universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Die Methoden der Ethik

Sidgwick, Henry

Leipzig, 1909

urn:nbn:at:at-ubi:2-8644

Philosophie

464

FBG-602
GEIWI

hisch-soziologische Bücherei

Band XVIII

DIE METHODEN DER ETHIK

VON

HENRY SIDGWICK

DEUTSCH VON

Dr. C. BAUER

BAND
II

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).

Die Methoden der Ethik

Philosophisch-soziologische Bücherei
Band XVII

HENRY SIDGWICK

Die Methoden der Ethik

Nach der 7. englischen
Auflage übertragen von

DR. CONSTANTIN BAUER

II. BAND

Leipzig 1909 • Verlag von
Dr. Werner Klinkhardt

UB INNSBRUCK
+C93152509

Inhaltsübersicht des 2. Bandes.

III. Buch.
Der Intuitionismus.

1. Kapitel.
Der Intuitionismus.

Seite

1. Die Grundannahme des Intuitionismus ist die, daß wir die Macht haben, klar zu sehen, welche Handlungen an sich richtig und vernünftig sind . . . . . 3—5
2. Es wird zwar gewöhnlich gedacht, daß viele Handlungen durch die Gegenwart gewisser Motive besser oder schlechter werden, aber unsere gewöhnlichen Urteile über richtig und schlecht beziehen sich, streng genommen, auf Absichten . . . . . 5—12
3. Es ist gewiß eine wesentliche Vorbedingung zur richtigen Beurteilung, daß wir die Handlung nicht für schlecht halten, und das schließt in sich, daß wir sie nicht für gleichartige Personen in gleichen Verhältnissen für schlecht halten sollen; dies mag uns zwar eine wertvolle praktische Regel geben, kann uns aber einen vollkommenen Maßstab für das richtige Verhalten nicht liefern . . 12—17
4. Ganz abgesehen von ihrem Werte läßt sich das Vorhandensein deutlicher Erkenntnisse des richtigen Verhaltens, die intuitiv erhalten werden, kaum in Abrede stellen, und zur Feststellung ihrer Gültigkeit braucht man ihre „Ursprünglichkeit" nicht zu beweisen 17—20
5. Sowohl einzelne wie universelle Intuitionen finden sich in unserm gewöhnlichen Denken, und die Gültigkeit der letzteren wird von intuitionalistischen Moralisten in der Regel als sicher hingestellt . 21—23

2. Kapitel.
Tugend und Pflicht.

1. Pflichten sind richtige Handlungen, zu deren Erfüllung ein sittliches Motiv wenigstens zuweilen nötig ist. Tugendhaftes Verhalten schließt die Erfüllung von Pflichten ebenso ein wie lobenswerte Taten, die über die strenge Pflicht hinausgehen und deren Erfüllung selbst über die Macht mancher Menschen gehen kann . . 24—29

Seite

2. Tugenden äußern sich hauptsächlich in dem Bemühen, richtige Einzelwirkungen hervorzubringen, – die wenigstens vom Handelnden nicht für schlecht gehalten werden. Aber um einige Tugenden zu wirklich vollständigen zu machen, ist das Vorhandensein gewisser Gemütsbewegungen nötig . . . . . 29—36
3. Man kann sagen, daß sittliche Vortrefflichkeit, ebenso wie die Schönheit, sich nicht definieren läßt; zum Aufbau einer ethischen Wissenschaft müssen wir jedoch bestimmte Moralaxiome erhalten 36—38

3. Kapitel.

Weisheit und Selbstbeherrschung.

1. Die gewöhnliche Auffassung von Weisheit setzt eine Übereinstimmung der Ziele der verschiedenen ethischen Methoden voraus. Nach ihnen allen strebt der weise Mann in gleichem Maße und erreicht sie, soweit es die Umstände zulassen . . . . . 39—41
2. Der Wille ist bis zu einem gewissen Grade bei der Fassung weiser Entschlüsse beteiligt, noch mehr aber bei ihrer Ausführung, — wie wie wir auch die Tugend nennen mögen, die dann zutage tritt . 41—44
3. Von untergeordneten geistigen Vorzügen sind einige nicht eigentlich Tugenden, andere wieder sind es, wie Vorsicht und Entschiedenheit, da sie zum Teil freiwillig sind . . . . . 44—46

Anmerkung 46

4. Kapitel.

Wohlwollen.

1. Die Maxime des Wohlwollens fordert von uns die Pflege der Zuneigung und die Austeilung von Glück . . . . . 47—50
2. An fühlende, in der Hauptsache menschliche, Wesen, und zwar insbesondere unter gewissen Umständen, in denen uns die Zuneigung zu Liebesdiensten treibt. Für die Verteilung von Freundlichkeit sind aber Regeln nötig . . . . . 50—55
3. Da verschiedene Ansprüche darauf geltend gemacht werden können. Klar bindende Regeln in bestimmter Form sind indes vom gemeinen Menschenverstande nicht zu erhalten . . . . . 55—57
4. Noch klare Prinzipien, von denen Regeln abgeleitet werden könnten. Dies zeigt sich, wenn wir die Pflichten Verwandten gegenüber näher betrachten . . . . . 57—61
5. und die weiteren Pflichten als Nachbar, Bürger usw. . . . . 61—65
6. oder die ehelichen . . . . . 65—67
7. oder die der Freundschaft . . . . . 67—70
8. oder die der Dankbarkeit, oder endlich die, zu denen uns das Mitleid treibt . . . . . 70—75

5. Kapitel.

Gerechtigkeit.

1. Gerechtigkeit ist ganz besonders schwer zu definieren. Das Gerechte kann nicht mit dem Gesetzlichen identifiziert werden, denn Gesetze

können ungerecht sein. Anderseits besteht die Gerechtigkeit von Gesetzen nicht lediglich darin, daß bei ihrer Ausübung jede willkürliche Ungleichheit vermieden wird . . . . . Seite 75—79
2. Ein Bestandteil von Gerechtigkeit dürfte in der Erfüllung von Verträgen, bestimmten Übereinkommen und natürlichen Erwartungen bestehen, die sich ganz natürlich aus der Gesellschaftsordnung ergeben. Bei den letzteren ist indes die Pflicht ziemlich unbestimmt 79—83
3. Denn diese Gesellschaftsordnung kann, von einem anderen Gesichtspunkte aus, als ungerecht verurteilt werden, nämlich, wenn an sie der Maßstab einer idealen Gerechtigkeit angelegt wird. Welches ist dieser Maßstab? Wir finden verschiedene Grade und Formen davon vor . . . . . 83—86
4. Die eine Auffassung vom idealen Gesetz stellt die Freiheit als sein absolutes Ziel hin. Aber ein Versuch, ein System von Gesetzen nach diesem Prinzip zu bilden, verwickelt uns in unüberwindliche Schwierigkeiten . . . . . 86—91
5. Auch befriedigt die Verwirklichung von Freiheit unsere gewöhnliche Vorstellung von der idealen Gerechtigkeit nicht. Das Prinzip dieser lautet vielmehr: Verdienst soll belohnt werden . . . . . 91—96
6. Aber die Anwendung dieses Prinzips ist wiederum sehr verwickelt, ob wir nun das Verdienst — oder den Wert von Verdiensten — zu bestimmen suchen . . . . . 96—104
7. Oder das Unverdienst zur Verwirklichung der Strafgerechtigkeit. Auch bleibt die Schwierigkeit, konservative und ideale Gerechtigkeit in Einklang zu bringen . . . . . 104—108

6. Kapitel.

Gesetz und Versprechen.

1. Die Pflicht, den Gesetzen zu gehorchen, kann zwar zum großen Teile mit unter die Gerechtigkeit eingeschlossen werden, erfordert aber eine getrennte Behandlung. Wir können indes keinen „consensus“ zu einer genauen Definition erhalten . . . . . 109—111
2. Denn wir sind weder darüber einig, welche Art der Regierung ideal rechtmäßig ist . . . . . 111—114
3. noch über das Kriterion einer überliefert rechtmäßigen Regierung 114—116
4. noch über die richtigen Grenzen der Regierungsmacht . . . . 116—118
5. Die Pflicht der Erfüllung eines Versprechens in dem Sinne, in dem es vom Versprechenden wie vom Empfänger des Versprechens aufgefaßt wurde, gilt als besonders streng und bindend 118—120
6. Indes ist es in vielen Fällen schwer, die Grenzen der strengen Verpflichtung zu bestimmen . . . . . 120—121
7. Und der gemeine Menschenverstand ist im Zweifel, wieweit ein Versprechen bindend ist, wenn es durch Gewalt oder List erlangt wurde . . . . . 121—122
8. Oder wenn sich die Verhältnisse materiell geändert haben, seit es gegeben wurde . . . . . 122—125

9. Andere Zweifel steigen auf, wenn ein Versprechen falsch aufgefaßt worden ist, insbesondere bei vorgeschriebenen nnd veralteten Formeln . . . . . Seite 125—127

7. Kapitel.

Die Klassifikation der Pflichten. Wahrhaftigkeit.

1. Ich habe die Einteilung der Pflichten in soziale und solche gegen sich deshalb verworfen, weil sie für die intuitionalistische Methode ungeeignet ist; denn sie will gewisse absolute, unabhängige Regeln aufstellen, wie die, wahrhaftig zu sein . . . . . 128—131
2. Der gemeine Menschenverstand gebietet indes nicht unter allen Umständen, daß man die Wahrheit sagen soll; er spricht auch nicht klar aus, ob ein richtiger Glaube, den wir erwecken sollen, sich wörtlich auf unsere Angaben gründen muß, oder auf die Schlüsse, die daraus zu ziehen sind . . . . . 131—134
3. Man sagt zwar, daß eine allgemeine Nachsicht gegen Unwahrheiten sich selbst richten würde, da schließlich niemandem mehr Glauben geschenkt würde. Aber dieses Argument ist zwar zwingend, aber nicht entscheidend. Denn einmal mag dieser Erfolg unter besonderen Umständen wünschenswert sein, dann aber können wir Grund zu der Annahme haben, daß er nicht eintreten wird . . . . . 134—136

8. Kapitel.

Andere soziale Pflichten und Tugenden.

1. Die öffentliche Meinung verurteilt Übelwollen mitunter ohne weiteres; der überlegende gemeine Menschenverstand dagegen erkennt es zuweilen als berechtigt an und bestimmt nur seine Grenzen nach utilitarischen Gesichtspunkten . . . . . 137—141
2. Andere Maximen sozialer Pflicht ordnen sich den erörterten unter 141

9. Kapitel.

Tugenden gegen sich selbst.

1. Die allgemeine Pflicht, seine eigene Glückseligkeit zu suchen, wird gewöhnlich mit Klugheit bezeichnet . . . . . 142—143
2. Angewendet auf die Beherrschung körperlicher Verlangen wird diese Tugend Mäßigkeit genannt, verlangt aber in diesem Sinne eine größere Beschränkung. Immerhin herrscht über dieses Prinzip keine Einigkeit . . . . . 143—144
3. Ebensowenig läßt sich eine klare Definition der Maxime der sittlichen Reinheit geben, und der gemeine Menschenverstand versucht das auch nicht. Als absolut schlecht wird aber der Selbstmord angesehen . . . . . 144—146

10. Kapitel.

Mut und Bescheidenheit.

Seite

1. Die Pflicht des Mutes ist den bereits erörterten Pflichten untergeordnet. Mut und Tollkühnheit . . . . . 147—149
2. Die Maxime der Bescheidenheit ist ebenso entweder eine untergeordnete oder jedenfalls nicht klar bestimmt . . . . . 149—152

11. Kapitel.

Motive als Gegenstände sittlicher Urteile.

1. Es ist von mehreren Ethikern behauptet worden, daß das „allgemeine Gewissen" in der Hauptsache nicht nach der Richtigkeit von Handlungen, sondern nach dem Werte der Motive urteilt . . . . . 153—156
2. Wenn wir jedoch die sittlichen Gefühle unter diese Motive rechnen, treffen wir auf dieselben Schwierigkeiten wie vorher, und doch wäre es unsinnig, diese Gefühle auszuschließen . . . . 156—158
3. Aber auch selbst wenn wir das tun, finden wir große Meinungsverschiedenheit über den Rang und Wert dieser Motive. Martineaus Skala . . . . . 158—163

12. Kapitel.

Der philosophische Intuitionismus.

1. Der Philosoph sucht unter die Oberfläche des gemeinen Menschenverstandes zu dringen und tiefergehende Prinzipien zu finden . 164—166
2. Er hat aber als Ergebnis seiner Forschungen der Welt oft tautologische Sätze und Kreisschlüsse dargeboten . . . . . 166—170
3. Immerhin sind einige abstrakte Moralprinzipien von wirklicher Bedeutung intuitiv bekannt. So finden wir einen selbstverständlichen Bestandteil in den Prinzipien der Klugheit, der Gerechtigkeit und des Wohlwollens . . . . . 170—176
4. Hinweis auf die Systeme Clarkes und Kants . . . . . 176—178
5. Und den Utilitarismus, der zu seiner Grundlage ein selbstverständliches Prinzip des rationalen Wohlwollens braucht. Dies zeigt sich bei einer Kritik von Mills „Beweis" . . . . . 178—181
Anmerkung . . . . . 181—182

13. Kapitel.

Das höchste Gut.

1. Der Begriff der Tugend kann ohne einen logischen Zirkelschluß nicht mit dem Begriff des höchsten Gutes identifiziert werden . 183—186
2. Es entspricht auch dem gemeinen Menschenverstande nicht, die subjektive Richtigkeit des Willens oder andere Bestandteile von Vollkommenheit als Bestandteile des höchsten Gutes anzusehen 186—188
3. Was im letzten Grunde gut oder begehrenswert ist, muß ein begehrenswertes Bewußtsein sein . . . . . 188—190

Seite
4. Das heißt: entweder einfache Glückseligkeit, oder gewisse objektive Beziehungen des bewußten Geistes . . . . . 190—193
5. Der gemeine Menschenverstand scheint nun die erstere Alternative zu wählen . . . . . 193—196

IV. Buch.
Der Utilitarismus.

1. Kapitel.
Die Bedeutung von Utilitarismus.

1. Die ethische Theorie des Utilitarismus oder universalistischem Hedonismus ist scharf von egoistischem Hedonismus zu scheiden, ebenso auch von jeder psychologischen Theorie über die Natur und den Ursprung der sittlichen Gefühle . . . . . 199—201
2. Der Begriff der „größten Glückseligkeit" ist bereits im 1. Kapitel des II. Buches bestimmt worden; seine Ausdehnung und Anwendung erfordern aber eine weitere Definition . . . . . 201—205

2. Kapitel.
Die Beweisführung des Utilitarismus.

Der gemeine Menschenverstand verlangt einen Beweis für das oberste Prinzip dieser Methode, und zwar viel nachdrücklicher, als im Falle des Egoismus und des Intuitionismus. Ein solcher Beweis wurde im 12. Kapitel des III. Buches gegeben und zeigte uns das Wesen des utilitarischen Prinzips als eine klare, sichere moralische Intuition. Es ist aber auch wichtig, sein Verhältnis zu andern angenommenen Prinzipien zu untersuchen . . . . . 206—210

3. Kapitel.
Das Verhältnis von Utilitarismus zur Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes.

1. Wenn wir Humes Darstellung der Tugenden als glückbringende Charaktereigenschaften zur Grundlage nehmen, können wir in vielen Punkten eine Übereinstimmung zwischen dem Utilitarismus und dem gemeinen Menschenverstande nachweisen. Es braucht nicht gezeigt zu werden und unterstützt unser Argument auch nicht, daß diese Übereinstimmung eine genaue und vollständige ist . . . . . 211—214
2. Wir können zunächst beobachten, daß Neigungen als allgemein glückbringend bewundert werden, wenn einzelne Handlungen, die ihnen entsprachen, glückstörend sind. Die Maximen vieler Tugenden wiederum enthalten einen deutlichen oder still-

schweigenden Hinweis auf die Pflicht in dem bereits festgestellten Sinne. Wenn wir diese übergehen und die begrenzteren Begriffe von Pflicht untersuchen . . . . . 214—218
3. Finden wir zunächst, daß die Regeln, die eine Verteilung von Freundlichkeit nach den normalen Forderungen der verwandtschaftlichen Liebe, der Freundschaft, der Dankbarkeit und des Mitleids vorschreiben, eine entschieden utilitarische Grundlage haben . . . . . 218—225
4. Zu ähnlichen Ergebnissen gelangen wir bei der Prüfung der verschiedenen Bestandteile im einzelnen und zusammen, in die wir den gewöhnlichen Begriff der Gerechtigkeit zerlegt haben . . . 225—226
5. Und bei andern Tugenden . . . . . 226—228
6. Die sittliche Reinheit wird für eine Ausnahme gehalten; eine sorgfältige Prüfung der gewöhnlichen Anschauungen über die Regulierung geschlechtlicher Beziehungen aber fördert eine besonders zarte Wechselbeziehung zwischen sittlichen Gefühlen und sozialen Nützlichkeitserwägungen zutage . . . . . 228—230
7. Vom utilitarischen Standpunkte ist das Verhältnis der Ethik zur Politik für verschiedene Teile des Gesetzbuches verschieden . . 230—232
8. Die Hypothese, daß der Moralsinn „unbewußt utilitarisch" ist, spricht ebenfalls für die tatsächlichen Unterschiede in den verschiedenen Pflichtkoden und Tugendbewertungen in verschiedenen oder in denselben Ländern und Zeiten . . . . . 232—236

Seite

4. Kapitel.

Die Methode des Utilitarismus.

1. Soll nun ein Utilitarier die Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes vorläufig als Kern der utilitarischen Lehre annehmen? Nicht so ganz; denn selbst wenn wir die Theorie annehmen, daß der Moralsinn aus der Sympathie abgeleitet ist, können wir verschiedene Ursachen unterscheiden, die gewirkt haben müssen, um eine Spaltung zwischen dem gemeinen Menschenverstande und einem völlig utilitarischen Sittenkodex hervorzubringen . . 236—243
2. Gleichzeitig erscheint es aussichtslos, einen derartigen Kodex auf anderem Wege als mit der positiven Moral zur Grundlage zusammenstellen zu wollen . . . . . 243—247
3. Wenn die allgemeine Glückseligkeit das höchste Ziel wäre, würde es nicht vernünftig sein, „soziales Wohl" oder „Tätigkeit" als praktisch höchstes Kriterium der Sittlichkeit anzunehmen . . 247—250

5. Kapitel.

Die Methode des Utilitarismus.

(Fortsetzung.)

1. Es ist demnach eines Utilitariers Pflicht, die Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes im allgemeinen zu heben und im einzelnen zu verbessern. Die Methode des rein empirischen

Seite

Hedonismus aber dürfte die einzige sein, die er bei Überlegungen anwenden kann, die schließlich das Wesen und die Ausdehnung dieser Verbesserung bestimmen . . . . . 251—256

2. Seine Neuerungen können entweder negativ und zerstörend sein, oder positiv und ergänzend. Es machen sich nun gewisse allgemeine Gründe gegen Neuerungen der ersteren Art geltend, die gegebenenfalls die Argumente zu ihren Gunsten aufwiegen können 256—261
3. Wenn ein Utilitarier durch Beispiel oder Anordnung ein Abweichen von einer bestehenden Verhaltungsmaßregel empfiehlt, so möchte er im allgemeinen, daß dem entsprochen wird. In manchen Fällen indes erwartet er weder die Einführung seiner Neuerungen, noch wünscht er sie; immerhin sind Fälle dieser Art selten und schwer zu bestimmen . . . . . 261—269
4. Derartigen Schwierigkeiten begegnen wir nicht bei einer Änderung des Ideals sittlicher Vorzüglichkeit, die dadurch mehr zum Glücke beitragen soll . . . . . 269—273

Schlußkapitel.

Das gegenseitige Verhältnis der drei Methoden.

1. Es ist nicht schwer, die intuitionalistische und die utilitarische Methode in eine zu verschmelzen, aber können wir den egoistischen und den universalistischen Hedonismus vereinigen? . . 274—276
2. Soweit der letztere mit dem gemeinen Menschenverstande übereinstimmt, ist, wie wir im 5. Kapitel des II. Buches sahen, eine vollkommene Vereinigung auf empirischer Grundlage nicht möglich . . . . . 277—279
3. Ebensowenig kann eine eingehendere Betrachtung von Sympathie als einer speziell utilitarischen Sanktion uns von dieser Schlußfolgerung abbringen . . . . . 279—282
4. Die religiöse Sanktion ist natürlich unantastbar, wenn wir zeigen können, daß sie wirklich zum utilitarischen Kodex gehört . . . 282—285
5. Aber ihr Vorhandensein kann durch ethische Argumente allein nicht bewiesen werden. Dennoch kann ohne diese oder eine ähnliche Voraussetzung ein fundamentaler Widerspruch in der Ethik nicht vermieden werden . . . . . 285—288

Anhang.

Kants Auffassung vom freien Willen . . . . . 291—299

Gesamtregister . . . . . 300—307

III. Buch.

Der Intuitionismus.

III. Buch.

1. Kapitel.

Der Intuitionismus.

§ 1. Das Streben nach einer eingehenden, wenn auch unparteiischen Untersuchung des Systems des egoistischen Hedonismus, die uns im letzten Buche beschäftigt hat, mag vielleicht eine gewisse Abneigung gegen das erwähnte Prinzip und die Methode hervorgerufen haben, auch wenn man, wie ich selbst, die „Autorität" der Selbstliebe oder die „Rationalität" des Strebens nach individueller Glückseligkeit nicht gut verkennen kann. Bei der Betrachtung von „aufgeklärtem Selbstinteresse", das uns ein prima facie haltbares Prinzip zur Systematisierung des Verhaltens lieferte, ließ ich dieses Gefühl der Abneigung nicht zum Ausdruck kommen, da ich nur darauf bedacht war, die Ergebnisse, zu denen dieses Prinzip logisch führt, mit wissenschaftlicher Unparteilichkeit festzustellen. Wenn wir jedoch bei sorgfältiger Prüfung des Egoismus, wie sie auf streng empirischer Basis erreicht wird, finden, daß die gewöhnlichen Vorschriften der Pflicht, die wir als heilig anzusehen pflegen, für den Egoisten Regeln sein müssen, deren Befolgung nur so im allgemeinen und zum größten Teile vernünftig ist, die aber unter besonderen Umständen entschieden umgangen oder verletzt werden müssen, dann kann der Widerwille, den der Egoismus an sich unserer sympathetischen und sozialen Natur einflößt, nur dazu beitragen, sich von ihm fernzuhalten, weil er gelegentlich mit unsern gewöhnlichen Begriffen von Pflicht praktisch in Widerspruch kommt. Wir sind aber ferner

gewöhnt, von der Moral klare, entscheidende Vorschriften oder Ratschläge zu erwarten, und Regeln, wie sie für das Streben nach individueller höchster Glückseligkeit aufgestellt werden können, vermögen offenbar diese Eigenschaften nicht zu haben. Und eine zweifelhafte Anleitung zu einem unedlen Ziele scheint alles zu sein, was der Kalkül des egoistischen Hedonismus zu bieten hat. Butler beruft sich daher auf die überlegene Sicherheit, mit der die Diktate des Gewissens oder des Moralsinnes ausgesprochen werden, wenn er bei aller Anerkennung[1]) der theoretischen Vorzüge in den Forderungen von Selbstliebe die praktische Überlegenheit des Gewissens betont. Ein Mensch weiß sicherlich, sagt er, was er tun soll; aber er weiß nicht gewiß, was zu seinem Glücke führen wird.

Wenn Butler dies sagt, scheint er mir ganz den gesunden Menschenverstand seiner Zeit sowohl wie den der unseren zu vertreten. Die moralischen Urteile, die die Menschen übereinander fällen, lauten zum größten Teile dahin, daß es zwar für den Durchschnittsmenschen nicht schwer sei, zu wissen, was seine Pflicht ist, daß es ihm aber mancherlei ablenkende Impulse erschweren, sie zu tun. Und in solchen Maximen wie: Man muß seine Pflicht tun, was auch kommen mag; Man muß die Wahrheit sagen ohne Rücksicht auf die Folgen; Gerechtigkeit muß sein, und wenn der Himmel einstürzt, — liegt darin, daß wir die Macht haben, klar zu sehen, daß gewisse Arten von Handlungen richtig und vernünftig an sich sind, abgesehen von ihren Folgen — oder vielmehr, mit nur teilweiser Rücksicht auf Folgen, von denen andere, die möglicherweise gut oder

[1]) Siehe 2. Buch, 1. Kap. § 1. „Da Interesse, nämlich die eigne Glückseligkeit", sagt er, „eine offenbare Verpflichtung" in jedem Falle ist, wo tugendhaftes Handeln nicht des Handelnden Interesse zu fördern scheint, „würde er zwei sich widersprechende Verpflichtungen haben, das heißt, überhaupt keine. Aber die Verpflichtung auf seiten des Interesses bleibt in Wahrheit nicht bestehen. Denn die natürliche Autorität des Prinzipes des Nachdenkens oder Gewissens ist eine Verpflichtung . . . und zwar die bekannteste und bestimmteste; während die entgegengesetzte im äußersten Falle nicht mehr als wahrscheinlich sein dürfte. Denn da niemand in irgendwelchen Umständen sicher sein kann, daß Laster in dieser Welt in seinem Interesse liegt, kann er es noch viel weniger bei andern Dingen sein, und so würde die sichere Verpflichtung die unsichere gänzlich aufheben und beseitigen." (Vorwort zu Butlers „Sermons".)

schlecht sind, entschieden ausgeschlossen sind.[1]) Und eine derartige Macht wird von den meisten Verfassern, die das Vorhandensein moralischer Intuitionen behauptet haben, für den menschlichen Geist in Anspruch genommen. Ich habe mich daher für berechtigt gehalten, diese Forderung als ein Merkmal der Methode anzusehen, die ich als intuitionale unterscheide. Gleichzeitig könnte aber, wie früher bemerkt, der Ausdruck „intuitional" noch in einem weiteren Sinne auf egoistischen oder universalistischen Hedonismus angewendet werden, insofern nämlich, als jedes System als erstes Prinzip — das nur intuitiv bekannt sein kann — dies aufstellt, daß Glück das einzig vernünftige höchste Ziel des Handelns ist. Auf diese Bedeutung werden wir in den Schlußkapiteln (12. und 13.) dieses Buches zurückzukommen haben, wo ich den intuitiven Charakter der hedonistischen Prinzipien eingehender erörtere. Da indes die Annahme dieser weiteren Bedeutung uns nicht zu einer rein ethischen Methode führen würde, hielt ich es für das beste, mich bei der eingehenden Erörterung des Intuitionismus, die die ersten elf Kapitel dieses Buches einnimmt, soweit als möglich auf die oben definierte engere Bedeutung von moralischer Intuition zu beschränken.

§ 2. Hier könnte man vielleicht sagen, daß ich bei dieser Definition des Intuitionismus ein Hauptmerkmal außer acht gelassen; daß der eigentliche Intuitionist, im Gegensatz zum Utilitarier, Handlungen durchaus nicht nach einem äußeren Maßstab beurteilt und wirkliche Moral es nach seiner Ansicht nicht mit dem äußerlichen Handeln an sich, sondern mit der Gemütsverfassung zu tun hat, in der die Handlungen getan werden, also kurz mit „Absichten" und „Motiven".[2]) Ich glaube jedoch, daß dieser Einwand von einem Mißverständnis herrührt.

[1]) Ich habe oben (1. Buch, 8. Kap. § 1) bemerkt, daß wir bei der gewöhnlichen Auffassung einer Handlung auch an die ganze Reihe von Veränderungen denken, die zum Teil durch das die eigentliche Handlung einleitende Wollen verursacht werden.

[2]) Andere würden hinzufügen „Charakter" und „Veranlagung". Aber da diese nicht nur nicht direkt bekannt sein können, sondern überhaupt nur mit Beziehung auf Willenstätigkeiten und Gefühle, worin sie sich äußern, gedacht werden können, scheint es mir nicht möglich, sie als Hauptgegenstände intuitiv moralischer Urteile anzusehen. Siehe 2. Kapitel § 2 dieses Buches.

Moralisten aller Schulen würden, denke ich, darin einer Meinung sein, daß die moralischen Urteile, die wir über Handlungen abgeben, sich hauptsächlich auf beabsichtigte Handlungen als solche beziehen. Mit andern Worten, was wir im strengsten ethischen Sinne als „schlecht" ansehen, ist nicht ein Teil der jetzigen Wirkungen der Muskelbewegungen, die unmittelbar durch des Handelnden Willensäußerung verursacht werden, sondern der Wirkungen, die er voraussah, als er die Handlung wollte, oder genauer, sein Wollen oder Wählen, die vorausgesehenen Wirkungen zu verwirklichen.[1]) Wenn ich daher von Handlungen spreche, meine ich, wenn das Gegenteil nicht ausdrücklich bemerkt wird, Handlungen, die beabsichtigt sind und als solche beurteilt werden.

Anders steht es mit den Motiven. Einmal macht die gewöhnliche Sprache keinen scharfen Unterschied zwischen „Motiv" und „Absicht"; wir wenden den Ausdruck „Motiv" auf vorhergesehene Folgen einer Handlung an, insofern sie als Gegenstände der Begierde des Handelnden oder der Begierde nach solchen Folgen gedacht werden, und wenn wir von Absichten sprechen, haben wir zweifellos gewöhnlich begehrte Folgen im Auge. Ich glaube jedoch, daß es für die Zwecke einer genauen moralischen Erörterung am besten ist, unter dem Ausdruck „Absicht" alle Folgen einer Handlung zu verstehen, die als sicher oder wahrscheinlich vorausgesehen werden. Denn man wird zugeben, daß wir der Verantwortlichkeit für irgendwelche vorhergesehene schlimme Folgen unserer Handlungen nicht durch die Ausrede entgehen können, daß wir weder um ihrer selbst willen noch als Mittel zu weiteren Zielen ein Verlangen danach fühlten;[2]) derartige unbegehrte Begleiterschei-

[1]) Wir machen zweifellos jemanden für unbeabsichtigte schlechte Folgen seiner Handlungen oder Unterlassungen verantwortlich, wenn sie dergestalt sind, daß er sie mit etwas Sorgfalt hätte voraussehen können. Wir geben jedoch, wie 1. Buch, 5. Kap. § 2 gesagt, zu, daß sittlicher Tadel sich nur indirekt an derartige unbedachtsame Handlungen oder Unterlassungen heftet, insofern, als die Unbedachtsamkeit die Folge einer früheren gewollten Pflichtvernachlässigung ist.

[2]) Man wird finden, daß der gewöhnliche Gebrauch dieser Definition recht gibt. Angenommen, ein Nihilist sprengt einen Eisenbahnzug in die Luft, in dem sich ein Kaiser und andre Personen befinden. Dann wäre es

nungen der begehrten Folgen unseres Wollens werden ganz klar von uns gewählt oder gewollt. Daher kann die Absicht zu einer Handlung als schlecht verurteilt werden, während das Motiv als gut anerkannt wird; zum Beispiel, wenn jemand einen Meineid schwört, um eines Verwandten oder Wohltäters Leben zu retten. Derartige Urteile kommen übrigens auch fortwährend im gewöhnlichen Leben vor.

Man könnte aber nun sagen, daß eine Handlung nicht richtig sein kann, mag auch die Absicht eine solche sein, wie sie die Pflicht vorschreiben würde, wenn sie aus einem schlechten Motive getan wurde, daß, um ein Beispiel Benthams anzuführen, jemand, der eine andere Person, die er für schuldig hält, aus Bosheit verfolgt, nicht wirklich recht handelt; denn obwohl es seine Pflicht sein mag, sie zu verfolgen, dürfte er es nicht aus Bosheit tun. Es ist zweifellos wahr, daß es unsere Pflicht ist, uns von schlechten Motiven freizumachen, wenn wir es können, so daß jemandes Absicht nicht völlig richtig sein kann, wenn sie nicht die Unterdrückung eines als schlecht bekannten Motives einschließt. Niemand aber, glaube ich, wird behaupten, daß wir eine starke Erregung stets völlig unterdrücken können; dies dürfte besonders schwer sein, wenn wir gerade dabei sind, die Handlung zu begehen, zu der uns der schlechte Impuls trieb. Wenn dagegen diese Handlung entschieden unsere Pflicht wäre und niemand anderes zu ihrer Ausführung so geeignet, würde es unsinnig sein, zu sagen, daß wir sie hätten unterlassen sollen, weil wir ein nicht ganz einwandfreies Motiv dazu hatten. Man meint zuweilen, daß, wenn wir auch bei der Erfüllung unserer Pflicht vielleicht nicht fähig sind, uns ein schlechtes Motiv ganz aus dem Sinne zu schlagen, es doch möglich sei, die Handlung deshalb zu unterlassen. Aber ich glaube, das ist nur möglich, insofern die Einzelheiten der Handlung, zu der uns ein richtiges Motiv treiben würde, bis zu einem gewissen Grade von denen abweichen, die von einem

---

richtig, einfach zu sagen, daß es seine Absicht war, den Kaiser zu töten. Aber es würde für unsinnig gelten, zu sagen, daß er „nicht die Absicht hatte", die andern Personen zu töten, wenn er auch nicht den Wunsch gehabt haben mag, sie zu töten, und ihren Untergang als einen bedauernswerten Zufall bei der Ausführung seiner revolutionären Pläne ansehen mag.

schlechten Motive eingegeben wären. Dies kommt zweifellos häufig vor; so kann in Benthams Beispiel der böswillige Verfolger sich verleiten lassen, seinem Feinde in unedler Weise zu schaden oder ihm durch berechnete Beleidigungen nutzlosen Kummer zu verursachen, während es ihm offenbar möglich und sogar seine Pflicht ist, derartigen Versuchungen zu widerstehen. Wenn dagegen dieselbe Handlung von zwei verschiedenen Motiven eingegeben wird, die beide in meinem Bewußtsein vorhanden sind, bin ich mir keiner Macht bewußt, diese Handlung durch eine der beiden Motive mit Ausschluß des andern bestimmen zu lassen. Mit andern Worten, während jemand nach irgendeinem Ziele zu streben beschließen kann, das er für eine mögliche Folge seiner freiwilligen Handlung ansieht, kann er nicht gleichzeitig beschließen, nicht nach einem andern Ziele zu streben, das seiner Ansicht nach durch dieselbe Handlung gefördert wird; und wenn dieses andere Ziel ein Gegenstand der Begierde für ihn wäre, könnte er sich nicht enthalten, beim Streben danach seiner Begierde zu folgen.[1])

Im ganzen komme ich also zu folgenden Schlüssen:

1. Während wir urteilen, daß viele Handlungen durch das Vorhandensein oder Fehlen gewisser Motive besser oder

[1]) Eine weitere Quelle der Verwechslung zwischen „Absicht" und „Motiv" entsteht dadurch, daß beide von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden können. So kann eine Handlung eine aus einer ganzen Reihe sein, die sich der Handelnde zum Erreichen eines gewissen Zieles zu tun vorgenommen hat, und unser moralisches Urteil darüber kann sehr verschieden sein, je nachdem wir die Absicht zu der einzelnen Handlung beurteilen oder die Gesamtabsicht zu der ganzen Reihe. Beide Gesichtspunkte sind berechtigt und oft auch erforderlich. Wir halten zum Beispiel von einer Reihe von Handlungen, die jemand tut, um das Ziel seines Ehrgeizes zu erreichen, einige für recht und erlaubt, andere wieder für schlecht, während die Gesamtabsicht, das Ziel durch schlechte Mittel zu erreichen — „der Zweck heiligt das Mittel" —, offenbar schlecht ist. So können wir auch beim Beurteilen, ob ein Motiv gut oder schlecht ist, es einfach allein oder in Verbindung mit andern ausgleichenden und kontrollierenden Motiven betrachten, die entweder wirklich da sind oder es sein sollten. Wir halten zum Beispiel die Begierde nach Rang und Reichtum nicht an sich für schlecht, sondern nur, wenn sie das einzige Motiv der öffentlichen Laufbahn eines Staatsmannes ist. Man sieht also, daß eine oder die andere dieser verschiedenen Unterscheidungen leicht geeignet ist, die einfache Unterscheidung zwischen Absicht und Motiv zu verwirren.

schlechter werden, beziehen sich unsere Urteile über recht und unrecht streng genommen auf Absichten, aber nicht auf Motive.[1])

2. Absichten, die auf des Handelnden Gefühl und Charakter einwirken, sind zwar ebenso moralisch vorgeschrieben, wie Absichten, gewisse äußere Wirkungen hervorzubringen, aber die letzteren bilden doch den hauptsächlichen, wenn auch nicht den alleinigen Inhalt der Pflichtregeln, wie sie gewöhnlich verstanden werden.

Bis zu welchem Grade dies aber der Fall ist, wird sich zeigen, wenn wir weitergekommen sind.

Es ist in der Tat von einflußreichen Moralisten behauptet worden, daß der moralische Wert unseres Verhaltens von dem Grade abhängt, bis zu dem wir von dem einen Motiv, das wir für wahrhaft moralisch halten, getrieben werden, nämlich der Begierde oder freien Wahl,[2]) das zu tun, was an sich recht ist, und Tugend oder Pflicht um ihrer selbst willen zu verwirklichen;[3]) eine vollkommen gute Handlung aber müsse nur aus diesem Motive getan werden. Ich glaube jedoch, daß es schwer ist, diese Auffassung, die man als eine stoische bezeichnen könnte, mit der von modernen, orthodoxen Moralisten gewöhnlich vertretenen Ansicht zu vereinigen, daß es stets eines Menschen wahres Interesse sei, tugendhaft zu handeln. Ich will nicht sagen, daß jemand, der dieses Glaubens ist, notwendigerweise ein Egoist sein muß; aber es erscheint mir unmöglich, daß er jede Rücksicht auf sein eigenes Interesse aus seinen Motiven

---

[1]) Die Auffassung, daß moralische Urteile sich zunächst oder eigentlich auf Motive beziehen, wird im 11. Kapitel dieses Buches eingehender auseinandergesetzt.

[2]) Ich gebrauche diese Ausdrücke, um die Streitfrage über den freien Willen zu vermeiden.

