so erhöht, daß er seine Schmerzlichkeit einbüßt". Damit dürften aber die zuerst aufgestellten Sätze bei all ihrem theoretischen Werte von unserm gegenwärtigen praktischen Standpunkte aus bedeutungslos werden. Ich bin auch dafür, daß die Wichtigkeit vorangehender Begierde, als einer Vorbedingung zu den Freuden und Schmerzen bei freiwilligen Tätigkeiten mehr hervorgehoben werden sollte. Wenn die Begierde stark ist, wird eine hoffnungsvolle Anstrengung zur Überwindung der Schwierigkeiten auf dem Wege des Genusses verhältnismäßig angenehm sein — abgesehen vom tatsächlichen Erfolge —, während eine Enttäuschung oder die Furcht davor ebenso schmerzvoll sein dürfte. Ist aber die Begierde nicht stark, kann die Unterbrechung der Tätigkeit und die Enttäuschung einer Erwartung eher angenehm als anders sein. Angenommen zum Beispiel, ich gehe zum Vergnügen nach einem benachbarten Dorfe spazieren und finde, daß eine Überschwemmung mir unerwartet den Weg versperrt. Wenn ich kein starkes Motiv habe, das Dorf zu erreichen, wird die Überraschung und der daraus folgende Wechsel im Plane meines Spazierganges wahrscheinlich im ganzen ein angenehmes Ereignis sein.

Die Wichtigkeit heftiger Begierde als einer Vorbedingung

---

[1]) „Analytie Psychology", 12. Kapitel § 2.

[2]) Die physiologische Theorie, die Stout als entsprechende Ergänzung zu seinen allgemeinen psychologischen Sätzen aufstellt, wird uns später beschäftigen.

zur Lust ist von einem ethischen Gesichtspunkte aus erwähnenswert; denn sie gibt die psychologische Basis zu der bekannten Vorschrift, im Hinblick auf private Glückseligkeit Begierden nach solchen Zielen zu unterdrücken, die entweder unerreichbar oder mit der Lebensweise, die von Klugheit vorgezeichnet wird, unvereinbar sind, und zu der etwas weniger abgenutzten Maxime, Begierden zu ermutigen und zu entwickeln, die nach derselben Richtung streben wie rationale Wahl.

Angenommen, wir lassen den unsicheren Ausdruck „unbehindert" fallen, — behalten aber Hamiltons Gedanken einer „übermäßigen oder unterdrückten Ausübung" als Vorbedingung zum Schmerz bei — und meinen, zu einem physischen Standpunkt übergehend, mit „Tätigkeit" die Tätigkeit eines Organes. Dann kommen wir im wesentlichen zu Spencers Lehre, daß Schmerzen die psychischen Begleiter von übermäßigen oder mangelhaften Funktionen von Organen sind, während Lust die Begleiterin mittlerer Tätigkeiten ist.[1]) Bei der Betrachtung dieser Theorie dürfte es angemessen sein, Schmerz und Lust zu trennen; denn sie gründet sich offenbar hauptsächlich auf Erfahrungen von Schmerzen und nicht von Lust, insbesondere von den Schmerzen der Sinne, auf die Hamiltons Theorie zweifellos unanwendbar erschien. Beispiele sind in Fülle vorhanden, wo der Schmerz offenbar durch übermäßige Nervenreizung verursacht wird. Wenn wir zum Beispiel die Stärke von empfindlicher Hitze, von Druck, von Muskelanstrengungen erhöhen, treffen wir an einem gewissen Punkte der Verstärkung auf Schmerz. Betäubende Laute sind höchst unangenehm, und mit offenen Augen in die Sonne zu sehen würde, wie es Regulus empfand, bald eine Qual werden. Manche Schmerzen wieder rühren, wie Spencer bemerkt, von der übermäßigen Betätigung von Organen her, deren Handlungen für gewöhnlich keine Gefühle auslösen; so, wenn an den Verdauungsapparat zu große Anforderungen gestellt werden. Und doch scheint es in keinem dieser Fälle klar, daß der Schmerz sich infolge einer bloßen Verstärkung im Grade der Betätigung des betreffenden Organes einstellt, sondern vielmehr infolge

---

[1]) „Psychology", 9. Kapitel § 128.

eines Wechsels der Handlungsart, — irgendeiner beginnenden Auflösung oder Zersetzung. Und diese letztere Ursache liegt näher als die bloße Quantität der Reizung, wenn wir an Schmerzen bei Wunden und Krankheiten denken oder selbst an jene vorübergehenden Verdauungsstörungen, die eher durch die ungeeignete Art als die ungeeignete Menge von Nahrung entstehen. Eine ähnliche Erklärung aber scheint mir höchst wahrscheinlich in dem Falle von Schmerzen, die nach Spencer durch „mangelhafte Betätigung" entstehen. Er spricht von diesen als „Unruhe oder Verlangen"; es können aber, wie ich weiter oben[1]) ausgeführt habe, körperliches Verlangen und andere Begierden Handlungsimpulse sein, die stark empfunden werden, ohne merklich schmerzvoll zu sein. Werden sie aber entschieden schmerzvoll, so kann meiner Erfahrung nach eine Störung entweder in dem hauptsächlich betroffenen Organe oder im Organismus als Ganzem vermutet werden. So kann Hunger meiner Erfahrung nach außerordentlich groß, ohne besonders schmerzvoll zu sein; und wenn ich ihn so finde, läßt mich die Erfahrung eine zeitweise verringerte Assimilationskraft erwarten, die eine Störung im Verdauungsapparate anzeigt.[2])