[3]) Viele religiöse Personen würden wahrscheinlich sagen, daß das Motiv des Gehorsames oder der Liebe zu Gott das höchste wäre. Aber diese glauben anderseits auch, daß man Gehorsam und Liebe Gott als einem moralischen Wesen schuldig ist, der die Attribute unendlicher Weisheit und Güte hat. Dann erscheinen diese religiösen Motive aber als im wesentlichen identisch mit Achtung vor der Pflicht und Liebe zur Tugend, wenn auch durch das Hinzutreten von Gemütsregungen verändert, die zu Beziehungen zwischen Personen gehören.

ausschließen und doch glauben kann, daß es durch die Handlung, die er tun will, gefördert wird. Wenn wir daher daran festhalten, daß diese Selbstrücksicht den moralischen Wert einer sonst tugendhaften Handlung beeinträchtigt, und gleichzeitig der Überzeugung sind, daß Tugend stets des tugendhaft Handelnden Interesse fördert, dann werden wir zu der Schlußfolgerung gedrängt, daß Kenntnis der wahren Beziehung von Tugend zu Glück ein unüberwindliches Hindernis zum Erreichen moralischer Vollkommenheit ist. Ich kann dieses Paradoxon nicht annehmen und will in späteren Kapiteln zu zeigen suchen, daß die stoische Auffassung moralischer Güte im großen und ganzen von gewöhnlichen moralischen Urteilen nicht unterstützt wird. Denn in manchen Fällen haben Handlungen die Eigenschaft der Tugend in viel höherem Grade, wenn sie aus irgendeinem andern Motive als dem der Liebe zur Tugend als solcher ausgeführt wurden. Für den Augenblick möchte ich vielmehr zeigen, daß die oben aufgestellte Lehre diametral der Auffassung entgegengesetzt ist, daß die universellen oder normalen Motive menschlichen Handelns entweder einzelne Begierden nach Lust oder Abneigungen gegen Schmerz für den Handelnden selbst sind, oder die allgemeinere Rücksicht auf sein Glück im ganzen, die ich Selbstliebe nenne; daß sie auch die weniger extreme Lehre ausschließt, daß Pflichten bis zu einem gewissen Grade auch aus solchen selbstsüchtigen Motiven getan werden können; und daß einer oder der andere von diesen Sätzen häufig von Verfassern vertreten worden ist, die ausdrücklich eine intuitionale Methode der Ethik angenommen haben.

Wir finden zum Beispiel, daß Locke ohne Rückhalt oder Einschränkung den Satz aufstellt, daß „Gut und Böse nichts weiter als Lust und Schmerz seien oder das, was uns Lust verschafft oder Schmerz zufügt".[1]) Es wäre daher, fährt er fort, „gänzlich umsonst, über die freien Handlungen des Menschen eine Reihe von Regeln aufstellen zu wollen, ohne sie zur Bestimmung seines Willens von Belohnung und Strafe abhängig zu machen". Anderseits spricht Locke die Überzeugung aus, daß „sich mit Hilfe von Folgerungen, die ebenso unantastbar

[1]) Locke, „Essays", II., 28. Kap. § 5, 6.

sind wie die der Mathematik, berechnen läßt, wie weit selbstverständliche Sätze richtig oder falsch sind",[1]) so daß „die Moral zu den Wissenschaften gezählt werden könnte, die demonstrierbar sind". Die Verschmelzung dieser beiden Lehren liefert uns die Auffassung, daß Moralregeln im wesentlichen Gesetze Gottes sind, denen die Menschen einzig und allein aus Furcht vor Strafe oder in der Hoffnung auf Belohnung gehorchen sollen; wir finden sie zumal bei einfachen Leuten ohne sehr feines moralisches Empfinden.

Als ein Beispiel für Denker, die der menschlichen Natur zwar ein uninteressiertes Beachten von Pflicht oder Tugend zuerkennen, aber Selbstliebe doch als ein geeignetes und auch berechtigtes Motiv zu richtigem Verhalten ansehen, sind Butler und seine Schüler zu nennen. Butler betrachtet „vernünftige Selbstliebe" nicht allein als normales Motiv zum menschlichen Handeln, sondern — ebenso wie das Gewissen — als „oberstes oder Hauptprinzip in der Natur des Menschen", so daß eine Handlung dieser Natur „nicht mehr entspricht", wenn das Prinzip der Selbstliebe verletzt ist. Demgemäß ist ihr Ziel nicht, die Menschen zu bewegen, Pflicht vor Interesse zu wählen, sondern sie zu überzeugen, daß kein Widerspruch zwischen ihnen herrscht, daß Selbstliebe sowohl wie das Gewissen zu „ein und derselben Lebensführung" anleiten.

Diese die Mitte haltende Lehre erscheint mir mehr in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Menschenverstande als eine der genannten extremen Anschauungen. Ich glaube dagegen nicht, daß einer der drei Sätze mit den Hauptlehrsätzen der intuitionalen Methode unvereinbar ist. Selbst Leute, die behaupten, daß man von menschlichen Wesen vernünftigerweise kein Anpassen an Moralregeln erwarten könne, das uninteressiert sei oder aus einem andern Motive geschähe als dem, das die damit verbundenen Sanktionen Gottes nahelegen, fassen Gott doch gewöhnlich als oberste Vernunft auf, dessen Gesetze im wesentlichen vernünftig sein müssen. Insofern aber diese Gesetze als erkennbar für den Menschen gelten — so daß die Moral, wie Locke sagt, unter die demonstrativen Wissenschaften ge-

[1]) Ibid. IV., 3. Kap. § 18.

rechnet werden kann —, wird die Methode zu ihrer Bestimmung nichtsdestoweniger intuitiv sein, weil sie mit dem Glauben verknüpft ist, daß Gott ihr Befolgen belohnen und ihre Verletzung bestrafen wird. Anderseits dürften solche, die behaupten, daß die Berücksichtigung der Pflicht als Pflicht eine unerläßliche Bedingung zu richtigem Handeln ist, im allgemeinen zugeben, daß richtiges Handeln nicht vollständig als Handeln aus reiner Begierde, richtig zu handeln, definiert ist, daß jemand, der den aufrichtigen Wunsch und die Absicht hat, richtig zu handeln, zwar in einem gewissen Sinne alles tut, was er kann, und seine Pflicht vollkommen erfüllt, immerhin ein falsches Urteil über Einzelheiten seiner Pflicht haben und daher, in anderem Sinne, schlecht handeln kann. Gibt man dies zu, so ist es klar, daß selbst von dem Standpunkte aus, daß Begierde oder Entschluß seine Pflicht zu erfüllen zur richtigen Handlung wesentlich ist, eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Richtigkeit sich nötig macht. Wir können dies so ausdrücken, daß wir sagen, eine Handlung ist „formell“ [1]) richtig, wenn der Handelnde beim Wollen nur von der Begierde getrieben wird, seine Pflicht zu erfüllen oder die Pflicht um ihrer selbst willen wählt, und eine Handlung ist „materiell“ richtig, wenn er die richtigen Einzelwirkungen beabsichtigt. Ist diese Unterscheidung einmal gemacht, fällt offenbar jeder Grund weg, warum dieselben Prinzipien und Methode zur Bestimmung richtigen Verhaltens oder der Richtigkeit von Einzelfolgen nicht von Denkern angenommen werden sollten, deren Ansichten über die Frage der formellen Richtigkeit weit auseinander gehen, da sich doch der systematische Moralist hauptsächlich mit der materiellen Richtigkeit beschäftigt.

§ 3. Der oben gebrauchte Ausdruck „formelle Richtigkeit“ will nicht nur sagen, daß man eine Handlung als richtig b e g e h r t oder wählt, sondern auch, daß man des Glaubens ist, daß sie richtig ist. Die letztere Bedingung kann aber vorhanden sein

[1]) Ich vermeide es gewöhnlich, den Gegensatz von Form und Materie bei einer philosophischen Auseinandersetzung zu gebrauchen, da er zu Unklarheit und Zweideutigkeit Anlaß gibt. Im vorliegenden Falle können wir unter „formeller Richtigkeit“ eine zugleich universelle und wesentliche, subjektive oder innere Bedingung für die Richtigkeit von Handlungen verstehen.

ohne die erstere. Ich kann eine Handlung nicht aus reiner Liebe zur Pflicht ausführen, ohne auch zu glauben, daß sie richtig ist; aber ich kann sie für richtig halten und sie doch aus einem andern Motive begehen. Über die moralische Unerläßlichkeit eines solchen Glaubens aber scheint unter Moralisten, die die intuitionale Methode annehmen, mehr Einigkeit zu herrschen, als wir sie über die Frage des Motives fanden. Es dürfte wenigstens, meiner Meinung nach, darüber kein Zweifel sein, daß keine Handlung absolut richtig sein kann, trotz äußerem Anscheine, wenn sie vom Handelnden für schlecht gehalten wird.[1]) Eine derartige Handlung können wir „subjektiv" schlecht nennen, auch wenn sie „objektiv" richtig ist. Man kann sich jedoch fragen, ob es in jedem einzelnen Falle besser ist, daß jemand das tun sollte, was er irrtümlich für seine Pflicht hält, oder was in den besonderen Umständen wirklich seine Pflicht ist — abgesehen von seinem irrtümlichen Glauben —, und völlig richtig sein würde, wenn er es nur einsehen könnte. Diese Frage ist für den gemeinen Menschenverstand ziemlich schwierig zu beantworten; es ist daher gut, darauf hinzuweisen, daß sie nur eine beschränkte und praktisch untergeordnete Bedeutung hat. Denn niemand, der sich überlegt, was er in einem besonderen Falle tun sollte, kann unterscheiden, was er für richtig hält und was wirklich so ist. Die Notwendigkeit einer praktischen Wahl zwischen „subjektiver" und „objektiver" Richtigkeit kann nur eintreten, wenn es sich um das Verhalten einer andern Person handelt, deren Beeinflussung in unserer Macht liegt. Wenn jemand im Begriff ist, etwas zu tun, was wir für schlecht und er für richtig halten, und wir können ihn zwar von seiner Überzeugung nicht abbringen, aber andere Motive geltend machen, die sein Pflichtgefühl nach der andern Richtung zu lenken vermögen, dann wird es nötig, uns zu entscheiden, ob wir ihn dazu bringen sollen, etwas zu tun, was wir gegen seine Überzeugung für objektiv richtig halten. Ich glaube, daß der

[1]) Es wird gewöhnlich zur Konstituierung einer vollkommen richtigen Handlung nicht für unerläßlich gehalten, daß die Überzeugung von ihrer Richtigkeit tatsächlich im Geiste des Handelnden vorhanden sein muß; diese kann vollkommen richtig sein, auch wenn der Handelnde sich niemals gefragt hat, ob sie richtig oder schlecht ist. Siehe 2. Kap. § 1.

Moralsinn des Menschen sich gegen einen derartigen Versuch aussprechen würde, es sei denn, daß die von einer irrtümlichen Pflichtauffassung veranlaßte Handlung sehr großes Unheil anrichtete.[1]) Wie wesentlich es aber auch sein mag, daß ein moralisch Handelnder das tun sollte, was er für richtig hält, diese Vorbedingung zu richtigem Verhalten ist doch zu einfach, um eine systematische Entwicklung zuzulassen; es ist daher klar, daß unsere Untersuchung hauptsächlich auf „objektive" Richtigkeit näher eingehen muß.

Eine praktische Regel von einigem Wert erhält man jedoch durch bloßes Nachdenken über den allgemeinen Begriff der Richtigkeit,[2]) wie sie gewöhnlich aufgefaßt wird. In einem früheren Kapitel[3]) versuchte ich diesen Begriff klarer zu machen, indem ich sagte, daß „was ich für richtig halte, auch von allen vernünftigen Wesen, die aufrichtig darüber urteilen, ebenso beurteilt werden muß, wenn ich mich nicht im Irrtum befinde". Damit ist nicht gesagt, daß was für einen Menschen für richtig gehalten wird, ebenso auch für einen andern beurteilt werden muß. „Objektive" Richtigkeit kann von A zu B ebenso variieren, wie es „objektive" Tatsachen ihrer Natur und Verhältnisse tun. Es dürfte indes ein Unterschied zwischen unserer Auffassung von ethischer und physischer Objektivität vorhanden sein. Variationen, für die wir keine vernünftige Erklärung finden können, sträuben wir uns im Falle der ersteren zuzugeben, wozu

---

[1]) Zu dieser Entscheidung würde man, glaube ich, dadurch kommen, daß man schlechte Folgen für den Charakter des Handelnden gegen schlechte Folgen anderer Art abwägt. In außerordentlichen Fällen würde die letztere Erwägung beim gemeinen Menschenverstande vorherrschen. So sollten wir es im allgemeinen billigen, wenn ein Staatsmann einen gefährlichen Aufstand dadurch unterdrückt, daß er auf die Furcht oder Habgier des Führers einwirkt. Vgl. 4. Buch, 3. Kap. § 3.

[2]) Der Gegensatz von „subjektiv" und „objektiv" läßt sich auf die in diesem Paragraphen behandelte Bedingung zu richtigem Verhalten nicht anwenden; denn diese formelle Bedingung ist zugleich subjektiv und objektiv. Da sie aber in unserer gewöhnlichen Auffassung von richtigem Verhalten enthalten ist, gilt sie uns notwendigerweise als universell anwendbar; sie bietet zwar keine Sicherheit für objektive Richtigkeit, aber doch einen wichtigen Schutz gegen objektive Unrichtigkeit.

[3]) Vgl. 1. Buch, 3. Kap. § 3.

uns die Erfahrung bei der letzteren nötigt. In der Mannigfaltigkeit gleichzeitiger physischer Tatsachen finden wir nämlich ein zufälliges oder willkürliches Element und müssen dieses hinnehmen, da wir es nicht ausgeschaltet denken können, auch wenn sich unsere Kenntnis von der physischen Kausation noch so erweitert. Wenn wir zum Beispiel fragen, warum irgendein Teil des uns empirisch bekannten Raumes mehr Materie enthält als irgendein gleicher Teil daneben, dann kann uns die Physik nur damit antworten, daß sie neben gewissen Gesetzen der Veränderung eine frühere Lage der materiellen Teile feststellt, die aber der Erklärung ebenso bedarf; und wenn wir die vorangehenden Lagen auch noch so weit zurück bestimmen, so wird doch jede, die wir untersuchen, wieder ebenso willkürlich erscheinen, wie die vorhergehende. Auf dem Gebiete der Erkenntnis von richtig und unrecht aber können wir derartige Variationen nicht unerklärt lassen. Wir können nicht urteilen, daß eine Handlung für A richtig und für B unrecht ist, wenn wir nicht in der Natur oder den Verhältnissen der beiden Unterschiede finden, die auch einen Unterschied in ihren Pflichten berechtigt erscheinen lassen. Wenn ich daher eine Handlung für mich für richtig halte, urteile ich stillschweigend, daß sie auch für jede Person richtig ist, deren Natur und Verhältnisse nicht wesentlich von den meinen abweichen. Halten wir uns nun dieses Urteil immer klar vor Augen, so können wir uns vor der Gefahr schützen, daß unser Gewissen weiter wird, indem wir nämlich durch eine starke Begierde verleitet werden, zu denken, daß das, was wir gern tun möchten, auch das ist, was wir tun sollten. Denn wenn wir uns selbst fragten, ob wir glauben, daß jeder in gleichen Verhältnissen die betreffende Handlung ausführen sollte, dann wird diese Frage oft den falschen Anstrich von Richtigkeit zerstören, den unsere starke Neigung ihr gegeben hat. Wir würden sehen, daß wir die Handlung für einen andern nicht für richtig hielten, und somit kann sie es auch für uns nicht sein. Diese Probe auf die Richtigkeit unseres Wollens ist gewöhnlich so wirksam und erfolgreich, daß Kant der Meinung war, daß alle Einzelregeln der Pflicht von der einen abgeleitet werden könnten: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum all-

gemeinen Naturgesetze werden sollte."[1]) Dies scheint mir aber ein ähnlicher Irrtum zu sein wie der Glaube, daß die formale Logik ein vollständiges Kriterium der Wahrheit liefert. Ich gebe ja zu, daß ein Wollen, das dieser Probe[2]) nicht standhält, verwerflich ist, ich behaupte aber, daß ein Wollen, das ihr standhält, schließlich doch schlecht sein kann. Denn ich bin der Meinung, daß alle — oder fast alle — Leute, die gewissenhaft handeln, aufrichtig die Maximen wollen könnten, auf deren allgemeine Annahme sie hinarbeiten, während wir gleichzeitig diese Leute in beständigem Gewissenszwiespalt finden, was jeder unter gegebenen Verhältnissen tun sollte. Unter diesen Umständen zu sagen, daß alle solche Personen im objektiven Sinne richtig handeln, weil ihre Maximen sich mit der Kantschen Grundregel decken, würde den Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Richtigkeit gänzlich verwischen; es würde auf die Behauptung hinauslaufen, daß alles, was jemand für richtig hält, es auch ist, außer er befindet sich im Irrtum über die tatsächlichen Umstände in dem betreffenden Falle. Aber eine derartige Behauptung ist in geradem Widerspruch mit dem gesunden Menschenverstand und würde den Aufbau eines wissenschaftlichen Moralkodex überflüssig machen. Denn die eigentliche Aufgabe eines solchen Kodex ist es ja, eine Richt-

[1]) In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (v. Kirchmannsche Ausgabe in der Philosoph. Bibliothek, S. 49ff.) sagt Kant zuerst: „Der kategorische Imperativ ist also ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperative der Pflicht, als aus ihrem Prinzip, abgeleitet werden können, so werden wir . . . doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle." Dann demonstriert er die Anwendung des Prinzipes auf vier Fälle, ausgewählt als Vertreter „einiger Pflichten", und fährt fort: „Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht acht haben, so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allmeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich . . ." Dann faßt er den Schluß dieses Teiles seines Argumentes zusammen und sagt: „Ingleichen haben wir . . . den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe) enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt."

[2]) Ich will damit nicht sagen, daß ich bereit bin, Kants Grundmaxime in der bestimmten, von ihm geprägten Form anzunehmen; eine nähere Erklärung darüber dürfte später am Platze sein.

schnur zur Ausgleichung der auseinandergehenden menschlichen Anschauungen zu geben.

Wir kommen also zu dem Schlusse, daß die moralischen Urteile, die die vorliegende Methode zu systematisieren sucht, hauptsächlich und zum größten Teile Intuitionen von der Richtigkeit und Güte — oder dem Gegenteile — besonderer Arten von äußeren Wirkungen des menschlichen Wollens sind, die als vom Handelnden beabsichtigt vorausgesetzt, aber unabhängig von der Meinung des Handelnden über ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit betrachtet werden, wenn auch die Qualität der Motive neben den Absichten in Rechnung gezogen werden muß.

§ 4. Nun kann aber die Frage aufgeworfen werden, ob man überhaupt berechtigt ist, das Vorhandensein derartiger Intuitionen, wie ich es getan, als gewiß anzunehmen. Es wird ohne Zweifel auch Personen geben, die rundweg leugnen, daß Überlegung es ihnen ermöglichen könne, in ihrer bewußten Erfahrung Erscheinungen zu entdecken, wie das Urteil oder die deutliche Wahrnehmung, daß eine Handlung an und für sich in einem andern Sinne gut oder richtig ist, als dem eines richtigen oder geeigneten Mittels zum Erreichen eines ferneren Zieles. Ich glaube jedoch, daß das widersinnig wäre und der gewöhnlichen Erfahrung gebildeter Menschen nicht entspricht, zumal wenn man die psychologische Frage des Vorhandenseins solcher moralischer Urteile oder deutlicher Wahrnehmungen von moralischen Qualitäten scharf von der ethischen Frage ihrer Gültigkeit und der, wie wir sagen können, „psychogonischen" Frage ihres Ursprunges trennen. Die erste und die zweite dieser Fragen werden mitunter verwechselt, was dem unklaren Gebrauche des Ausdruckes „Intuition" zuzuschreiben ist, unter dem mitunter verstanden wird, daß das so bezeichnete Urteil oder die deutliche Wahrnehmung wahr ist. Ich möchte daher ausdrücklich bemerken, daß, wenn ich irgendein Urteil über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit von Handlungen „intuitiv" nenne, ich die Frage ihres höchsten Wertes, philosophisch betrachtet, nicht vorher entscheiden will; ich will nur sagen, daß ihre Wahrheit unmittelbar deutlich bekannt ist und nicht als das Ergebnis von Nachdenken. Ich gebe zu, daß sich bei jeder solcher „Intuition" schließlich ein

Irrtum herausstellen kann, den wir durch späteres Nachdenken und Vergleichen verbessern können, ebenso wie wir viele deutlichen Wahrnehmungen mit Hilfe des Sehorganes als teilweise irrig erkennen. Und die Folge wird auch zeigen, daß ich dies in bedeutendem Maße bei den sogenannten moralischen Intuitionen annehme.

Ist damit die Frage der Gültigkeit moralischer Intuitionen von der einfachen Frage, „ob sie überhaupt bestehen", getrennt, wird es klar, daß die letztere von jeder Person nur durch direkte Selbstprüfung und Überlegung entschieden werden kann. Man darf deshalb nicht denken, daß die Entscheidung eine einfache sei, da Selbstprüfung niemals täuschen könne; im Gegenteil, moralische Intuitionen werden oft mit andern gänzlich verschiedenen Gemütszuständen verwechselt, — blinden Impulsen nach gewissen Arten von Handlungen, oder unklaren Gefühlen der Vorliebe dafür, oder Schlüssen aus schnellen, halb unbewußten Denkprozessen, oder verbreitete Anschauungen, denen die Gewohnheit einen illusorischen Anstrich von Selbstverständlichkeit gegeben hat. Derartigen Irrtümern, die durch oberflächliches Denken entstehen, ist nur durch sorgfältiges Überlegen abzuhelfen. Dabei kann allerdings ein Gedankenaustausch mit anderen von großem Nutzen sein, und, in untergeordnetem Maße, eine Untersuchung der Antezedenten der deutlichen Intuition, die der Überlegung Quellen von Irrtümern zeigen kann, denen ein flüchtiger Überblick unterworfen ist. Die Frage jedoch, ob ein gewisses Urteil sich dem überlegenden Geiste als intuitiv bekannt darstellt, kann durch keine Untersuchung seiner Antezedenten oder Ursachen entschieden werden.[1])

Es ließe sich jedoch noch halten, daß eine Untersuchung über den Ursprung moralischer Intuitionen bei der Bestimmung ihrer Gültigkeit entscheidend sein muß. Und es wird in der Tat auch oft sowohl von Intuitionisten wie von ihren Gegnern angenommen, daß, wenn sich zeigen ließe, daß unsere moralische Fähigkeit „abgeleitet" ist oder sich außerhalb von andern vorhandenen Gemüts- oder Bewußtseinsbestandteilen „entwickelt" hat, damit ein Grund zum Mißtrauen dagegen gegeben ist; wenn

[1]) Siehe 1. Buch, 3. Kap. S. 38.

sich hingegen zeigen ließe, daß sie von Anfang an im menschlichen Gemüte vorhanden war, ihre Vertrauenswürdigkeit damit feststeht.

Beide Annahmen scheinen mir aber der Begründung zu entbehren. Einmal sehe ich nicht ein, warum eine in dieser Weise abgeleitete Fähigkeit als solche dem Irrtum mehr unterworfen sein sollte, als wenn ihr Vorhandensein andere Ursachen hätte.[1]) Mit andern Worten, die Gewißheit allein, daß gewisse selbstverständliche Urteile in bekannter und bestimmter Weise verursacht worden sind, kann an sich noch keinen triftigen Grund zum Mißtrauen gegen diese Klasse klarer Erkenntnisse darstellen. Ich kann auch nicht zugeben, daß jene, welche die Wahrheit solcher Urteile bejahen, die Verpflichtung haben, in ihren Ursachen die Tendenz zu ihrer Wahrheit aufzuzeigen; denn die Annahme irgendeiner solchen Beweislast schiene mir das Erreichen philosophischer Sicherheit unmöglich zu machen. Denn die Prämissen der geforderten Demonstration müssen in verursachten Überzeugungen bestehen, die als verursacht des Beweises ebenso bedürfen, und so weiter ad infinitum. Man könnte allerdings annehmen, daß wir unter den Prämissen unseres Denkens gewisse selbstverständliche Urteile finden, die keine vorhergehenden Gründe haben und die daher ohne Beweis als gültig anzunehmen seien. Eine derartige Behauptung würde aber ein überspanntes Paradoxon sein; denn angenommen, alle Überzeugungen sind in gleicher Weise Wirkungen von voran-

---

[1]) Es kann für mich keinen Zweifel geben, daß jede unserer Erkennungsfähigkeiten, also kurz der menschliche Verstand als Ganzes, abgeleitet ist und sich durch einen stufenweisen Prozeß physischen Wechsels aus einem niederen Leben entwickelt hat, wo es ein Erkennungsvermögen im eigentlichen Sinne nicht gab. Von diesem Gesichtspunkt aus geht der Unterschied von „ursprünglich" und „abgeleitet" von selbst auf den zwischen „früher" oder „später", in der Entwicklung zurück. Der Umstand aber, daß die moralische Fähigkeit in dem Entwicklungsprozeß später auftritt, als andre Fähigkeiten, kann schwerlich als ein Beweisgrund gegen die Gültigkeit der moralischen Intuition angesehen werden, zumal da der Prozeß als durchaus gleichmäßig gedacht wird. Eine derartige Denkweise würde in der Tat selbstmörderisch sein; denn die Erkenntnis, daß die moralische Fähigkeit sich entwickelt hat, ist in der Entwicklung sicherlich später als moralische Erkenntnis, und würde nach dieser Auffassung weniger zuverlässig sein.

gehenden Ursachen, dann kann dieses Merkmal allein natürlich nicht dazu dienen, irgendeine von jenen umzustoßen.

Ich bin daher der Meinung, daß die Beweislast dem andern Teile zufällt. Wer die Gültigkeit moralischer oder anderer Intuitionen auf Grund ihrer Ableitung in Zweifel zieht, soll nicht nur beweisen, daß sie die Wirkungen gewisser Ursachen sind, sondern daß diese Gründe ungültige Überzeugungen hervorrufen können. Nun ist es aber, glaube ich, nicht möglich, durch irgendeine Theorie von der Ableitung der moralischen Fähigkeit zu beweisen, daß die ethischen Grundbegriffe „richtig" oder „sollen", „gut" oder „was zu begehren und zu erstreben vernünftig ist" ungültig sind, und infolgedessen alle Sätze von der Form „x ist richtig" oder „gut" unzuverlässig. Denn derartige ethische Sätze, die sich auf grundverschiedene Gegenstände beziehen, als die es sind, mit denen die Physik oder Psychologie sich beschäftigen, können mit physikalischen oder psychologischen Schlußfolgerungen nicht unvereinbar sein. Es läßt sich nur zeigen, daß sie einen Irrtum enthalten, indem man beweist, daß sie sich widersprechen; aber damit kommen wir noch nicht unwiderstehlich zu dem Schlusse, daß sie alle falsch sind. Es wäre vielleicht wohl möglich, zu beweisen, daß einige ethische Überzeugungen in einer Weise entstanden sind, daß die Wahrscheinlichkeit naheliegt, sie seien ganz oder teilweise irrig. Es wird daher von Wichtigkeit sein, zu überlegen, wie weit überhaupt ethische Intuitionen, die wir als gültig anzunehmen geneigt sind, aus psychogenetischen Gründen anfechtbar sind. Augenblicklich behaupte ich nur, daß keine allgemeine Demonstration, daß unsere moralische Fähigkeit abgeleitet ist oder sich entwickelt hat, einen Grund zum Mißtrauen dagegen liefern kann.

Wenn wir anderseits einmal aus andern Gründen Mißtrauen gegen unsere moralische Fähigkeit gefaßt haben, dann kann unser Vertrauen zu solchen Urteilen durch einen Beweis ihrer „Ursprünglichkeit" ebensowenig wiederhergestellt werden. Ich glaube nicht, daß der „ursprüngliche" Bestandteil unseres Erkenntnisses nachgewiesen werden kann; wäre das aber möglich, dann sehe ich nicht ein, warum er gerade frei von Irrtum sein sollte.

§ 5. Wie können wir dann hoffen, Irrtum von unsern moralischen Intuitionen auszuschließen? Eine Antwort auf diese Frage wurde kurz in einem früheren Kapitel gegeben, wo die verschiedenen Verwandlungsstufen der intuitionalen Methode erörtert wurden. Es wurde da gesagt, daß einsichtige Personen, um die Zweifel zu zerstreuen, die infolge der Unsicherheiten und Zweideutigkeiten beim Vergleichen von Urteilen in besonderen Fällen entstehen, zu allgemeinen Regeln und Formeln ihre Zuflucht nehmen; und solchen allgemeinen Formeln schreiben intuitionale Moralisten gewöhnlich eine untrügliche Sicherheit und Gültigkeit zu. Gewiß, es gibt offenbare Quellen des Irrtums in unsern Urteilen über konkrete Pflicht, die zu fehlen scheinen, wenn wir die abstrakten Begriffe der verschiedenen Arten des Verhaltens ansehen. Denn in jedem konkreten Falle erhöht die Verworrenheit der Umstände notwendigerweise die Schwierigkeit des Urteilens, und unsere persönlichen Interessen oder gewohnten Sympathien trüben leicht die Klarheit unseres moralischen Unterscheidungsvermögens. Ferner müssen wir bedenken, daß die meisten von uns das Bedürfnis nach solchen Formeln nicht nur zur Verbesserung, sondern auch zur Ergänzung unserer Intuitionen bezüglich besonderer konkreten Pflichten haben. Nur besonders selbstbewußte Personen finden, daß sie immer klar sehen, was in jedem vorkommenden Falle getan werden sollte. Den meisten von uns jedoch begegnen Fälle, wo uns unser vorschnelles Urteil im Stiche läßt, mögen wir auch noch so bereit sein, bei gewöhnlichen Angelegenheiten des Verhaltens über Richtigkeit oder Unrichtigkeit zu entscheiden; wo wir aber den moralischen Ausgang nicht mehr zu entscheiden vermöchten, ohne unsere Zuflucht zu allgemeinen Formeln zu nehmen, könnten wir eine umstrittene gesetzliche Forderung ohne Rücksicht auf das betreffende positive Gesetz entscheiden.

Und solche Formeln sind nicht schwer zu finden; es bedarf nur einiger Überlegung und der Beobachtung, wie Menschen über Moral sprechen, um eine Sammlung solcher allgemeiner Regeln machen zu können, über deren Gültigkeit wenigstens unter moralischen Personen unserer Zeit und Kultur offenbares Einverständnis herrschen würde und die sich ziemlich über das

ganze Gebiet menschlichen Verhaltens erstreckten. Eine solche Sammlung, angesehen als Kodex, der dem Individuum durch die öffentliche Meinung der Gemeinschaft, zu der er gehört, auferlegt wird, nannten wir die positive Moral der Gemeinschaft. Wird sie aber als eine Gesamtheit moralischer Wahrheit betrachtet, die durch den „consensus" der Menschheit anerkannt ist — oder wenigstens des Teiles der Menschheit, die vollkommene geistige Aufklärung mit ernsthaftem Bemühen um die Moral verbindet —, so könnte sie besser als die Moral des gemeinen Menschenverstandes bezeichnet werden.

Wenn wir indes nun versuchen, diese überall angenommenen Prinzipien durchzuführen, finden wir, daß es den Begriffen, aus denen sie zusammengesetzt sind, oft an Klarheit und Genauigkeit fehlt. Wir würden zum Beispiel alle anerkennen, daß Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit wichtige Tugenden sind, und wir dürften wahrscheinlich alle die allgemeinen Maximen: „Man gebe jedem das Seine", „Du sollst die Wahrheit sagen" annehmen. Wenn wir aber fragen, ob das Recht der Erstgeburt oder die Feststellung des Wertes von Verdiensten durch Wettbewerb gerecht ist, oder ob und wie weit Vorspiegelung falscher Tatsachen bei Reden von Verteidigern oder bei religiösen Zeremonien oder Verbrechern gegenüber oder zur Wahrung des Berufsgeheimnisses erlaubt sind, dann finden wir, daß diese oder andere landläufige Maximen uns keinen klaren Aufschluß darüber geben, wie wir uns entscheiden sollen. Und doch sind es eben gerade solche besondere Fragen, auf die wir vom Moralisten eine Antwort erwarten. Denn wir studieren Ethik, wie Aristoteles sagt, für die Praxis, und in der Praxis haben wir es mit solchen Fragen zu tun.

Wenn daher die Formeln der intuitiven Moral wirklich zu wissenschaftlichen Axiomen dienen und zu klaren, unwiderruflichen Demonstrationen nützen sollen, so müssen sie durch angestrengtes Nachdenken, wozu sich gewöhnliche Menschen nicht verstehen wollen, auf einen höheren Grad von Genauigkeit gebracht werden, als sie im gewöhnlichen Denken und Reden im allgemeinen haben. Wir müssen daher an Sokrates anknüpfen und die allgemeinen Begriffe von Pflicht und Tugend in befriedigender Weise zu definieren suchen, die wir alle beim

Aussprechen von Billigung oder Mißbilligung über die Lebensführung gebrauchen. Mit dieser Aufgabe werden wir uns in den neun folgenden Kapiteln beschäftigen. Dabei muß ich wiederholen, daß ich in allen diesen Kapiteln den Intuitionismus weder beweisen noch zurückweisen will, sondern lediglich versuche, ein möglichst genaues, klares und zusammenhängendes Bild von seinen Grundregeln zu erhalten.

2. Kapitel.

Tugend und Pflicht.

§ 1. Bevor wir einzelne Tugenden oder Gebiete der Pflicht zu definieren suchen, dürfte es gut sein, die Begriffe Pflicht und Tugend im allgemeinen und ihre Beziehungen zueinander noch näher zu untersuchen. Bisher habe ich Pflicht gleichbedeutend mit richtigem Verhalten gebraucht, jedoch gleich bemerkt, daß der erstere Ausdruck, ebenso wie „Sollen" und „moralische Verpflichtung", wenigstens das Vorhandensein von Gegenmotiven, die zu schlechtem Verhalten antreiben, in sich schließt. Er ist daher bei Wesen nicht anwendbar, denen man einen derartigen Widerstreit von Motiven nicht zuschreiben kann. So wird Gott nicht als Pflichten erfüllend aufgefaßt, wenn man ihn auch als Gerechtigkeit und andere Arten von richtigen Handlungen ausübend denkt. Aus einem ähnlichen Grunde wenden wir den Ausdruck „Pflicht" gewöhnlich nicht auf richtige Handlungen an, so nötig und wichtig sie auch sein mögen, wenn wir durch nicht-moralische Neigungen so stark zu ihnen getrieben werden, daß ein moralischer Impuls zu ihrer Ausführung nicht für nötig gehalten wird. Wir sagen zum Beispiel nicht, daß genügendes Essen und Trinken eine Pflicht sei, würden es aber wohl zu schwächlichen Personen sagen, die ihren Appetit verloren haben. Wir dürften uns daher vielleicht ganz streng an den Gebrauch halten, wenn wir Pflichten definierten als „solche richtige Handlungen oder Unterlassungen, zu deren vollkommener Ausführung ein moralischer Impuls wenigstens zuweilen nötig ist". Da jedoch die Unterscheidung etwas unklar ist und fortwährend wechselt, halte ich es nicht für nötig, bei der eingehenden Erörterung von Pflicht besonders darauf aufmerksam zu machen; es genügt, darauf hinzuweisen,

daß wir es in der Hauptsache mit solchem richtigen Verhalten zu tun haben werden, wie es unter die angegebene Definition fällt.

Es liegt jedoch noch ein anderer Sinn in dem Ausdruck „Pflicht", den ich bisher übersehen habe, der sich aber aus seiner Ableitung ergibt, nämlich, daß jemand zu etwas „verpflichtet" ist oder es ihm zukommt. Ich glaube indessen, daß die Ableitung hier den Gebrauch nicht bestimmt; es wird vielmehr gewöhnlich anerkannt, daß Pflichten, die Personen zukommen, oder „relative" Pflichten nur eine Abart sind und manche Pflichten — wie Wahrhaftigkeit — keine solche „Relativität" haben. Es ist zweifellos möglich, jede Pflicht auf die Person oder Personen zu beziehen, die ihre Erfüllung unmittelbar angeht; es ist aber nicht gebräuchlich, wo die unmittelbaren Folgen schädlich sind, zum Beispiel, wo Wahrhaftigkeit der betreffenden Person einen physischen Nachteil verursacht. Und wenn man es auch im letzten Grunde gut für die Gesellschaft halten mag und somit als eine Verpflichtung der Gemeinschaft oder der Menschheit überhaupt, daß die Wahrheit auch in diesem Falle gesagt werde, so gehört diese Auffassung doch kaum zu der intuitionalen Anschauung, daß „Wahrheit ohne Rücksicht auf Folgen gesagt werden soll."

Religiöse Personen wiederum mögen glauben, daß die Aufstellung von Pflichten nicht den Menschen oder andern lebenden Wesen zukommt, sondern Gott als dem Urheber des Moralgesetzes. Ich leugne gewiß auch nicht, daß unsere gewöhnliche Auffassung von Pflicht die Beziehung eines individuellen Willens zu einem universellen, vollkommen vernünftig gedachten Willen enthält. Ich kann mich aber nicht zu dem Glauben bekehren, daß dies nötig ist, und eine erschöpfende Erörterung der damit verbundenen Schwierigkeiten würde zu metaphysischen Streitfragen führen, die ich gern vermeiden möchte. Ich schlage daher vor, bei dieser Auseinandersetzung über die intuitionale Methode von dieser Beziehung der Pflicht im allgemeinen zu einem göttlichen Willen abzusehen und aus teilweise gleichen Gründen die besonderen „Pflichten Gott gegenüber", die Intuitionisten oft unterschieden und klassifiziert haben, aus dem Spiele zu lassen. Unsere Auffassung von den allgemeinen Regeln der „Pflichten gegen Menschen" (oder andere Geschöpfe) wird,

so weit diese Regeln durch moralische Intuition erkennbar sind, nach meiner Meinung dieselbe bleiben, ob wir diese Regeln nun von einem höchsten vernünftigen Willen auferlegt denken oder nicht. Denn sie werden in jedem Falle dergestalt sein, daß wir ihre Befolgung für vernünftig halten, und damit solche, wie sie eine höchste Vernunft auferlegen würde. Der Ausdrück „Pflicht", wie ich ihn gebrauchen will, hat daher nicht notwendig den Sinn einer Beziehung zu einem universellen Verpflichter oder zu den Individuen, die hauptsächlich durch die Erfüllung von Pflichten betroffen werden. Ich werde ihn vielmehr als gleichbedeutend mit richtigem Verhalten gebrauchen, während ich praktisch meine Aufmerksamkeit auf Handlungen und Unterlassungen konzentriere, für die ein moralischer Impuls als mehr oder weniger erforderlich gedacht wird.