Jedenfalls geht aus der Erfahrung viel eher hervor, daß „übermäßige Betätigung" eines Organes die Ursache von Schmerz ist, als „mangelhafte". Durch diese Erwägung haben sich auch einige Psychologen zur Annahme der Verallgemeinerung bewegen lassen,[3]) daß keine Empfindung absolut angenehm oder unangenehm ist, sondern jede Art der Empfindung beim Zunehmen an Stärke an einem gewissen Punkte anfängt, angenehm zu sein und es bis zu einem weiteren Punkte bleibt, wo sie schnell durch Gleichgültigkeit in Schmerz übergeht. Meine Erfahrung bestätigt dies jedoch nicht. Ich stimme mit

---

[1]) 1. Buch, 4. Kapitel.

[2]) Es mag hinzugefügt werden, daß im Falle seelischer Schmerzen und Vergnügen der Begriff eines quantitativen Unterschiedes zwischen Vorgängen in den Gehirnnerven vor diesen völlig unhaltbar sein dürfte: die Schmerzen bei Scham, gekränktem Ehrgeiz, verratener Liebe von den Vergnügen des Ruhmes, Erfolges, erwiderter Zuneigung durch die Stärke in dem gleichzeitigen Eindrücken oder Verstellungen nicht unterscheiden.

[3]) Siehe Wundt, „Grundzüge der physiologischen Psychologie". 10. Kapitel.

Gurney[1]) darin überein, daß „von Geschmack und Geruch vielfach die schwächste mögliche Reizung unangenehm ist". Andere Empfindungen allerdings, die von einer Reizung der Sinnesorgane herrühren, bleiben auch im höchsten Grade der Reizung, die die gegenwärtigen Bedingungen des physikalischen Lebens erlauben, höchst angenehm.

Wie dem auch sein mag, ob wir die Nerventätigkeit, von der Schmerz eine unmittelbare Folge oder Begleiter ist, als lediglich übermäßig an Quantität auffassen oder als ungeordnet oder gestört in der Qualität, es ist augenscheinlich, daß keine der Erklärungen uns eine wichtige praktische Anleitung liefern kann. Denn wir haben ja keine allgemeinen Anhaltspunkte, abgesehen von unserer Erfahrung vom Schmerze, welche Nerventätigkeiten übermäßig oder ungeordnet sind, und die Fälle, wo wir sie besitzen, bieten keine praktischen Probleme, die die Theorie uns zu lösen befähigte. Niemand wird bezweifeln, daß Verletzungen und Krankheiten in der Regel gemieden werden müssen, und in den Ausnahmsfällen, wo wir uns bewogen sehen, sie als die letzten von mehreren Übeln zu wählen, ist auch die genauste Kenntnis ihres Wirkens beim Verursachen von Schmerz nicht geeignet, unsere Wahl zu bestimmen.

Wenden wir uns indes zur Lust, so kann man sagen, daß die erwähnte Verallgemeinerung uns jedenfalls eine psychophysiologische Basis gibt für die alte Maxime „Vermeide das Übermaß" beim Streben nach Lust. Wir müssen aber bedenken, daß das praktische Bedürfnis dieser Maxime zum großen Teile der Qualifikation zuzuschreiben ist, die die psychophysiologische Verallgemeinerung wahr zu machen sucht. So wird sie besonders in den wichtigen Fällen gebraucht, wo einer Überreizung der Schmerz nicht sofort, sondern nach einem Zeitraum verschiedener Länge folgt. So bleibt zum Beispiel der Genuß von Alkohol vielen bis zu dem Punkte der Unmäßigkeit angenehm, wo das Gehirn seine Funktionen nicht mehr verrichten kann; erst am nächsten Morgen kommt das Übel nach, oder vielleicht, im Falle von „ausgepichten" Trinkern, erst nach vielen Jahren gewohnheitsmäßiger Ausschweifung. Es ist ferner zu bemerken,

---

[1]) „Power of Sound", 1. Kapitel § 2.

daß es nicht immer das Organ ist, dessen Tätigkeit Lust hervorruft, welches auch den Schmerz der Überanstrengung verursacht. Wenn wir zum Beispiel versucht werden, zu viel zu essen, sind es hauptsächlich die Geschmacksnerven, die uns zu der Lust verleiten. Diese aber werden nicht überanstrengt; die Schmerzen machen sich vielmehr an den Verdauungsorganen geltend, deren schwache, unbestimmte Lustgefühle allein wiederum kaum einen Schlemmer zur Unmäßigkeit verleiten würden. Im Falle gefährlicher geistiger Erregungen sind die verhängnisvollen Folgen des Übermaßes gewöhnlich noch indirekter.