Der Begriff der Tugend bietet größere Schwierigkeiten und erfordert eine Betrachtung von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Wir können zunächst sagen, daß es mehrere besondere Tugenden (wie Freigebigkeit) gibt, die in Handlungen objektiv, wenn auch nicht subjektiv schlecht verwirklicht werden können, und zwar aus mangelnder Kenntnis ihrer Folgen, und manche (wie Mut), die sich in schlechten, vom Handelnden als solchen erkannten Handlungen äußern. Die Betrachtung solcher Handlungen kann in uns nun zwar auch eine Art moralische Bewunderung hervorrufen, aber wir würden sie doch im letzteren Falle gewiß nicht tugendhaft nennen, und selbst im ersteren Falle würden wir es kaum tun, wenn wir den Ausdruck im strengen Sinne gebrauchen wollen. Wir dürften uns daher materiell nicht vom Gebrauch entfernen, wenn wir den Ausdruck „Tugend" auf Eigenschaften beschränken, die sich bei richtigem Verhalten äußern;[1]) ich nehme mir daher vor, ihn mit dieser Beschränkung in den folgenden Erörterungen anzuwenden.

Haben nun die Gebiete von Pflicht und Tugend (in der

[1]) Es ist zur Erklärung der Moral des gemeinen Menschenverstandes vorteilhafter, unter Tugend eine im richtigen Verhalten sich äußernde Eigenschaft zu verstehen. Denn dann können wir die gewöhnlichen Begriffe der einzelnen Pflichten an die Spitzen der Kolonnen der wichtigsten Arten oder Eigentümlichkeiten richtigen Verhaltens stellen. Ich glaube übrigens, daß diese Verwendung des Ausdruckes sich mit dem gewöhnlichen Gebrauche so genau wie nur möglich deckt.

gegebenen Definition) dieselbe Ausdehnung oder nicht? Bis zu einem gewissen Grade unzweifelhaft, aber nicht allesamt. Denn im gewöhnlichen Gebrauche enthält jeder Ausdruck etwas, was der andere ausschließt. Wir würden unter gewöhnlichen Umständen kaum sagen, daß es tugendhaft ist, seine Schulden zu bezahlen oder seinen Kindern eine anständige Erziehung zu geben oder seine Eltern vor der Not zu bewahren; dies sind Pflichten, die die meisten erfüllen und nur schlechte Menschen vernachlässigen. Anderseits gibt es höchst edle und tugendhafte Handlungen, die nach der gewöhnlichen Ansicht über das Maß der strengen Pflicht hinausgehen; denn wir loben zwar ihre Erfüllung, verurteilen aber auch ihre Nichterfüllung nicht. Hier scheint also eine Schwierigkeit aufzusteigen, denn wir können nicht leugnen, daß es in gewissem Sinne jemandes strenge Pflicht ist, jede Handlung zu begehen, die er für vortrefflich hält, soweit dies in seiner Macht steht.

Können wir aber sagen, daß die Ausübung von Tugenden ebenso in unserer Macht liegt, wie die Erfüllung von Pflichten?[1]) Bis zu einem gewissen Grade können wir das zweifellos sagen. Wir nennen keine Verhaltungsweise tugendhaft, wenn sie nicht bis zu einem gewissen Grade von allen gewöhnlichen Personen erreichbar ist, sobald die Umstände Gelegenheit geben, sie zu zeigen. Wir unterscheiden in der Tat Tugenden von andern vortrefflichen Verhaltungsweisen gewöhnlich durch dieses Merkmal der Freiwilligkeit; ein vortreffliches Verhalten, bei dem keine Willensanstrengung vorhanden ist, nennen wir Gabe, Veranlagung oder Talent, aber nicht eigentlich Tugend. Autoren wie Hume,[2]) die diesen Unterschied nicht machen, entfernen sich damit offenbar vom gemeinen Menschenverstande. Immerhin halte ich es für unsinnig, zu behaupten, daß es jederzeit in jedermanns Macht liege, Tugend in der höchsten Form oder im höchsten Grade auszuüben. Man würde zum Beispiel nicht sagen, daß ein gewöhnlicher Mensch auf Wunsch Mut im höchsten Grade zeigen kann — im Sinne einer Tugend —, sobald

[1]) Im 1. Buche, 5. Kap. § 3 habe ich ausgeführt, in welchem Sinne Deterministen sowohl wie Libertarianer annehmen, daß es in jemandes Macht liegt, seine Pflicht zu tun.

[2]) Vgl. „Inquiry concerning the Principles of Morals", Anhang 4.

sich die Gelegenheit dazu bietet. Es zeigt sich also, daß wir eine besondere Art von tugendhaftem Verhalten unterscheiden können, die über die strenge Pflicht jedes Individuums sowohl wie über seine Macht gehen kann.

Können wir also, abgesehen von dieser Sonderart, sagen, daß tugendhaftes Verhalten, soweit es in jemandes Macht steht, völlig mit Pflicht übereinstimmt? Wir würden gewiß darüber einig sein, daß ein wirklich moralischer Mensch sich nicht sagen kann: „Das wäre eigentlich das beste für mich zu tun, aber es ist ja nicht meine Pflicht, wenn es auch in meiner Macht liegt." Dies würde dem gemeinen Menschenverstande sicher als unmoralisches Paradoxon erscheinen.[1]) Und doch dürfte es Handlungen und Unterlassungen geben, die wir als tugendhaft loben, ohne sie als Pflichten denen aufzulegen, die ihrer Ausführung fähig wären, zum Beispiel, wenn ein reicher Mann sehr gut lebt und sein Einkommen der öffentlichen Wohlfahrt stiftet.

Wir können diese widersprechenden Anschauungen vielleicht vereinigen, indem wir zwischen der Frage „was jemand tun oder unterlassen soll" und der Frage „sollen andere ihn dafür tadeln, daß er es nicht tut oder unterläßt?" unterscheiden und uns klar darüber werden, daß der bei der letzteren Frage angewandte Maßstab lockerer ist, als er es bei der ersteren sein dürfte. Wie aber ist dieser doppelte Maßstab zu erklären? Wir können es zum Teil mit den verschiedenen Graden unserer Kenntnis in den beiden Fällen. Es gibt viele Handlungen und Unterlassungen, bei denen wir nicht bestimmt sagen können, daß sie getan oder unterlassen werden sollten, ohne daß wir eine vollkommene Kenntnis von den Umständen haben, in denen sich jemand nur in seinem Falle befindet, und nicht in dem eines

[1]) Wenn der erwähnte Satz von einer sittlichen Person gebraucht wird, die ein aufrichtiges Streben hat, ihre Pflicht zu tun, kann es meiner Ansicht nach in einem doppelten Sinne geschehen: entweder halb ironisch, in Anerkennung eines üblichen Maßstabes tugendhaften Verhaltens, den der Betreffende nicht gerade ablehnen will, den er aber auch nicht als gültig annimmt, — wie wenn wir sagen, daß es sittlich sein würde, ein neues Buch zu lesen, eine Predigt anzuhören, einen Besuch zu erwidern usw., oder er kann ganz allgemein und lose gebraucht werden, im Sinne, daß das und das Verhalten das beste wäre, wenn der Betreffende sich in anderen Verhältnissen befände.

andern. So kann ich überzeugt sein, daß ich zum Bau eines Krankenhauses einen Beitrag stiften sollte; ich kann aber nicht beurteilen, ob dies auch mein Nachbar tun sollte, da ich sein Einkommen und die Anforderungen, die schon daran gestellt werden, nicht im einzelnen kenne. Ich glaube jedoch nicht, daß diese Erklärung überall genügt; es gibt nicht wenig Fälle, bei denen wir andere für die Unterlassung von Handlungen nicht tadeln würden, deren Ausführung wir an ihrer Stelle zweifellos für unsere Pflicht gehalten hätten. In solchen Fällen dürfte die Grenze durch eine mehr oder weniger bewußte Erwägung über das gewöhnliche Tun und Lassen der Menschen gezogen werden und durch einen sozialen Instinkt von den praktischen Folgen moralischer Billigung oder Mißbilligung. Wir glauben, daß ein moralischer Fortschritt am besten dadurch erreicht wird, daß wir Handlungen loben, die über dem gewöhnlichen Durchschnitt sind und unsere Ausstellungen auf Handlungen beschränken, die ganz augenscheinlich darunter sind. Aber ein in dieser Weise aufgestellter Maßstab muß unvermeidlicherweise unbestimmt sein und mit der Durchschnittsmoral jeder Gemeinschaft oder eines Teiles davon wechseln. Daher ist es auch das Ziel von Moralpredigern und -lehrern, diese beständig zu heben. Wir sehen aber, daß es nicht angeht, von einem bestimmten Maßstab zu reden, wenn wir eine theoretische Grenze zwischen Tugend und Pflicht ziehen. Ich hielt es daher für das beste, diese Ausdrücke so zu gebrauchen, daß tugendhaftes Verhalten die Erfüllung der Pflicht sowohl wie aller guten Handlungen umfaßt, die nach der allgemeinen Auffassung über die Pflicht hinausgehen, bin mir aber sehr wohl bewußt, daß Tugend im gewöhnlichen Sinne sich durchaus in den letzteren äußert.

§ 2. Wir sprachen bisher von „tugendhaft" in Verbindung mit dem Verhalten. Aber sowohl dieser allgemeine Ausdruck wie die Namen für einzelne Tugenden — „gerecht", „freigebig", „tapfer" usw. — werden ebenso auf Personen wie auf ihre Handlungen angewandt. Es kann also die Frage aufgeworfen werden, welche Anwendung die geeignetste und vorwiegende ist. Hier zeigt, denke ich, die Überlegung, daß wir diese Attribute immer zugleich Handlungen und dem Handelnden beilegen, so daß Tugend hauptsächlich eine Eigenschaft der Seele oder des

Gemütes zu sein scheint, die im Vergleich zu den vorübergehenden Handlungen und Gefühlen, wo sie zutage tritt, als dauernd gedacht wird. Von diesem Gesichtspunkte aus gilt sie als ein Besitz, der wert ist, um seiner selbst willen erstrebt zu werden, als ein Teil jener Vollkommenheit des Menschen, die als das einzige und höchste Gut von vielen angesehen wird. Über diese Anschauung werden wir im 13. Kapitel zu sprechen haben. Hier möchte ich nur bemerken, daß Tugenden, gleich andern Gewohnheiten und Anlagen, zwar als verhältnismäßig dauernde Attribute des Gemütes angesehen werden, aber doch Attribute sind, von denen wir uns klare Begriffe nur durch Betrachtung der einzelnen vorübergehenden Erscheinungen, in denen sie sich äußern, verschaffen können. Wenn wir nun fragen, in welchen Erscheinungen ein tugendhafter Charakter sich zeigt, so ist die Antwort darauf offenbar die, daß er in freiwilligen Handlungen, soweit sie beabsichtigt sind, oder kurz, in Willensäußerungen zutage tritt. Viele, vielleicht sogar die meisten Moralisten würden auch glauben, damit eine erschöpfende Antwort zu geben. Wenn sie nicht mit Kant sagen, daß ein guter Wille das einzige absolute, unbedingte Gut ist, so werden sie doch jedenfalls mit Butler darin übereinstimmen, daß „der Gegenstand der moralischen Fähigkeit Handlungen, das heißt, aktive oder praktische Prinzipien sind, und zwar solche Prinzipien, nach denen die Menschen handeln würden, wenn ihnen die Umstände die Macht dazu gäben". Und wenn ihnen entgegnet würde, daß in der christlichen Auffassung von der Barmherzigkeit, der Nächstenliebe, mehr enthalten ist, werden sie mit Kant erklären, daß unter dieser Liebe nicht die Gemütserregung zu verstehen ist, sondern lediglich der Entschluß, jemandem zu nützen, der allein „wahren moralischen Wert" habe.

Ich glaube jedoch nicht, daß eine völlige Ausschließung eines gemütlichen Bestandteiles von der Auffassung der Tugend im Einklang mit dem gesunden Menschenverstande wäre. Nach unseren gewöhnlichen moralischen Urteilen werden vielmehr gewisse Arten von Handlungen besser und erscheinen in einem schöneren Lichte, wenn der tugendhaft Handelnde dabei gewisse Gemütserregungen hat, wenn auch zweifellos die Willensäußerung den wichtigeren und unerläßlichen Bestandteil bildet.

So enthält die Tugend der Keuschheit oder Reinheit in ihrer edelsten Form mehr als einen bloßen Entschluß, sich unerlaubter Lust zu enthalten; er schließt vielmehr ein Gefühl des Widerwillens gegen das Unreine in sich. Wir beobachten ferner, daß Wohltaten, die einer Zuneigung entspringen und mit Liebe erwiesen werden, die Empfänger angenehmer berühren als solche, die ohne Liebe erwiesen werden. So scheint denn dauernde Zuneigung, wenn sie sich in Geschenken äußert, einen höheren Grad von Vortrefflichkeit einzunehmen als die reine Willfährigkeit zu schenken, da sie in vortrefflicheren Handlungen zutage tritt. Im Falle der Dankbarkeit scheint selbst Kant[1]) milder zu urteilen; er gibt zu, daß bei dieser Tugend eine Gemütsbewegung unumgänglich nötig ist. Und so gibt es noch verschiedene Begriffe, wie Treue und Vaterlandsliebe, die sich nicht gut unter die Tugenden aufzählen ließen, wenn man sie jedes gemütlichen Bestandteiles entkleidete.

Betrachten wir die zuletzt erwähnten Fälle näher, so kommen wir zu dem Schlusse, daß der gemeine Menschenverstand die im vorigen Kapitel aufgeworfene Frage, ob eine Handlung dadurch tugendhafter wird, daß sie aus Pflichtgefühl oder Liebe zur Tugend getan wird, mit nein beantworten muß. Denn eine mutige oder patriotische Tat ist nicht weniger lobenswert, wenn sich herausstellt, daß das Hauptmotiv dazu natürliche Zuneigung war und nicht Liebe zur Tugend als solcher. In manchen Fällen nennen wir ja auch ein Verhalten tugendhaft, wo eine Rücksicht auf Pflicht oder Tugend bewußt überhaupt nicht vorhanden ist, so im Falle einer Tat heldenhaften Mutes — wie der Rettung eines Mitmenschen vom Tode — unter dem Impulse einer spontanen Sympathie. Und wenn wir ferner jemanden als „wahrhaft demütig" loben, so meinen wir sicherlich damit nicht, daß er sich bewußt ist, damit eine Pflicht zu erfüllen oder gar eine Tugend zu üben.

Bei vielen Fällen wichtiger Tugenden sehen wir ferner nicht auf die letzte Ursache der Handlung, wenn wir einer Person eine einzelne Tugend zuschreiben; was wir vielmehr

[1]) Vgl. „Met. Anf. der Tugendlehre", § 33: „diese Tugend, welche mit Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens verbindet."

für unerläßlich halten, ist der feste Entschluß, eine gewisse Art äußerer Wirkungen zu wollen. So nennen wir jemanden wahrheitsliebend, wenn sich in seiner Rede das aufrichtige Bemühen erkennen läßt, im Geiste anderer Eindrücke hervorzurufen, die genau den Tatsachen entsprechen, mag sein Motiv dazu einzig und allein die Rücksicht auf Tugend sein oder die Abscheu gegen die Verwerflichkeit der Lüge, oder die Überzeugung, daß es schließlich doch am vorteilhaftesten ist, die Wahrheit zu sagen, oder eine Abneigung gegen die Unannehmlichkeiten, die falsche Mitteilungen andern verursachen können. Ich meine nicht, daß wir diese Motive als moralisch gleichwertig ansehen, sondern daß die Anwesenheit oder das Fehlen des einen oder andern in unserer Anerkennung der Tugend der Wahrhaftigkeit nicht enthalten ist. Dasselbe gilt für andere Tugenden, wie Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit usw. Selbst wo wir beim Beurteilen des Grades von Tugend offenbar Motive in Betracht ziehen, sehen wir oft eher auf die Stärke der unterdrückten Gegenmotive als auf die besondere Natur der Hauptursachen der Handlung. So glauben wir, daß die Tugend sich in höherem Grade bei gerechtem oder wahrhaftigem Verhalten zeigt, wenn der Handelnde starken Versuchungen zur Ungerechtigkeit oder Unwahrhaftigkeit ausgesetzt war. Ebenso gibt es gewisse Anlagen oder Gewohnheiten, die zu gutem Verhalten anregen und tugendhaft genannt werden, wenn gleichzeitig starke Gegenmotive wirksam sind; wenn wir zum Beispiel jemanden mäßig nennen, der geziemende Mengen ißt und trinkt, so tun wir das, weil wir ihm auch Begierden zuschreiben, die zur Unmäßigkeit verleiten.

Gleichzeitig gebe ich aber zu, daß der gemeine Menschenverstand sich nicht genau Rechenschaft gibt über das Verhältnis der Tugend zu der moralischen Anstrengung, die zum Widerstande gegen untugendhafte Impulse erforderlich ist. Einerseits würde dem Satze allgemein zugestimmt werden, daß Tugend sich ganz besonders bei einem erfolgreichen Kampfe mit natürlicher Neigung zeigt oder vielleicht sogar der weitergehenden Behauptung, daß es keine Tugend[1]) ist, wenn man tut, was

[1]) Oder „kein Verdienst". Wie weit dieser Begriff anwendbar ist, wird im 5. Kapitel dieses Buches erörtert.

man möchte. Anderseits würden wir sicherlich Aristoteles beipflichten, wenn er sagt, daß Tugend unvollkommen ist, solange der Handelnde die tugendhafte Handlung nicht ohne einen Widerstreit von Impulsen tun kann. Denn gerade unter dem Drucke eines schlechten Impulses wird es uns schwer, das Gute zu tun, und es wäre unsinnig, zu sagen, daß wir um so weniger tugendhaft werden, je mehr wir uns davon losmachen. Vielleicht können wir die Schwierigkeit dadurch lösen, daß wir in unserer gewöhnlichen Vorstellung von Tugend zwei verschiedene Elemente annehmen, das vollkommenste Ideal moralischer Vortrefflichkeit, das wir für menschliche Wesen denken können, und ein anderes, das in dem Bemühen des unvollkommenen Menschen, dieses Ideal zu erreichen, besteht. Je mehr also jemand an gutem Verhalten Gefallen findet und je weniger moralische Anstrengung er dazu braucht, desto weniger werden wir sagen können, daß sein Verhalten minder tugendhaft wird. Wir müssen im Gegenteil anerkennen, daß er sich einem wahren moralischen Ideal nähert, aber allerdings gleichzeitig zugeben, daß er bei dieser Lebensführung weniger Gelegenheit hat, jede andere Art der Tugend an den Tag zu legen, die darin besteht, verführerischen Impulsen zu widerstehen und mit aller Willenskraft nach der idealen Vollkommenheit zu streben.

Bei der bisherigen Erörterung über die Tugend bei Gemütsbewegungen und Willensäußerungen bin ich nicht ausdrücklich auf die intellektuellen Bedingungen tugendhafter Handlungen eingegangen, obwohl natürlich in solchen Handlungen schon darinliegt, daß die Willensäußerung von einer intellektuellen Vorstellung der besonderen gewollten Wirkungen begleitet ist. Es liegt jedoch nicht darin, daß wir uns beim Wollen dieser Wirkungen notwendigerweise auch überlegen, ob sie gut oder schlecht sind; und ich glaube selbst nicht, daß dies in der Anschauung des gemeinen Menschenverstandes eine unerläßliche Bedingung der Tugendhaftigkeit einer Handlung ist. Denn manche Arten von tugendhaften Handlungen können gänzlich ohne Überlegung getan werden, so daß der Handelnde kein moralisches Urteil über sie abgegeben hat. Dies kann zum Beispiel der Fall sein bei einer Tat heldenhaften Mutes, die durch einen Impuls von Sympathie mit einem Mitmenschen in plötz-

licher Gefahr eingegeben wurde. Aber dann ist es offenbar nötig, daß eine derartige Handlung nicht im entferntesten für schlecht gehalten werden darf. Denn wie ich schon sagte, es ist zweifelhaft, wie weit eine Handlung, die vom Handelnden für gut gehalten wird, in Wirklichkeit aber schlecht ist, vom gemeinen Menschenverstande für tugendhaft angesehen wird.[1]) Wenn wir aber den Ausdruck auf Handlungen beschränken, die wir für richtig halten, so kann wiederum offenbar die Verwirklichung der Tugend nicht immer für jede Person zu jeder Zeit möglich sein, weil die erforderlichen intellektuellen Bedingungen fehlen.

Fassen wir nun die Ergebnisse dieser ziemlich komplizierten Erörterung zusammen. Ich betrachte Tugend als eine Eigenschaft, die sich in der Erfüllung der Pflicht kund gibt oder in guten Handlungen, die über die strenge Pflicht hinausgehen. Sie wird an erster Stelle dem Gemüte oder Charakter des Handelnden zugeschrieben, ist uns aber nur dadurch bekannt, daß sie sich in Gefühlen und Handlungen zeigt. Wenn wir daher ein klares Bild von den einzelnen Tugenden bekommen wollen, müssen wir die Bewußtseinszustände, in denen sie sich äußern, untersuchen. Dabei finden wir, daß besonders das Wollen eine wichtige Rolle spielt und in manchen Fällen überhaupt allein von Bedeutung ist, daß die Gemütsbewegung jedoch nicht ganz außer acht gelassen werden darf. Wenden wir uns wiederum zu dem Elemente des Willens, so finden wir, daß das, was wir als Äußerungen von Tugend ansehen, in den meisten Fällen die Willensäußerungen, gewisse einzelne Wirkungen hervorzubringen, sind. Die allgemeine Bestimmung, daß man das Richtige tun solle, weil es eben richtig ist und Pflicht um ihrer selbst willen, ist allerdings von grundlegender Wichtigkeit als allgemein notwendiges Motiv zur tugendhaften Handlung, wird aber nicht als unerläßliche Vorbedingung zum Vorhandensein von Tugend in jedem einzelnen Falle angesehen. Ebenso ist bei

[1]) Ich habe bereits früher bemerkt, daß entschieden schlechte Handlungen in hohem Grade Tendenzen zeigen, die wir bei richtigen Handlungen besondere Tugenden nennen, zum Beispiel Großherzigkeit, Mut, Vaterlandsliebe usw. Dies gilt ganz besonders von Handlungen, die schlecht sind, ohne daß man es weiß.

der Gemütsbewegung eine glühende Liebe zur Tugend und Abneigung gegen das Laster zwar in der Regel ein wertvoller Antrieb zu tugendhaftem Verhalten, aber keine allgemein nötige Vorbedingung dazu, und in manchen Fällen — wie bei zärtlicher Zuneigung — macht das Vorhandensein anderer Gemütsregungen die Handlungen besser, als wenn sie aus rein moralischen Motiven getan würden. Solche Gemütsregungen hat jedoch der Wille ebensowenig in der Gewalt, wie er dazu verhelfen kann, zu wissen, was in jedem einzelnen Falle getan werden soll, obwohl das doch, wenn wir den Ausdruck „tugendhaft" auf richtige Handlungen beschränken, erforderlich ist, um das Verhalten vollkommen tugendhaft zu machen. Aus diesen und andern Gründen meine ich, daß, wenn Tugend von uns auch von andern vortrefflichen Eigenschaften durch das Merkmal der Freiwilligkeit unterschieden wird — sie muß sich bis zu einem gewissen Grade bei Gelegenheit nach Wunsch verwirklichen lassen —, sie doch nur bis zu einem gewissen Grade damit verknüpft ist, und ein Mensch zwar immer seine Pflicht tun kann, wenn er sie kennt, aber nicht immer Tugend in ihrer höchsten Form zu üben vermag.

Es ist jedoch zu bemerken, daß, selbst wenn es über unsere Kraft ist, Tugend augenblicklich nach Wunsch zu verwirklichen, wir es für eine Pflicht halten, sie zu pflegen und zu entwickeln zu suchen. Und diese Pflicht der Tugendpflege erstreckt sich auf alle tugendhaften Gewohnheiten oder Anlagen, in denen wir Unvollkommenheiten zeigen, da wir auf diese Weise unsere Neigung, die entsprechenden Handlungen in Zukunft zu tun, befestigen können, mögen diese bei jeder Gelegenheit unter der Kontrolle des Willens auch noch so vollkommen sein. Allerdings brauchen wir für Handlungen dieser letzteren Art, soweit sie völlig überlegt sind, keine besonderen tugendhaften Gewohnheiten, wenn wir nur wissen, was richtig ist und am besten zu tun und den ausreichend starken Wunsch dazu haben.[1]) Um aber alle unsere Pflichten zu erfüllen, sind wir sehr oft im Leben gezwungen, plötzlich und ohne Überlegung zu handeln, und

[1]) Daher die Sokratische Lehre, daß „alle Tugend Wissen ist", die auf der Voraussetzung beruht, daß ein vernünftiges Wesen notwendigerweise das Gute wünschen muß.

bei solchen Gelegenheiten ist nicht Zeit zu moralischem Nachdenken, manchmal sogar nicht einmal zu einem klaren moralischen Urteile. Wir verlangen daher zum tugendhaften Handeln besondere Gewohnheiten und Anlagen, wie sie die Namen einzelner Tugenden bezeichnen, und es ist eine Pflicht, sie zu pflegen und zu entwickeln, welchen Weg die Erfahrung auch dazu weist.

Die verwickelten Beziehungen von Tugend zu Pflicht ergeben sich aus der Betrachtung einzelner Tugenden, zu der wir in den folgenden Kapiteln kommen werden. In der Hauptsache aber äußert sich Tugend beim Verhalten, wie wir sahen, in freiwilligen Handlungen, deren Ausführung in der Macht jedes Individuums liegt, soweit es sie für richtig erkennt, und die somit unter unsere oben aufgestellte Definition von Pflicht fallen. Es ist daher nicht nötig, beim größeren Teile der folgenden Erörterung zwischen Prinzipien tugendhaften Verhaltens und Prinzipien der Pflicht zu unterscheiden, da die beiden Definitionen zusammenfallen.

§ 3. Hier ist jedoch eine Bemerkung nötig, die bis zu einem gewissen Grade das im vorigen Kapitel Gesagte in ein anderes Licht rückt. Ich bezeichnete da die gewöhnlichen Auffassungen einzelner Tugenden — Gerechtigkeit usw. — als zu unbestimmt, um genaue Bestimmungen der damit zusammenhängenden Handlungen liefern zu können, und nahm an, daß Pflichtgebote eine genaue Definition in einer universellen Form zulassen müssen. Diese Forderung ist natürlich an die Ethik zu stellen, da diese sich mit der Aufstellung eines Moralkodex befaßt. Denn wir müssen zugeben, daß, wenn jemandem Verpflichtungen auferlegt werden, er wenigstens wissen muß, welches diese sind, und daß ein unbestimmt aufgestelltes Gesetz schlecht sein muß. Aber soweit wir Tugend als etwas betrachten, das über die strenge Pflicht hinausgeht und nicht immer nach Wunsch ausführbar ist, läßt sich diese Forderung nicht ohne weiteres stellen. Denn von diesem Gesichtspunkte aus vergleichen wir natürlich Vortrefflichkeit im Verhalten mit Schönheit in den Erzeugnissen der schönen Künste. Bei diesen vermögen zwar Regeln und bestimmte Vorschriften viel zu tun, aber sie können doch eben nicht alles; die höchste Vollendung entspringt einem Instinkt oder Feingefühl,

die nicht auf bestimmte Formeln zurückgeführt werden können. Wir können schöne Werke nach ihrer Vollendung beschreiben und bis zu einem gewissen Grade ihre Schönheiten aufzählen und in Kategorien bringen. Aber wir können keine sichere Methode zum Hervorbringen jeder Art von Schönheit vorschreiben. So, kann man sagen, liegt auch der Fall bei Tugenden. Der Versuch, unter Verwendung dessen, was sicher tugendhafte Handlungen irgendwelcher Art hervorbringt, eine klare Maxime aufzustellen, muß daher scheitern; wir können nur eine allgemeine Aufzählung der Tugenden — also eine Beschreibung, keine Definition — geben und müssen es der Einsicht eines jeden überlassen, unter besonderen Umständen die Handlung zu finden, die sie am besten verwirklichen wird. Über diese Anschauung, die ich als ästhetischen Intuitionismus bezeichnen möchte, wird später noch zu reden sein.[1])

Ich halte es aber für unsere Hauptaufgabe, die Ausführungen jener rationalen Intuitionisten zu untersuchen, die behaupten, daß die Ethik eine exakte wissenschaftliche Behandlung zulasse, da sie zu Grundprinzipien die allgemeinen oder die meisten grundlegenden Regeln habe, von denen wir sprachen, und die uns daher hoffen lassen, von den Schwankungen und Meinungsverschiedenheiten befreit zu werden, die wir zwar bei ästhetischen Erörterungen zulassen, die aber die Autorität ethischer Glaubenssätze ernstlich gefährden. Und wir können uns meiner Ansicht nach nicht über die Berechtigung derartiger Forderungen entscheiden, ohne die Sätze im einzelnen zu untersuchen, die als ethische Axiome aufgestellt worden sind, und zu sehen, wie weit diese, oder etwa andere, sich als klar und deutlich erweisen. Denn man kann nicht behaupten, und besonnene Denker dieser Schulen würden es auch nicht tun, daß sich derartige Axiome mit formaler Genauigkeit immer lediglich durch Beobachtung des gewöhnlichen moralischen Denkens der Menschen finden lassen, sondern daß diese wenigstens in diesen Überlegungen enthalten sind und ihre Wahrheit selbstverständlich erscheint, wenn man sie erklärt, und sie von intelligenten, vorurteilsfreien Leuten ohne weiteres angenommen werden müssen. Ebenso wie

[1]) Siehe 13. Kap. § 1 dieses Buches.

nun mathematische Axiome der großen Menge unbekannt sind und auch nicht mitgeteilt werden können, da ihre Gewißheit nur von einem dazu geschulten Geiste erkannt werden kann, ihre absolute Wahrheit jedoch, nachdem die Ausdrücke richtig verstanden worden sind, sich jedem sofort aufdrängt, ebenso dürfen wir nicht verlangen, daß ein aufgestelltes moralisches Axiom die allseitige Zustimmung findet, und doch kann es eine Wahrheit enthalten, die die Menschen erst unklar erfaßt hatten und nun ohne Zögern zugeben werden.

Bei dieser Untersuchung ist es nicht von großer Wichtigkeit, in welcher Reihenfolge wir die Tugenden nehmen. Wir wollen ja nicht das System eines einzelnen Moralisten prüfen, sondern die Moral des gemeinen Menschenverstandes. Die Erörterung über die allgemeinen Begriffe Pflicht und Tugend, die uns in diesem Kapitel beschäftigt hat, wird gezeigt haben, wie schwer es ist, aus dem gemeinen Menschenverstande ein klares Prinzip der Einordnung einzelner Pflichten und Tugenden zu erhalten. Ich halte es daher für das beste, was ich über die Anordnung zu sagen habe, auf einen späteren Teil der Erörterung zu verschieben und an erster Stelle den Gegenstand ganz vom empirischen Standpunkte zu behandeln, wie wir ihn in der Umgangssprache ausgedrückt finden. Die Moralsysteme suchen gewöhnlich in diesen rohen Stoff etwas Ordnung zu bringen; aber wenn sie systematisch vorgehen, sind sie in der Regel gezwungen, den gemeinen Menschenverstand beiseite zu lassen und zu definieren, was er zweifelhaft gelassen hat. Dies werde ich später zu zeigen haben.

Für den Augenblick ist es am besten, für unsere empirische Untersuchung die Tugenden nach ihrer Bedeutung anzuführen, und da einige von ihnen eine besondere Stellung einnehmen und gewissermaßen alle oder die meisten andern in sich einbegreifen, wird es angemessen sein, mit diesen zu beginnen. Von ihnen tritt vielleicht die Weisheit am meisten hervor; ich gedenke daher, im nächsten Kapitel unsere gewöhnliche Auffassung von Weisheit und gewissen andern damit verwandten oder verbundenen Tugenden zu untersuchen.

3. Kapitel.

Weisheit und Selbstbeherrschung.

§ 1. Weisheit wurde von den griechischen Philosophen immer zuerst in der Reihe der Tugenden genannt und als eine solche angesehen, die alle andern umfaßt. In den nach-aristotelischen Schulen wurde der Begriff des Weisen (*σοφός*) regelmäßig dazu benutzt, die von jedem System aufgestellten Lebensregeln in konkreter Form darzubieten. Im gewöhnlichen Griechisch würde aber der erwähnte Ausdruck Vortrefflichkeit in rein theoretischer Wissenschaft sowohl wie praktische Weisheit[1]) bedeuten, und der deutsche Ausdruck „Weisheit" ist bis zu einem gewissen Grade ebenso zweideutig. Er wird jedoch hauptsächlich mit Beziehung auf die Praxis gebraucht, und selbst wenn er auf das Gebiet reiner Spekulation angewendet wird, setzt er besondere geistige Gaben und Gewohnheiten voraus, die zu gesunden, praktischen Schlüssen führen, nämlich umfassenden Blick, die Gewohnheit, unparteiisch auf eine Reihe von schwer zu schätzenden Betrachtungen zu achten und ein gutes Urteil über die relative Wichtigkeit einer jeden. Jedenfalls zählen wir nur praktische Weisheit zu den Tugenden, zum Unterschiede von rein intellektuellen Vorzügen.

Wie haben wir nun praktische Weisheit zu definieren? In der Hauptsache bedeutet der Ausdruck offenbar das Bestreben, in der Lebensführung im allgemeinen die besten Mittel zum Erreichen irgendwelcher Ziele zu erkennen, die uns allerlei

[1]) So beschränkt Aristoteles, der als einziger unter den Schülern des Sokrates „theoretische" Weisheit scharf von „praktischer" Weisheit trennt, den Ausdruck *σοφία* auf die erstere und verwendet ein anderes Wort (*φρόνησις*) zur Bezeichnung der letzteren.

Motive suchen lassen, im Gegensatz zu technischer Geschicklichkeit oder der Fähigkeit, die besten Mittel zu gegebenen Zielen in einem beschränkten, speziellen Gebiete menschlicher Tätigkeit zu wählen. Diese läßt sich zum Teil durch bestimmte Regeln erwerben, teils ist sie eine Sache des feinen Gefühls oder Instinktes, der einigermaßen von natürlichen Anlagen und Gaben abhängt, in hervorragendem Maße aber durch Übung und Nachahmung erworben wird. Ebenso würde praktische Weisheit, im Sinne von Geschicklichkeit in der Lebenskunst, einen gewissen Betrag wissenschaftlicher Kenntnis, die Abteilungen verschiedener Wissenschaften, die direkt mit menschlicher Tätigkeit verbunden sind und die entsprechenden empirischen Regeln in sich schließen. Dazu kommt aber auch das eben erwähnte feine Gefühl oder der Instinkt, die wegen der außerordentlichen Vielseitigkeit des Gegenstandes hier sogar vorherrschen würden. Aus dieser Analyse geht aber nicht hervor, daß diese Geschicklichkeit als Tugend angesehen werden muß, und die Überlegung sagt uns auch, daß wir unter Weisheit gewöhnlich nicht allein die Fähigkeit verstehen, die besten Mittel zu irgendwelchen Zielen zu finden. Denn sonst müßten wir den abgefeimtesten Schwindler weise nennen, wenn wir ihm auch ohne Zögern Schlauheit, Erfindungsgabe und andere rein geistige Vorzüge zusprechen. Wir nennen ferner jemanden „weltklug", der geschickt die besten Mittel zum Ziele seines Ehrgeizes wählt, aber nicht „weise" schlechthin. Kurz, Weisheit enthält meiner Ansicht nach das richtige Urteil sowohl über die Ziele als auch über die Mittel.

Hier entsteht jedoch eine schwierige Frage. Denn die Voraussetzung, von der wir ausgehen, ist die, daß es mehrere höchste Ziele des Handelns gibt, die alle den Anspruch machen, vernünftig zu sein und von jedem angenommen werden sollen. Wenn daher unter Weisheit das richtige Urteil über die Ziele zu verstehen ist, wird jemand, der ein Ziel als das einzig richtige oder vernünftige höchste Ziel betrachtet, einen andern, der irgendein anderes höchstes Ziel annimmt, nicht für weise halten. Können wir also sagen, daß in der gewöhnlichen Anwendung des Wortes Weisheit irgendein höchstes Ziel unter Ausschluß anderer gemeint ist? Man kann vielleicht einwenden, daß in

der Moralanschauung des gemeinen Menschenverstandes, die wir jetzt klarzustellen suchen, Weisheit als eine intuitiv als richtig oder gut erkannte Eigenschaft des Verhaltens vorgeschrieben oder anbefohlen wird und daher das höchste Ziel, das der weise Mann vorzieht, eben das Erreichen von Richtigkeit oder Güte im Verhalten ganz allgemein sein muß, aber nicht Lust für sich oder andere oder irgendein anderes ferneres Ziel. Es ist jedoch, glaube ich, bei dieser Auffassung unmöglich, diese Analyse des gewöhnlichen praktischen Denkens auf mehrere verschiedene Methoden zu übertragen, die jede eine getrennte Entwicklung zuläßt und erfordert. Darauf gründet sich auch der Plan dieser Abhandlung. Denn, wie wir sahen, ist es für den gemeinen Menschenverstand kennzeichnend, eine Übereinstimmung zwischen diesen verschiedenen Methoden anzunehmen. Während daher bei den meisten einzelnen Tugenden und Pflichten das moralische Urteilen der gewöhnlichen Menschen auf den ersten Blick von hedonistischen Kalkulationen frei ist und gelegentlich sogar im Widerspruch zu deren Ergebnissen, so daß die Vereinigung der verschiedenen Vorgehen an sich wieder ein zu lösendes Problem bietet, ist der Antagonismus in dem umfassenden Begriffe Weisheit verborgen. Der gemeine Menschenverstand versteht unter einem weisen Manne einen, der sofort alle vernünftigen Ziele erreicht, der durch eine mit der wahren Moral völlig übereinstimmende Lebensweise das größte Glück für sich und die Menschheit (oder den Teil der Menschheit, auf den sich seine Anstrengungen notwendigerweise beschränken) erlangt. Finden wir aber diese Harmonie unerreichbar, scheint zum Beispiel rationaler Egoismus zu einem Verhalten zu führen, das den wahren Interessen der Menschheit im allgemeinen entgegengesetzt ist, und fragen wir, ob wir einen weise nennen sollen, der sein persönliches Interesse sucht, oder den, der es opfert, so kann uns der gemeine Menschenverstand keine klare Antwort darauf geben.