Gesetzt also, daß Lust gleich der Tugend irgendwo ihren Sitz hat, muß man im ganzen doch zugeben, daß dieser Sitz keine praktische Richtschnur gibt, sie zu erreichen. Denn nimmt man auch an, daß übermäßige und mangelhafte Betätigung von Organen Schmerz verursacht, so bleibt doch, wie Spencer selbst sagt, die Frage: Was bestimmt nach unten und nach oben die Grenzen, innerhalb deren eine Handlung angenehm ist? Spencers Antwort darauf haben wir nun zu betrachten. Auf eine nicht weniger natürliche Frage aber geht er nicht ausdrücklich ein, die nämlich, warum unter den normalen Tätigkeiten unserer physischen Organe, die ein Korrelat im Bewußtsein haben, nur einige in merklichem Grade angenehm sind, während viele, wenn nicht die meisten, nahezu oder gänzlich indifferent sind. Es läßt sich zum Beispiel nicht leugnen, daß, während Geschmack und Geruch meist entweder angenehm oder unangenehm sind, die meisten Tatempfindungen und viele Gesichts- und Gehörempfindungen nicht merklich[1]) eines oder das andere sind. Essen und Trinken zum Beispiel sind in gesundem Zustande gewöhnlich angenehm, während An- und Auskleiden, Gehen und andere Muskelbewegungen in der Regel praktisch indifferent sind.

Eine befriedigende Erklärung für das Wirken der Gewohnheit dürfte dagegen nicht zu finden sein.[2]) Es ist zweifellos

---

[1]) Ich sage „merklich", weil die umstrittene psychologische Frage, ob es streng neutrale oder indifferente Modifikationen des Bewußtseins gibt, mir vom praktischen Standpunkte unwesentlich erscheint. Siehe Sully, „Human Mind", 13. Kapitel § 2.

[2]) Siehe Stout, „Analytic Psychology," a. a. O.

richtig, daß Handlungen durch häufiges, gleichmäßiges Wiederholen schließlich automatisch werden und ihre Auslösung im Bewußtsein verlieren, und der Zustand, durch den diese Handlungen auf dem Wege zum Unbewußten durchgehen, ist entschieden der hedonistischer Gleichgültigkeit. So ist selbst ein Geschäftsgang in einer fremden Stadt in der Regel angenehm, weil es viel Neues zu sehen gibt; aber ein gleicher Gang in der Stadt, wo man lebt, ist gewöhnlich indifferent oder fast so. Denn während die Aufmerksamkeit stark von dem Geschäft in Anspruch genommen wird, wird er fast unbewußt ausgeführt. Anderseits macht die Gewohnheit Tätigkeiten, die zunächst indifferent oder sogar unangenehm waren, nichts weniger als angenehm, wie im Falle physischen oder intellektuellen Geschmacks. Solche Erfahrungen sind lange Zeit — und zwar, wie ich glaube, ganz mit Recht — von Moralisten als eine Ermutigung zu lästigen Pflichten gebraucht worden, da ihre Lästigkeit, infolge des Wirkens von Gewohnheit, nur vorübergehend, der Gewinn aus ihrer Erfüllung aber ein dauernder sei. Spencer hält denn auch solche Erfahrungen für so wichtig, daß er auf sie hin die Prophezeiung gründet, daß „Lust schließlich jede Art des Handelns begleiten wird, die durch soziale Bedingungen gefordert wird". Dies erscheint jedoch übermäßig optimistisch, nicht nur im Hinblick auf die zuerst erwähnte Tendenz der Gewohnheit zu hedonistischer Indifferenz, sondern auch mit Rücksicht auf eine dritte Tendenz, Handlungen, die zunächst indifferent oder sogar angenehm waren, nach und nach lästiger zu machen. So wird unser Verstand einer eintönigen Tätigkeit nach und nach überdrüssig, und die Langeweile kann mitunter stark werden; so kann man vor einer Speise, deren Geschmack einem erst sehr angenehm war, einen Ekel bekommen, wenn man sie immer wieder ißt.

Wir müssen daher eine ganz andere Erklärung dafür suchen, daß Lust normale Tätigkeiten in verschiedenem Grade begleitet. Können wir sie in einer Vermutung Spencers finden, die Grant Allen[1]) ausgeführt hat, daß die Annehmlichkeit normaler organischer Tätigkeiten von ihrer Abwechslung abhängt und „der Betrag an Lust wahrscheinlich im umgekehrten

[1]) „Physiological Aesthetics", 2. Kapitel.

Verhältnis zur natürlichen Häufigkeit der Erregung" der in Mitleidenschaft gezogenen Nervenfasern steht? Diese Theorie findet sicherlich eine Stütze in der Tatsache, daß die allgemein als die größten anerkannten sinnlichen Freuden Tätigkeiten von Organen begleiten, die in der Regel für einen beträchtlichen Zeitraum ungeübt gelassen werden. Und doch gibt es noch viele Tatsachen, die sie nicht erklärt; zum Beispiel die großen Unterschiede, die zwischen Freuden bestehen, die zu irgendeiner Zeit durch verschiedene Reizungen desselben Sinnes erreichbar sind; die in dem Sprichwort „L'appétit vient en mangeant" ausgesprochene Erscheinung; die Tatsache, daß die Ausübung der Sehorgane nach einem traumlosen Schlafe kein merklich größeres Vergnügen verschafft, als unter gewöhnlichen Umständen. Wir müssen also offenbar nach einer besonderen Ursache der angenehmen Wirkung der Abwechslung in gewissen Fällen suchen. Und dies kann nicht lediglich die größere Stärke der Nerventätigkeit sein, die eintritt, wenn lange ungeübte und gutgenährte Nervenzentren gereizt werden. Denn warum sollte, wenn dies die Erklärung wäre, das normale Bewußtsein voller Nerventätigkeit oft nahezu oder ganz indifferent sein?