§ 2. Kehren wir nun zu der Frage zurück, ob Weisheit, wie sie sich in richtigen Urteilen über die Ziele zeigt, in irgendeinem Grade nach Wunsch erreichbar ist und somit, entsprechend unserer Definition, eine Tugend. Auf den ersten Blick mag die Wahrnehmung des richtigen Zieles nicht mehr freiwillig er-

scheinen, als die Erkenntnis irgendeiner andern Art von Wahrheit, und wenn auch das Erfassen der Wahrheit in den meisten Fällen eine Willensanstrengung erfordert, so halten wir es doch im allgemeinen für jeden Menschen nicht für möglich, dadurch allein auch nur annähernd die richtige Lösung eines schwierigen intellektuellen Problems zu finden. Man sagt jedoch oft, daß die Erkenntnis moralischer Wahrheit zum großen Teile vom „Herzen" abhängt, das heißt, von einem gewissen Zustande unserer Bestrebungen und andern Gemütsbewegungen. Aus dieser Anschauung dürfte Weisheit auch als Tugend betrachtet werden, und wir können das nach der oben gegebenen Definition annehmen, soweit dieser Gefühlszustand nach Wunsch erreichbar ist. Bei näherem Zusehen jedoch scheint kein Einverständnis über die richtigen Gemütszustände der Erkenntnis von Zielen zu herrschen. Denn manche würden sagen, daß Gebet oder sehnsüchtiges Verlangen den günstigsten Zustand hervorruft, während andere erklären würden, daß eine Gemütserregung geeignet ist, das Urteil zu trüben und wir zum richtigen Erfassen eher Gemütsruhe nötig haben; andere wieder würden behaupten, daß eine völlige Unterdrückung selbstsüchtiger Impulse die wesentliche Vorbedingung ist, wieder andere würden das als unmöglich ansehen oder, wenn möglich, als eine Verirrung. Über alle diese Punkte können wir im Namen des gemeinen Menschenverstandes keine Entscheidung fällen; aber man wird im allgemeinen darüber einig sein, daß es gewisse heftige Leidenschaften und sinnliche Begierden gibt, die geeignet sind, moralische Erkenntnisse zu trüben, und daß diese allerdings bis zu einem gewissen Grade unter der Kontrolle des Willens stehen, so daß jemand, der eine moralische Anstrengung macht, ihrem Einfluß zu widerstehen, wenn er sich über die Ziele seines Handelns entscheiden will, insoweit freiwillig weise genannt werden kann.

Und das gilt auch in gewissem Sinne für die zuerst erörterte Funktion der Weisheit, die in der Auswahl der besten Mittel zum Erreichen gegebener Ziele besteht. Denn die Erfahrung lehrt uns, daß unsere Einsicht in praktische Gegenstände durch Begierde und Furcht getrübt werden kann, dies sich aber durch Selbstbeherrschung verhindern läßt, so daß Torheit selbst hier

nicht ganz unfreiwillig ist. So kann ich bei einer Auseinandersetzung, die zu einem Streite führen kann, unfähig sein, Vorsicht und Geschick beim Behaupten meines Rechtes zu zeigen, um unnötige Aufregung zu verhüten, und insofern unfähig, die Unterredung weise zu führen; aber es liegt immer in meiner Macht, bei jeder wichtigen Gelegenheit meinen Ärger oder verletzte Eigenliebe in meinen Äußerungen zurückzudrängen, und ich kann auf diese Weise viel Unweisheit verhüten. Es ist auch zu bedenken, daß das Wollen eine wichtigere Rolle bei der Entwicklung oder Leitung unserer Einsicht spielt, als bei der technischen Geschicklichkeit, mit der wir praktische Weisheit verglichen haben, und diese Rolle ist um so bedeutender, je weniger klar und genau die Überlegungen, bei denen praktische Weisheit zum Ausdruck kommt, und je unsicherer infolgedessen die Schlußfolgerungen sind. Denn Begierde und Furcht könnten kaum zu einer falschen arithmetischen Rechnung verleiten; aber bei einer Abschätzung schwieriger praktischer Wahrscheinlichkeiten ist es schwerer, dem Einfluß einer starken Neigung zu entgehen. Es dürfte also ein mehr oder weniger bestimmtes Bewußtsein der fortwährenden Notwendigkeit des Widerstandes sein, das uns Weisheit schließlich für eine Tugend ansehen läßt.

Wir können demnach sagen, daß Weisheit, insofern sie eine Tugend ist, eine Gewohnheit, Begierden und Furcht zu widerstehen, in sich schließt, die man gewöhnlich als Selbstbeherrschung unterscheidet. Aber angenommen nun, jemand hat mit voller Einsicht die Art des Verhaltens ausgesucht, deren Annahme unter gegebenen Umständen vernünftig für ihn wäre, dann bleibt immer noch die Frage bestehen, ob er sie auch wirklich annehmen wird. Ich glaube indes kaum, daß der gemeine Menschenverstand die W a h l richtiger Ziele zum Unterschiede von der E r k e n n t n i s zur Weisheit rechnet; und doch würden wir schwerlich jemanden weise nennen, der etwas wählt, was, wie er weiß, vernunftwidrig ist. Die Wahrheit scheint die zu sein, daß der Begriff einer solchen Wahl, obwohl der moderne Geist ihn für möglich hält,[1]) im Vergleich zu impulsiver Unver-

[1]) Ich wies bereits früher auf den Unterschied zwischen der alten und der modernen Denkweise in dieser Hinsicht hin. Vgl. 1. Buch, 5. Kap, § 1. Anmerkung.

nünftigkeit oder irrtümlicher Wahl des Schlechten für das Gute etwas ungewohnt ist. Im letzten Falle, wenn der Fehler ganz unbeabsichtigt war, ist die Wahl natürlich nicht subjektiv schlecht; oft aber wird der irrtümliche Schluß durch einen störenden Einfluß von Begierde oder Abscheu verursacht, dessen sich der Handelnde dunkel bewußt ist und dem er sich durch eine Willensanstrengung hätte entziehen können. Unter diesen Umständen fällt der Irrtum unter das Gebiet der strafbaren Torheit und ist eine Folge von mangelnder Selbstbeherrschung, die zwar nicht im Grade, aber in der Art der gleicht, die wir beobachten, wenn jemand überlegt das wählt, was, wie er weiß, schlecht für ihn ist.

Der Fall des impulsiven Schlechthandelns ist etwas verschieden. Es ist klar, daß ein wohlüberlegter Entschluß, der unserer Auffassung von dem, was richtig ist, entspricht, nur nach Überlegung aufgegeben oder abgeändert werden sollte, wenigstens wenn noch Zeit zu neuer Überlegung ist. Die zum Widerstande gegen Impulse, die zum Aufgeben oder Abändern verleiten, erforderliche Selbstbeherrschung aber — wir können sie Festigkeit nennen — ist zur Weisheit unentbehrlich. Aber der Sturm der Impulse, den die mannigfachen Gelegenheiten im Leben entfesseln, wirkt so rasch, daß man sich den Entschluß, den sie wanken machen wollen, nicht zur richtigen Zeit zurückrufen kann, und in diesem Falle dürfte die zur Verhütung einer unvernünftigen Handlung erforderliche Selbstbeherrschung oder Festigkeit, gerade wenn sie am nötigsten ist, nicht auf Wunsch zu erreichen sein. Wir können diese bedeutsame Gewohnheit jedoch pflegen, indem wir uns unsere Entschlüsse in den Augen-Augenblicken der Überlegung, die zwischen denen impulsiven Handelns eintreten, fester vornehmen.

§ 3. Wenn wir die Funktionen der Weisheit untersuchen, fallen uns andere, untergeordnete Vorzüge ins Auge, die teils in unserer Idealauffassung der Weisheit eingeschlossen sind, teils sie ergänzen. Einige von diesen sind jedoch kaum Tugenden zu nennen, so Scharfsinn beim Wählen der wirklich wichtigen Punkte unter einer Menge anderer, Weitblick beim Erkennen von verborgenen Hilfsmitteln oder Hindernissen, Findigkeit beim Ausdenken von feinen oder komplizierten Mitteln zu unsern

Zielen, und andere verwandte, mehr oder weniger bestimmte Eigenschaften. Wir können nicht scharfsinnig oder erfinderisch sein, wenn es uns beliebt, wenn wir es durch Übung auch immer mehr werden. Dasselbe gilt von der Vorsicht, soweit Vorsicht bedeutet, daß man bei Wünschen und Zielen ungünstige materielle Umstände gebührend in Rechnung zieht. Denn bei aller Willensanstrengung ist es uns nicht möglich, genau zu sehen, welche Umstände materiell sind; wir können nur fortwährend um uns schauen und alles berücksichtigen. Der Ausdruck „Vorsicht" läßt sich jedoch auch auf eine Art der Selbstbeherrschung anwenden, die wir als eine Tugend ansehen können, nämlich das Bestreben, so oft und so lange es erforderlich ist, zu überlegen, selbst wenn mächtige Impulse uns zu unmittelbarem Handeln drängen.[1])

Im Gegensatz zur Vorsicht können wir als eine andere niedere Tugend die Eigenschaft erwähnen, die man Standhaftigkeit oder Entschiedenheit nennt, insofern wir damit die Gewohnheit meinen, einem unvernünftigen Impulse, dem man unterworfen ist, zu widerstehen, anderseits aber in der überlegenden Haltung zu verharren, und zwar bis zu dem Zeitpunkte, wo man erkennt, daß Überlegung nicht länger ratsam ist und man handeln sollte. Oft wird unter „Standhaftigkeit" wie unter „Vorsicht" ein rein intellektueller Vorzug verstanden, nämlich das Bestreben, die Zeit, wann die Überlegung aufhören soll, richtig zu beurteilen.

Ich komme also zu dem Schlusse, daß, wenn wir Eigenschaften wie Vorsicht und Standhaftigkeit als Tugenden und nicht lediglich intellektuelle Vorzüge anerkennen, dies geschieht, weil sie eigentlich Abarten von Selbstbeherrschung sind, das heißt, eine freiwillige, rückhaltlose Annahme von vernünftigen

---

[1]) Der Ausdruck „Vorsicht" wird wiederum zuweilen in einer andern Bedeutung gebraucht. Denn von den mancherlei Mitteln, die wir zum Erreichen eines Zieles anwenden können, sind einige mehr, andere weniger sicher, wieder andere gefährlich, d. h. sie enthalten möglicherweise Folgen, die das Streben gefährden oder aus verschiedenen Gründen vermieden werden müssen. „Vorsicht" wird nun oft zur Bezeichnung der Sinnesart gebraucht, die sich den sicheren und weniger gefährlichen Mitteln zuwendet. Unter diesen Umständen lassen sich die Grenzen von Vorsicht als Pflicht offenbar ohne Schwierigkeit bestimmen.

Urteilen über das Verhalten in sich schließen, trotz gewisser unvernünftiger Motive, die nach der entgegengesetzten Richtung drängen. Nun mag es auf den ersten Blick scheinen, daß, wenn wir uns vollkommene Sicherheit des Urteils mit vollkommener Selbstbeherrschung vereinigt denken, das Ergebnis vollkommene Erfüllung von Pflicht auf allen Gebieten sein muß, und somit die Verwirklichung vollkommener Tugend, soweit dies das Vorhandensein gewisser besonderer, vom Willen nicht beherrschter Gemütserregungen zuläßt.[1])

Und ein vollkommen weiser Mensch, der sich auch selbst beherrscht, kann unmöglich irgendeine Moralregel verletzen oder vernachlässigen. Aber man darf nicht vergessen, daß selbst aufrichtige, redliche Bemühungen, das, was wir als richtig erkennen, zu verwirklichen, in der Stärke schwanken können. Wir nennen daher das Bestreben, einen hohen Grad von Stärke bei solchen Bemühungen zu entwickeln, Energie, wenn die Eigenschaft vom Willen abhängt, oder etwa Eifer oder Trieb zur Sittlichkeit, wenn die Willenskraft sich auf die Stärke der Gemütsbewegung bezieht, aber mit keiner andern Erregung verbunden ist als der allgemeinen Liebe zu dem, was richtig oder gut ist.

Anmerkung. In diesem Kapitel ist die Frage zwischen intuitionaler und utilitaristischer Ethik noch nicht berührt worden. Denn angenommen, wir könnten durch Überlegung klare Pflichtregeln ausscheiden, wenn wir weise, vorsichtig und standhaft sind, so sind die Regeln offenbar doch nicht unabhängig; sie setzen ein intellektuelles Urteil über das, was richtig oder ratsam zu tun ist, voraus, das auf andere Weise erhalten wird oder erhalten werden kann.

---

[1]) Siehe Seite 31 und § 2 des nächsten Kapitels.

4. Kapitel.

Wohlwollen.

§ 1. Wir sahen, daß die Tugend der praktischen Weisheit alle andern in sich begreift, insofern als tugendhaftes Verhalten auf jedem Gebiete notwendigerweise aus einer klaren Erkenntnis und Wahl des oder der wahren, höchsten Ziele des Handelns und der besten Mittel zum Erreichen solcher Ziele hervorgeht.[1]) Von diesem Gesichtspunkte aus können die Namen einzelner Tugenden als Bezeichnungen für einzelne Gebiete dieser Kenntnis gelten, und diese eingehender zu untersuchen ist nun unsere Aufgabe.

Wenn wir jedoch an diese Untersuchung herangehen, finden wir, daß es noch andere Tugenden gibt, die aus verschiedenen Gründen als nicht weniger umfassend angesehen werden können als die Weisheit. Zumal in neuerer Zeit, seit dem Wiederaufleben unabhängiger ethischer Spekulation, haben viele Denker in irgendwelcher Form die Ansicht vertreten, daß Wohlwollen eine oberste, alle überragende Tugend sei, die alle andern in sich begreife und zusammenfasse und befähigt sei, deren Grenzen und gegenseitigen Beziehungen zu regeln und zu bestimmen.[2]) Aus diesem Grunde scheint es berechtigt, dem Wohlwollen in unserer Untersuchung der gewöhnlich angenommenen Maximen für Pflicht und Tugend den ersten Platz nach Weisheit einzuräumen.

[1]) Die Einschränkungen, welche diese Behauptung erfordert, wurden bereits erwähnt und werden im folgenden noch weiter dargetan werden.

[2]) In der Gegenwart tritt diese Anschauung besonders im Utilitarismus auf, dessen Grundsätze und Methoden weiter unten genauer erörtert werden sollen; in gewisser Form und Ausdehnung aber findet sie sich bei Ethikern, die mehr mit dem Intuitionismus Verwandtschaft aufweisen.

Die allgemeine Maxime des Wohlwollens würde lauten: „Wir sollen alle unsere Mitmenschen“ oder „Mitgeschöpfe“ lieben; wie wir aber bereits sahen, besteht unter Moralisten einiger Zweifel über die genaue Bedeutung des Ausdruckes „lieben“ in dieser Verbindung. Denn nach Kant und anderen ist, was als die Pflicht des Wohlwollens moralisch vorgeschrieben ist, nicht eigentlich die Empfindung von Liebe oder Zuneigung, soweit sie einen gemütlichen Bestandteil enthält, sondern der bestimmte Wille, das Gute oder Glück anderer zu suchen. Auch ich bin der Ansicht, daß es nicht strenge Pflicht sein kann, eine Gemütsbewegung zu fühlen, wenn es nicht direkt in der Macht des Willens liegt, sie zu beliebiger Zeit hervorzurufen. Ich glaube aber, daß dieser gemütliche Bestandteil in unserer gewöhnlichen Auffassung von Wohltätigkeit oder Menschenliebe, als Tugend betrachtet, enthalten ist, und halte es für widersinnig,[1]) zu leugnen, daß er die Bereitwilligkeit dazu auf eine höhere Stufe von Vortrefflichkeit hebt und ihre Wirkungen steigert. Unter diesen Umständen würde es allerdings eine Pflicht sein, die Zuneigung so weit als möglich zu pflegen, und dies dürfte auch ebenso wie die dauernde Bereitwilligkeit, wohlzutun, eine normale Folge wiederholter wohtätiger Handlungen und Entschlüsse sein. Denn, wie oft bemerkt wurde, eine Wohltat ist geeignet, in dem Handelnden ein Gefühl der Liebe zu dem Empfänger hervorzurufen und umgekehrt. Man muß allerdings zugeben, daß diese Wirkung weniger sicher ist als das Erzeugen der Bereitwilligkeit und daß manche Menschen von Natur so wenig andere anziehen, daß diese keine Zuneigung zu den ersteren fühlen können, bei aller Bereitwilligkeit, ihnen wohlzutun. Jedenfalls dürfte es im allgemeinen, bis wir unser Bemühen fruchtlos finden, eine Pflicht sein, eine herzliche Zuneigung gegen die zu hegen, denen wir wohltun sollen, indem wir nicht nur Gutes erweisen, sondern auch natürliche Einflüsse auf uns wirken lassen, von denen wir aus Erfahrung wissen, daß sie Zuneigung hervorrufen.

Aber wir müssen uns noch mehr über die Natur der Handlungen klar werden, in denen sich diese Zuneigung oder Bereit-

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

willigkeit zeigt. Sie werden gemeinhin als „gut tuend" geschildert. Nun sahen wir aber oben,[1]) daß der Begriff „gut" die verschiedenen Auffassungen in sich schließt, die sich die Menschen vom höchsten Ziele vernünftigen Handelns bilden. Daraus folgt also, daß „gut tuend" entsprechend auch zweideutig ist. Es mögen nämlich zwar viele den Begriff in der Bedeutung von glückfördernd nehmen, aber andere, die von der Ansicht ausgehen, daß nicht Glück, sondern Vollkommenheit das wahre höchste Gut ist, behaupten, daß der richtige Weg jemandem „wohl zu tun" der sei, ihn tugendhafter zu machen, ihn in seinem Streben nach Vollkommenheit zu unterstützen. Dem steht jedoch wieder eine, selbst von Anti-Epikureern wie Kant vertretene Anschauung entgegen, daß meines Nächsten Tugend oder Vollkommenheit für mich kein Ziel sein kann, sondern daß sie von der freien Betätigung seines Wollens abhängt, auf die ich in keiner Weise Einfluß habe. Aus demselben Grunde könnte man ebenso sagen, daß ich Tugend in mir nicht pflegen kann, sondern sie nur von Augenblick zu Augenblick ausüben, während selbst Kant nicht leugnet, daß wir tugendhafte Anlagen in uns pflegen können, und zwar auf andere Weise als durch die Ausführung tugendhafter Handlungen. Auch der gemeine Menschenverstand nimmt das als möglich an und schreibt es als eine Pflicht vor. Ebenso unleugbar ist es aber, daß wir Tugend in anderen groß ziehen können, ja diese Tugendpflege ist nicht nur Gegenstand der Erziehung, sondern zum großen Teile auch unserer sozialen Tätigkeit, insbesondere beim Ausdruck von Lob und Tadel. Und wenn Tugend für uns ein höchstes Ziel ist, das um seiner selbst willen erstrebt werden soll, so muß uns Wohlwollen zeigen, wie wir es am besten für unsern Nächsten erlangen können. Wir sehen in der Tat auch, daß im Falle starker individueller Zuneigung der Freund oder Liebende im allgemeinen sehnlich wünscht, daß die geliebte Person sowohl vortrefflich und bewundernswert als glücklich sein möchte. Vielleicht kommt das allerdings daher, daß Liebe auch in sich schließt, daß man jemandem den Vorzug gibt, und der Liebende wünscht, daß die geliebte Person sowohl dessen

[1]) Vgl. 1. Buch, 7. u. 9. Kap.

würdig sein möge als auch tatsächlich von ihm vorgezogen werden müßte, da sich sonst Liebe und Vernunft im Widerstreit befinden.

Im ganzen kann ich also nicht finden, daß die gewöhnliche Anschauung von dem, was Wohlwollen uns für andere zu tun aufgibt, eine klare Auswahl unter den verschiedenen möglichen Bestandteilen von gut trifft. Wir können aber, glaube ich, sagen, daß die Förderung von Glück praktisch der Hauptteil von dem ist, was der gemeine Menschenverstand als äußere Pflicht des Wohlwollens betrachtet. Der Klarheit wegen werden wir daher für den Rest der Erörterung unsere Aufmerksamkeit darauf beschränken. Man muß bedenken, daß wir unter Glück nicht einfach die Befriedigung augenblicklicher Begierden zu verstehen haben, denn die Menschen wünschen zu oft etwas, was mit der Zeit zu ihrem Unglücke ausschlägt, sondern der größte mögliche Betrag von Lust oder Befriedigung für sie im ganzen, kurz, jenes Glück, das im Systeme des egoistischen Hedonismus als das vernünftige Ziel für jedes Individuum gilt. Und dies ist es, was rationales Wohlwollen uns anderen zu verschaffen heißt. Wenn aber jemand, der liebt, aus zärtlichem Mitleid mit den Wünschen der geliebten Person diese erfüllt, obwohl er weiß, daß die Erfüllung schmerzliche Folgen haben wird, dann nennen wir eine solche Zuneigung schlecht und töricht.

§ 2. Es bleibt noch übrig, zu fragen, gegen wen wir diese Gesinnung oder Zuneigung hegen sollen und in welchem Grade. Zunächst ist es gar nicht einmal klar, ob wir gegen Menschen allein oder auch gegen Tiere Wohlwollen haben sollen. Es besteht darüber zwar eine Meinung, daß wir alle Tiere mit Güte behandeln und ihnen unnötigen Schmerz ersparen sollen; aber es ist die Frage, ob dies direkt für fühlende Wesen als solchen gilt, oder lediglich als ein Mittel zur Pflege wohlwollender Gesinnung gegen Menschen vorgeschrieben ist. Intuitionale Moralisten von Ruf haben die letztere Auffassung vertreten; ich glaube jedoch, daß der gemeine Menschenverstand dies als ein hartherziges Paradoxon ansehen wird und mit Bentham sagen, daß man den Tieren Schmerz per se ersparen muß.

Die intuitionale Auffassung der Frage nun, wie unser Wohlwollen unter unsere Mitmenschen verteilt werden soll, wird

uns am besten klar, wenn wir sie der utilitarischen gegenüberstellen. Man sagt nämlich mitunter, daß der Utilitarismus alle Tugend in universelles, unparteiisches Wohlwollen auflöse. Er schreibt jedoch nicht vor, daß wir alle Menschen in gleicher Weise lieben sollen, sondern nach Glück im allgemeinen als unserm höchsten Ziele streben und somit das Glück irgendeines Individuums für ebenso wichtig ansehen, wie das gleiche eines andern, da es ein Bestandteil des Ganzen ist; unser Wohlwollen aber sollen wir so verteilen, daß dieses Ganze so groß als möglich wird, ganz gleich, wie dieses Ergebnis erreicht wird. Praktisch wird natürlich die Verteilung der Dienste jedes Individuums, selbst von diesem Standpunkte aus, ungleich sein. Denn jeder wird offenbar das allgemeine Glück am meisten dadurch fördern, daß er einer beschränkten Anzahl Dienste erweist, und einigen mehr als andern; die Ungleichheit aber ist nach der utilitarischen Theorie etwas Untergeordnetes, Abgeleitetes. Für den gemeinen Menschenverstand dagegen ist es ohne weiteres klar, daß wir allen, die in näherer Beziehung zu uns stehen, besondere Rücksichten schuldig sind. Die Frage ist also die, nach welchen Prinzipien wir bei einem zweifelhaften Falle oder offenbarem Pflichtenkonflikt Natur und Ausdehnung der einzelnen Anforderungen an Zuneigung und Liebesdienste zu bestimmen haben, die sich aus diesen besonderen Beziehungen zwischen menschlichen Wesen ergeben. Sind Probleme dieser Art dadurch zu lösen, daß wir überlegen, welche Handlungsweise das allgemeine Glück am meisten fördert, oder können wir unabhängige, selbstverständliche Prinzipien finden, die hinreichend klar und genau sind, um eine praktische Anleitung in solchen Fällen zu liefern? Die verschiedenen Antworten auf diese Grundfrage veranschaulichen offenbar den Hauptunterschied zwischen der intuitionalen und der utilitarischen Methode, insofern, als unter dem „Guten", das der wohltätige Mensch andern zu erweisen wünscht und sucht, Glück verstanden wird.

Wenn wir nun aber an die Frage näher herantreten, begegnen wir einer Schwierigkeit bei der Anordnung des Gegenstandes, die aufmerksame Beachtung verdient, da sie von wichtigen Merkmalen des zu ordnenden Stoffes abhängt. In einem engeren Sinne wird der Ausdruck „Wohlwollen" nicht selten

von Gerechtigkeit unterschieden und sogar im Gegensatz dazu gebraucht. Wir können natürlich beide an derselben Person üben, nehmen aber gewöhnlich an, daß die spezielle Funktion von Wohlwollen da anfängt, wo Gerechtigkeit aufhört. Bei der Betrachtung der Anforderungen an Zuneigung und an Liebesdienste, die durch Zuneigung hervorgerufen werden, haben wir es aber eher mit dieser speziellen Funktion zu tun. Wenn wir gleichzeitig diese Dienste als strenge Pflicht für Personen in gewissen Verhältnissen ansehen, so läßt sich die moralische Auffassung, unter der sich diese Pflichten uns darbieten, nicht leicht von der von Gerechtigkeit unterscheiden, während sie doch kaum von Wohlwollen im engsten Sinne zu trennen sind. Man gibt mitunter als Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Wohlwollen an, daß die von Gerechtigkeit vorgeschriebenen Dienste als ein Recht vom Empfänger beansprucht werden können, während Wohlwollen keinem wesentlichen Zwange unterliegt. Wir sind aber doch gewiß der Meinung, daß Eltern ein Recht auf kindliche Zuneigung und die naturgemäß ihr entspringenden Dienste haben. Es wird ferner gesagt, daß die Pflichten der Zuneigung im wesentlichen unbestimmt, die der Gerechtigkeit aber genau festgelegt sind; und dies trifft zweifellos zum Teil zu. Es läßt sich nicht nur schwer sagen, wieviel ein Sohn seinen Eltern schuldet, sondern es widersteht[1]) uns sogar, das zu untersuchen; wir denken, daß er nicht nach einem genauen Maße seiner Pflicht zu fragen hat, um dann gerade so viel zu tun und nicht mehr. Gerechtigkeit besteht dagegen zum großen Teile in der Beobachtung festen Übereinkommens und genauer Regeln. Es ist auch schwer, diese Unterscheidung zur Grundlage einer Anordnung zu nehmen, denn die Pflichten der Zuneigung vertragen sich oft nicht miteinander oder andern Pflichten, und dann bedürfen wir offenbar einer möglichst genauen Definition der widerstreitenden Verpflichtungen, um eine vernünftige Wahl unter den sich bietenden Alternativen des Verhaltens treffen zu können. Ich werde demgemäß — im § 2 des folgenden Kapitels — zu zeigen suchen, warum sich infolge

[1]) Dieses Widerstreben erklärt sich jedoch aus dem Umstande, daß dieses genaue Pflichtenmaß häufig verlangt wird, wenn es sich darum handelt, sich für Pflicht oder Selbstinteresse zu entscheiden.

dieser widerstreitenden Anforderungen unsere Auffassung von Gerechtigkeit ebenso auf diese Pflichten wie auf andere anwenden läßt. Unterdessen wollen wir hier alle Pflichten einzeln behandeln, die sich aus Beziehungen ergeben, wo Zuneigung regelmäßig vorhanden ist, wo sie gepflegt werden sollte und wo ihr Fehlen beklagt, wenn nicht getadelt wird. Denn es gibt zweifellos Pflichten, deren Nichterfüllung gerügt wird, wenn sie auch eigentlich über die vom Gesetz auferlegten oder sonst aus einem besonderen Vertrage erwachsenden Verbindlichkeiten hinausgehen.

Neben diesen Pflichten gibt es nun wieder Dienste, die nicht eigentlich als eine gebührende Schuld gefordert werden können und deren Nichtleistung keinen Tadel nach sich zieht. Aber auch auf diesem Gebiete, das offenbar zum Wohlwollen im Gegensatz zur Gerechtigkeit gehört, ist es schwer, die Anschauung der gemeinen Menschenmoral festzustellen. Zwei Fragen müssen dabei erwogen werden. Einmal haben wir zu fragen, ob Dienste, die aus Zuneigung geleistet werden, also darüber hinausgehen, was die strenge Pflicht von uns fordert, tugendhaft zu nennen sind. Zweitens, ob die Zuneigung selbst als ein moralischer Vorzug für bewundernswert zu halten ist und damit eine Gesinnung, die wir uns zu eigen machen sollten. Ich glaube, daß der gemeine Menschenverstand für tugendhaft die Neigung ansieht, seinen Mitmenschen im allgemeinen substantielle, positive Dienste zu leisten und ihr Wohlbefinden zu fördern, vorausgesetzt, daß ihr völliges geistiges Aufgeklärtsein zur Seite steht.[1]) Dabei kann diese Neigung einer natürlichen Menschenfreundlichkeit entspringen oder lediglich das Ergebnis moralischen Bemühens oder eines moralischen Entschlusses sein. Dasselbe aber läßt sich von jener umfassenden Zuneigung sagen,

[1]) Man kann sagen, daß je mehr der wohlwollende Impuls mit der Gewohnheit verbunden ist, die vielgestaltigen Folgen verschiedener Handlungsweisen, die sich als Alternativen darbieten, zu bedenken und zu vergleichen, wieviel Glück für andere aus jeder herausspringen wird, desto mehr Gutes ceteris paribus im ganzen getan werden dürfte. Wo aber eine gewisse natürliche Unvereinbarkeit zwischen der Gewohnheit des Berechnens und Vergleichens und dem spontanen Ausbruch der Zuneigung besteht, ist der gemeine Menschenverstand in Verlegenheit, was er vorziehen soll und nimmt seine Zuflucht zu einem Ideal, das beiden Seiten gerecht wird.

die den Menschen treibt, das Wohl der Gemeinschaft zu fördern, dessen Mitglied er ist, und jener Zuneigung, die aus der Anerkennung einer gerechten Regierung oder Leitung hervorgeht. In manchen Ländern und zu vielen Zeiten sind Vaterlandsliebe und Anhänglichkeit fast als die vornehmsten Tugenden angesehen worden,[1]) und noch jetzt gelten sie viel unter den Menschen.

Wenn wir indes zu den enger begrenzten und gewöhnlich auch stärkeren Gefühlen der Zuneigung übergehen, also solchen für Verwandte und Freunde, dann ist die Frage schwerer zu entscheiden, ob sie als moralische Vorzüge zu betrachten und als solche zu pflegen sind.

Wir müssen zunächst darüber klar sein, daß Liebe nicht lediglich ein Wunsch ist, der geliebten Person wohlzutun, wenn sie diesen Wunsch auch immer enthält. Liebe ist vor allem eine angenehme Gemütsbewegung, die aus dem Gefühl der Zusammengehörigkeit mit einer andern Person hervorgeht und, neben dem wohlwollenden Impulse, den Wunsch nach der Gemeinschaft mit der geliebten Person in sich schließt. Dieser Bestandteil kann vor dem ersteren vorherrschen und mit ihm sogar im Widerspruch stehen, so daß die wahren Interessen des geliebten Wesens geopfert werden können. In diesem Falle nennen wir die Zuneigung selbstsüchtig und loben sie nicht, sondern tadeln sie. Wenn wir nun fragen, ob starke Liebe für ein Individuum, lediglich als wohlwollender Impuls betrachtet, an sich ein moralischer Vorzug ist, so erhalten wir vom gemeinen Menschenverstand keine recht entscheidende Antwort; ich glaube jedoch, daß er sie im ganzen mit nein beantwortet. Wir sind zweifellos im allgemeinen geneigt, jede Art von „altruistischem" Verhalten und jede Form starker, wenn auch noch so eng begrenzter Liebe zu bewundern, und doch dürfte die Empfänglichkeit für derartige individualisierte wohlwollende Gefühlsregungen kaum als wesentlicher Bestandteil moralischer Vollkommenheit angesehen werden, nach der wir wie nach andern moralischen Vorzügen streben und die wir pflegen müßten. Wir scheinen vielmehr im Zweifel zu sein, ob ein Be-

[1]) So nennt Bossuet die Vaterlandsliebe unter den menschlichen Tugenden an erster Stelle und führt die Dinge, die der Mensch vor allem verehren soll, in folgender Reihenfolge auf: La Patrie, Dieu, La Famille.

mühen nach dieser Richtung in diesem Falle wünschenswert ist, wenigstens über die Grenze hinaus, bis zu der diese Zuneigung zur Erfüllung von Pflichten für erforderlich gehalten wird. Da anderseits wieder jede Person starke Zuneigung nur zu wenigen Individuen fühlt, halten wir es für wünschenswert und natürlich, daß jeder bei dem Bemühen, das Wohl anderer direkt zu fördern, in ausgedehntem Maße den Eingebungen einer derartigen beschränkten Zuneigung folgt. Wir würden aber kaum empfehlen, daß jemand einzelnen Individuen Dienste leistet, die über das hinausgehen, wozu er verpflichtet ist oder der natürliche Ausdruck einer überströmenden Zuneigung sind, ohne daß er es nötig hätte, sie zu zeigen, wenn wir es, wie oben gesagt, auch nicht billigen, daß die Grenzen von Pflicht zu streng bemessen werden.

Wir loben und bewundern also zwar begeistertes Wohlwollen und Vaterlandsliebe und werden von einem spontanen, überschwenglichen Ausbruch von Dankbarkeit, Freundschaft und verwandtschaftlicher Zuneigung gerührt und entzückt, aber ich komme doch zu dem Schlusse, daß es gegenwärtig unsere Hauptaufgabe ist, die richtigen Regeln für die Austeilung von Diensten und Freundlichkeiten festzulegen, soweit wir sie für moralische Pflichten halten. Denn angenommen, jemand erfüllte diese Pflichten neben den andern anerkannten Moralregeln, so sagt der gemeine Menschenverstand noch nicht, wie weit das Aufgeben irgendeines andern edlen und würdigen Zieles, wie der Kenntnis von Kunst und Wissenschaft, richtig oder gut sein würde. Es scheint demnach keine allgemein angenommenen „intuitionalen" Prinzipien zur Bestimmung einer derartigen Wahl von Alternativen zu geben.[1])

§ 3. Welche Pflichten haben wir also dann unsern Mitmenschen gegenüber — abgesehen von denen, die in das Gebiet der Gerechtigkeit fallen? Vielleicht ist eine reine Aufzählung nicht schwer. Wir sind alle der Ansicht, daß jedermann seinen Eltern, seiner Gattin und seinen Kindern Freundlichkeit zeigen soll, aber auch, in geringerem Grade, andern Verwandten, ferner allen denen, die ihm Dienste erwiesen haben, die ihm näher

[1]) Diese Frage wird im 13. Kapitel dieses Buches noch näher erörtert.

getreten und seine Freunde geworden sind, seinen Nachbarn und Landsleuten, Menschen unserer Rasse vielleicht mehr als Schwarzen oder Gelben, und im allgemeinen allen menschlichen Wesen, je näher sie uns stehen. Weiter halten wir uns unserm Lande gegenüber zu den größten Opfern verpflichtet, wenn die Gelegenheit kommt — auf einer tieferen Stufe der Zivilisation dagegen wird dies als ein Vorrecht des Königs oder Häuptlings angesehen — und eine ähnliche Verpflichtung, obwohl weniger bestimmt und in geringerem Grade, haben wir kleineren Genossenschaften gegenüber, deren Mitglieder wir sind. Endlich sind wir gehalten, allen Menschen, mit denen wir in Beziehung treten, kleine Dienste zu erweisen, und alle, die in Not und Elend sind, haben Anspruch auf besondere Freundlichkeit.

Dies sind allgemein anerkannte Forderungen; beträchtlichen Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten begegnen wir dagegen, wenn wir ihre Ausdehnung und relative Verbindlichkeit genauer bestimmen wollen, und noch viel größer werden die Abweichungen, wenn wir die jetzt unter uns existierenden Gebräuche und Meinungen mit denen anderer Länder und Zeiten hinsichtlich derartiger Anforderungen vergleichen. In früheren Zeiten zum Beispiel legte die Gesellschaft der Gastfreundschaft eine besondere Heiligkeit bei, und ihre Anforderungen wurden als besonders bindend betrachtet; aber dies hat sich geändert, da Gastfreundschaft mit dem Fortschritte der Kultur eher ein Luxus als eine Notwendigkeit geworden ist, und wir glauben jemandem nichts Besonderes schuldig zu sein, wenn wir ihn zum Essen einladen. Oder wir können ein Beispiel nehmen, wo die Änderung noch vor sich geht: die Ansprüche von Verwandten auf eine Erbschaft. Man sollte eigentlich denken, daß jemand sein Eigentum in der Regel seinen Kindern hinterlassen sollte; wenn er aber keine Kinder hat, meinen wir, daß er damit machen kann, was er will, wenn nicht etwa Brüder oder Schwestern von ihm sich in Not befinden. In diesem Falle käme das Mitleid zu den zurücktretenden Ansprüchen der Blutsverwandtschaft und verstärkte sie. Aber es ist noch nicht lange her, daß ein kinderloser Mann moralisch für verpflichtet gehalten wurde, sein Geld seinen Seitenverwandten zu hinterlassen, und so werden wir ganz natürlich zu dem Schlusse geführt, daß in

nicht zu entfernter Zeit jede ähnliche Verpflichtung den Kindern gegenüber, wenn sie sich nicht in Not befinden oder ihre Erziehung noch nicht vollendet ist, verschwinden wird. Eine ähnliche Umwandlung könnten wir auch bei den allgemein anerkannten Pflichten von Kindern den Eltern gegenüber annehmen.

Dagegen ließe sich allerdings einwenden, daß diese Verschiedenheit der Gebräuche kein Hindernis für die Definition der Pflicht ist, weil wir sagen können, daß die Sitten jeder Gesellschaft ebenso wie Gesetze so lange gewahrt werden sollen, als sie bestehen, mögen auch beide von Zeit zu Zeit sich ändern. Es ist zweifellos im allgemeinen auch ratsam, sich eingeführten Sitten anzupassen, aber als eine absolute Pflicht kann es nicht eigentlich angesehen werden. Denn die Fälle von Sitte und Gesetz sind nicht die gleichen; in jeder fortschreitenden Gemeinschaft werden die für schlecht befundenen Gesetze durch ein fest geregeltes Verfahren abgeschafft, Sitten und Gebräuche aber können nicht auf formalem Wege umgestoßen werden, sondern wir können uns nur dadurch von ihnen losmachen, daß Privatpersonen sich ihnen nicht mehr unterwerfen. Daher läßt sich eine gewisse Berechtigung dazu annehmen, wenn manche Sitten lästig oder verderblich sind, wie uns zum Beispiel häufig die des Altertums oder fremder Völker erscheinen. Sobald wir aber sagen, daß man sich den Sitten im allgemeinen zwar unterwerfen soll, man sich aber darüber hinwegsetzen kann, wenn sie einen gewissen Grad von Überständigkeit erreicht haben, geht unsere Methode von selbst in Utilitarismus über. Denn wir können vernünftigerweise nicht die allgemeine Verpflichtung aus einem Prinzip ableiten und ihre Grenzen und Ausnahmen nach einem andern bestimmen. Wenn die oben aufgezählten Pflichten auf unabhängige, selbstverständliche Prinzipien zurückgeführt werden können, müssen die Grenzen einer jeden ohne weiteres in der Intuition gegeben sein, die das Prinzip offenbart.

§ 4. Um uns nun zu vergewissern, wie weit wir solche Prinzipien besitzen, wollen wir eingehend prüfen, was uns der gemeine Menschenverstand über diese Pflichten sagt.

Sie dürften sich von selbst in vier Gruppen teilen lassen:

1. Pflichten, die sich aus verhältnismäßig dauernden, aber nicht freiwillig gewählten Beziehungen ergeben, wie Verwandt-

schaft und in den meisten Fällen Mitbürgerschaft und Nachbarschaft,

2. Pflichten aus freiwillig angeknüpften Beziehungen, wie Freundschaft,

3. Pflichten gegen Menschen, die uns besondere Dienste erwiesen haben, oder Pflichten der Dankbarkeit,

4. Pflichten gegen Menschen, die in Not sind, oder Pflichten des Mitleids.

Diese Einteilung dürfte sich, glaube ich, am besten zur Erörterung eignen, wenn ich auch nicht zu behaupten wage, daß sie immer das Richtige trifft. So soll uns zum Beispiel oft das Prinzip der Dankbarkeit das „rationale" für die Pflichten angeben, die Kinder ihren Eltern schulden. Hier stoßen wir aber auf eine materielle Unstimmigkeit und Schwierigkeit beim Feststellen der Maxime dieser Art von Pflicht. Wir sind darüber einig, daß Kinder ihren Eltern Achtung und Liebe im allgemeinen und Beistand im Falle von Gebrechlichkeit oder irgendwelcher Bedürftigkeit schulden; aber es dürfte zweifelhaft sein, wie weit diese Verpflichtung vom gemeinen Menschenverstande auf Rechnung der Verwandtschaft allein oder auf Rechnung erwiesener Dienste während der Kindheit geschrieben wird und wie weit sie grausamen oder nachlässigen Eltern gegenüber gilt. Die meisten würden vielleicht in diesem und andern Fällen sagen, daß die Nähe des Blutes allein schon einen gewissen Anspruch rechtfertige, sie dürften sich aber wohl schwerlich über seine genaue Stärke einigen können.[1])

Aber abgesehen davon sind die Meinungen über die Verpflichtungen von Kindern Eltern gegenüber, die ihre Pflicht erfüllt haben, sehr verschieden. Wie weit ist zum Beispiel ein Kind Gehorsam schuldig, das nicht mehr unter Aufsicht der Eltern steht und ihrer Unterstützung nicht mehr bedarf? Darf ein Sohn oder eine Tochter sich den Wünschen der Eltern bei

---

[1]) Es könnte gesagt werden, daß ein Kind seinen Eltern als den Urhebern seines Daseins Dankbarkeit schuldet. Aber das Leben allein, ohne die Voraussicht, daß es sich zu einem glücklichen gestalten wird, erscheint denn doch als ein Geschenk von zweifelhaftem Werte, das kaum ein Gefühl der Dankbarkeit erwecken kann, wenn es ohne jede Rücksicht auf den Empfänger gemacht wurde.

der Wahl eines Gemahls oder eines Berufes widersetzen? Praktisch finden wir, daß die elterliche Kontrolle größer ist, wenn sie ihren Kindern etwas vermachen können; wir können das jedoch kaum bei der Bestimmung des Ideals kindlicher Pflicht in Betracht ziehen, denn diese, meinen wir, hat das Kind auf jeden Fall zu erfüllen, aber nicht in der stillen Hoffnung auf spätere Vergeltung, und viele Leute würden sagen, daß Vater oder Mutter moralisch nur dann das Recht haben, ein Kind zu enterben, wenn es seine Pflicht übertreten hat.

Damit kommen wir zu den Pflichten der Eltern ihren Kindern gegenüber. Auch diese könnten wir zum Teil in eine andere Gruppe einreihen, nämlich zu den Pflichten der Bedürftigkeit gegenüber. Denn Kinder sind zweifellos von Natur aus wegen ihrer Hilflosigkeit auch für andere neben ihren Eltern ein Gegenstand des Mitleids. An die letzteren aber haben sie einen Anspruch anderer Art, der aus der universell anerkannten Pflicht hervorgeht, keinem menschlichen Wesen direkt oder indirekt Leid oder Schmerz zuzufügen, es sei denn als verdiente Strafe. Denn die Eltern als Urheber der hilflosen Lage des Kindes würden durch Vernachlässigung dieser Pflicht indirekt zur Ursache seines Leidens oder Todes. Und doch erscheint das noch nicht als erschöpfende Erklärung der elterlichen Pflicht, wie sie vom gemeinen Menschenverstand anerkannt wird. Denn wir tadeln gewöhnlich Eltern, die ihre Kinder völlig der Sorge anderer überlassen, selbst wenn sie reichliche Vorkehrungen treffen, daß die Kinder gut genährt und bis zu der Zeit aufgezogen werden, wo sie sich durch ihre Arbeit selbst erhalten können. Wir denken, daß sie ihnen Zuneigung — soweit diese als Pflicht angesehen werden kann — schuldig sind und jene zärtliche Fürsorge, die der Zuneigung ganz natürlich entspringt, dann aber auch etwas mehr als das nötige Mindestmaß von Nahrung, Kleidung und Erziehung. Es ist jedoch nicht klar, wie weit sie darüber hinausgehen sollen. Es ist leicht gesagt, daß sie mit allen Mitteln, die in ihrer Macht liegen, das Glück ihrer Kinder fördern sollen, und es ist zweifellos auch ganz natürlich für gute Eltern, ihr eigenes höchstes Glück in dem der Kinder zu finden, und wir tadeln gewiß die, die ihr Interesse dem der Kinder vorziehen, aber es

erscheint doch unvernünftig, zu sagen, daß sie einen großen Teil ihres Glückes opfern sollen, um das der Kinder um einen kleinen Teil zu erhöhen; außerdem gibt es auch andere edle, würdige Ziele, die in Betracht gezogen werden wollen. Nehmen wir ein Beispiel aus dem Leben: ein Vater gibt ein bedeutendes, wertvolles Werk auf, das er vielleicht allein vollbringen kann, um seinen Kindern etwas mehr Geld hinterlassen zu können; ein anderer bringt sie an den Rand des Elends, um eine Erfindung verbessern oder wissenschaftliche Forschungen durchführen zu können. Wir verurteilen beide Extreme; aber welches klare, annehmbare Prinzip läßt sich zur Bestimmung des richtigen Mittelweges aufstellen?

Wir finden ferner, wie erwähnt, die Meinung, daß Eltern nicht das Recht haben, ihre Kinder von der Erbschaft auszuschließen, wenn diese nicht pflichtvergessen waren; in einigen Staaten ist es sogar gesetzlich verboten. Andere wieder meinen, daß Kinder als solche keinen Anspruch auf das Vermögen ihrer Eltern haben, sondern nur, wenn stillschweigend ein Abkommen getroffen worden ist, daß sie erben sollen, oder wenn sie in Lebensgewohnheiten und sozialen Verhältnissen großgezogen worden sind, die es ihnen schwer machen würden oder schmerzlich erscheinen ließen, ohne ererbtes Vermögen zu leben.

Es würde ermüdend sein, alle Grade der Blutsverwandtschaft durchzugehen, denn es ist klar, daß unsere Auffassung von den gegenseitigen verwandtschaftlichen Pflichten immer unbestimmter wird, je weiter die Verwandtschaft wird. Unter Kindern derselben Eltern, die zusammen aufgewachsen sind, herrscht Zuneigung von größerer oder geringerer Stärke, so natürlich und allgemein, daß wir Geschwister, die keine füreinander fühlen, mit einer gewissen Abneigung und moralischer Verachtung ansehen; in jedem Falle aber meinen wir, daß Liebesdienste, die aus natürlicher Zuneigung erwiesen wurden, auch bis zu einem gewissen Grade erwidert werden müssen; es ist nur ganz unbestimmt, bis zu welchem Grade. Und selbst entfernteren Verwandten gegenüber gesellt sich bei gut veranlagten Menschen dem Bewußtsein der Blutsverwandtschaft ein gewisses herzliches Gefühl bei. Man glaubt mitunter auch,

daß Vettern ein moralisches Recht auf Erbschaft haben, wenn keine nahen Erben vorhanden, und auf Beistand in jeder bedrängten Lage; ebenso häufig aber sagt man, daß sie höchstens unter den Empfängern von Legaten als die ersten bedacht zu werden beanspruchen können und ein ungeratener Vetter einem würdigen Fremden nicht vorgezogen werden dürfe.

§ 5. Ich habe bei der Aufzählung der Beziehungen, aus denen ein gewisser Anspruch auf gegenseitige Dienste hervorgeht, Nachbarschaft neben Verwandtschaft genannt. Immerhin wird wohl niemand sagen, daß die Tatsache eines örtlichen Nebeneinanderlebens allein ein Grund zu Pflichten ist. Es scheint vielmehr, daß Nachbarn ganz naturgemäß mehr Sympathie für einander haben als für Fremde. Denn das Band gemeinsamen Menschentums wird selbst durch eine so lose Verknüpfung wie bloße Nachbarschaft — ohne Zusammenwirken oder Freundschaft — fester, und jemand, bei dem diese Wirkung nicht eintritt, gilt als mehr oder weniger gefühllos. In großen Städten freilich sind alle Einwohner in gewissem Sinne Nachbarn, und man kann nicht leicht mit jedem Individuum in einer großen Menge sympathisieren. Da ist also das Band der Nachbarschaft loser, und der Nachbar verlangt nur vom Nachbar, d. h. dem Nächstwohnenden, was sonst der Mensch vom Menschen fordern kann. Denn es gibt mancherlei gewöhnlich kleine, in Fällen dringender Not aber größere Dienste, die jedermann von anderen zu erwarten für berechtigt gehalten wird. Daher kann ein verhältnismäßig geringfügiger Umstand diesem allgemeinen Anspruch leicht eine besondere Richtung geben und es vernünftig erscheinen lassen, daß man eine Person eher als eine andere um den Dienst bittet. So hat jeder Grad von Verwandtschaft diese Wirkung — denn die Vorstellung davon erregt leicht das Gefühl der Gemeinschaft und daher der Sympathie — und so selbst die Tatsache, daß man derselben Provinz angehört, da sie einen gemeinsamen Ursprung recht wohl wahrscheinlich macht. Dasselbe gilt von Gemeinsamkeiten verschiedener Art. Da jemand leichter mit seinesgleichen fühlt, so wenden sich Personen in der Not ganz naturgemäß an solche von gleichem Alter, Geschlecht, Rang oder Beruf. Die Pflicht der Nachbarschaft erscheint daher nur als eine besondere Anwendung der Pflicht

allgemeinen Wohlwollens oder der Menschlichkeit. Auch die gegenseitigen Ansprüche von Landsleuten sind derselben Art, wenn man sie nämlich als Individuen auffaßt. Das Verhältnis zum Lande als Ganzem dagegen ist ganz anderer Art und schließt bedeutend schwerere Pflichten in sich.

Indes sind die Pflichten der Vaterlandsliebe schwer zu formulieren. Denn das Befolgen der Gesetze eines Landes, das die Moral von allen Einwohnern verlangt, gehört in ein anderes Gebiet; auch Ausländer müssen sich ihnen ja unterwerfen. Bei den meisten sozialen Funktionen aber ist Vaterlandsliebe zum mindesten kein vorherrschendes oder unerläßliches Motiv, denn die meisten Leute üben sie aus, weil sie dafür bezahlt werden, und nur Gerechtigkeit und Pflichtbewußtsein halten sie an, sie ganz auszufüllen. Wenn jedoch einer der Regierungsposten unbezahlt ist, so sagen wir, daß jemand, der ihn übernimmt, Vaterlandsliebe zeigt; es wäre zwar glaubhaft, zu sagen, daß er seinen Lohn in sozialer Anerkennung findet, bei reiflicher Überlegung aber erscheint diese Auffassung nicht als die geeignete. Denn soziale Anerkennung will Gefühle der Ehrung und Achtung zum Ausdruck bringen, wir können sie also eigentlich nicht als eine Barzahlung hinstellen, sondern nur als einen Tribut, den man der Tugend oder sonstigen Vorzügen zollt. Wieweit aber ein Individuum verpflichtet ist, derartige Ämter zu übernehmen, ist nicht recht klar; die Frage wird gewöhnlich mit Rücksicht auf praktische Vorteile entschieden, ausgenommen, Pflichten dieser Art fallen gesetzlich oder verfassungsgemäß allen Bürgern in einem freien Lande zu, wie es gewöhnlich auch bis zu einem gewissen Grade der Fall ist. Unter diesen ist die Pflicht der Bekämpfung nationaler Feinde in vielen Ländern vorherrschend; aber selbst wo dieser Beruf zu einem bezahlten, freiwilligen geworden ist, haben die Söldner doch das Gefühl, für „ihr" Land zu kämpfen, und wir halten es auch zum mindesten für wünschenswert, daß sie ein Gefühl der Vaterlandsliebe haben, denn wir finden es entwürdigend und abstoßend, daß ein Mann seine Mitmenschen für Lohn abschlachtet. Bei großen nationalen Entscheidungen schließt man sich natürlich enger ans Vaterland an; aber auch in gewöhnlicher Zeit loben wir einen Mann, der seinem Lande über die gewöhnlichen

Pflichten eines Bürgers hinaus Dienste leistet. Aber ob ein Bürger zu irgendeiner Zeit moralisch zu mehr als gewissen gesetzlich oder verfassungsgemäß bestimmten Pflichten verpflichtet ist, scheint nicht ohne weiteres klar, ebensowenig herrscht eine Meinung über die Frage, ob er durch freiwillige Auswanderung[1]) sich allen moralischen Verbindlichkeiten der Gemeinde gegenüber, in der er geboren ist, entziehen kann.

Endlich ist aber auch kein Einverständnis darüber vorhanden, was jeder seinem Mitmenschen als solchem schuldet. Die Nützlichkeitslehre besteht, wie wir sahen, darin, daß jeder das Glück des andern als theoretisch ebenso wichtig wie sein eigenes ansehen soll und nur praktisch als weniger wichtig, insofern er das letztere leichter zu verwirklichen vermag. Und es scheint mir schwierig, entschieden zu behaupten, daß dies nicht das Prinzip allgemeinen Wohlwollens ist, wie es der gemeine Menschenverstand auffaßt. Wir müssen aber zugeben, daß man auch häufig auf eine niedrigere und engere Einschätzung der Dienste trifft, zu denen wir streng genommen unseren Mitmenschen gegenüber für verpflichtet gelten. Diese niedere Auffassung erkennt an: erstens, wie vorher erwähnt, eine negative Pflicht, alles zu unterlassen, was unseren Mitmenschen Schmerz oder Leid verursacht, ausgenommen, wenn es sich um verdiente Strafe handelt. Wir können die Pflicht hinzufügen, das Leid wieder gutzumachen, das wir ihnen etwa getan haben.[2]) Zweitens eine positive Pflicht, bei Gelegenheit Dienste zu leisten, die entweder kein Opfer von uns verlangen oder wenigstens sehr wenig im Verhältnis zur Wichtigkeit des

---

[1]) Im Jahre 1868 verkündete ein Kongreß der Vereinigten Staaten, daß „das Recht der Auswanderung ein natürliches, angeborenes Recht jedermanns" sei. Ich weiß nicht, ob darunter zu verstehen ist, daß jeder ein moralisches Recht hat, sein Vaterland zu verlassen, wann es ihm paßt, vorausgesetzt, es hielten ihn keine Rücksichten außer Vaterlandsliebe zurück. Wenn es das aber heißen soll, so glaube ich, daß dieser Satz in Europa nur mit bedeutenden Einschränkungen angenommen werden würde. Allerdings könnte ich kein allgemein angenommenes Prinzip nennen, nach dem diese Einschränkungen vorgenommen werden könnten.

[2]) Wie weit wir verpflichtet sind, unbeabsichtigtes Leid wieder gutzumachen, oder Kummer, der durch einige Achtsamkeit unserseits hätte vermieden werden können, ist nicht klar. Siehe darüber § 5 des nächsten Kapitels.

erwiesenen Dienstes. Dazu kommt ferner die allgemeine Verpflichtung, „ein nützliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu sein". Über diese etwas unbestimmte Pflichtgrenze erstreckt sich nun die Tugend des Wohlwollens ohne Einschränkung. Denn ein Übermaß im Wohltun ist ebensowenig denkbar, wie in der Bereitwilligkeit dazu, außer wenn es uns verleitet, bestimmte Pflichten zu vernachlässigen.

Unter den eben definierten Begriff des Wohlwollens können nun auch die unbedeutenderen Regeln der Liebenswürdigkeit, Höflichkeit, Zuvorkommenheit usw. gebracht werden, insoweit sie vorschreiben, daß man sich in der Unterhaltung und im gesellschaftlichen Verkehr guten Willens befleißigen und alles unterlassen soll, was andere verletzen könnte. Es wäre jedoch eine wichtige Form der Höflichkeit zu nennen, nämlich die Pflicht, jemandem Ehrerbietung zu erzeigen, dem sie von Rechts wegen zukommt.

Ehrerbietung können wir definieren als das Gefühl der Zuerkennung von Überlegenheit oder Würde. Sie erscheint nicht notwendigerweise als an sich wohlwollend, wenn sie auch oft von einer gewissen Zuneigung begleitet wird. Aber ihre ethischen Merkmale sind gleich denen wohlwollender Zuneigung. Ehrerbietung ist zwar nicht direkt ein Gefühl, das unter der Macht des Willens steht, aber wir erwarten sie doch unter gewissen Umständen und würden ihr Fehlen moralisch mißbilligen, ja gewöhnlich halten wir es sogar für eine Pflicht, sie mitunter zu erzeigen, auch wenn das Gefühl selbst nicht vorhanden ist.

Es herrscht indes eine große Meinungsverschiedenheit darüber, ob es eine Pflicht ist, in solchen Fällen Ehrerbietung zu erzeigen. Denn das Gefühl dürfte naturgemäß durch jede Art von Überlegenheit hervorgerufen werden — nicht allein durch moralische und geistige Vorzüge, sondern auch durch Überlegenheit in Rang und Stellung; und in der Tat haben die Menschen es eher vor dieser letzteren. Nun sagt man aber wiederum, daß es eigentlich mehr den ersteren zukommt, als echteren, innerlichen Vorzügen, und viele meinen, daß es unwürdig und erniedrigend sei, einem Manne von Rang und Stellung mehr Ehrerbietung zu erweisen als andern, ja manche verurteilen

sogar die Achtungsbeweise, die in den meisten Ländern Vorgesetzte von ihren Untergebenen fordern, indem sie sagen, daß man ihnen als solchen nicht mehr als den gesetzlich vorgeschriebenen Gehorsam schulde.

Größeren Schwierigkeiten etwas ähnlicher Art begegnen wir, wenn wir überlegen, wie weit man die Tugend der Anhänglichkeit pflegen soll, wenn wir unter diesem Ausdruck, der in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, jene Zuneigung verstehen, die ein gutwilliger Diener oder amtlich Untergebener für einen guten Herrn oder Vorgesetzten fühlt. Einerseits wird oft gesagt, daß die Pflichten des Gehorsams, die zu diesen Beziehungen gehören, besser erfüllt werden, wenn Zuneigung das Motiv dazu bildet, ebenso wie Familienpflichten, aber im ersten Falle ließe es sich auch verteidigen, daß Ordnungsliebe und Zuverlässigkeit auch ohne persönliche Zuneigung genügen werden, und anderseits kann eine Neigung, Vorgesetzten über die Grenzen ihrer gesetzlichen oder vertragsmäßigen Rechte zum Befehlen hinaus zu gehorchen, ihre Wirkung verfehlen, wenn die Vorgesetzten übelwollend sind. Hat man wohlwollende Vorgesetzte, kann es natürlich nur vorteilhaft sein, aber daraus geht noch nicht hervor, daß man sie als eine Pflicht pflegen soll. Auch glaube ich nicht, daß sich diese Anschauung aus dem gemeinen Menschenverstand ableiten läßt.

§ 6. Wir kommen nun zu den Pflichten der Liebe, die sich aus freiwillig eingegangenen Beziehungen ergeben. Von diesen ist die Ehe die wichtigste. Wir können zunächst fragen, ob es überhaupt für menschliche Wesen eine Pflicht ist, sie einzugehen. Es ist ohne Zweifel durchaus normal, aber als Pflicht wird es vom gemeinen Menschenverstand nicht vorgeschrieben, sondern vielmehr aus allgemeinen Maximen der Klugheit und des Wohlwollens abgeleitet.[1])

In allen modernen zivilisierten Gesellschaften aber lassen Gesetz und Brauch jedem freie Hand, die Ehe einzugehen; nur

[1]) Ich werfe diese Frage auf, weil, wenn die Regel des „Lebens gemäß der Natur" wirklich ein Hauptprinzip wäre, die Ehe für alle normalen menschlichen Wesen zu einer Pflicht würde. Aber gerade dieses Beispiel dürfte zeigen, daß das Prinzip vom allgemeinen Menschenverstand nicht angenommen ist. Siehe 1. Buch, 6. Kap. § 2.

die Bedingung, unter denen sie geschlossen wird und bis zu einem gewissen Grade die daraus hervorgehenden Rechte und Pflichten, sind durch Gesetze festgelegt, und weitverbreitet ist die Meinung, daß dieser Teil des Gesetzes mehr als andere unabhängigen Moralprinzipien unterliegen und eine Verbindung, welche die Moral vorschreibt, auch von außen geschützt werden sollte.

Wenn wir nun fragen, welches diese Prinzipien sind, so antwortet uns der gemeine Menschenverstand in modernen europäischen Gemeinschaften, daß die Ehe

1. ausschließlich monogamisch,
2. zum mindesten als dauernd bezeichnet,
3. nicht zwischen Blutsverwandten geschlossen

werden soll. Ich glaube jedoch nicht, daß diese Sätze ohne weiteres selbstverständlich sind. Selbst gegen Inzucht haben wir eher ein starkes Gefühl der Abneigung als eine klare Intuition und das Verbot der Bigamie läßt sich nur aus utilitarischen Gründen[1]) erklären. Was nun die lebenslängliche Dauer der Ehe betrifft, so würden wohl nicht alle darin übereinstimmen, daß Treue bei jeder Art von Zuneigung bewundernswert ist, und besonders bei einem so engen Verhältnis wie dem ehelichen. Wir können aber nicht a priori sagen, wie weit es möglich ist, das Schwinden der Liebe in allen Fällen zu verhindern; und es ist sicherlich nicht selbstverständlich, daß die Ehe aufrechterhalten werden soll, wenn die Liebe erloschen ist, oder daß es den Parteien untersagt sein sollte, eine neue Verbindung einzugehen, wenn sie sich mit gegenseitigem Einverständnis getrennt haben. Betrachten wir ferner die Nachteile, so sehen wir, daß auch unter moralischen Personen eine ziemliche Meinungsverschiedenheit über die Art des Gefühls herrscht, die zu dieser Verbindung moralisch unerläßlich ist. Einige würden sagen, daß die Ehe ohne starke ausschließliche Liebe ent-

[1]) Die moralische Notwendigkeit einer Verhinderung der Polygamie wird zuweilen damit begründet, daß die Anzahl der beiden Geschlechter gleich sei. Dies setzt jedoch voraus, daß alle Männer und Frauen heiraten müssen, und das verlangt doch wohl niemand ausdrücklich. Eine beträchtliche Anzahl bleiben unverheiratet, und es liegt kein Grund vor zu glauben, daß in Ländern, wo Vielweiberei erlaubt ist, ein Mann Mangel an Auswahl habe, die es ihm erschwert, eine Genossin zu finden.

würdigend sei, selbst wenn das Gesetz sie gutheiße; andere würden das lediglich als Sache des Geschmacks oder der Klugheit auffassen, vorausgesetzt, daß beide sich ganz darüber klar sind. Zwischen diese beiden Anschauungen ließen sich dann wieder verschiedene Auffassungen einschieben.

Sehr verschieden sind endlich auch die Ansichten über die äußeren Pflichten der Ehe. Eine Meinung herrscht nur darüber, daß die Gatten einander treu sein und gegenseitig beistehen sollen. Aber darüber hinaus finden wir abweichende Ansichten. Es gibt Leute, die sagen, daß „der Ehevertrag, wo es sich um individuelle Befriedigung handelt, beide Teile verpflichtet, das Glück des andern dem eigenen vorzuziehen".[1]) Andere wieder sagen, daß eine derartige Selbstlosigkeit zwar sicher bewundernswert sei, daß es aber zur Erfüllung der bloßen Pflicht genüge, das Glück des andern gleich dem des eigenen anzusehen. Über die eheliche Gewalt aber, die Freiheiten, die der Frau zustehen, und den Gehorsam, den sie dem Mann schuldet, brauche ich kein Wort weiter zu verlieren, um zu beweisen, daß darüber kein Einverständnis herrscht.

§ 7. Die eheliche Verbindung ist ursprünglich zwar freiwillig, ist sie aber einmal eingegangen, so gelten die Pflichten der Zuneigung gewöhnlich ebenso für sie wie für die Verhältnisse zwischen Blutsverwandten. Sie nimmt daher eine Zwischenstellung zwischen diesen und Freundschaft, Genossenschaft und sonstigen Verbindungen ein, deren Schließung und Auflösung uns ebenfalls freisteht. Nun werden die meisten Verbindungen zu bestimmten Zwecken eingegangen und durch einen ausdrücklichen Vertrag oder stillschweigendes Einverständnis festgelegt. Daher besteht auch die daraus hervorgehende Pflicht lediglich darin, den Vertrag oder das Einverständnis zu halten; darüber werden wir später unter Gerechtigkeit und Zuverlässigkeit zu sprechen haben. Dies dürfte indes nicht mit dem der Fall sein, was man im strengen Sinne Freundschaft nennt,[2]) denn diese

[1]) Vgl. Wayland „Elements of Moral Science", II. Buch, 2. Teil, Abt. 2, § 2.

[2]) Der Ausdruck soll hier eine stärkere gegenseitige Zuneigung bezeichnen, als es die Freundlichkeit ist, mit der ein moralischer Mensch allen Personen entgegenkommen möchte, mit denen er geschäftlich oder anderswie in dauernde soziale Verbindung kommt.

entwickelt sich zwar häufig unter Personen, die zu andern Zwecken verbunden sind, aber das Verhältnis wird doch so aufgefaßt, daß es sein Ziel in sich selbst hat und hauptsächlich wegen des Ausbaues gegenseitiger Zuneigung zwischen Freunden und den damit verbundenen Annehmlichkeiten geschlossen wird. Immerhin besteht die Auffassung, daß, wenn diese Zuneigung einmal vorhanden ist, sie gegenseitige Pflichten mit sich bringt, die vorher nicht da waren; wir haben daher zu untersuchen, wie weit dies der Fall ist und auf was für Grundsätzen sie aufgebaut werden kann.

Hier kommt nun eine neue Schwierigkeit zu denen hinzu, die wir schon bei dem Versuche fanden, den gemeinen Menschenverstand zu formulieren. Denn wir finden da viele, die sagen, daß es der Freundschaft eigentümlich sei, daß die gegenseitige Zuneigung und die daraus entspringenden Dienste spontan und ungezwungen sein müssen und daher weder das eine noch das andere als eine Pflicht auferlegt werden sollte, kurz, daß hier Moralvorschriften nichts zu suchen hätten und die Freundschaft dem natürlichen Instinkte überlassen bleiben müßte. Diese Lehre wird vielleicht bis zu einem gewissen Grade allgemeinen Anklang finden; wir haben sie ja selbst für alle jenen tieferen, feineren Gefühlswallungen, auch bei Familienbeziehungen, angenommen. Denn es möchte pedantisch und überflüssig erscheinen, dafür Regeln vorzuschreiben oder etwa ein Ideal aufzustellen, nach dem alle zu streben hätten. Und doch gab es eben einen gewissen Kreis strenger Pflichten bei den Beziehungen von Kindern zu Eltern usw., wenn er auch schwer zu bestimmen war, aber in dem Falle von Freundschaft hieße es dem gemeinen Menschenverstand widersprechen, wenn wir keinen solchen Pflichtenkreis anerkennen wollten. Denn es kommt nicht selten vor, daß wir urteilen, ein Freund habe sich häßlich gegen den andern benommen, und darüber sprechen, als ob es einen klar erkennbaren Maßstab des Verhaltens in solchen Verhältnissen gäbe.

Vielleicht können wir jedoch sagen, daß alle Fälle schlechten Verhaltens gegen Freunde unter die allgemeine Formel des Vertrauensbruches zu stellen sind. Freunde machen nicht selten bestimmte Versprechungen, aber wir brauchen diese nicht zu

betrachten, da ihre Verletzung durch eine andere, klarere Moralregel untersagt ist. Liebe aber schließt unter anderem den Wunsch nach des andern Glück in sich, und so macht ein Freundschaftsgelübde jemanden verbindlich, dieses Glück zu erstreben. Nun schreibt gewöhnliches Wohlwollen, wie wir im § 5 sahen, zum mindesten vor, daß wir andern Menschen solche Dienste erweisen sollen, die uns kein Opfer oder ein so geringes kosten, daß es gar nicht im Verhältnis zu dem erwiesenen Dienste steht. Da nun das Freundschaftsgelübde ein größeres Interesse an des Freundes Glück in sich schließt, als an dem der Menschen im allgemeinen, so muß es die Bereitwilligkeit voraussetzen, bei Gelegenheit mehr oder weniger beträchtliche Opfer für den Freund zu tun. Lehnen wir also derartige Opfer ab, so handeln wir schlecht, indem wir natürliche und berechtigte Erwartungen nicht erfüllen. Soweit bietet der Fall keine Schwierigkeit. Sie entsteht nur durch die unvermeidliche Unbestimmtheit der verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks Freundschaft. Weitere Fragen ergeben sich dann infolge der Gefühlswandlungen, denen die menschliche Natur unterworfen ist; erstens nämlich, ob es unsere Pflicht ist, diesen Wandlungen soweit als möglich Widerstand zu leisten, und zweitens, ob wir, wenn das nicht gelingt und die Liebe geringer wird oder erlischt, noch eine Neigung behalten sollen, Dienste zu erweisen, die unserem entschwundenen Gefühle entsprechen. Über diese Punkte aber scheint kein Einverständnis zu herrschen, denn einerseits bewundern wir natürlich Freundschaftstreue und Dauerhaftigkeit der Zuneigung und halten sie für die wichtigsten Vorzüge eines Charakters; und so erschiene es merkwürdig, wenn wir nach diesen nicht wie nach allen andern Vorzügen streben sollten, zumal, da keine mehr zur Nachahmung anregt. Daher würden auch manche sagen, daß wir eine einmal geschenkte Zuneigung nicht zurückziehen sollen, außer wenn der Freund sich ihrer unwürdig zeigt. Andere wieder würden behaupten, daß wir selbst in diesem Falle das Freundschaftsgelübde nicht brechen dürfen, außer wenn das Vergehen sehr groß ist. Auf der anderen Seite aber fühlen wir, daß eine derartige Zuneigung, die mit einer gewissen Willensanstrengung aufrechterhalten wird, nur ein armseliger Ersatz für das spontane Gefühl ist, und die meisten Menschen

würden wohl auch ein solches Gnadengeschenk zurückweisen. Anderseits erscheint wiederum eine Verheimlichung der Gefühlswandlung unaufrichtig und heuchlerisch.

Ein edler Mensch aber würde von einem früheren Freunde, der ihn nicht mehr liebt, keine Dienste annehmen, es sei denn in der äußersten Not. Vielleicht ist es daher gar keine Pflicht, derartige Dienste in jedem Falle anzubieten, wenn die Not nicht außerordentlich groß ist. Dieser Schluß ist jedoch nicht ganz klar, denn bei freundschaftlichen Beziehungen loben wir oft den einen Teil, wenn er etwas anbietet, während wir den andern tadeln, wenn er es annimmt. Aber derartige heikle Fragen dürften eher dem Taktgefühl zur Entscheidung zu überlassen sein, als eigentlich der Moral; sie haben mit dieser nur insofern zu tun, als wir eine allgemeine Pflicht haben, das Taktgefühl wie andere Vorzüge zu pflegen.

Im ganzen können wir also sagen, daß die Hauptschwierigkeiten bei der Bestimmung moralischer Verpflichtungen in der Freundschaft dadurch entstehen, daß erstens das in dem Verhältnis liegende stumme Einverständnis sehr unbestimmt ist, und daß zweitens die Meinungen verschieden sind, bis zu welchem Grade die Treue eine positive Pflicht ist. Es ist zu bemerken, daß die letztere Schwierigkeit besonders bei den Beziehungen zwischen Verlobten hervortritt.

§ 8. Ich gehe nun zur vierten Gattung über, der Dankbarkeit. Es wurde schon bemerkt, daß die Verpflichtungen von Kindern ihren Eltern gegenüber mitunter auf ihr beruhen; aber auch bei andern verwandtschaftlichen Beziehungen ist sie gewöhnlich mit den Ansprüchen verbunden, die sich aus diesen Beziehungen ergeben, und verstärkt sie, wenn auch keine der Pflichten, die wir bisher erörtert, sich durch Dankbarkeit allein rechtfertigen läßt. Ist jemand aber Dankbarkeit schuldig, ist es ganz klar, daß er Verpflichtungen hat. Wo noch ein Gefühl für Moral herrscht, gilt es auch für eine Pflicht, Wohltaten zu vergelten, und Intuitionisten haben gerade darauf hingewiesen, als ein Beispiel für eine wirklich universelle Intuition. Mag indes an der Tatsache einer Verpflichtung noch so wenig zu zweifeln sein, so sind doch ihre Natur und Ausdehnung keineswegs ebenso klar.

Denn einmal kann man fragen, ob wir nur zur Erwiderung von Diensten verpflichtet sind, oder ob wir jene Zuneigung, Dankbarkeit genannt, schuldig sind, in der sich im allgemeinen Gefälligkeit und der Wunsch, zu vergelten, mit einer Art inneren Anerkennung von Überlegenheit verbindet, da sich der Geber von Wohltaten dem Empfänger gegenüber in überlegener Stellung befindet. Auf der einen Seite muß Freundlichkeit gegen Wohltäter eine Pflicht sein, soweit eine Zuneigung es überhaupt sein kann; und doch fällt dieses Gefühl Personen eines gewissen Temperamentes oft besonders schwer, da ihnen die Empfindung, untergeordnet zu sein, peinlich ist. Dies aber halten wir für sehr berechtigt und nennen das Gefühl „Unabhängigkeit" oder „Selbstgefühl", nur läßt es sich schwer mit Dankbarkeit vereinigen, und die Moralisten halten es für schwierig, eine richtige Verbindung der beiden zu empfehlen. Vielleicht macht es viel aus, ob der Dienst mit Liebe erwiesen wurde, denn in diesem Falle erschiene uns jemand gefühllos, wenn er die Zuneigung nicht erwiderte; wird dagegen die Wohltat kalten Herzens erwiesen, dürfte die bloße Anerkennung des Verpflichtetseins und die Bereitwilligkeit, sie zu vergelten, genügen. „Unabhängigkeit" aber würde jemanden dazu verleiten, die Wohltat zu vergelten, um sich der Last der Verpflichtung zu entziehen. Jedenfalls scheint es zweifelhaft, ob wir uns moralisch damit als einzigem Motive begnügen.