Unter den mannigfachen Hypothesen, die sich uns hier bieten — von denen übrigens keine, glaube ich, nur annähernd allgemeine Zustimmung gefunden hat —, wähle ich zur Erörterung eine aus, die ein besonderes ethisches Interesse hat.

Dieser Hypothese[1]) nach ist der von Lust begleitete organische Vorgang als eine „Wiederherstellung des Gleichgewichts" nach einer „Störung" aufzufassen, so daß die Abwesenheit fühlbarer Lust im Falle gewisser normaler Tätigkeiten sich durch das Fehlen einer vorangehenden Störung erklären läßt. Diese Auffassung ist offenbar auf gewisse Klassen von Lust anwendbar, die zwar keineswegs selten in einem normalen Leben, aber doch nur zufällig vorkommen. Es sind die Lust der Befreiung von physischem Schmerze oder großer Angst und die Lust der Ruhe nach ungewöhnlichen geistigen oder körperlichen Anstrengungen. Wenn wir sie aber auf das Vergnügen der Empfindung im allgemeinen anzuwenden suchen, tritt die Unbestimmtheit

---

[1]) Siehe Stout, „Analytic Psychology", 12. Kapitel § 4.

des Begriffes „Gleichgewicht", auf die Vorgänge eines lebenden Organismus angewendet, klar zutage. Denn unser physisches Leben besteht in einer Reihe von Umwälzungen, die mit leichten Abänderungen zum größten Teile nach kurzen Zwischenräumen periodisch wiederkehren, und man sieht nicht recht ein, warum wir die Vorstellung einer „Störung" oder einer „Wiederherstellung des Gleichgewichts" auf einen von diesen normalen Vorgängen eher als auf einen andern anwenden sollten. Es ist zum Beispiel schwer einzusehen, warum der Verbrauch von Energie mehr als Abweichen vom Gleichgewicht angesehen werden sollte als die Einnahme. Kurz, um diese Hypothese überhaupt auf normale Lust der Sinne anwendbar zu machen, müssen wir vom physiologischen Standpunkt zum psychologischen übergehen und den psychischen Zustand der Begierde in Betracht ziehen als einer bewußt ruhelosen Verfassung, deren Wesen ein Impuls ist, aus diesem Zustand herauszukommen und den begehrten Gegenstand zu erreichen. Unsere Hypothese kann dann dieses ruhelose Bewußtsein als ein Zeichen dafür nehmen, was von einem physiologischen Standpunkte aus „Störung des Gleichgewichts" ist, und die Befriedigung der Begierde kann ebenso, physiologisch, als Wiederherstellung des Gleichgewichts aufgefaßt werden. Unter dieser Voraussetzung wird die Theorie zweifellos auf diejenigen Befriedigungen sinnlichen Verlangens anwendbar, die nach der gewöhnlichen Auffassung den Hauptbestandteil unserer sinnlichen Lust bilden.

Nun haben wir schon festgestellt, daß infolge einer weitverbreiteten Gedankenverwirrung Begierde oft als eine Abart von Schmerz angesehen wird. Demnach wäre die angeführte Theorie ursprünglich eingegeben durch das ethische Motiv einer Herabsetzung der allgemein überschätzten Freuden befriedigter körperlicher Verlangen, indem sie auf ihren untrennbaren Zusammenhang mit vorangehendem Schmerz Gewicht legte. Die Herabsetzung trifft jedoch insofern nicht zu, als das Verlangen, das eine notwendige Vorbedingung zu Lust ist, zwar ein ruheloser Zustand, aber doch nicht merklich schmerzvoll ist.[1])

---

[1]) Siehe 1. Buch, 4. Kapitel Anm.

Wenn man also auch zugibt, daß das physische Gegenstück zu bewußter Begierde eine „Störung des Gleichgewichts" oder Wirkung und Anzeichen einer solchen Störung ist, so läßt sich gegen die Theorie doch offenbar mancherlei einwenden, wenn sie auf das ganze Gebiet der sinnlichen Gefühle ausgedehnt wird. Denn bewußte Begierde ist entschieden keine notwendige Bedingung zum Erfahren der einfachen Gefühle der besonderen Sinne. In der Regel geht kein Gefühl des Bedürfnisses der Erfahrung eines angenehmen Anblicks, Klanges, Geruches, Geschmackes voraus oder den wichtigeren Genüssen, die wir ästhetische nennen. In besonderen Fällen kann vorangehende Entbehrung zweifellos ein bewußtes Bedürfnis nach diesen letzteren hervorrufen, das ihre Stärke vergrößern kann, wenn sie schließlich erreicht sind. Aber selbst ohne fühlbare Entbehrung kann die Aussicht auf den Genuß solcher Freuden eine heftige Begierde nach dem Genusse erzeugen, die wohl als eine ebenso wahrscheinliche „Störung des Gleichgewichts" angesehen werden kann, als ein körperliches Verlangen. Aber es ginge deshalb noch keineswegs an, eine gleiche Störung, wenn auch nicht fühlbar, in den gewöhnlichen Fällen zu vermuten, wo derartige Lust ohne vorhergehendes Bewußtsein von Begierde oder Bedürfnis empfunden wird.