Zum Teil ist es nun das peinliche Bewußtsein der Verbindlichkeit, die in uns den Wunsch erregt, mehr wiederzugeben, als man empfangen hat, denn sonst behält der Wohltäter noch das Übergewicht als der, der die Initiative ergriffen hat. Aber auch das würdigere Motiv der Zuneigung treibt uns in derselben Richtung, und hier, wie bei andern Liebesdiensten, bemessen wir nicht gern, wieweit die Pflicht geht; wir scheinen vielmehr ein gewisses Übermaß, das an Verschwendung grenzt, zu bewundern und gutzuheißen. Sobald jedoch ein Widerstreit von Ansprüchen die genaue Bestimmung nötig macht, können wir vielleicht sagen, daß ein Gegendienst alles ist, was die Dankbarkeit erfordert, oder vielmehr die Bereitwilligkeit dazu, wenn es nämlich in unserer Macht steht, ihn ohne Verletzung früherer Ansprüche zu tun. Denn wir halten es nicht für obligatorisch,

in allen Fällen Gegendienste zu erweisen, mag es auch in unserer Macht liegen, wenn nämlich der Wohltäter hinreichend mit Glücksgütern gesegnet ist. Verlangt er es jedoch und bedarf er ihrer, so halten wir es für undankbar, ihm nicht einen gleichen Gegendienst zu erweisen. Versuchen wir aber nun den Begriff „gleicher Gegendienst" zu definieren, so stoßen wir auf Unklarheiten und Meinungsverschiedenheiten. Denn abgesehen von der Schwierigkeit, verschiedene Arten von Diensten zu vergleichen, hat Gleichheit zwei verschiedene Bedeutungen, je nachdem wir das Bemühen des Wohltäters betrachten oder den wirklich erwiesenen Dienst. Wenn beide groß sind, wird es vielleicht auch die Dankbarkeit sein, denn wenn wir fühlen, daß jemand ernstlich bemüht ist, uns zu dienen, so wird in uns eine entsprechende Zuneigung erregt, und jedes große Vergnügen oder die Befreiung von Schmerz bringt eine entsprechende Empfindung der Dankbarkeit für den hervor, der die freiwillige Ursache davon war, selbst wenn sein Bemühen gering gewesen ist. Und daher hat man gemeint, daß wir beim Abschätzen von Dankespflicht diejenige nehmen sollen, die das höchste Ergebnis liefert. Aber das dürfte nicht im Sinne des gemeinen Menschenverstandes sein; denn die Wohltat kann ganz unannehmbar sein, und es wäre hart, uns zur Belohnung jedes gutgemeinten, aber unangebrachten Bemühens, uns zu dienen, zwingen zu wollen, wenn wir auch das unbestimmte Gefühl haben, daß auch da eine Erwiderung erfolgen muß. Es mag zwar ganz glaubhaft sein, zu sagen, daß wir einen angenommenen Liebesdienst vergelten sollen, ohne das Opfer, das der Wohltäter leistete, zu wägen, aber in extremen Fällen läßt sich diese Regel doch nicht halten. Sieht zum Beispiel ein armer Teufel, daß ein Reicher ertrinkt, und er zieht ihn aus dem Wasser, so meinen wir nicht, das der Reiche als Belohnung das geben müsse, was ihm sein Leben wert ist. Anderseits würden wir ihn für knickrig halten, wenn er seinem Lebensretter nur drei Mark in die Hand drückte, was immerhin doch eine reichliche Bezahlung der Arbeit selbst wäre. Etwas zwischen den beiden Extremen würde unserm Moralgefühl entsprechen; ich finde nur kein klar angenommenes Prinzip, nach dem das entschieden werden könnte.

Die letzte Forderung, die wir zu betrachten haben, betrifft besondere Not. Wir haben darüber bereits ausführlich gesprochen, als wir die Verpflichtungen allgemeinen Wohlwollens oder allgemeiner Menschlichkeit behandelten. Wir stellten da fest, daß wir allen Menschen solche Dienste schuldig sind, die wir durch ein im Verhältnis zu dem Dienste kleines Opfer oder Bemühen leisten können. Stellen sich die Bedürfnisse anderer daher als dringend heraus, haben wir die Pflicht, ihnen abzuhelfen, wenn wir uns selbst im Überflusse befinden. Ich halte es für richtig, diese Pflicht besonders zu erwähnen, weil wir gewöhnlich geneigt sind, sie aus Mitleid zu erfüllen. Und hier steigt wieder der Zweifel auf, ob es richtig ist, diese Gemütsregung zu nähren und zu pflegen, zum Unterschiede von der praktischen Gewohnheit, schnelle Hilfe zu leisten, wo sie für richtig gehalten wird. Einerseits erleichtert der gemütliche Impuls es nicht nur, in der Not beizustehen, sondern adelt auch die Handlung selbst, anderseits leitet uns bekanntlich falsches Mitleid leichter irre, als zum Beispiel falsche Dankbarkeit; denn es bringt uns eher in Widerspruch mit gesetzlichen Bestimmungen zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung oder den Bestrebungen von Fleiß und Sparsamkeit, die zum Wohlstande des Volkes nötig sind.

Und wenn wir, um die zuletzt erwähnte Gefahr zu vermeiden, die äußeren Pflichten des Beistandes in der Not zu definieren suchen, stehen wir einem jener bedeutsamen Probleme unserer Zeit gegenüber, die den meisten moralischen Menschen zu denken gegeben haben. Denn viele fragen, ob wir nicht zunächst erst einmal das Elend und die Not um uns lindern sollten, soweit dies durch Geld möglich ist. Bei der Beantwortung dieser Frage aber kommt der gemeine Menschenverstand unvermeidlich zu der Erwägung, welche wirtschaftlichen Folgen der Versuch haben würde, durch Besteuerung oder öffentlichen Kostenaufwand allen bedürftigen Mitgliedern der Gemeinschaft ein hinreichendes Einkommen zu sichern. Damit wird er aber nach und nach dazu gebracht, bei der Lösung derartiger Probleme anstatt der intuitionalen Methode ein anderes Verfahren zu wählen, das zum mindesten nahe Verwandtschaft mit der utilitarischen[1]) hat.

[1]) Siehe 4. Buch, 3. Kap. § 3.

Wir müssen also zum Schlusse zugeben, daß wir zwar eine ganze Anzahl umfassender und mehr oder weniger unbestimmter Regeln vorfinden, die der gemeine Menschenverstand für dieses Gebiet der Pflicht aufstellt, daß es aber schwierig oder geradezu unmöglich ist, daraus, soweit sie allgemeine Annahme gefunden, irgendwelche klaren, genauen Prinzipien zur Bestimmung der Ausdehnung der Pflichten in irgendeinem Falle zu entnehmen. Und doch sind, wie wir sahen, derartige Prinzipien zur Verteilung von Diensten, zu denen der gute Wille uns treibt, sowohl theoretisch wie praktisch erforderlich. Denn die Pflichten, von denen wir sprachen, können in offenbaren Widerspruch miteinander und andern Vorschriften des Moralkodex kommen.

Demgegenüber mag vielleicht gesagt werden, daß, wenn wir Genauigkeit im Bestimmen von Pflichten erstreben, wir mit der Untersuchung eines falschen Begriffes begonnen haben; kurz, daß wir eher die Gerechtigkeit als das Wohlwollen hätten untersuchen sollen. Gewiß, wir können nicht zu so genauen Ergebnissen kommen, wie wir praktisch mitunter benötigen, wenn wir lediglich die allgemeinen Anschauungen von Pflichten betrachten, die natürliche Empfindungen den Menschen geben. Aber wir werden diese Genauigkeit jedenfalls erreichen, wenn wir nun, im nächsten Kapitel, zur Erörterung von Gerechtigkeit kommen.

5. Kapitel.

Gerechtigkeit.

§ 1. Wir sahen, daß wir, um die Umrisse von intuitiv erkannter Pflicht scharf zu ziehen, den üblichen Ausdrücken eine bestimmte, genaue Bedeutung zu geben haben. Natürlich erfordert das einige Überlegung und Sorgfalt und ist zuweilen mit großen Schwierigkeiten verbunden. Nirgends aber sind diese größer und das Ergebnis mehr umstritten, als wenn wir Gerechtigkeit zu definieren suchen.

Machen wir uns zunächst noch einmal klar, worin unsere Aufgabe besteht. Wir haben nicht die Ableitung des Begriffes Gerechtigkeit zu untersuchen, wie wir auch hier nicht Geschichte der Ethik treiben, sondern seine augenblickliche Verwendung. Wir können uns auch nicht anheischig machen, eine Definition zu geben, die in allen Teilen dem allgemeinen Gebrauche des Ausdrucks entspricht, denn viele Menschen wenden landläufige Moralbegriffe oft recht lose und unbestimmt an. Für die intuitionale Methode[1]) aber bezeichnet der Ausdruck „Gerechtigkeit" eine Eigenschaft, deren Verwirklichung in der Lebensführung und den sozialen Beziehungen höchst wünschenswert ist und von der eine Definition gegeben werden kann, die als klarer Ausdruck von dem, was man immer, wenn auch vielleicht stillschweigend, darunter verstanden hat, von allen unbefangenen Beurteilern angenommen werden muß.[2])

[1]) Wie weit ein unabhängiges Prinzip von Gerechtigkeit zur utilitarischen Methode erforderlich ist, soll später erörtert werden. (Vgl. 4. Buch, 1. Kap.)

[2]) Aristoteles bemerkt bei der Erklärung der Tugend der *δικαιοσύνη*, die unserer Gerechtigkeit entspricht, daß das Wort zwei Bedeutungen hat: in der weiteren umfaßt es jede Art von Tugend, oder jedenfalls ihre soziale

Der erste Punkt, der uns auffällt, wenn wir über den Begriff der Gerechtigkeit nachdenken, ist sein enger Zusammenhang mit dem Gesetz. Kein Zweifel, daß richtiges Verhalten in bedeutendem Grade vom Gesetze bestimmt wird, und in gewissen Fällen kann das eine für das andere eintreten. So hängen „richtig", „Recht" und „Gericht" eng zusammen, und wenn ein Bürger Gerechtigkeit oder sein Recht verlangt, so meint er damit, daß das Gesetz für ihn eintreten soll. Die Überlegung sagt uns jedoch, daß wir unter Gerechtigkeit nicht allein Übereinstimmung mit dem Gesetze verstehen. Denn einmal nennen wir Gesetzesverletzer nicht immer ungerecht, sondern nur, wenn sie gewisse Gesetze übertreten; nicht zum Beispiel Duellanten und Spieler. Zweitens aber verwirklicht unserer Auffassung nach das Gesetz in seiner jetzigen Form nicht vollständig die Gerechtigkeit. Unsere Anschauung von Gerechtigkeit liefert uns vielmehr einen Maßstab, nach dem wir bestehende Gesetze vergleichen und sie als gerecht oder ungerecht erklären. Und endlich liegt ein Teil gerechten Verhaltens außerhalb des Gebietes vom Gesetz, selbst wie es sein sollte. Ein Vater kann zum Beispiel gerecht oder ungerecht gegen seine Kinder in Dingen sein, wo das Gesetz ihn unbehelligt läßt (und es auch soll).

Wir müssen also Gerechtigkeit von dem unterscheiden, was man die Tugend oder Pflicht der Ordnung oder Gesetzesbeobachtung nennt. Vielleicht werden wir durch Prüfung der eben erwähnten abweichenden Punkte zur richtigen Definition der Gerechtigkeit geführt.

Fragen wir zunächst: Die Beobachtung welcher Art von Gesetzen gilt allgemein als eine Verwirklichung von Gerechtigkeit? In den meisten Fällen könnten sie als Gesetze beschrieben werden, die die Interessen von Individuen festsetzen und sichern. Diese Darstellung genügt jedoch nicht, denn auch darüber wacht Gerechtigkeit, daß gesetzliche Strafen dem Vergehen ent-

Seite im allgemeinen. Im Deutschen dürfte das Wort nur gelegentlich in der Bibel und religiösen Schriften so gebraucht werden. Wir würden eher von einer „Berechtigung" sprechen, wie auch das Verbum „rechtfertigen" diese weitere Bedeutung hat. Denn wenn jemand „berechtigt" oder „gerechtfertigt" ist, irgendwie zu handeln, so meinen wir, daß sein Verhalten für ihn das richtige ist. Bei der vorliegenden Erörterung soll aber „Gerechtigkeit" in der genaueren Bedeutung verstanden werden.

sprechend verhängt werden, und man kann nicht sagen, daß jemand ein Interesse daran hat, daß er entsprechend bestraft wird. Sagen wir also, daß die Gesetze, in denen Gerechtigkeit verwirklicht wird oder werden soll, solche sind, die Individuen entweder Gegenstände des Begehrens, Freiheiten und Vorrechte zuerkennen oder Lasten und Beschränkungen, ja sogar Schmerzen auferlegen. Diese letzteren verfügt das Gesetz allerdings nur, wenn Leute andere Gesetze übertreten haben. Da aber jedes Gesetz durch Strafen Nachdruck erhält, sehen wir, wie nach dieser Definition die Gesetzesverwaltung als eine Verwaltung der Gerechtigkeit aufgefaßt werden kann: nicht, weil alle Gesetze in erster Linie distributiv sind, sondern weil die Gesetzesausübung im allgemeinen die Zuerkennung von Strafen, Verlusten und Beschränkungen an Personen, die es verletzen, in sich schließt. Oder genauer, das Vollstrecken sollte die Verwirklichung von Gerechtigkeit sein, denn wir sahen, daß es dies nicht immer ist.

Wir haben daher weiter zu fragen: Welche Bedingungen müssen Gesetze erfüllen, um in ihren distributiven Wirkungen gerecht zu sein?

Hier allerdings mag es scheinen, daß wir die Grenzen überschreiten, welche die Ethik von der Staatswissenschaft trennen. Denn die Ethik hat es hauptsächlich mit Regeln zu tun, welche die private Lebensführung von Individuen regeln sollen, und man sagt gewöhnlich, daß Privatpersonen auch den Gesetzen gehorchen sollen, die sie für ungerecht halten, wenn sie von der gesetzlichen Autorität aufgestellt sind. Indes ist dies zweifelhaft, wenn es sich um besonders ungerechte Gesetze handelt, wie zum Beispiel um das Sklavenflucht-Gesetz in den Vereinigten Staaten vor dem Aufstande. Jedenfalls erscheint es wünschenswert, daß wir hier einen Abstecher in das Gebiet der Staatswissenschaft machen, teils um den Begriff der Gerechtigkeit klarer zu machen, der auf beiden Gebieten im wesentlichen derselbe sein dürfte, teils weil es zur Regulierung privater Lebensweise über die Beobachtung der Gesetze hinaus von großer praktischer Bedeutung ist, zu wissen, ob die Gesetze und die bestehende Gesellschaftsordnung gerecht oder ungerecht sind.

Vielleicht das am nächsten liegende Merkmal gerechter

Gesetze ist, daß alle Menschen vor ihnen gleich sind. Für manche Zweige der Gesetzgebung dürfte der Begriff Gerechtigkeit erschöpfend durch den Begriff Gleichheit ausgedrückt werden können. Man glaubt zum Beispiel gewöhnlich, daß ein Besteuerungssystem vollkommen gerecht wäre, wenn es allen gleiche Lasten auferlegte.[1]) Der Begriff „gleiche Lasten" ist zwar an sich mit der für die praktische Anwendung erforderlichen Genauigkeit etwas schwer zu definieren, aber wir können sagen, daß Gerechtigkeit hier auf eine Art Gleichheit zurückgeführt werden soll. Wir dürfen indes nicht allgemein sagen, daß alle Gesetze alle Personen gleichmäßig betreffen, denn da würden wir Gesetze außer acht lassen, die einzelnen Klassen der Gemeinschaft besondere Vorrechte und Lasten zuerkennen, und diese halten wir nicht für notwendig ungerecht. Es erscheint uns zum Beispiel nicht unbillig, daß nur entsprechend vorgebildete Leute an der Gesetzgebung teilnehmen, oder daß die allgemeine Wehrpflicht nur für Männer und nicht für Frauen gilt. Daher haben manche gesagt, daß die Gerechtigkeit nur in dem Sinne Gleichheit vor dem Gesetze fordert, daß seine Wirkung alle Individuen, die zu einer der im Gesetz vorgesehenen Klassen gehören, in gleicher Weise trifft. Diese Forderung schließt ohne Zweifel einen großen Teil Ungerechtigkeit aus, denn es ist von höchster Wichtigkeit, daß Richter und Verwaltungsbeamten weder durch Geld noch andere Mittel davon abgebracht werden, ohne Ansehen der Person zu urteilen. Diese Gleichheit liegt indessen schon in dem eigentlichen Begriffe Gesetz darin, wenn es in allgemeinen Ausdrücken verfaßt ist, und doch können Gesetze ohne Ansehen der Person vollstreckt werden und dabei ungerecht sein. Wir würden zum Beispiel

---

[1]) Ich muß bemerken, daß sich das meiner Ansicht nach nur auf Steuern im engeren Sinne bezieht zum Unterschiede von Zahlungen an die Regierung bei erwiesenen Diensten. Im Falle der letzteren besteht, glaube ich, die Gerechtigkeit in einer den erwiesenen Diensten entsprechenden Zahlung. Manche haben gesagt, daß alle Zahlungen an die Regierung nach diesem Prinzip geregelt werden müßten. Diese Anschauung scheint mir zwar dem individualistischen Ideal staatlicher Ordnung zu entsprechen, das ich hier untersuchen will, aber, wie ich anderswo zu zeigen gesucht („Principles of Political Economy", 3. Buch, 8. Kap.) läßt sich dieses Prinzip auf ein wichtiges Gebiet des Regierungshaushaltes nicht anwenden.

ein Gesetz für ungerecht erklären, das nur rothaarige Leute zum Heeresdienste verpflichtete, auch wenn es mit der größten Unparteilichkeit auf alle Rothaarigen angewandt würde. Wir kommen daher zu dem Schluß, daß sowohl bei der Aufstellung eines Gesetzes als bei dessen Ausführung jede Ungleichheit[1]) gegenüber den Interessen von Individuen, die willkürlich erscheint und für die kein hinreichender Grund gegeben werden kann, für ungerecht gilt. Aber wir haben noch zu fragen, welche Gründe zur Ungleichheit die Gerechtigkeit zuläßt und von welchem allgemeinen Prinzip alle derartigen Gründe abzuleiten sind.

§ 2. Vielleicht finden wir die Antwort auf diese Frage leichter, wenn wir den Begriff der Gerechtigkeit untersuchen, wie er auf jenen Teil des privaten Verhaltens angewendet wird, der jenseits des Gebietes des Gesetzes liegt. Auch hier beobachten wir wieder, daß der Begriff Gerechtigkeit immer die Zuerkennung von etwas in sich schließt, das als vorteilhaft oder unvorteilhaft angesehen wird, mag das nun Geld oder ein anderes Mittel zum Glücke sein, oder Lob, Zuneigung oder ein anderes immaterielles Gut oder eine verdiente Strafe. Daher würde ich die in § 3 des vorhergehenden Kapitels aufgeworfene Frage über die Einreihung der dort unter Gerechtigkeit und Wohlwollen erörterten Pflichten dahin beantworten, daß die Erfüllung irgendeiner Pflicht der Zuneigung an und für sich noch kein Beispiel für Gerechtigkeit darstellt, daß der Begriff Gerechtigkeit aber anwendbar wird, wenn wir die Verpflichtungen, die aus verschiedenen herzlichen Beziehungen hervorgehen, vergleichen und die richtige Verteilung von Liebe und Liebesdiensten betrachten.

---

[1]) Es sei hier ein Fall erwähnt, bei dem die gleiche Anwendung eines Gesetzes, die, wie gesagt, schon in der Idee eines Gesetzes liegt, als ungerecht empfunden wird. Dies ist der Fall, wo der Wortlaut Personen und Verhältnisse einschließt (oder übersieht), die nach dem eigentlichen Inhalt und Zwecke des Gesetzes offenbar nicht eingeschlossen (oder ausgenommen) sind. In diesem Falle kann eine Entscheidung genau nach dem Buchstaben des Gesetzes, das im allgemeinen als gerecht betrachtet wird, große Ungerechtigkeit hervorrufen. Damit tritt der Unterschied zwischen tatsächlichem Gesetz und Gerechtigkeit klar zutage. Indes können wir natürlich auf diese Weise keine Prinzipien zur allgemeinen Beurteilung der Gerechtigkeit von Gesetzen erhalten.

Um nun diese Verteilung richtig festzustellen, haben wir zunächst zu fragen, was gerecht ist. Was verstehen wir also unter einem gerechten Menschen, in Sachen, wo die Beobachtung des Gesetzes nicht in Frage kommt? Wir meinen damit natürlich einen unparteiischen Menschen, einen, der mit gleicher Sorgfalt allen Ansprüchen gerecht zu werden trachtet, die er als berechtigt anerkennt, und sich nicht von seinen persönlichen Neigungen beeinflussen läßt. Darin aber dürfte sich die Tugend der Gerechtigkeit äußern, sobald wir sie rein subjektiv betrachten und von der geistigen Einsicht absehen, die für die Verwirklichung objektiver Gerechtigkeit im Handeln erforderlich ist. Denn wenn wir versäumen, irgendeine Forderung, die wir als vernünftig betrachten, zu berücksichtigen, so kann unser Handeln in der Absicht nicht gerecht sein. Diese Definition genügt nun zwar, um absichtliche Ungerechtigkeit auszuschließen, aber es liegt auf der Hand, daß sie uns ein hinreichendes Kriterium für gerechte Handlungen ebensowenig liefern kann, als das Fehlen willkürlicher Ungleichheit als ein genügendes Kriterium für gerechte Gesetze erschien. Wir wünschen zu wissen, was vernünftige Forderungen sind.

Abgesehen von den im vorigen Kapitel erörterten Forderungen, dürfte die wichtigste die sein, die aus einem Vertrage hervorgeht. Sie wird zwar bis zu einem gewissen Grade vom Gesetz unterstützt, aber es ist klar, daß ein gerechter Mensch Verpflichtungen im allgemeinen einhalten wird, selbst wenn ihre Verletzung vom Gesetz nicht bestraft wird. Die genaue Definition dieser Pflicht wird uns im nächsten Kapitel beschäftigen, jedenfalls besteht für den gemeinen Menschenverstand kein Zweifel, daß sie bindend ist.

Wir fassen ferner unter der Idee bindender Verpflichtung nicht allein mündliche Versprechen zusammen, sondern auch die sogenannten „stillschweigenden Vereinbarungen". Nur ist dieser Ausdruck ziemlich schwankend in seiner Bedeutung; er wird nicht nur in dem Falle gebraucht, daß A irgendwie tatsächlich dem B eine Sicherheit gegeben hat, sondern auch in dem Falle, daß B etwas erwarten darf, was A sehr wohl weiß. Hier ist jedoch die Verpflichtung nicht so klar; denn man kann kaum sagen, daß jemand verpflichtet sei, alle irrtümlichen Er-

wartungen zu zerstreuen, die seine Handlungsweise erweckt haben mag, auf die Gefahr hin, daß man nun ihre Erfüllung von ihnen verlangt. Immerhin dürfte, wenn die Erwartung dergestalt war, daß die meisten Leute sie unter den Umständen gehegt hätten, eine Art moralischer Verpflichtung, sie zu erfüllen, vorhanden sein, wenn diese nicht mit andern Verpflichtungen in Widerspruch steht. Allerdings ist die Verpflichtung weniger bestimmt und ausgesprochen, als die aus einem Vertrag hervorgehende. Ich denke, wir können sagen, daß nach der allgemeinen Anschauung die Gerechtigkeit die Erfüllung aller solcher Erwartungen vorschreibt, wie sie die Beziehungen unter Menschen mit sich bringt. Aber die Erörterungen im vorigen Kapitel haben schon gezeigt, wie schwer es ist, selbst Pflichten dieser Art zu definieren, die in einer unbestimmten Form doch unwiderleglich sicher schienen, und andere lassen sich nur durch Gebräuche erklären, die bei näherer Überlegung sich als willkürlich herausstellen. Solange nun diese Gebräuche bestehen, ist es schließlich zwar ganz natürlich, daß daraus Erwartungen abgeleitet werden, so daß ein gerechter Mensch gewissermaßen verpflichtet ist, sie zu erfüllen, aber als bindend kann diese Verpflichtung nicht angesehen werden, und zwar aus den zwei im vorigen Kapitel erwähnten Gründen. Einmal nämlich wechseln Gebräuche fortwährend, und solange sie sich in einem Zustande der Veränderung befinden, ist der Wert eines darauf begründeten Anspruchs natürlich zweifelhaft. Zweitens aber ist es unbillig, daß ein unvernünftiger, überständiger Gebrauch ewig weiter bestehen sollte, und doch kann er nur dadurch abgeschafft werden, daß man ihn mit Verachtung straft.

So sind wir denn auf diesem Wege der Überlegung nur zu völliger Unklarheit über das Gebiet der Pflicht gekommen, das wir untersuchen wollen. Gerechtigkeit ist etwas, was unserer Auffassung nach doch eine durchaus klare Definition zulassen müßte; ein durch und durch gerechter Mensch muß, so meinen wir, sehr gewissenhaft und genau in seinem Verhalten sein. Wenn wir nun aber den Teil der Gerechtigkeit ansehen, der in der Befriedigung natürlicher und üblicher Forderungen besteht, die von keinem Vertrage abhängig sind, dann scheint es unmöglich, diese Ansprüche mit einiger Genauigkeit zu bewerten.

Bei dem Versuche, das Gebiet der Gerechtigkeit zu umzeichnen, stoßen wir auf ein dunkles Grenzgebiet, das von Erwartungen gebildet wird, die nicht gerade Ansprüche sind und bei denen wir nicht recht sicher sind, ob die Gerechtigkeit ihre Erfüllung verlangt oder nicht. Denn das gewöhnliche Handeln der Menschen ist auf die Erwartung gegründet, daß die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde, und daher scheint es natürlich, zu denken, daß jeder einzelne so handeln wird wie andere unter gleichen Verhältnissen, und mehr noch, daß er weiter so handeln wird, wie er es bisher zu tun pflegte. Daher glaubt sich jeder benachteiligt, wenn einer plötzlich eine Gewohnheit aufgibt.[1]) Anderseits erschiene es unbillig, daß jemand durch ungerechtfertigte Erwartungen anderer verpflichtet sein sollte, eine Gewohnheit beizubehalten, wenn er nicht eine ausdrückliche Zusicherung gegeben hat. In dieser schwierigen Lage entscheidet der gemeine Menschenverstand verschiedenartige Fälle in derselben Weise und macht nur einen Unterschied in der Größe der Enttäuschung, die der Wechsel hervorruft. Wenn zum Beispiel ein unbemittelter Mann mit einem Kaufmann nichts mehr zu tun haben will, weil dieser einer Sekte beigetreten ist, so würden wir das kaum für einen Akt der Ungerechtigkeit erklären, wenn wir es auch für noch so unvernünftig hielten; wenn dagegen ein reicher Gutsbesitzer gegen einen armen Nachbar ebenso handeln wollte, würden viele Leute sagen, daß das eine Ungerechtigkeit sei.

Die erwähnte Schwierigkeit erstreckt sich nun auch auf die im vorigen Kapitel erörterten Pflichten der Gefälligkeit, selbst auf die besonders heiligen Pflichten verwandtschaftlicher Zuneigung und auf Dankbarkeit. Wir können kein neues Prinzip zur Lösung eines zwischen diesen Pflichten vorkommenden Widerspruchs dadurch bekommen, daß wir fragen: „Was fordert die Gerechtigkeit von uns?“ Die Einführung des Begriffes Gerechtigkeit zeigt uns das Problem nur in einem neuen Lichte, als eine Frage der richtigen Verteilung von Liebesdiensten,

[1]) Es mag erwähnt werden, daß in dieser Weise entstandene Ansprüche mitunter Gesetzeskraft erhalten, z. B., wenn ein Wegrecht nicht durch ausdrückliche Erlaubnis des Grundbesitzers, sondern nur durch dauernde Duldung der Benutzung aufgestellt wird.

aber zu einer Lösung verhilft sie uns nicht. Hätten wir klare und genaue intuitive Prinzipien zur Bestimmung der Ansprüche von Eltern an Kinder zum Beispiel, oder von Kindern an Eltern, von Wohltätern an Empfänger von Wohltaten, so könnten wir sagen, ob und wieweit die Befriedigung eines andern Anspruchs oder sonst ein anderes wertvolles Ziel vor der Befriedigung dieser Ansprüche zurückstehen müßte. Aber ich kenne keine Methode zur Lösung eines Problemes dieser Art, die nicht entweder ohne weiteres utilitarisch oder willkürlich dogmatisch wäre und damit vom gemeinen Menschenverstand verworfen würde.

§ 3. Wenn wir nun zu der staatswissenschaftlichen Frage zurückkehren, von der wir ausgingen, sehen wir, daß wir aus der vorstehenden Erörterung eines der gesuchten Kriterien für die Gerechtigkeit von Gesetzen erhalten haben, die Forderung nämlich, natürlichen, normalen Erwartungen nicht zuwiderzulaufen. Aber wir sehen gleichzeitig auch, daß dieses Kriterium in seiner Anwendung auf die private Lebensführung nicht festgelegt werden kann, und es wäre leicht zu zeigen, daß dieselbe Unbestimmtheit und infolgedessen Schwierigkeit besteht, wenn wir es auf die Gesetzgebung anwenden wollen. Denn das Gesetz selbst ist eine Hauptquelle natürlicher Erwartungen, und da für gewöhnlich die Abänderungen, die es erfährt, sehr gering im Vergleich zu dem bleibenden Bestande sind, ist immer eine natürliche Erwartung vorhanden, daß das augenblickliche Gesetz bestehen bleiben wird. Dies ist zwar natürlich eine recht unsichere Erwartung in einer Gesellschaft wie der unsern, wo Gesetze fortwährend eine Wandlung erfahren, aber sie genügt doch im allgemeinen für die Leute, um im Vertrauen darauf ihren Geschäften nachzugehen, ihr Geld anzulegen, ihren Beruf zu wählen usw. Werden sie daher durch eine Abänderung des Gesetzes in derartigen Erwartungen getäuscht, beklagen sie sich über Ungerechtigkeit, und wir müssen bis zu einem gewissen Grade zugeben, daß die Gerechtigkeit erfordert, sie für derartige Verluste zu entschädigen. Aber solche Erwartungen sind in ihrer Bestimmtheit und Bedeutung ganz verschieden und verlieren im allgemeinen an Wert, je weiter sie sich erstrecken, so daß es praktisch unmöglich ist, ihnen allen zu entsprechen. Ich

wüßte aber auch kein intuitives Prinzip, mit Hilfe dessen wir berechtigte Ansprüche von unberechtigten trennen und Ungerechtigkeit von einfacher Härte unterscheiden könnten.[1])

Aber selbst wenn sich diese Schwierigkeit überwinden ließe, würde uns weiteres Überlegen, glaube ich, zeigen, daß das oben genannte Kriterium unvollständig ist; oder, anders gesagt, daß kein altes Gesetz ungerecht sein könne, da lange bestehende Gesetze dementsprechende Erwartungen erwecken müßten. Das widerspricht aber dem gemeinen Menschenverstand; denn wir gewinnen täglich mehr die Überzeugung, daß viele alte Gesetze — zum Beispiel das über die Sklaverei — ungerecht sind. Diese immer wachsende Überzeugung dürfte auch eine der Hauptursachen für die Abänderung von Gesetzen in einer fortschrittlichen Gesellschaft sein.

Vielleicht können wir sagen, daß es natürliche Erwartungen gibt, die aus andern Bestandteilen sozialer Ordnung herauswachsen, von Gesetzen abhängen und so möglicherweise mit ihnen in Widerspruch geraten, daß wir aber Regeln ungerecht nennen, die den Gesetzen zuwiderlaufen. So erscheint zum Beispiel das Majorat vielen eine ungerechte Einrichtung, weil alle Kinder eines Grundbesitzers in gleichen Lebensgewohnheiten erzogen, gleichmäßig Mühe und Kosten für sie aufgewendet werden, und daher eine ungleiche Verteilung der Erbschaft widersinnig und hart scheint. Immerhin können wir nicht jeden Fall auf diese Weise erklären. Die Überzeugung zum Beispiel, daß die Sklaverei ungerecht ist, kann nicht auf diese Art in der bestehenden Ordnung einer sklavenhaltenden Gesellschaft gewonnen werden, sondern entsteht auf andere Weise.

In Wirklichkeit ist dieser Begriff „natürliche Erwartungen" mehr als unbestimmt; es verbirgt sich unter seiner Zweideutigkeit eine Gedankenverwirrung, die in ihren Folgen immer mehr zutage tritt und größeren Umfang annimmt, je näher wir sie

[1]) Dies ist selbst der Fall, wenn Gesetze gesetzlich geändert werden. Noch mehr aber nach irgendeinem Umsturz; denn dann kommen die Gesetze der neuen Verfassung mit denen der alten in einen Widerspruch, der keine theoretische Lösung zuläßt, sondern nur durch raschen praktischen Vergleich gelöst werden kann. Siehe § 3 des folgenden Kapitels.

betrachten. Denn unter dem Worte „natürlich" breitet sich die ganze Kluft zwischen Wirklichem und Ideellem aus, zwischen dem, was ist und dem, was sein sollte. Wie früher erwähnt,[1]) enthält der Ausdruck nach dem gewöhnlichen Gebrauche die getrennten Vorstellungen des Gewöhnlichen im Gegensatz zum Außergewöhnlichen und des Ursprünglichen oder Anfänglichen im Gegensatz zum Ergebnis späterer Übereinkommen und Einrichtungen. Man verbindet aber auch mehr oder weniger locker diese beiden Bedeutungen und bezeichnet damit, „was in einem Idealzustand der Gesellschaft sein würde". Es ist aber leicht zu erkennen, daß diese verschiedenen Bedeutungen vermischt und verwechselt worden sind. Unter „Natur" hat man in Wirklichkeit Gott verstanden oder Gott von einer bestimmten Seite aus, etwa, wie wir sagen können, wie er uns durch Erfahrung bekannt ist, aufgefaßt. Dann aber hat man beim Gedanken an einen besseren Zustand der Dinge diesen als Verkündung der göttlichen Absichten angesehen und ihn daher „natürlicher" als den bestehenden genannt. Man ist sogar noch weiter gegangen und hat angenommen, daß dieser Idealzustand von Gott ursprünglich geschaffen worden sein muß und daß die Unvollkommenheiten unserer Zeit der zerstörenden Wirkung menschlichen Handelns zuzuschreiben seien. Aber auch wenn wir diese Auffassung, als jeder historischen Begründung entbehrend, zurückweisen, müssen wir um so mehr erkennen, daß zwischen den andern beiden Bedeutungen von „natürlich" und entsprechend zwischen den beiden Bestandteilen der gewöhnlichen Auffassung von Gerechtigkeit ein starker Gegensatz besteht. Denn einerseits erscheint uns die gebräuchliche Verteilung von Rechten, Gütern und Vorrechten wie auch von Lasten und Schmerzen als natürlich und gerecht, und wir meinen, daß dies vom Gesetz aufrechterhalten werden soll. Anderseits erkennen wir ein Idealsystem von Verteilungsregeln an, das bestehen sollte, aber niemals bestanden hat, und halten Gesetze für um so gerechter, je mehr sie mit diesem Ideal übereinstimmen. Die Vereinigung dieser beiden Ansichten nun bildet das Hauptproblem staatswissenschaftlicher Gerechtigkeit.[2])

[1]) 1. Buch, 6. Kap. § 2.

[2]) Es ist charakteristisch für eine nicht fortschreitende Gesellschaft, daß

Nach welchen Prinzipien läßt sich dieses Ideal nun aufstellen? Dies ist eigentlich die Frage, die wir vom Beginn des Kapitels im Auge hatten; wir konnten sie nur nicht genügend erörtern, ehe wir nicht die beiden Bestandteile von Gerechtigkeit unterschieden hatten, den einen, der Gesetz und Gebrauch zu erhalten, den andern, der sie zu reformieren strebt. Auf diesen letzteren haben wir nun unsere Aufmerksamkeit ausschließlich zu richten.

Wenn wir dieses Ideal indes näher betrachten, wie es sich bei verschiedenen Menschen, in verschiedener Zeit und in verschiedenen Ländern zeigt, bemerken wir, daß es mancherlei Formen hat, die wir voneinander unterscheiden müssen.

Einmal ist zu bemerken, daß eine ideale Bildung der Gesellschaft neben der richtigen Verteilung von Gut und Böse unter die Mitglieder auch im Hinblick auf viele andere Ziele gedacht und erstrebt werden kann; zum Beispiel im Hinblick auf Eroberungen und kriegerische Erfolge, oder auf die Entwicklung von Handel und Gewerbe, oder auf die höchste Pflege von Kunst und Wissenschaft. Aber jedes derartige politische Ideal geht über den Bereich unserer Betrachtung hinaus, denn es ist nicht auf unserer gewöhnlichen Auffassung von Gerechtigkeit aufgebaut. Unsere Frage lautet: Gibt es klare Prinzipien, auf Grund deren wir eine ideal gerechte Verteilung von Rechten und Vorrechten, Lasten und Mühen unter menschliche Wesen vornehmen können?

§ 4. Es ist eine weitverbreitete Ansicht, daß gewisse natürliche Rechte allen Mitgliedern einer Gemeinschaft zugestanden werden müßten und positives Gesetz neben andern Bestimmungen zum mindesten diese in sich aufnehmen und beschützen müsse, damit Gerechtigkeit in der Gesellschaft herrsche. Aber es hält schwer, bei der Aufzählung der natürlichen Rechte im gemeinen Menschenverstand Einigkeit zu finden, und noch mehr, klare Prinzipien, von denen diese systematisch abgeleitet werden könnten.

---

in ihr diese beiden Gesichtspunkte nicht auseinandergehalten werden können. Das Rechtsideal stimmt da mit dem Gebrauchsideal überein, und soziale Vollkommenheit besteht in strenger Beobachtung eines überlieferten Systems von Regeln.

Wir finden jedoch eine Art der Systematisierung dieser Rechte, welche von einflußreichen Denkern vertreten worden ist und, wenn auch jetzt etwas veraltet, doch noch häufig genug angewandt wird, um eine Betrachtung zu verdienen. Man hat gesagt, daß Freiheit von aller Einmischung tatsächlich das Ganze sei, was sich Menschen untereinander schulden, daß aber jedenfalls die Beschützung dieser Freiheit das einzige eigentliche Ziel des Gesetzes sei, das heißt, jener Regeln gegenseitigen Verhaltens, die durch Strafen unter der Autorität der Regierung aufrechterhalten werden. Alle natürlichen Rechte können von diesem Standpunkte aus in dem Rechte auf Freiheit zusammengefaßt werden. Somit wäre die vollständige und universelle Verkündigung dieses Rechtes auch eine vollkommene Verwirklichung von Gerechtigkeit, und die Gleichheit, nach der ja die Gerechtigkeit, wie man sagt, streben soll, wird ausgelegt als „Gleichheit der Freiheit".

Als abstrakte Formel betrachtet erscheint das zwar nicht selbstverständlich als Grundprinzip eines Idealgesetzes, aber ich gebe doch zu, daß es viel für sich hat, und man könnte vielleicht annehmen, daß die mangelnde Erkenntnis nur einer Unvollkommenheit der moralischen oder juristischen Fähigkeit zuzuschreiben ist. Versucht man es jedoch in nähere Beziehung zu den tatsächlichen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft zu bringen, so bekommt es einen ganz andern Anstrich.

Zunächst einmal bedarf es offenbar einer Beschränkung der Anwendung dieser Formel. Denn sie enthält das negative Prinzip, daß niemand nur zu seinem eigenen Besten zu etwas gezwungen werden soll. Nun wird aber niemand im Ernste sagen, daß dies auf Kinder oder Idioten Anwendung finden muß. Können wir aber dann auch a priori wissen, daß es auf alle gesunde Erwachsene angewendet werden soll? Denn die erwähnten Ausnahmen sind doch offenbar nur damit zu rechtfertigen, daß Kinder usw. besser daran sind, wenn sie zu gewissen Dingen gezwungen und von andern zurückgehalten werden. Es ist aber zum mindesten nicht intuitiv sicher, daß sich dasselbe Argument beim augenblicklichen Stande ihres geistigen Fortschreitens nicht auch auf die Mehrzahl der Menschen erstreckt. Es wird in der Tat auch von Verteidigern dieses

Prinzips zugestanden, daß es selbst für Erwachsene auf einer tieferen Bildungsstufe nicht gültig ist. Aber welches andere Kriterium läßt sich dann für seine Anwendung geben, als daß es da angebracht werden muß, wo menschliche Wesen einsichtig genug sind, um selbst für sich besser zu sorgen, als andere es tun würden? Und damit würde sich das Prinzip nicht als ein absolutes darstellen, sondern lediglich als eine untergeordnete Anwendung des weiteren Prinzips des Strebens nach dem allgemeinen Glück oder Wohl der Menschheit.

Aber der Ausdruck Freiheit ist auch zweideutig. Im strengen Sinne, also als Freiheit des Handelns allein, läßt das Prinzip jeden Grad von gegenseitiger Belästigung außer Zwang zu. Offenbar würde aber niemand mit dieser Art Freiheit zufrieden sein. Wenn wir indes in die Vorstellung von Freiheit die Abwesenheit von Pein und Belästigung durch andere mit einschließen, so stellt sich sofort heraus, daß wir nicht alle derartige Belästigungen untersagen können, ohne die Freiheit im Handeln in einem unerträglichen Grade zu beschränken. Denn die natürlichen Impulse lassen sich kaum befriedigen, ohne daß nicht andere dadurch belästigt werden. Wenn wir daher die gegenseitigen Belästigungen, die erlaubt sein sollen, von denen unterscheiden, die verboten sein müssen, so sind wir gezwungen, das Übel des Zwanges mit Pein und Verlust verschiedener Art zu vergleichen. Nehmen wir dagegen das utilitarische Kriterion soweit an, so läßt sich schwer verteidigen, daß Belästigungen niemals erlaubt sein sollen, um irgendein positiv gutes Ergebnis zu erzielen, sondern nur um ernstere Störung zu verhindern.

Drittens müssen wir, um einen sozialen Aufbau auf dieser Grundlage möglich zu machen, voraussetzen, daß das Recht auf Freiheit auch das ihrer Beschränkung durch Vertrag in sich schließt und daß derartige Verträge, wenn sie wirklich freiwillig und nicht durch Betrug oder Gewalt erlangt sind und den Frieden anderer nicht verletzen, durch gesetzliche Strafen befestigt werden müssen. Ich glaube nur nicht, daß diese Verschärfung streng genommen in dem Begriffe der Verwirklichung von Freiheit enthalten ist. Denn meiner Ansicht nach ist ein Mensch dann völlig frei, wenn keine seiner Willensäußerungen irgendeinen äußeren Zwang auf eine andere auszuüben vermag.

Wenn dieses Recht der Beschränkung von Freiheit selbst wiederum unbeschränkt ist, könnte sich jemand durch Vertrag zum Sklaven machen, so daß das Prinzip der Freiheit zu einem selbstmörderischen werden würde. Von diesem Prinzip jedoch ein begrenztes Recht der Einschränkung von Freiheit durch Vertrag abzuleiten, erscheint offenbar unmöglich.[1])

Wenn es schon schwierig ist, Freiheit als ein Ideal zu definieren, das nur in den persönlichen Beziehungen menschlicher Wesen zu verwirklichen ist, so wird die Schwierigkeit noch größer, wenn wir das Verhältnis von Menschen zu den materiellen Mitteln zum Leben und Glück betrachten.

Denn man ist gewöhnlich des Glaubens, daß das Recht des Individuums auf Freiheit das Recht der Aneignung materieller Dinge in sich schließt. Hält man sich aber streng an die Bedeutung, so kann Freiheit meiner Ansicht nach nicht mehr umfassen, als das Recht auf ungestörte Benutzung von Dingen, die nur von einer Person auf einmal benutzt werden können. Das Recht aber, andere am späteren Gebrauche von etwas zu hindern, das ein Individuum einmal in Besitz genommen hat, ist ein Eingriff in das freie Handeln anderer, und zwar über das hinaus, was streng genommen zur Sicherung der Freiheit des Besitznehmers nötig ist. Man könnte vielleicht sagen, daß jemand beim Aneignen einzelner Dinge den Frieden anderer nicht stört, weil diesen noch der Rest der Welt zu Gebote steht. Aber andere können gerade das brauchen, was er sich angeeignet, sie können vielleicht nichts finden, was ebenso gut wäre, oder nur nach mühevollem Suchen; denn viele Hilfs- und Gebrauchsmittel zu einem bequemen Leben sind in der Menge beschränkt. Dieses Argument bezieht sich ganz besonders auf den Besitz von Grund und Boden. Und da erhebt sich eine weitere Schwierigkeit bei der Bestimmung, wieviel jemand durch Besitzergreifung sich aneignen darf. Wenn man es so auffassen will, daß jemand soviel Land besetzen kann, als er zu benutzen vermag, dann ist offenbar die Antwort die, daß die Benutzung von Land außerordentlich verschieden sein kann und mit der Ausdehnung an Stärke

[1]) Die Frage, wie weit die Auffassung der Freiheit ein unbeschränktes Recht, Freiheit durch einen freien Vertrag zu beschränken, enthält, wird uns im nächsten Kapitel wieder begegnen.

abnimmt. Es wäre zum Beispiel entschieden widersinnig, aus dem Prinzip der Freiheit schließen zu wollen, daß jemand ein Recht hat, andere zu hindern, auf einem Teile des Landes ihre Schafe zu weiden, über den sich seine Jagdausflüge erstrecken könnten.[1]) Aber selbst wenn dem so wäre, hätte dann ein Schäfer dieses Recht gegen jemanden, der das Land bebauen möchte, oder einer, der die Oberfläche nutzbar macht, ein Recht, jemanden zu vertreiben, der darunter nach Gold graben will? Ich wüßte nicht, woher ein solches Recht abzuleiten wäre.

Man kann ferner darüber streiten, ob das Eigentumsrecht, so abgeleitet, das Recht in sich begreift, die Verfügung eines Verstorbenen über seinen Besitz zu kontrollieren. Denn dieses erscheint den meisten naturgemäß mit der Eignerschaft verbunden. Es ist jedoch widersinnig, zu sagen, daß wir einen Eingriff in die Handlungsfreiheit jemandes dadurch begehen, daß wir nach seinem Tode irgend etwas mit dem tun, was ihm bei Lebzeiten gehörte. Juristen haben dieses Recht auch oft als rein konventionell angesehen und daher nicht unter die „natürlichen Rechte" gezählt.

Noch andere Schwierigkeiten ließen sich aufführen; indes brauchen wir nicht auf sie einzugehen, denn wenn man Freiheit einfach so auffaßt, daß jemandes Handeln so wenig wie möglich von andern beschränkt werden dürfe, dann wird sie offenbar vollkommener ohne Aneignung verwirklicht. Wenn man aber sagt, daß sie außerdem Leichtigkeit und Sicherheit der Befriedigung von Begierden in sich schließt und daß es diese Freiheit ist, deren gleiche Verteilung wir für erforderlich halten, diese aber ohne Aneignung nicht verwirklicht werden kann, so ist dem zu erwidern, daß in einer Gesellschaft, wo nahezu alle materiellen Dinge sich schon in festem Besitze befinden, diese Art der Freiheit nicht gleich verteilt ist und es auch nicht sein kann. Jemand, der ohne ererbtes Eigentum in einer solchen Gesellschaft geboren wird, ist nicht nur weit weniger frei, als Leute, die Eigentum besitzen, sondern auch weniger frei, als

[1]) Das Vertreiben von Wilden aus dem Gebiete neuer Kolonien hat man oft damit gerechtfertigt, daß Jagdstämme kein Recht auf den Besitz des Bodens haben, auf dem sie jagen.

wenn keine Aneignung stattgefunden hätte. Man könnte sagen,[1]) daß er ja die Freiheit habe, einen Vertrag zu schließen und dadurch seine Dienste als Entgelt für die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse geben kann; daß dieser Tausch ihm notwendigerweise mehr einbringen wird, als wenn er allein in der Welt dagestanden hätte; daß endlich jede menschliche Gesellschaft den von ihr bewohnten Teil der Erde stets fähiger macht, die Wünsche jedes einzelnen ihrer später geborenen Mitglieder zu befriedigen, als es anderswie möglich wäre. Dies mag zwar als allgemeine Regel ganz richtig sein, aber es trifft offenbar nicht in allen Fällen zu. Denn mitunter können Menschen ihre Dienste gar nicht verkaufen, und oft erhalten sie dafür nur ein sehr ungenügendes Entgelt. Aber angenommen selbst, das wäre richtig, dann beweist es noch nicht, daß die Gesellschaft durch Aneignung nicht in die natürliche Freiheit ihrer ärmeren Mitglieder eingegriffen hat. Es beweist nur, daß sie sie für derartige Eingriffe entschädigt, und voll entschädigt. Es liegt aber auf der Hand, daß, wenn man eine Entschädigung für eine Vergewaltigung der Freiheit in der Form materieller Annehmlichkeiten zu geben berechtigt ist, die Verwirklichung von Freiheit nicht ein höchstes Ziel distributiver Gerechtigkeit sein kann.

§ 5. Es zeigt sich also, daß Freiheit zwar ein Gegenstand allgemeinen, starken Begehrens und eine wichtige Quelle zum Glücke, sowohl an sich selbst als indirekt ist, da sie die Befriedigung natürlicher Impulse zuläßt, daß aber der Versuch, sie zu einem Grundbegriff theoretischer Rechtslehre zu machen, mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verknüpft ist. Ja selbst die natürlichen Rechte, die sie angeblich in sich schließt, lassen sich nur in ganz gezwungener, willkürlicher Weise unter ihr vereinigen.[2]) Aber auch wenn dem nicht so wäre, dürfte doch eine gleiche Verteilung von Freiheit unsere Auffassung der Gerechtigkeit nicht befriedigen. Ideale Gerechtigkeit, wie wir sie uns gewöhnlich vorstellen, verlangt, daß nicht nur Freiheit, sondern auch alle Wohltaten und Lasten in gleicher Weise,

[1]) Dies ist das Argument optimistischer Nationalökonomen wie Bastiat.

[2]) Weitere Betrachtungen über die politische Freiheit, die uns im nächsten Kapitel beschäftigen werden, sollen die in dem Begriffe liegenden Schwierigkeiten noch besser veranschaulichen.

jedenfalls aber gerecht, verteilt sein sollen. Gerechtigkeit bei der Verteilung wäre da nicht mit Gleichheit identisch, sondern schlösse lediglich willkürliche Ungleichheit aus.

Wie aber können wir das Prinzip dieses höchsten, allumfassenden Ideals finden?

Wir kommen, glaube ich, am besten dazu, wenn wir wieder auf eine der im letzten Kapitel erwähnten Grundlagen zu der Verpflichtung, andern Dienste zu erweisen, zurückgehen: die Forderung der Dankbarkeit. Es zeigte sich da, daß wir nicht nur einen natürlichen Impuls zur Vergeltung von Wohltaten haben, sondern auch die Überzeugung, daß dies eine Pflicht und ihre Vernachlässigung, zum größten Teile wenigstens, tadelnswert ist. Wenn wir nun diesen Impuls und diese Überzeugung verallgemeinern, bekommen wir den Bestandteil der üblichen Auffassung von Gerechtigkeit, den wir zu definieren suchen. Nehmen wir nämlich den Satz „Alles Gute, was einem Individuum angetan wird, soll von ihm vergolten werden" und lassen die Beziehung auf das Individuum weg, so erscheint uns die allgemeinere Behauptung „Gute Taten sollen vergolten werden" ebenso richtig.[1]) Und wenn wir nun all die verschiedenen Arten und Größen von Diensten in Betracht ziehen, erhalten wir den Satz „Jedermann soll im Verhältnis zu seinem Verdienste belohnt werden". Dies aber dürfte als das wahre, einfache Prinzip der Verteilung in jedem Falle gelten, wo Vertrag und Sitte mit ihren Ansprüchen seine Wirkung nicht beeinflussen.

Man würde zum Beispiel zugeben, daß — abgesehen von früheren Abmachungen — der Ertrag eines Werkes oder Unternehmens je nach dem Werte ihrer Dienste unter die Mitarbeiter geteilt werden müßte. Es haben, nebenbei bemerkt, auch manche Gelehrte den im vorigen Abschnitt erörterten Satz — das Gesetz muß danach streben, jedem einzelnen die größtmögliche Freiheit zu sichern — nicht als absolut oder als ein Axiom hin-

[1]) Ist diese Ansicht richtig, veranschaulicht sie sehr gut den Unterschied zwischen natürlichen Instinkten und moralischen Intuitionen. Denn der Impuls, einen Dienst zu vergelten, ist auf Seiten des Gemütes ein ganz anderer als der, welcher uns zu Ansprüchen auf die Frucht unserer Arbeit oder auf den Lohn für unsere Mühe treibt. Unsere Auffassung von der Pflicht der Dankbarkeit läßt sich jedoch unter die allgemeinere Intuition „Verdienst soll belohnt werden" unterordnen.

gestellt, sondern als abgeleitet aus dem Prinzip, daß Verdienst belohnt werden soll. Der beste Weg dazu aber sei der, die Menschen so frei wie möglich zu lassen, sich um die Befriedigung ihrer Wünsche zu bemühen und somit ihre eigene Belohnung zu verdienen. Und das dürfte denn auch dasjenige Prinzip sein, auf dem das Eigentumsrecht beruht, wenn es durch den Satz gerechtfertigt ist, daß „Jeder das ausschließliche Recht auf den Ertrag seiner Arbeit" hat. Denn wenn man sich recht überlegt, „bringt" eigentlich Arbeit nichts Materielles „hervor", sondern erhöht nur seinen Wert. Wir denken aber nicht, daß jemand ein Recht auf einen Gegenstand dadurch erwirbt, daß er daran arbeitet, selbst wenn er in dem guten Glauben wäre, daß es sein Eigentum ist; er erwirbt nur ein Recht auf entsprechende Vergütung seiner Arbeit, und in diesem Sinne ist der eben genannte Satz aufzufassen. Das Prinzip wird allerdings mitunter ausgedehnt, um das Urheberrecht an materiellen Dingen zu erklären, da diese in einem gewissen Sinne „hervorgebracht", d. h. von ihrem ersten Entdecker gefunden werden;[1]) aber auch hier zeigt uns die Überlegung, daß der gemeine Menschenverstand dies nicht ohne weiteres als ein moralisches Recht ansieht, sondern nur insoweit, als es nicht mehr denn eine entsprechende Entschädigung für die Mühe des Entdeckers darstellt. Wir würden zum Beispiel nicht der Ansicht sein, daß der Entdecker eines großen unbewohnten Gebietes ein moralisches Recht auf den Besitz des ganzen hat. Diese Rechtfertigung des Eigentumsrechtes weist uns daher schließlich auf das Prinzip hin: „Jedermann soll entsprechende Entschädigung für seine Arbeit bekommen." Ebenso meinen wir, wenn wir sagen, daß Gott die Welt gerecht regiert, daß Glück unter den Menschen nach ihren Verdiensten verteilt ist. Die göttliche Gerechtigkeit aber gilt als Muster, das die menschliche Ge-

[1]) Es erfordert eine gewaltsame Anstrengung, das „Recht der Entdeckung" unter den Begriff des „Rechtes auf das Erzeugnis seiner Arbeit" zu bringen. Daher hielten Locke und andere es zur letzten Rechtfertigung des erstgenannten Rechtes für nötig, ein „stummes Einverständnis", daß alle Dinge ohne Eigentümer dem ersten, der sie in Besitz nimmt, gehören sollen, vorauszusetzen. Diese ethisch-politische Devise muß aber als recht verhängnisvoll bezeichnet werden, denn sie kann leicht dazu herhalten müssen, fast jede Willkürlichkeit im positiven Gesetz zu rechtfertigen.

rechtigkeit nachahmen soll, soweit es die Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft zulassen.

Diese Art der Gerechtigkeit scheint sich wie die Dankbarkeit über die ganze Welt zu erstrecken. Dasselbe Prinzip, auf die Strafe angewandt, kann nun als eine allumfassende Ahndung betrachtet werden, wenn auch der Vergleich angesichts des Zustandes unserer Moralanschauungen unvollständig ist. Es gab eine Zeit, da es nicht nur für natürlich, sondern auch für ein Recht und eine Verpflichtung galt, Beleidigungen sowohl wie Wohltaten zu vergelten. Aber als man in Europa mehr über Moral nachdachte, wurde diese Auffassung verworfen, so daß Plato lehrte, es könne niemals recht sein, jemandem ein Leid zuzufügen, wie sehr er uns auch beleidigt haben möge. Dies ist auch die in christlichen Gemeinschaften angenommene Lehre, soweit es sich um die Vergeltung persönlicher Beleidigungen durch den Einzelnen handelt. In ihrer umfassenden Form aber findet sich die alte Überzeugung noch in der Auffassung des Volkes vom Strafgesetz. Die Meinung ist noch weit verbreitet, daß es die Gerechtigkeit erfordert, jemandem Schmerz zuzufügen, der ein Übeltäter war, selbst wenn daraus weder für ihn noch für andere ein Vorteil erwächst. Ich persönlich kann mich dieser Auffassung nicht anschließen. Ich habe sogar eine starke, instinktive moralische Abneigung dagegen und zögere, sie dem gemeinen Menschenverstande zuzuschreiben. Ich glaube, daß sie nach und nach aus dem Moralbewußtsein gebildeter Leute in den meisten fortgeschrittenen Gemeinschaften verschwindet; aber es ist vielleicht doch noch die gewöhnlichere Auffassung.

Damit hätten wir einen Bestandteil der ausgleichenden Gerechtigkeit, wie sie Aristoteles nennt und wie sie dem Strafgesetz einverleibt ist. Man darf sie nicht mit dem Prinzip der Entschädigung verwechseln, auf dem gesetzliche Schadensersatzansprüche gegründet sind. Wir haben dieses bereits als eine einfache Ableitung von der Maxime allgemeinen Wohlwollens gekennzeichnet, das uns verbietet, unsern Mitmenschen ein Leid zu tun. Denn haben wir es getan, können wir die Maxime doch noch annähernd befolgen, indem wir für das Leid eine Entschädigung geben. Allerdings steigt hier die Frage

auf, ob wir verpflichtet sind, ein Leid wieder gut zu machen, das wir ohne unsere Schuld verursacht; und diese Frage mit Bestimmtheit zu beantworten ist nicht leicht. Im ganzen, glaube ich, würden wir einen Menschen verurteilen, der für eine einem andern zugefügte Unbill nicht eine Entschädigung anböte, selbst wenn diese ganz unabsichtlich und auch nicht aus Fahrlässigkeit verursacht war. Wir würden das aber vielleicht eher als eine Pflicht des Wohlwollens ansehen, die der allgemeinen Sympathie entspringt, die jeder für andere haben soll und durch den besonderen Fall verstärkt wird, denn als eine Pflicht strenger Gerechtigkeit. Beschränken wir jedoch die Forderung einer Entschädigung unter dem Schutze strengster Gerechtigkeit, auf Fälle, wo der ersetzte Schaden, das gutgemachte Unheil, strafbarer Fahrlässigkeit zuzuschreiben ist, entsteht dadurch eine Schwierigkeit, daß die moralische Ansicht über Schuld mit dem nicht übereinstimmt, was die soziale Sicherheit erfordert. Darüber haben wir jetzt zu sprechen.[1]) Es kann nun[2]) keine Gefahr einer Verwechslung oder eines Widerspruches zwischen den Prinzipien reparativer und retributiver Gerechtigkeit mehr bestehen. Das eine hat es mit den Ansprüchen der beleidigten Partei zu tun, das andere mit dem Lohn des Übeltäters. Bei der heutigen Handhabung des Gesetzes kann allerdings die Verpflichtung, für den Schaden einen Ersatz zu zahlen, mitunter als hinreichende Strafe für den Übeltäter angesehen werden.

Wenn wir uns jedoch wieder zu dem andern Zweige retributiver Gerechtigkeit wenden, der die Belohnung von Diensten betrifft, finden wir einen andern Begriff, den ich „Tauglichkeit" nennen möchte. Er läßt sich oft kaum von dem Begriff des Verdienstes unterscheiden, und daher müssen die beiden scharf auseinandergehalten werden. Dabei zeigt sich, daß sie leicht in Widerspruch geraten. Ich bin nicht sicher, ob sich das

[1]) Vgl. § 7. Eine weitere Schwierigkeit kommt bei der Bestimmung der Höhe der Entschädigung hinzu. Denn diese setzt häufig ein Vergleichen ganz verschiedenartiger Dinge voraus, und manches Unrecht ist überhaupt nicht wieder gut zu machen.

[2]) In einem früheren Stadium moralischer Entwicklung, das wir im vorigen Paragraphen besprachen, galt die Vergeltung am Übeltäter als normale Art der Gutmachung am Geschädigten. Diese Auffassung widerspricht jedoch dem Moralgefühl christlicher Gesellschaften.

Prinzip „der Verteilung nach der Tauglichkeit“ in der gewöhnlichen Anschauung von Gerechtigkeit nachweisen läßt; jedenfalls ist es aber in unserer landläufigen Auffassung von der Idealgesellschaft oder ihrer vollkommen vernünftigen Ordnung enthalten, wenn es sich um die Verteilung sowohl von Werkzeugen und Ämtern als auch, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, um andere Quellen zum Glücke handelt. Wir halten es gewiß für vernünftig, daß Werkzeuge denen gegeben werden, die sie am besten gebrauchen, und Ämter denen, die sie am besten verwalten können. Aber das können vielleicht gerade nicht Leute sein, welche die meisten Dienste erwiesen haben. Wir halten es ferner für vernünftig, daß besondere materielle Genußmittel solchen zufallen, die für die betreffende Art des Vergnügens empfänglich sind. So würde niemand daran denken, einem Blinden Gemälde zuzuweisen oder seltene Weine jemandem, der keinen Geschmack hat. Wir würden es daher wahrscheinlich für angemessen halten, wenn Künstler bei der sozialen Verteilung des Reichtums einen größeren Anteil bekämen als Handwerker, wenn sie es vielleicht auch gar nicht verdienen. So scheinen sich denn die Begriffe Verdienst und Tauglichkeit gelegentlich wenigstens zu widersprechen. Vielleicht sollte aber, wie ich vorschlug, die Tauglichkeit eher als ein utilitarisches Prinzip der Verteilung angesehen werden, das die Verwirklichung von abstrakt Gerechtem unvermeidlich beschränkt, denn als ein Teil der Deutung von Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne. Wir haben es jetzt aber mit der letzteren zu tun. Jedenfalls bildet die Belohnung des Verdienstes den Hauptbestandteil idealer Gerechtigkeit, insofern dieser etwas mehr als Gleichheit und Unparteilichkeit hinzufügt. Sehen wir also einmal genauer zu, worin Verdienst besteht. Es ist dies von grundlegender Bedeutung; denn wir können wohl hoffen, daß die Verbrechen und ihre Bestrafung abnehmen und immer mehr verschwinden, je vollkommener die Welt wird, die richtige oder beste Verteilung der Mittel zur Wohlfahrt aber ist ein Gegenstand, um dessen Verwirklichung wir uns immer bemühen müssen.

§ 6. Zunächst taucht die Frage, die uns bei der Definierung von Dankbarkeit schon begegnete, wieder auf. Sollen wir die Belohnung nach der Anstrengung bemessen, oder nach dem

erreichten Ergebnis? Man könnte nämlich sagen, daß der tatsächliche Nutzen eines Dienstes viel von günstigen Umständen und Glückszufällen abhängt, nicht aber dem Verdienste des Handelnden zuzuschreiben ist. Oder aber er kann Kräften und Fähigkeiten zu danken sein, die sich zusammenfanden oder sich unter günstigen Lebensbedingungen oder durch eine gute Erziehung entwickelt haben. Und warum sollten wir den Betreffenden dafür belohnen?[1]) Nur Menschenwerk, in dem moralische Vorzüge aufgewiesen werden, wird nach allgemeinem Glauben von Gott belohnt. Dadurch, daß wir diese Grenze ziehen, werden wir aber die Schwierigkeit nicht los. Denn man könnte doch sagen, daß alle guten Handlungen, oder doch zum größten Teile, aus guten Anlagen und Gewohnheiten hervorgehen und diese teils ererbt, teils der Sorge von Lehrern und Eltern zu verdanken sind. Belohnten wir also diese, würden wir die Ergebnisse natürlicher und zufälliger Vorteile belohnen, und es wäre unvernünftig, diese von andern, wie Fähigkeiten und Kenntnissen, zu unterscheiden und zu sagen, daß es sogar ideal gerecht sei, die einen zu belohnen und die andern nicht. Sollen wir demnach sagen, daß die Belohnung im Verhältnis zu der Größe der freiwilligen Anstrengung, ein gutes Ziel zu ereichen, stehen muß? Deterministen würden behaupten, daß auch dies im letzten Grunde die Wirkung von Ursachen ist, die außerhalb des Menschen liegen. Ihrer Anschauung nach wäre es also ideal gerecht, daß alle Menschen gleiches Glück genössen, denn es erscheint ihnen ungerecht, A glücklicher als B zu machen, nur weil Umstände außerhalb seiner Macht ihn besser gemacht haben. Aber warum sollten wir nicht anstatt „alle Menschen" „alle fühlende Wesen" sagen? Denn warum soll ein Mensch glücklicher sein als andere Tiere?

Aber dieser Gedankengang führt uns zu einem Abgrund von Paradoxen, und der gemeine Menschenverstand folgt uns nicht auf diesem Wege. Jedenfalls ist der Begriff Verdienst gänzlich ausgeschieden,[2]) und wir scheinnen zu dem Schlusse

[1]) Für die gute Erziehung sollten eher die belohnt werden, die ihn erzogen haben.

[2]) Die einzige haltbare deterministische Erklärung des Verdienstes ist meiner Ansicht nach die utilitarische. Wenn jemand eine Belohnung für

zu kommen, den ich bereits im 5. Kapitel des 1. Buches aussprach, daß nämlich auf diesem Gebiete unseres Moralbewußtseins die Vorstellung eines freien Willens in den Moralvorstellungen des gemeinen Menschenverstandes in besonderer Weise enthalten ist. Denn scheidet man sie aus, erfordern die wichtigen Begriffe Verdienst und Gerechtigkeit eine materielle Abänderung.[1]) Gleichzeitig kann aber der Unterschied zwischen deterministischer und indeterministischer Gerechtigkeit kaum eine praktische Wirkung haben. Denn es dürfte keinesfalls möglich sein, in der Praxis den Teil menschlichen Werkes, der aus freier Wahl hervorgeht, von dem Teile zu trennen, der seinen Ursprung in Naturanlagen und günstigen Umständen hat.[2]) Wir müssen daher notwendigerweise die Verwirklichung von dem, was wir als theoretisches Gerechtigkeitsideal auffassen,

Dienste, die er der Gesellschaft erwiesen, verdient hat, so heißt das dieser Erklärung nach, daß es ratsam ist, ihn zu belohnen, damit er und andre dadurch veranlaßt werden, in der Erwartung gleicher Belohnung ähnliche Dienste zu leisten. Vgl. 4. Buch, 3. Kapitel § 4.

[1]) Vielleicht können wir die erwähnten Schwierigkeiten dem Umstande zuschreiben, daß der Begriff Verdienst mitunter aus dem Ideal utopistischer Rekonstruktionen von Gesellschaften verschwunden und „Gleichheit des Glückes" als einziges Ziel geblieben ist. Gerechtigkeit, dachte man, schreibt einfach vor, daß jeder einen gleichen Anteil am Glücke haben soll, soweit als Glück vom Handeln anderer abhängt. Es ist nur schwierig, dies auszuführen, denn abgesehen von den oben erwähnten Betrachtungen über die Tauglichkeit, läßt sich gleiches Glück nicht durch gleiche Verteilung von Gegenständen der Begierde erreichen. Denn die einen verlangen mehr und andre weniger, um gleich glücklich zu sein. Wir müssen daher offenbar den Unterschied in den Bedürfnissen in Rechnung ziehen. Wenn aber, wie es vernünftig scheint, nur geistige Bedürfnisse gemeint sind, würden wir zufriedenen, heiteren, aufopfernden Leuten weniger zu geben haben, als verdrießlichen und anspruchsvollen. Und das ist zu widersinnig, um vom gemeinen Menschenverstand angenommen zu werden.

[2]) Es wäre ohne Zweifel bis zu einem gewissen Grade möglich, die Ungleichheiten in den Verhältnissen zu beseitigen, indem man allen Klassen die beste Erziehung zugänglich machte, so daß alle Kinder Gelegenheit hätten, für jeden Beruf, zu dem sie sich eigneten, vorbereitet zu werden. Dies wäre allerdings im Sinne idealer Gerechtigkeit, insofern sie willkürliche Ungleichheit beseitigt und mildert. In jenen idealen Rekonstruktionen der Gesellschaft, wo die menschlichen Auffassungen von abstrakter Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen, hat denn auch diese Einrichtung ihren Platz gefunden. Aber es wird doch immer viel natürliche Ungleichheit geben, die wir weder schätzen noch beseitigen können.

der Vorsehung überlassen und uns mit dem Versuch begnügen, freiwillige Handlungen nach dem Werte der von ihnen vorsätzlich erwiesenen Dienste zu belohnen.

Wenn wir nun als Prinzip idealer Gerechtigkeit, soweit diese praktisch in der menschlichen Gesellschaft erstrebt werden kann, die Vergeltung freiwilliger Dienste nach ihrem Werte nehmen, so bleibt zu erwägen, nach welchem Prinzip oder welchen Prinzipien der Vergleichswert verschiedener Dienste zu bemessen ist. Wir halten zweifellos eine derartige Schätzung für möglich; denn wir sprechen fortwährend von „richtiger" oder „angemessener" Bezahlung eines Dienstes als etwas allgemein Bekanntem und verurteilen das Verlangen nach höherer Vergütung als erpresserisch. Man kann also sagen, daß die Vorstellung von Billigkeit, die wir bei solchen Urteilen zu verwenden pflegen, von der von Gerechtigkeit verschieden ist. Billigkeit wird sogar der Gerechtigkeit direkt gegenübergestellt und oft als unvereinbar damit gehalten. Dies trifft zum Teil zu; ich glaube jedoch, daß der weitere und nicht weniger gebräuchliche Sinn des Ausdrucks Gerechtigkeit, in dem der Begriff Billigkeit enthalten ist, einzig und allein in einer ethischen Abhandlung gebraucht werden kann. Denn in allen Fällen, wo Billigkeit mit strenger Gerechtigkeit in Widerspruch kommt, gelten ihre Vorschriften für gerecht in einem höheren Sinne, kurz, für das, was an letzter Stelle ausschlaggebend ist — wenn auch vielleicht nicht für das Gesetz. Ich behandle daher Billigkeit als eine Abart von Gerechtigkeit, bemerke aber, daß der erstere Ausdruck in Fällen üblicher ist, wo man erkennt, daß eine Bestimmtheit weniger leicht zu erreichen ist als bei gewöhnlichen Fällen von rechtmäßigen, auf Gesetz oder Vertrag begründeten Ansprüchen. Nach welchem Prinzip können wir nun den angemessenen oder „billigen" Wert von Diensten bestimmen?

Prüfen wir die gewöhnlichen Urteile von praktischen Personen, so finden wir, glaube ich, daß der Begriff „angemessen" in solchen Fällen durch einen Hinweis auf Analogie und Gebrauch gewonnen wird und jedem Dienst als angemessener Wert der zugeschrieben wird, den man eben für Dienste seiner Art zu geben pflegt. Daher dürfte sich dieser Bestandteil des Begriffes Gerechtigkeit schließlich auf den im 2. Paragraphen

erörterten zurückführen lassen. In manchen Gesellschaftsschichten zeigt es sich auch, daß die Bezahlung für Dienste durch Sitte und Brauch ebenso streng geregelt ist wie jede andere aus ihnen abgeleitete Pflicht, so daß es normalen Erwartungen ganz zuwiderlaufen würde, von diesem Brauche abzuweichen. Aber wahrscheinlich würde in einer modernen zivilisierten Gemeinschaft niemand ernstlich diese Identifizierung von richtigem und üblichen Werte von Diensten aufrechterhalten wollen, und wo dies aus den Urteilen praktischer Personen hervorzugehen scheint, können diese nur oberflächlich und leichtfertig sein und mit der üblichen Festsetzung der Marktpreise von Bequemlichkeiten durch freien Wettbewerb von Fabrikant und Verkäufer nicht vertraut. Denn wo ein derartiger Wettbewerb herrscht, fällt und steigt der Marktwert und ändert sich nach Ort und Zeit. Kein gut unterrichteter Mensch kann also erwarten, daß er fest bleibt, oder sich über Ungerechtigkeit beklagen, nur weil er sich verändert.

Können wir nun sagen, daß der „Marktwert", bestimmt durch freien Wettbewerb, unserer Vorstellung von idealer Gerechtigkeit entspricht?

Diese Frage ist deshalb von großem Interesse, weil wir da diejenige Art der Vergütung von Diensten vor uns haben, welche in einer Gesellschaft universell sein würde, die nach dem früher erörterten Prinzip, allen ihren Mitgliedern die größtmögliche Freiheit zu sichern, aufgebaut wäre. Dieses individualistische Ideal, wie wir es nennen können, ist der Typus, dem sich moderne zivilisierte Gemeinschaften bis vor kurzem zu nähern gesucht. Es ist daher sehr wichtig, zu wissen, ob er den Forderungen der Moral völlig entspricht und ob Freiheit, wenn es auch kein absolutes oder erstes Hauptprinzip abstrakter Gerechtigkeit darstellt, doch als das beste Mittel zur Verwirklichung einer gerechten sozialen Ordnung durch allgemeine Vergeltung von Verdiensten zu suchen ist.

Auf den ersten Blick erscheint es glaubhaft, zu sagen, daß der „Marktwert" die von der Menschheit im allgemeinen abgegebene Schätzung darstellt und uns daher genau das Urteil des gemeinen Menschenverstandes über den Wert, den wir suchen, liefert. Aber bei näherem Zusehen wird es wahrschein-

lich, daß die Mehrzahl der Menschen nicht recht befähigt sind, den Wert vieler wichtiger Arten von Diensten zu entscheiden, weil sie deren Natur und Wirkungen nicht genau kennen, so daß also, was diese anlangt, das richtige Urteil nicht auf dem Markte dargestellt sein wird. Selbst in Fällen, wo jemand im allgemeinen zu schätzen vermag, kann es sich in einem besonderen Falle herausstellen, daß er sich über den wahren Nutzen des eingetauschten Gegenstandes täuscht. In diesem Falle dürfte der „freie" Vertrag kaum ehrlich zu nennen sein, mag auch der gemeine Menschenverstand es nicht als ungerecht verurteilen, wenn die eine Partei Nutzen aus der Unwissenheit der andern zieht, vorausgesetzt, daß sie diese nicht hervorgerufen hat. Wenn zum Beispiel jemand unter rechtmäßiger Ausnutzung seiner geologischen Kenntnisse und Erfahrungen herausgefunden hat, daß sich wahrscheinlich auf einem Gebiete, das einem Fremden gehört, eine reiche Mine befindet, so würden vernünftige Leute ihn nicht tadeln, wenn er seine Entdeckung für sich behielte und die Mine zu ihrem Marktpreise kaufte. Man kann allerdings nicht sagen, daß der Besitzer ihren wirklichen Wert bezahlt bekam. In der Tat ist der gemeine Menschenverstand über diesen Punkt in ziemlichem Zweifel, und das Rationale des Schlusses, zu dem er kommt, muß, denke ich, in Sparsamkeitsrücksichten gesucht werden, die uns weit über die Analysis der gewöhnlichen Anschauung von Gerechtigkeit hinausführen.

Es gibt dann ferner soziale Dienste von anerkannt hoher Wichtigkeit, die im allgemeinen keinen bestimmten Wert haben, weil ihr praktischer Nutzen zu indirekt und unsicher ist, wie zum Beispiel wissenschaftliche Entdeckungen. Wieweit irgendeine Entdeckung für Handel und Industrie von Nutzen sein kann, ist so ungewiß, daß es gewöhnlich nicht vorteilhaft ist, sie zu kaufen, selbst wenn sie geheim gehalten werden könnte.

Aber auch wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf Erzeugnisse und Dienste beschränken, die im allgemeinen verkäuflich sind, und auf Kaufverträge, stoßen wir doch auch auf ernste Schwierigkeiten, wenn wir die Begriffe „freier" und „ehrlicher" Tausch identifizieren wollen. Wo zum Beispiel ein Individuum oder eine Genossenschaft das Monopol für eine gewisse Art von

Diensten hat, kann der Marktpreis der gesamten Dienste dieser Art unter gewissen Bedingungen dadurch steigen, daß ihre Anzahl abnimmt. Es wäre aber unsinnig, zu sagen, daß damit auch die sozialen Verdienste dieser Leute höher würden, und ein ehrlicher Mensch wäre stark im Zweifel darüber, ob die so erzielten Preise redlich sind. Für noch weniger anständig gilt es, aus der vorübergehenden Notlage seines Nächsten Vorteil zu ziehen. Wenn ich zum Beispiel sehe, daß ein Krösus im Begriff ist zu ertrinken, und niemand ist zu seiner Rettung da, so würde es nicht für anständig von mir gehalten werden, wenn ich ihn nur um die Hälfte seines Reichtums retten wollte. Kann es aber dann anständig genannt werden, wenn eine Klasse von Leuten aus der ungünstigen Vermögenslage einer andern Gewinn zieht? Und wenn wir das verneinen, wo haben wir die Grenze zu ziehen? Denn je stärker sich die Menschen einer Klasse vermehren, desto ungünstiger wird auch die Aussicht, zu verdienen. Denn der Marktpreis verschiedener Dienste hängt zum Teil vom Verhältnis von Angebot und Nachfrage ab, und man kann nicht sagen, daß eines Individuums soziale Verdienste nur dadurch geringer werden, daß sich die Zahl derjenigen, die zu gleichen Diensten bereit sind, vermehrt. Ebensowenig können sie durch seine eigene Bereitwilligkeit geringer werden, denn es wäre seltsam, jemanden weniger zu entschädigen, weil er eifrig und fleißig in seinem Amte war. Beim Verdienen jedoch hat der weniger Willige stets den Vorteil. Endlich dürfte der soziale Wert eines Dienstes kaum dadurch erhöht werden, daß man ihn Leuten erweist, die reichlich dafür zahlen können; nur der Lohn dafür wird infolgedessen größer sein.