Ich glaube genug gesagt zu haben, um meinen Schluß zu rechtfertigen, daß die psychophysische Spekulation über die Ursachen von Lust und Schmerz gegenwärtig keine Basis für eine deduktive Methode des praktischen Hedonismus liefern kann. Bevor wir aber dieses Gebiet verlassen, möchte ich bemerken, daß die Schwierigkeiten auf dem Wege zu jeder derartigen Theorie besonders groß im Falle der komplexen Gefühle sind, die wir als „ästhetische" unterscheiden. Alle dürften darin übereinstimmen, daß ästhetische Befriedigung, wenn sie überhaupt hoch ist, von einer zarten Harmonie verschiedener Elemente in einem komplexen Bewußtseinszustande abhängt, und daß die aus einer solchen harmonischen Verbindung hervorgehende Lust unendlich größer ist als die Summe einfacher Gefühle, die die einzelnen Bestandteile für sich hervorbringen würden. Aber mag man auch die Entdeckung der Beschaffenheit dieser Harmonie im Falle jeder einzelnen Kunst

noch so hoch schätzen, man muß doch zugeben, daß ein bloßes Anpassen an die somit festgestellten Bedingungen die Erzeugung ästhetischer Lust in irgendeinem beträchtlichen Grade noch nicht sichern kann. Wie fein wir auch in allgemeinen Ausdrücken die objektiven Verhältnisse der Bestandteile in einem anmutigen Kunstwerke bestimmen mögen, von denen seine Anmut abzuhängen scheint, wir müssen doch immer fühlen, daß es möglich sein würde, abseits von gleichen Bestandteilen ein Werk zu schaffen, das unserer allgemeinen Beschreibung entspricht, aber durchaus nicht anmutig wäre. Der Anstrich, der ihm Anmut verleiht, hängt von einem Instinkt ab, für den kein deduktives Überlegen einen Ersatz geben kann. Dies trifft auch zu, wenn wir die große Verschiedenheit der ästhetischen Empfindung der Individuen in Rechnung ziehen. Es ist daher noch weniger nötig, zu schließen, daß vom Gesichtspunkte eines individuellen Strebens nach eigener höchster Glückseligkeit nur eine hauptsächlich induktive und empirische Methode der Schätzung ästhetischer Vergnügen mit Erfolg herangezogen werden kann.

§ 3. Ich gehe nun zur Betrachtung einer Theorie über, die zum Unterschiede von den im vorangehenden Abschnitte erörterten Theorien eher als biologische denn als psychophysische bezeichnet werden kann. Sie beschäftigt sich eben nicht mit den augenblicklich vorhandenen Merkmalen der organischen Zustände oder Veränderungen, von denen Lust und Schmerz Begleiterscheinungen oder unmittelbare Folgen sind, sondern mit ihren Beziehungen zum Leben des Organismus als einem Ganzen. Ich meine die Theorie, daß „Schmerzen die Korrelate von Handlungen sind, die dem Organismus schaden, und Freuden die Korrelate von Handlungen, die seine Wohlfahrt fördern". Spencer, von dem diese Sätze stammen,[1]) erklärt nun weiterhin „schaden" und „Wohlfahrt fördern" mit „auf Abnahme oder Verlust des Lebens hinzielen" und „auf Fortdauer oder Stärkung des Lebens hinstreben". Aber in seiner Deduktion sind die beiden Begriffe einfach als gleichbedeutend gebraucht mit „organisches Leben zerstörend" und „erhaltend"; und in

[1]) „Principles of Psychologie", § 125 und „Data of Ethics", § 33. (Deutsch von B. Vetter, 1875 ff.)

dieser einfacheren Bedeutung wollen wir die Ausdrücke zunächst auch verwenden.

Spencers Argument lautet folgendermaßen:

„Wenn wir für das Wort Lust den gleichbedeutenden Satz einsetzen — ein Gefühl, das wir ins Bewußtsein zu bringen und dort festzuhalten suchen — und ebenso für Schmerz — ein Gefühl, das wir aus dem Bewußtsein zu entfernen und festzuhalten suchen —, dann sehen wir sofort, daß, wenn die Bewußtseinszustände, die ein Mensch festzuhalten sucht, die Korrelate von schädigenden Handlungen sind und, die, welche er auszuscheiden sucht, die Korrelate von wohltätigen Handlungen, er durch Verharren in dem schädigenden und Vermeiden des wohltätigen Zustandes sofort verschwinden müßte. Mit andern Worten: nur solche Gattungen von Wesen können leben geblieben sein, bei denen angenehme oder begehrte Gefühle durchschnittlich gleichen Schritt hielten mit Tätigkeiten, die zur Erhaltung des Lebens dienen, während unangenehme und gewohnheitsmäßig vermiedene Gefühle mit Tätigkeiten gleichen Schritt hielten, die direkt oder indirekt das Leben zerstören; und es müssen immer, gleich andern Dingen in der Welt, die zahlreichsten und ausdauerndsten Überlebenden unter den Rassen gewesen sein, bei denen das Angleichen von Gefühlen an Handlungen am besten war und die danach strebten, einen vollkommenen Ausgleich zustande zu bringen."

Ich will den Wert dieser summarischen Deduktion für gewisse Zwecke nicht leugnen. Aber es ließe sich leicht zeigen, daß sie als Basis für eine deduktive Methode des Suchens nach dem Maximum von Glückseligkeit für das Individuum nicht ausreicht, wenn man für Lust Erhaltung als das direkt erstrebte Ziel einsetzt. Einmal behauptet Spencer nur, daß die Schlußfolgerung „durchschnittlich", wie er ziemlich unbestimmt sagt, richtig sei; und es ist augenscheinlich, daß die Tendenz, schädigende Handlungen angenehm oder erhaltende schmerzvoll zu finden, zwar ein Nachteil für jede Tierart im Kampfe ums Dasein sein muß, dieser aber, wenn er nur in gewissem Grade vorhanden ist, wieder andere Vorteile aufwiegt, so daß der Organismus, wo er besteht, trotz seiner weiterleben kann. Dies ist, sage ich, a priori augenscheinlich, und die allgemeine Erfahrung lehrt uns, wie Spencer zugibt, „auf mancherlei deutliche Weise", daß dies tatsächlich bei allen zivilisierten Menschen der ganzen Periode der Geschichte, die wir kennen, der Fall gewesen ist. Infolge der durch den Lauf der Zivilisation verursachten Veränderungen „ist eine tiefeingreifende Störung des

natürlichen Zusammenhanges zwischen Lust und nutzbringenden Handlungen und zwischen Schmerzen und schädigenden Handlungen entstanden und muß noch lange bestehen". Dies dürfte an sich schon ein genügender Einwand gegen das Gründen einer deduktiven Methode des Hedonismus auf Spencers allgemeiner Schlußfolgerung sein. Es ist in der Tat offenkundig, daß zivilisierte Menschen in den mancherlei Formen einer ungesunden Lebensweise Vergnügen finden und ihnen das Befolgen der Gesundheitsregeln lästig erscheint; ebenso aber können sie für die Vergnügen von Handlungen und Verfahren empfänglich sein und sind es tatsächlich auch, die keine materielle Tendenz zur Erhaltung des Lebens haben. Dies erklärt sich auch leicht nach der Evolutionstheorie; denn wir können aus dieser Hypothese nicht a priori schließen, daß die Entwicklung des Nervensystems keine starke Empfänglichkeit für Lust an nichterhaltenden Vorgängen mit sich bringen kann, wenn nur die Erhaltung der Individuen, in denen sich die Empfänglichkeit entwickelt, anderweit völlig gesichert ist. Und dies ist offenbar bei Personen der Fall, die keine Beschäftigung haben, deren Bedürfnissen an Nahrung, Kleidung, Wohnung usw. durch jenen komplexen sozialen Zustand abgeholfen wird, die wir die Einrichtung des persönlichen Eigentums nennen. Ich kenne keinen empirischen Grund, warum ein gebildeter Mensch um eines großen, vielgestaltigen Vergnügens willen, das er sucht und genießt, länger zu leben streben sollte als jemand, der den abstumpfenden Kreislauf einer eintönigen Tätigkeit immer wieder ausführt und nur kurze Lichtblicke von Ruhe und Zerstreuung hat.

§ 4. Wenn das Individuum jedoch nicht imstande ist, ein Maximum von Lust nur durch Streben nach Erhaltung zu erreichen, so bleibt uns noch übrig, zu untersuchen, ob es mit „Quantität des Lebens" möglich wäre. Es ist nun zwar richtig, daß, soweit die Nerventätigkeit von einem qualitativ angenehmen Bewußtsein begleitet wird, wir um so glücklicher sind, je mehr davon vorhanden ist. Aber selbst wenn wir annehmen, daß ein intensiveres Leben „im Durchschnitt" das glücklichere ist, so folgt daraus noch keineswegs, daß wir allein durch Streben nach Intensität des Bewußtseins das Maximum an Lust er-

langen; denn zweifellos erfahren wir mehr intensive Schmerzen als intensive Lust, und in jene „Festtage der Seele", wo wir am meisten zu leben scheinen, kann sich ein schmerzliches Bewußtsein fast jeder Stärke mischen. Wir machen ferner auch oft eine qualitativ nahezu oder ganz neutrale (das heißt, nicht deutlich angenehme oder schmerzvolle) Erregung durch, die einen hohen Grad von Stärke erreichen kann, wie im Falle angestrengter Kämpfe mit Schwierigkeiten und Hindernissen, deren Ausgang zweifelhaft ist.

Dem ließe sich jedoch entgegnen, daß „Quantität des Lebens" nicht nur im Sinne von Stärke des Bewußtseins genommen werden dürfe, sondern im Sinne von Vielgestaltigkeit und Mannigfaltigkeit, als harmonische, vielseitige Entwicklung der menschlichen Natur. Und die Erfahrung scheint die Ansicht zu unterstützen, daß Menschen an Glück verlieren, wenn sie ihre Fähigkeiten aus Mangel an Übung eingehen und verkümmern lassen und ihnen so nicht genügend Mannigfaltigkeit an Gefühlen oder Tätigkeiten bleibt. Was besonders die Leibesorgane anlangt, so ist die gehörige Betätigung der meisten, wenn nicht aller, zur Gesundheit des Organismus unerläßlich; denn die Gesundheit, die man sich durch dieses Gleichgewicht der Funktionen erhält, ist eine wichtigere Quelle des menschlichen Glückes, als die ungesunde Überanstrengung irgendeines Organes es sein kann. Und doch möchte es scheinen, daß die zur Gesundheit nötige Harmonie der Funktionen recht elastisch ist und, soweit es die Organe unter Willenskontrolle betrifft, der Abwechslung einen weiten Spielraum läßt. Gebraucht zum Beispiel jemand sein Gehirn allein, so wird er wahrscheinlich infolgedessen krank werden; er kann aber sein Gehirn sehr und seine Beine wenig gebrauchen, oder umgekehrt, ohne daß er schädliche Folgen davon hätte. Ebensowenig aber können wir den Satz, daß ein vielseitiges, reiches Leben das glücklichste ist, mit solcher Bestimmtheit aufstellen, wie es nötig wäre, damit er als Basis für deduktiven Hedonismus angenommen würde. Denn auf der andern Seite dürfte es ebenso richtig sein, daß wir einer Fähigkeit um so mehr Vergnügen abgewinnen, je länger, ausdauernder und konzentrierter wir sie ausüben, — bis zu dem Punkte, wo sie ermüdend wird oder in

eine halb mechanische Fertigkeit übergeht, die das Bewußtsein abstumpft und ermattet. Es ist zweifellos für unser Glück von Bedeutung, daß wir diese Grenzen innehalten; wir können sie indes nicht genau in jedem einzelnen Falle ohne besondere Erfahrung feststellen, zumal da offenbar immer ein gewisser Grad von Langeweile und Überdruß vorhanden ist, der überwunden werden muß, damit unsere Fähigkeiten zu voller Geltung kommen können und wir den vollen Genuß unserer Arbeit haben. Ähnlich verhält es sich mit dem passiven seelischen Bewußtsein. Wenn zu große Gleichheit von Gefühlen in Abstumpfung übergeht, zieht zu große Abwechslung unvermeidlich Hohlheit nach sich. Der Punkt, wo die Konzentration anhalten sollte und wo Zersplitterung beginnt, wechselt von Person zu Person und muß durch die spezielle Erfahrung der Individuen entschieden werden.

Die Maxime: Laß deine Natur sich frei entwickeln, kann jedoch noch in anderer und einfacherer Weise verstanden werden. Sie kann bedeuten: sich spontanen Impulsen hingeben, anstatt zu versuchen, diese durch sorgfältige Berechnung der Folgen in der Gewalt zu haben. Eine wissenschaftliche Berechtigung zu dieser Handlungsweise läßt sich in der Theorie finden, daß spontane oder instinktive Impulse die Wirkungen von früheren Erfahrungen von Lust und Schmerz an dem Organismus, in dem sie erscheinen, oder seinen Vorfahren darstellen. Aus diesem Grunde ist auch behauptet worden, daß bei komplizierten Problemen des Verhaltens die Erfahrung „uns in den Stand setzen wird, den jedesmaligen Betrag von Lust und Schmerz, der aus jeder Alternative folgt, abzuschätzen", wo dies „für den Verstand unmöglich ist", und „den Organismus ferner veranlassen wird, instinktiv eine Handlungsweise zu meiden, die im ganzen die meisten Leiden erzeugt".[1]) Es läßt sich nicht leugnen, daß in dieser Darstellung viel Wahres liegt. Aber irgendein umfassender Schluß, daß nicht-vernünftige Neigung eine bessere Führerin zu individueller Glückseligkeit ist als die Vernunft, ist durch nichts gerechtfertigt, was wir über

[1]) Die angeführten Stellen stehen im 4. Kapitel von Spencers „Social Statics"; es muß jedoch bemerkt werden, daß Spencer hier nicht vom Standpunkte des egoistischen Hedonismus schreibt.

die biologische Entwicklung wissen oder mit Sicherheit vermuten können. Denn wenn wir auch die Absicht natürlicher Zuchtwahl, Impulse zu nähren, die mehr auf die Erhaltung der Rasse hinzielen als auf die Lust des Individuums, aus dem Auge lassen und annehmen, daß jeder fühlende Organismus sich seiner Umgebung anzupassen sucht, um Instinkte von einigem Werte zu erhalten, die ihn zu Lust hin- und von Schmerz wegführen, selbst dann folgt noch keineswegs, daß im menschlichen Organismus eine bestimmte Art der Anpassung — die, welche durch unbewußte Modifikation des Instinkts vor sich geht — jener andern Art der Anpassung vorzuziehen ist, die durch bewußtes Vergleichen und Schließen zustande kommt. Es scheint vielmehr klar, daß dieser Satz nur zu rechtfertigen ist durch einen Vergleich der Folgen davon, daß man sich instinktiven Impulsen überläßt, mit den Folgen einer Kontrolle über sie durch Berechnung der resultierenden Lust und Schmerzen. Aber es läßt sich kaum halten, daß in der Mehrzahl der Fälle, wo ein nicht-vernünftiger Impuls und vernünftige Voraussicht sich bekämpfen, eine spätere Berechnung von Folgen dem ersteren recht geben wird; diese Behauptung würde in offenkundigem Widerspruch mit dem gesunden Menschenverstande und der allgemeinen Erfahrung der Menschheit stehen. So richtig es daher auch sein mag, daß der Instinkt in gewissen Fällen im ganzen ein sicherer Führer ist, als vernunftgemäße Berechnung, so dürften wir diese Fälle doch nur durch sorgfältige Reflexion über die Erfahrung feststellen können. Denn wir vermögen nur durch die Berechnung selbst zu bestimmen, wie weit vernunftgemäße Berechnung vernünftigerweise getrieben werden kann.

Somit kommen wir notwendigerweise zu dem Schluß, daß es kein wissenschaftliches Mittel gibt, festzustellen, wie man sicher sein Glück erreicht. Jeder Versuch, eine „hohe Straße der Vernunft“ zu diesem Ziele zu finden, bringt uns unvermeidlich zur empirischen Methode zurück. Denn an Stelle eines klaren, allgemein gültigen Prinzipes erhalten wir im besten Falle eine unbestimmte Regel, die wohl auf beachtenswerten Erwägungen beruht, deren relativen Wert wir aber nur durch sorgfältige Beobachtung und Vergleichung individueller Er-

fahrungen schätzen können. Alle Unsicherheit, die diesen Verfahren anhaftet, erstreckt sich natürlich auch auf unser Nachdenken über Glückseligkeit. Ich möchte diese Unsicherheit nicht übertreiben, da ich das Gefühl habe, daß wir alle für uns und andere nach Glück weiterstreben müssen, auch wenn wir danach in Dunkelheit tappen sollten; aber wir dürfen sie auch nicht zu niedrig veranschlagen und unsere Schlüsse ziehen, als ob sie nicht vorhanden wäre.

Band VI. **Dr. Rudolf Eisler, Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens.** Preis geh. M. 7.50, geb. M. 9.—.

Band VII. **Louis Couturat, Die philosophischen Prinzipien der Mathematik.** Deutsch von Privatdozent Dr. Carl Siegel, Wien. Preis geh. M. 8.50, geb. M. 10.—.

Band XI. **Jules Lachelier, Psychologie und Metaphysik. Die Grundlagen der Induktion.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Band XII. **Abel Rey, Die Theorie der Physik.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien. Preis geh. M. 8.50, geb. M. 10.—.

Band XIII. **J. M. Guyau, Sittlichkeit ohne „Pflicht".** Deutsch von E. Schwarz, Groß-Lichterfelde. Preis geh. M. 5.—, geb. M 6.—.

Band XIV. **E. D. Starbuck, Religionspsychologie.** Deutsch von Fr. Beta, Burg. Band I. Preis geh. M. 4.—, geb. M. 3.—.

Band XV. **E. D. Starbuck, Religionspsychologie.** Deutsch von Fr. Beta, Burg. Band II. (Im Druck.)

Band XVI. **Wilhelm Ostwald, Energetische Grundlegung der Kulturwissenschaft.** Geh. M. 5.—, geb. M. 6.—.

Band XVII. **Henry Sidgwick, Die Methoden der Ethik.** Deutsch von Dr. C. Bauer. Band I. Geh. M. 4.50, geb. M. 5.30.

Band XVIII. **Henry Sidgwick, Die Methoden der Ethik.** Deutsch von Dr. C. Bauer. Band II. (Im Druck).

Daran schließen sich zunächst:

Band VIII u. IX. **Rudolf Goldscheid, Höherentwicklung und Menschenökonomie.** Naturwissenschaftliche und werttheoretische Grundlegung der Soziologie.

Band X. **Guyau, Die Kunst als soziologisches Phänomen.** Deutsch von Paul Prina.

Als weitere Bände werden u. a. erscheinen:

Übersetzungen:

Galton, Hereditary Genius;
Giddings, Principles of Sociology;
Guyau, L'irreligion de l'avenir;
„ Éducation et hérédité;
Lacombe, De l'histoire considérée comme science;
Liard, La science positive et la métaphysique;
Michailowski, Soziologische Essays;
Schiller, Humanism;
Squillace, Le dottrine sociologiche.

Der Verlag:
Dr. Werner Klinkhardt
Leipzig.

Die Redaktion:
Dr. Rudolf Eisler
Wien.

DR. WERNER KLINKHARDT • VERLAG • LEIPZIG

GESCHICHTE

der alten Philosophie als Weg der Erforschung :: der Kausalität ::

für Studenten, Gymnasiasten und Lehrer

dargestellt von

Professor Dr. O. BERTLING

In biegsamem Umschlag M. 2.50

Dies Werk gibt eine kurze, aber außergewöhnlich klare Darstellung der gesamten alten Philosophie und ist so anregend geschrieben, daß jeder, der sich mit dem Thema beschäftigt, es gern zur Hand nehmen wird. Besonders als Leitfaden neben größeren Werken dieses Gebietes dürfte es allen, die vor dem Examen stehen, ganz vorzügliche Dienste leisten.

„Die Neue Freie Presse" schreibt:

„In aller Kürze soll nur auf diese kurze, sehr instruktive Darstellung der antiken Philosophie hingewiesen werden. Sie zeugt von gründlicher Beschäftigung mit den Quellen und einschlägigen Geschichtswerken, von selbständiger, oft recht glücklicher Auffassung strittiger Punkte, ist gut disponiert und gibt immer eine scharfe Charakterisierung der typischen Merkmale der betreffenden Weltanschauung im Vergleich mit jenen anderer Welt
Der Fortschritt im Denken und die Ergebnisse desselben im Al
herausgeschält, so daß, was nicht immer in ähnlichen Arbeiten
das historische Material eine gewisse Vereinheitlichung erf
ist hier besonders die Betonung des Kausalitätsgedankens als
Denkentwicklung und die scharfe Unterscheidung dreier Arten
zeitliche, seitlich verbindende, Wesenskausalität. Gymnasiasten
aller Fakultäten ist das Buch wärmstens zu empfehlen, beson
faden neben größeren Werken dieser Art."