Derartige Erwägungen haben einige Nationalökonomen zu der Behauptung geführt, daß die Gerechtigkeit eine von der gegenwärtigen durch freien Wettbewerb bewirkten ganz verschiedene Art, Dienste zu bezahlen, erfordert und daß alle Arbeiter nach dem inneren Werte ihrer Leistung bezahlt werden müßten, der durch sachverständige Richter zu bemessen sei. Wenn dieses sozialistische Ideal, wie wir es nennen können, ohne schädliche Folgen nach einer andern Seite sich verwirklichen ließe, käme es sicherlich unserer Auffassung von göttlicher Gerechtigkeit näher, als es der gegenwärtige Zustand der Ge-

sellschaft tut. Das setzt aber voraus, daß wir die rationale Methode der Wertbestimmung gefunden haben, und die ist eben noch zu suchen. Sollen wir sagen, daß diese Richter den Wert eines Dienstes nach dem von ihm gezeitigten Glücke berechnen müssen? Dann wäre aber die Berechnung all den Schwierigkeiten der im 2. Buche erörterten hedonistischen Methode ausgesetzt. Aber angenommen auch, diese ließen sich überwinden, dann ist es doch schwer zu sagen, wie der Wert verschiedener Dienste, die notwendigerweise vereinigt sein müssen, um ein glückliches Leben zu erzeugen, verglichen werden soll. Wie sollen wir zum Beispiel den entsprechenden Wert von Lebensbedürfnissen und Luxusartikeln vergleichen? Wir können für die Annehmlichkeiten dieser mehr empfänglich sein, aber wir können sie ohne jene nicht genießen. Und wenn verschiedene Arbeitszweige bei demselben Erzeugnis zusammenwirken, wie sollen wir ihren relativen Wert bemessen? Denn selbst wenn sich rein mechanische Arbeit auf einen gemeinsamen Maßstab bringen ließe, so scheint dies doch bei Leistungen, zu denen Geschick und Erfahrung gehört, unmöglich. Denn wie sollen wir die Arbeit des Entwerfens und Vorzeichnens mit der der Ausführung vergleichen, oder die Leitung des Ganzen mit der Ausarbeitung von Einzelheiten, oder die Tätigkeit des Produzierens mit der der Anleitung dazu, oder endlich die Dienste eines Gelehrten, der ein neues Prinzip entdeckt, mit denen des Erfinders, der es in die Praxis umsetzt?

Ich wüßte kein Mittel, diesen Fragen oder den im vorigen Paragraphen erwähnten Schwierigkeiten durch eine Analyse unserer gewöhnlichen Auffassung der Gerechtigkeit beizukommen. Um diese Punkte überhaupt in befriedigender Weise zu behandeln, müssen wir, glaube ich, einen ganz andern Gedankengang einschlagen. Wir müssen fragen, nicht welche Dienste einen inneren Wert haben, sondern gegen welchen Lohn sie zu haben sind und ob die übrige Gesellschaft durch die Dienste mehr gewinnt, als wenn sie den Lohn dafür behält. Kurz, wir haben die Zusammensetzung einer ideal gerechten Sozialordnung[1]) als unausführbar aufzugeben, wo alle Dienste

[1]) Es ist vielleicht nicht nötig, hier auf die praktischen Hindernisse bei der Verwirklichung eines solchen Idealsystems näher einzugehen.

genau nach ihrem inneren Werte belohnt werden. Aus ähnlichen Gründen müssen wir zu dem allgemeinen Schlusse kommen, daß es unmöglich ist, zu einer überlegten Methode, die verschiedene Größe von Verdiensten genau zu bestimmen, klare Prämissen zu erhalten. Vielleicht hält auch der gemeine Menschenverstand eine solche Methode für kaum möglich; seiner Auffassung nach besteht zwar ideale Gerechtigkeit in der Belohnung von Verdienst, aber er sieht jeden allgemeinen Versuch, dieses Ideal bei der sozialen Verteilung von Glücksgütern zu verwirklichen, als aussichtslos an. In der heutigen Gesellschaft wird der Versuch, Verdienste zu belohnen, nur in sehr beschränktem Maße gemacht. Eltern tun es bis zu einem gewissen Grade bei ihren Kindern und der Staat, indem er bemerkenswerte öffentliche Dienste von Staatsmännern, Soldaten usw. belohnt. Sehen wir aber diese Fälle näher an, erkennen wir, wie roh und unvollkommen der Maßstab ist, den man bei der Entscheidung über die Größe der Verdienste anlegt. Die einzige Art von Gerechtigkeit, die wir gewöhnlich zu verwirklichen suchen, besteht in der Einhaltung von Verträgen und bestimmten Erwartungen; aber wir kümmern uns wenig darum, ob die Verteilung von Glücksgütern durch Geldverdienen in angemessener Weise geschieht.

§ 7. Wenn wir nun zur Betrachtung der Gerechtigkeit in Straffällen übergehen, finden wir zunächst dieselben Schwierigkeiten. Wir finden, daß die Vorstellungen von Gesetz und Gerechtigkeit ebenso verworren und unklar sind. Denn wenn wir sagen, „jemand ist der Gerechtigkeit überliefert worden", so meinen wir, daß er eine gesetzliche Strafe erleiden soll, und wir halten es für richtig, daß nicht mehr und nicht weniger als die vom Gesetze vorgesehene Strafe über ihn verhängt werden soll, selbst wenn wir die Stufenreihe der gesetzlichen Strafen ungerecht finden. Dagegen sind wir nicht so verlegen bei Änderungen des Gesetzes, wie sie im bürgerlichen Rechte vorkommen. Denn wir glauben nicht, daß jemand auf Grund von Sitte und Brauch ein Recht auf mildere Bestrafung erwirbt, wie er dadurch ein Recht auf ungleiche Verteilung von Freiheiten und Vorrechten erwerben kann.

Wenn wir nun das Ideal der Strafgerechtigkeit näher be-

trachten, wie es sich intuitiv bestimmen läßt, finden wir die Ansicht, daß die Strafe im Verhältnis zur Schwere des Verbrechens stehen soll,[1]) soweit sie ihm nicht vorbeugen kann.[2]) Wenn wir jedoch daran gehen, diesen Grundsatz zu einer streng rationalen Methode zu machen, scheinen die Schwierigkeiten mindestens ebenso groß, als im Falle der Verdienste. Erstens nämlich haben wir auch hier einen freien Willen anzunehmen; denn wenn die Ursache zum Verbrechen nur in Natur und Verhältnissen des Übeltäters liegt, verdient er, wie Robert Owen bemerkt, offenbar dafür keine Strafe. Die Gerechtigkeit würde eher fordern, daß wir die Verhältnisse, unter denen er gehandelt, ändern. Wir bestrafen auch überlegte Vergehen schärfer als impulsive, vielleicht, weil sie eine freiere Wahl des Übels voraussetzen. Wir halten ferner Vergehen von Leuten, die keine oder eine verkehrte sittliche Bildung haben, für weniger strafbar; gleichzeitig sind wir aber darüber einig, daß sie deshalb noch nicht völlig straflos sind. Endlich ist, vom moralischen Standpunkte aus, die Schwere eines Verbrechens zum mindesten geringer, wenn das Motiv lobenswert war, zum Beispiel, wenn jemand einen Schurken tötet, dessen Verbrechen der gesetzlichen Strafe entgehen, oder einen Aufrührer als schädliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft zum Wohle seines Landes umbringt. Immerhin wäre es widersinnig, zu behaupten, daß die Strafe verhältnismäßig gemildert werden müsse. Der gemeine Menschenverstand urteilt, daß ohne Rücksicht auf Gottes Entscheidungen jedes schwere Vergehen gegen das Gesetz, das vorsätzlich begangen wurde, im allgemeinen streng bestraft werden muß, selbst wenn es einem guten Motive entspringt.

---

[1]) Ich erwähnte bereits, daß meiner Meinung nach diese utilitarische Ansicht über Bestrafung nach und nach die Oberhand gewinnt; aber ich bezweifle, daß sie schon ganz durchgedrungen ist.

[2]) Wer freilich behauptet, daß das Wesen der Gerechtigkeit in der Sicherung der äußeren Freiheit unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft besteht und Bestrafungen nur als Mittel zu diesem Ziele gerechtfertigt sind, meint natürlich, daß wir beim Zuerkennen von Strafen lediglich ihre Wirksamkeit als solche Mittel ansehen müßten. Indes kann dies kaum als Erklärung der gewöhnlichen Auffassung von gerechter Bestrafung vorgegeben werden.

Aber auch wenn wir das Motiv beiseite lassen und nur den Vorsatz in Betracht ziehen, ist es nicht leicht, klare Prinzipien zur Bestimmung der Schwere von Verbrechen aufzustellen. Denn mitunter, wie im Falle des Aufrührers, der den Aufstand aus Vaterlandsliebe erregt, ist es die Absicht des Verbrechers, richtig und gut zu handeln, und in vielen Fällen weiß er zwar, daß er unrecht tut, aber er beabsichtigt nicht, irgendeinem fühlenden Wesen ein Leid zuzufügen; zum Beispiel, wenn ein Dieb etwas stiehlt, das seiner Ansicht nach niemand vermissen wird. Wir finden auch nicht, daß ein Verbrechen dadurch geringer wird, daß es geheim gehalten wird. Und doch ist ein großer Teil des Unheils, das ein Verbrechen anrichtet, das „Begleitübel", wie es Bentham nennt, der Unruhe und Unsicherheit, die es verursacht; dieser Teil aber fällt bei völliger Geheimhaltung weg. Dem wäre zu erwidern, daß die Schwierigkeit keine praktische ist, denn wir sind nicht berufen, ein Verbrechen zu bestrafen, bevor es entdeckt ist, und dann ist das Begleitübel schon vorhanden und um so größer, weil es vorher geheim gehalten worden ist. Es bleibt nur richtig, daß es nicht zur Aufdeckung bestimmt war, und deshalb war dieser Teil des durch das Verbrechen verursachten Übels vom Verbrecher nicht beabsichtigt. Wenn wir aber sagen, daß die Abscheulichkeit des Verbrechens davon abhängt, wieviel Glück dadurch zerstört wird, und daß wir bei dem Verbrecher das Bewußtsein davon voraussetzen müssen, dann zwängen wir eine utilitarische Theorie durch Erfinden von Gesetzen in eine intuitionale Form.

Wir sprachen bisher von vorsätzlichem oder absichtlichem Übeltun. Das positive Gesetz bestraft aber auch Vergehen aus Unvorsichtigkeit und Nachlässigkeit, und die Rechtfertigung dieser Tatsache verwickelt uns in neue Schwierigkeiten. Einige Juristen sehen Unvorsichtigkeit und Nachlässigkeit als positive Gemütszustände an, in denen der Handelnde bewußt die Aufmerksamkeit oder Überlegung außer acht läßt, die, wie er selbst weiß, von ihm zu verlangen ist. Diese Art gewollter Sorglosigkeit kommt zweifellos mitunter vor und dürfte ebenso strafbar sein, als wenn das daraus folgende Unheil beabsichtigt gewesen wäre. Das Gesetz verlangt aber nicht den Nachweis, daß sich der Handelnde in dieser Gemütsverfassung befunden

hat (der auch meist unmöglich zu erbringen wäre), sondern begnügt sich mit der Tatsache, daß das Unheil durch die Sorgfalt hätte verhütet werden können, wie sie ein Durchschnittsmensch unter den Umständen gezeigt haben würde. Gewöhnlich meinen wir aber mit „Fahrlässigkeit" einfach eine rein negative psychologische Tatsache, das heißt, daß der Handelnde gewisse Beobachtungen oder Überlegungen nicht ausgeführt hat. Sie ist daher zu der Zeit völlig unfreiwillig und enthält somit kaum einen „dolus". Man könnte vielleicht sagen, daß zwar die gegenwärtige Fahrlässigkeit nicht tadelnswert ist, wohl aber das Versäumen, seine Gewohnheit der Sorgfalt früher zu pflegen. Aber in vielen individuellen Fällen können wir selbst diese früheren Versäumnisse nicht anführen, und dann dürfte die utilitarische Theorie der Strafe, die sie als ein Mittel zur Verhütung zukünftiger Vergehen ansieht, allein anwendbar sein. Ähnliche Schwierigkeiten steigen auf, wie wir bereits erwähnten, wenn es sich um die Bestimmung der Grenzen der Verpflichtung zur Entschädigung handelt. Ich meine die Auffassung, daß wir nicht gebunden sind, für allen Schaden aufzukommen, der durch unsere Muskeltätigkeit hervorgerufen wird, sondern nur für Schaden, der, wenn er nicht beabsichtigt war, unserer Unbesonnenheit und Nachlässigkeit zuzuschreiben ist.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung der Gerechtigkeit lassen sich nun folgendermaßen zusammenfassen: Der vorherrschende Bestandteil von Gerechtigkeit in der gewöhnlichen Auffassung ist eine Art von Gleichheit, das heißt, Unparteilichkeit in der Beobachtung oder Durchsetzung gewisser allgemeiner Regeln, die Gutes oder Böses unter Individuen verteilen. Haben wir aber diesen Bestandteil klar unterschieden, sehen wir, daß die Definition der zur praktischen Anleitung erforderlichen Tugend unvollkommen geblieben ist. Forschen wir dann weiter nach richtigen, allgemeinen Prinzipien der Verteilung, so finden wir, daß unsere gewöhnliche Auffassung von Gerechtigkeit neben dem Prinzip der Entschädigung für Beleidigungen zwei unter sich ganz verschiedene Bestandteile enthält. Der eine, den wir konservative Gerechtigkeit nennen können, kommt erstens in der Beobachtung von Gesetz, Verträgen und bestimmten Abmachun-

gen zum Ausdruck und in der Verschärfung der für ihre Verletzung vom Gesetze festgelegten und angekündigten Strafen; zweitens in der Erfüllung natürlicher und normaler Erwartungen. Die letztere Verpflichtung ist jedoch von etwas unbestimmter Art. Der andere Bestandteil, den wir ideale Gerechtigkeit nannten, ist noch schwerer zu definieren. Denn es gibt zwei ganz verschiedene Auffassungen davon, die durch das individualistische und das sozialistische Ideal einer Staatsgemeinschaft dargestellt werden. Die erste davon faßt die Verwirklichung von Freiheit als das höchste Ziel und Maßstab richtiger sozialer Verhältnisse auf; bei näherer Prüfung aber finden wir, daß der Begriff Freiheit keine praktische Basis für den Aufbau einer Gesellschaft ohne gewisse willkürliche[1]) Definitionen und Beschränkungen abgibt und daß, selbst wenn wir diese annehmen, eine Gesellschaft, in der so weit als tunlich Freiheit herrscht, nicht völlig unserm Gerechtigkeitssinn entspricht. Auf den ersten Anblick wird dieser mehr von dem sozialistischen Ideal der Verteilung befriedigt, das auf dem Prinzip der Belohnung von Verdienst beruht. Versuchen wir aber dieses Prinzip klarer zu gestalten, werden wir in ernste Schwierigkeiten verwickelt; und ähnlich verhält es sich, wenn wir Regeln über Kriminalgerechtigkeit nach demselben Prinzip zu bilden suchen.

[1]) Mit „willkürlich" meine ich Definitionen und Beschränkungen, welche die Selbstverständlichkeit des Prinzips zerstören und bei näherer Prüfung es als untergeordnet erscheinen lassen.

6. Kapitel.

Gesetz und Versprechen.

§ 1. Wir haben auch die moralischen Verpflichtungen, dem Gesetze zu gehorchen und Verträge einzuhalten, mit in die Erörterung über die Gerechtigkeit eingeschlossen, und in der Tat machen diese den übersichtlichsten Teil des verwickelten Systems privater Pflichten aus, die man gewöhnlich unter jenem Ausdruck zusammenfaßt. Es gibt aber auch, wie wir sahen, einige Gesetze, deren Verletzung in die Rechte anderer nicht eingreift und die daher auch nicht die Merkmale einer Ungerechtigkeit hat. Ebenso gilt die Pflicht, ein Versprechen zu halten, für unabhängig von jeder Beleidigung, die dem Empfänger des Versprechens durch den Bruch desselben angetan würde. Man ist zum Beispiel gewöhnlich der Meinung, daß Versprechen einem Toten gegenüber gehalten werden müssen, wenn er auch aus dem Bereich jeder Verletzung ist; vielleicht würden manche Menschen sie sogar für noch heiliger halten, als die einem Lebenden gegenüber. Es dürfte daher wünschenswert sein, die Sätze „dem Gesetze muß man gehorchen" und „Versprechen muß man halten" als unabhängige Prinzipien aufzufassen und näher zu untersuchen.

Wie können wir zunächst Sicherheit erlangen, welchem Gesetze als solchem wir nach allgemeiner Überzeugung zu gehorchen verpflichtet sind? Es liegt auf der Hand, daß wir hier die gesetzlichen Bestimmungen nicht von andern unterscheiden können, indem wir, wie in einem früheren Kapitel,[1]) die damit verbundenen Sanktionen betrachten. Denn Befehle von Auf-

[1]) Vgl. 2. Buch, 5. Kap., § 2.

rührern und Gewaltherrschern haben als solche keine allgemein bindende Kraft, wenn sie auch durch gerichtliche Strafen verschärft sein mögen. Derartigen Befehlen zu gehorchen ist nur insoweit unsere Pflicht, als man dadurch größeres Unheil für uns und andere vermeiden kann, und bis zu welchem Grade es unsere Pflicht ist, kommt auf den einzelnen Fall an.

Wir können aber auch nicht sagen, daß alle Befehle eines rechtmäßigen Herrschers als Gesetze in dem Sinne angesehen werden können, in dem der Ausdruck in dem Satze „den Gesetzen muß man gehorchen" aufzufassen ist. Denn wir müssen zugeben, daß ein rechtmäßiger Herrscher seinen Untertanen auch Schlechtes befehlen kann und es dann unsere Pflicht ist, ihm den Gehorsam zu verweigern. Wir müssen daher für unsern vorliegenden Zweck Gesetze als Verhaltungsmaßregeln definieren, die von einer rechtmäßigen Autorität aufgestellt sind, welche in den Grenzen ihrer Macht Befehle gibt.

Es sind demnach zwei Fragen zu stellen, wenn der Satz, daß man den Gesetzen gehorchen müsse, praktischen Nutzen haben soll: Erstens: Wie haben wir den rechtmäßigen Gesetzgeber, als Individuum oder Körperschaft, von andern zu unterscheiden? Zweitens: Wie können wir die Grenzen der Autorität dieses Gesetzgebers feststellen? Diese Fragen müßten auseinandergehalten werden; wie wir aber sehen werden, lassen sie sich nur zum Teil trennen. Wenn wir mit der ersten Frage beginnen, können wir zunächst sagen, daß die Macht, Gesetze zu geben, in der Hand eines oder mehrerer lebendiger Menschen beruht. In manchen Gesellschaften ist zwar in gewissen Stadien ihrer Entwicklung die Gesamtheit oder ein Teil des Gesetzbuches, das man zu befolgen oder wenigstens als bindend anzusehen pflegte, für eine göttliche oder halb-göttliche Einrichtung gehalten worden, oder man hat ihm vielleicht wegen seines Alters schon eine größere Heiligkeit als einer lebenden Autorität zugeschrieben, so daß es von Rechts wegen eine Abänderung nicht erfahren konnte. Aber wir finden diese Anschauung kaum beim gemeinen Menschenverstand im zivilisierten Europa, das uns allein hier interessiert. Jedenfalls gibt es keinen Teil der bestimmten Vorschriften des positiven Gesetzes, der in unsern Gesellschaften nicht wegen seines Ursprunges einer

Abänderung durch eine lebende Autorität für fähig gehalten würde.

Wo ist nun diese Autorität zu finden?

Bei den gewöhnlichen Antworten auf diese Frage begegnen wir wieder dem Widerstreit zwischen Ideal, Überlieferung und Sitte und Brauch, der uns schon bei der Suche nach einer Definition von Gerechtigkeit in Verlegenheit gebracht hatte, in noch verwickelterer Form. Denn manche Leute sagen nicht nur, daß man der überlieferten, rechtmäßigen Autorität in einem Lande stets Gehorsam schulde, während andere behaupten, daß eine nach gewissen abstrakten Prinzipien gebildete Autorität die rechtmäßige sei und eine Nation die Einrichtung einer solchen Autorität selbst auf die Gefahr eines Bürgerkrieges hin beanspruchen kann — sondern die tatsächlich herrschende Autorität ist auch oft nicht einmal der Überlieferung nach eine rechtmäßige. Wir haben daher drei Autoritätsansprüche zu unterscheiden, von denen jeder mit einem der andern in Widerspruch geraten kann:

1. den der idealen oder abstrakt richtigen Regierung, wie sie bestehen sollte,

2. den der Regierung de jure, gemäß den konstitutionellen Überlieferungen in einem Lande,

3. den der Regierung de facto.

§ 2. Beginnen wir mit der idealen Regierung. Hier gedenke ich nicht alle Anschauungen über die richtige Einsetzung einer höchsten Autorität zu betrachten, die spekulative Denker geäußert haben, sondern nur solche, die prima facie Anspruch darauf machen können, der Ausdruck des gemeinen Menschenverstandes zu sein. Die wichtigste und am weitesten verbreitete und vertretene von diesen ist das Prinzip, daß der Herrscher in irgendeiner Gemeinschaft rechtmäßig nur durch Zustimmung seiner Untertanen eingesetzt werden kann. Dies ist, wie im vorigen Kapitel bemerkt, in der Annahme von Freiheit als höchstes Ziel der Staatsordnung enthalten. Denn wenn ursprünglich jemand den anderen nichts weiter als Nichteinmischung schuldig ist, kann er natürlich in das Verhältnis von Untertan zu Herrscher nur durch seine Zustimmung gebracht werden. Um nun aber das ursprüngliche Recht auf Freiheit

mit der tatsächlichen Pflicht des Gehorsams gegen die Gesetze zu vereinigen, erscheint die Voraussetzung einer sozialen Übereinkunft, eines „Paktes", notwendig; dadurch wird dann der Gehorsam gegen das Gesetz einfach zu einer speziellen Anwendung der Pflicht, Verträge zu halten.

Wie gelangen nun die einzelnen Punkte dieses Paktes zu allgemeiner Kenntnis? Nach der alten Auffassung, die aber wohl niemand mehr teilt, vollzog sich der Übergang vom Natur- zum politischen Staate durch einen „Urvertrag", der einer besonderen Form sozialer Organisation eine unantastbare Rechtmäßigkeit verlieh. Sollen wir also sagen, daß jemand als Mitglied einer Gemeinschaft gewissermaßen „stiller Teilhaber" auch an der Pflicht wird, den Gesetzen und anderen von der in dieser Gemeinschaft als gesetzlich anerkannten Autorität gegebenen Befehlen zu gehorchen? Auf diese Weise aber geht das Ideale in das Übliche über, und der unbeschränkteste Despotismus könnte ebenso darauf Anspruch machen, unter freier Zustimmung weiter zu herrschen als jede andere Regierungsform. Das Prinzip abstrakter Freiheit würde also zur Rechtfertigung der unfähigsten konkreten Tyrannei und Knechtschaft führen und unsere Theorie darauf hinauslaufen, die Menschen unter dem Vorwande, ihre Freiheit zu vergrößern, in Ketten zu schlagen. Wenn wir aber, um dieses Ergebnis zu vermeiden, voraussetzen, daß gewisse „Naturrechte" unantastbar sind — oder stillschweigend in dem Pakte vorbehalten — und daß Gesetze nicht streng rechtmäßig sind, die jemanden dieser berauben, dann begegnen wir wieder der Schwierigkeit, diese unantastbaren Rechte aus klaren, allgemein angenommenen Prinzipien abzuleiten. Es ist zum Beispiel, wie wir sahen, eine weitverbreitete Meinung, daß alle derartigen Rechte in dem Begriffe der Freiheit zusammengefaßt werden können. Aber wir sahen auch, daß dieses Prinzip zweideutig ist und besonders, daß das Recht auf Privateigentum sich nicht klar daraus ableiten läßt. Dann wäre es aber höchst widersinnig, behaupten zu wollen, daß eine Regierung rechtmäßigerweise nur für solche Befehle Gehorsam verlangen kann, die das Prinzip des Schutzes gegen Eingriffe in die Freiheit der beherrschten Individuen zum Ausdruck bringen. Man hat gedacht, daß diese Schwierigkeit da-

durch zu vermeiden wäre, daß der höchste Regierungsvertreter in der Weise gestellt würde, daß jedes von ihm gegebene Gesetz immer erst die Zustimmung jedes einzelnen selbst oder seines Vertreters gefunden haben muß, und hat gemeint, daß eine so geordnete Regierung, bei der, um Rousseaus Worte zu gebrauchen, „jeder sich selbst nur gehorcht", Freiheit und Ordnung in sich vereinen müsse. Wie aber ist dieses Ziel zu erreichen? Rousseau sagt, daß es sich durch die reine, direkte Volksherrschaft erreichen läßt, wo jedes Individuum seinen persönlichen Willen dem „Gesamtwillen" des regierenden Volkes unterordnet, dessen Mitglieder alle in gleicher Weise sind. Aber dieser „Gesamtwille" muß praktisch der Wille der Mehrzahl sein, und es ist unsinnig, zu behaupten, daß Freiheit und natürliche Rechte einer andersgesinnten Minderheit wirklich dadurch beschützt werden, daß man die Bedingung stellt, die Bedrücker müssen in der Überzahl sein. Wenn das Prinzip ferner absolut wäre, müßte es auf alle menschlichen Wesen in gleicher Weise angewendet werden. Und wenn wir, um diese Absurdität zu umgehen, die Kinder ausschließen, muß eine willkürliche Grenze gezogen werden. Frauen auszuschließen, wofür selbst Leute, die das Wahlrecht für ein natürliches Recht halten, eintreten, erscheint dann überhaupt ganz unhaltbar. Und anzunehmen, wie es manche getan haben, daß das Ideal des „Sich-allein-Gehorchens" auch nur annähernd durch eine repräsentative Demokratie zu verwirklichen ist, wäre offenbar noch absurder. Denn eine Versammlung von Volksvertretern wird gewöhnlich nur von einem Teile der Nation gewählt und jedes Gesetz nur von einem Teile der Versammlung gutgeheißen. Es wäre also lächerlich, zu sagen, daß jemand für ein Gesetz gestimmt hat, daß unter großer Mehrheit der Versammlung durchgegangen ist, gegen deren eines Mitglied er gestimmt hat.

Es anderseits als absolut hinzustellen, daß die Gesetze jeder Gemeinschaft den Willen der Mehrheit ihrer Mitglieder ausdrücken sollen, erscheint wieder mit der von Sokrates und seinen berühmtesten Schülern so nachdrücklich vertretenen Ansicht unvereinbar, daß Gesetze von sachkundigen Leuten gegeben werden müssen. Die Mehrheit einer Volksvertretung in einem einzelnen Lande kann ja zwar mehr befähigt sein,

ihrem Lande Gesetze zu geben, als eine Reihe von anderweitig gewählten Sachverständigen, aber es liegt doch auf der Hand, daß dies nicht allgemein der Fall sein wird. Immerhin kann der sokratische Satz, der lediglich eine besondere Anwendung des im letzten Teile des vorigen Kapitels erwähnten Prinzips ist, „Ämter sollen den dazu fähigsten Leuten übertragen werden", ebensoviel Anspruch darauf machen, als eine bedeutsame Intuition betrachtet zu werden, als die von uns erörterte. Der jahrhundertlange Streit zwischen Aristokratie und Demokratie läßt sich tatsächlich auf einen Widerspruch zwischen diesen beiden Prinzipien zurückführen, einen Widerspruch, für den es unmöglich ist, eine Lösung zu finden, so lange das Argument auf dem a priori-Gebiete bleibt.

§ 3. Eine erschöpfende Erörterung würde uns jedoch zu weit über das Gebiet der eigentlichen Ethik hinausführen. Wir können aber vielleicht schließen, daß es unmöglich ist, aus dem gemeinen Menschenverstande irgendwelche klare, sichere Intuitionen über die Prinzipien zu entnehmen, nach denen eine Idealverfassung aufgebaut werden soll. Ebenso sind aber die Meinungen verschieden, ob es innerlich gesetzlich ist, eine derartige Verfassung einzuführen und damit die überlieferte, einmal bestehende Ordnung in einer Gemeinschaft zu verletzen. Manche glauben, daß eine Nation ein natürliches Recht auf eine annähernnd dem Ideal entsprechende Regierung hat und daß dieses Recht mit den äußersten Mitteln verteidigt werden darf. Andere wieder sagen, daß eine Idealverfassung zwar recht förderlich und empfehlenswert sei und gewiß alle Mittel zu ihrer Verwirklichung versucht werden müßten, die die einmal bestehende Regierung in einem Lande erlaubt, daß aber ein Aufstand aus diesem Grunde allein niemals zu rechtfertigen sei. Andere endlich — und das ist vielleicht die Mehrheit — würden die Frage unter Erwägung der Nützlichkeit entscheiden und die Vorteile gegen die Nachteile abwägen.

Es ist aber ferner, wie wir sahen, nicht so leicht, zu sagen, was die bestehende Regierung ist. Denn es kommt vor, daß eine vom Gesetz für unrechtmäßige erklärte Autorität Befehle erteilt und die Rechtsverwaltung beaufsichtigt. Da erhebt sich dann die Frage, wie weit man einer solchen Autorität

Gehorsam schuldig ist. Man ist darüber einig, daß dem Aufkommen einer Gewaltherrschaft Widerstand entgegengesetzt werden muß; über das richtige Benehmen aber gegen eine bestehende Regierung, die aus einer erfolgreichen Usurpation hervorgegangen ist, herrscht große Meinungsverschiedenheit. Manche Menschen glauben, daß sie als rechtmäßig zu betrachten ist, sobald sie einmal festen Fuß gefaßt hat, andere, daß man ihr unter Vorbehalt und mit der Absicht, sie bei der ersten Gelegenheit zu stürzen, gehorchen müsse, wieder andere meinen, daß diese letztere Haltung im Anfange die richtige sei, daß aber eine widerrechtlich aufgedrängte Regierung, wenn sie einmal festen Fuß gefaßt hat, nach und nach alles Ungesetzliche verliert, und es schließlich ebenso strafbar ist, sich dagegen aufzulehnen, als es ursprünglich war, sie einzusetzen. Diese letztere dürfte denn auch die Anschauung des gemeinen Menschenverstandes sein. Der Zeitpunkt aber, an dem diese Umwandlung stattfinden soll, läßt sich kaum anders als unter Erwägung der Nützlichkeit bestimmen.

Die Hauptschwierigkeiten einer Klarlegung der Rechtmäßigkeit einer Autorität sind aber von so einfacher Art nur in dem Falle einer absoluten Regierung, wo der bedingungslose Gehorsam gegen eine oder mehrere Personen zu Brauch und Sitte geworden ist. In einem verfassungsgemäß regierten Staate steigen jedoch zahlreiche andere moralische Bedenken auf. In einem solchen Staate gilt zwar der Herrscher für moralisch an die Verfassung gebunden,[1]) aber es ist noch die Frage, ob die

[1]) Es ist vielleicht kaum nötig, daß ich hier die Lehre Hobbes' erwähne, die in veränderter Form bei Austin wieder auflebt, daß „die Macht des Herrschers (gesetzlich) unbeschränkt ist". Denn niemand vertritt jetzt mehr reinen Hobbismus, und Austin ist weit von der Behauptung entfernt, daß es kein ausdrückliches oder stummes Übereinkommen zwischen Herrscher und Untertanen geben könne, dessen Verletzung durch den ersteren den letzteren das moralische Recht zur Auflehnung gäbe. Wie Hobbes sie anwendet, geht seine Lehre in der Tat auf den ziemlich unwichtigen Satz zurück, daß ein Herrscher für verfassungswidriges Verhalten nicht von einem Gerichtshof seines eignen Landes bestraft werden wird, solange er Herrscher bleibt. — Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß Austins Definition von Gesetz für unsere Zwecke offenbar nicht geeignet ist. Denn seiner Auffassung nach ist ein Gesetz kein Befehl, dem man gehorchen soll, sondern

Pflicht des Gehorsams der Untertanen von der Tatsache bedingt wird, daß der Herrscher sich an die Verfassung hält, und ob diese das moralische Recht haben, einem verfassungswidrigen Befehle nicht zu gehorchen und etwa gar den Herrscher wegen Verfassungsbruch zur Verantwortung zu ziehen. Bei der Bestimmung, wie weit die Pflichten gegen die Verfassung gehen, finden wir wieder viel Unklarheit und Widersprüche, nicht eigentlich über die Feststellung der einschlägigen geschichtlichen Tatsachen, sondern über die Prinzipien, nach denen sie zu behandeln sind. Denn die mannigfachen Beschränkungen der Macht eines Herrschers, die in der Verfassung liegen, sind oft ursprünglich Konzessionen gewesen, die man einem vorher absoluten Herrscher aus Furcht abgezwungen hat. Es ist nun zweifelhaft, wie weit solche Konzessionen für den Herrscher, dem sie entrissen wurden, moralisch bindend sind, und noch zweifelhafter, wie weit sie es für seine Nachfoger sind. Oder umgekehrt kann ein Volk ehemals ausgeübte Freiheiten haben abkommen lassen, und es steht dahin, ob es das Recht behält, sich wieder darauf zu berufen. Und wenn im allgemeinen eine Verfassungsbestimmung durch Vergleich mit einem Präzedenzfalle festgelegt werden soll, läßt sich noch darüber streiten, ob ein besonderer Akt der einen Partei als ein verfassungsgemäßer Präzedenzfall oder als ungesetzlicher Übergriff anzusehen ist. Daher finden wir denn auch in Ländern mit einer Verfassung, daß die Auffassung der Leute vom Wesen ihrer überlieferten Verfassung von ihrer Ansicht, was sie ideal sein sollte, stark beeinflußt wird. Diese beiden Fragen sind in der Tat selten scharf auseinandergehalten worden.

§ 4. Aber auch in Fällen, wo es sich klar feststellen läßt, welcher Autorität Gehorsam zukommt, erheben sich weitere Schwierigkeiten, wenn wir darangehen, die Grenzen dieses Gehorsams zu bestimmen. Denn in einer modernen Gesellschaft sind, wie wir sahen, alle darüber einig, daß man einer Autorität, die unmoralische Handlungen befiehlt, den Gehorsam verweigern soll. Aber dies ist einer jener, in der Moral des Volkes so gewöhnlichen Sätze, die alles und nichts besagen

ein Befehl, für dessen Verletzung man irgendeine besondere Strafe zu erwarten hat.

und uns keine wirkliche Auskunft geben. Die Frage ist die, welche Handlungen auch dann unmoralisch sind, wenn sie von einer rechtmäßigen Autorität befohlen werden. Es scheint da kein klares Prinzip zu geben, nach dem diese bestimmt werden könnten. Mitunter hat man gesagt, daß das Gesetz bestimmte Pflichten nicht einfach übergehen kann, aber die Verpflichtung, einen Vertrag einzuhalten, ist eine ganz besonders bestimmte, und doch halten wir es nicht für richtig, einen Vertrag zu erfüllen, dessen Ausführung ein Gesetz verboten hat. Wir finden da in der Tat kein praktisches Einverständnis bei Leuten, die nicht etwa bewußt die utilitarische Methode annehmen und die Frage dadurch entscheiden wollen, daß sie erwägen, welches Verhalten von größerem Nutzen sein wird. Denn manche würden sagen, daß die Pflichten gegen die Famillie der Pflicht der Gesetzesbeobachtung nachstehen müssen und ein Sohn zum Beispiel weder aktiv noch passiv einem Verwandten dazu verhelfen dürfe, sich der Strafe für ein Verbrechen zu entziehen. Andere wieder würden diese Regel für zu unmenschlich halten, um sie vorzuschreiben, und andere endlich eine Grenze zwischen Beihilfe und Begünstigung ziehen. Auch wenn eine rechtmäßige Regierung ungerechte Handlungen befiehlt, die andere bedrücken, scheut sich der gemeine Menschenverstand, klar zu entscheiden, daß man ihnen durchweg gehorchen oder sie nicht ausführen soll. Aber abgesehen von diesen utilitarischen Erwägungen kann ich kein klar angenommenes Prinzip zur Unterscheidung ungerechter Verordnungen einer rechtmäßigen Regierung, denen man gehorchen soll, von solchen finden, denen man nicht gehorchen soll. Manche Juristen behaupten wiederum, daß wir nicht streng an den Gehorsam gegen Gesetze gebunden sind, wenn sie etwas befehlen, was im übrigen keine Pflicht ist, oder etwas untersagen, was sonst keine Sünde ist. Sie berufen sich darauf, daß im Falle, wo Pflichten nur von positiven Gesetzen vorgeschrieben sind, uns noch die Alternative offensteht, zu gehorchen oder uns der Strafe zu unterwerfen.[1]) Andere halten indes dieses Prinzip für zu wenig streng und bestimmt; und mit Recht, denn wenn es sich herausstellte, daß

[1]) Vgl. Blackstone, „Introduktion", § 2.

sich die Leute lieber bestrafen lassen, als einem Gesetze zu gehorchen, so wäre die betreffende Gesetzgebung als eine verfehlte anzusehen. Endlich herrscht auch auf der anderen Seite keine Einigung darüber, ob man verpflichtet ist, sich ungerechten Strafen zu unterwerfen.

Da also über alle diese Punkte so große Meinungsverschiedenheit herrscht, dürfte es müßig sein, zu behaupten, daß es irgendein klares, genaues Axiom oder Ordnungsprinzip gibt, das von der gewöhnlichen Vernunft und dem Bewußtsein der Menschheit intuitiv als richtig erkannt würde. Es besteht zweifellos eine unbestimmte allgemeine Gewohnheit, Gesetze als solche — und sogar schlechte — zu befolgen, die wohl auf den universellen consensus der zivilisierten Gesellschaft Anspruch machen kann. Aber wenn wir versuchen, ein Prinzip aufzustellen, das dieser allgemeinen Gewohnheit entspricht, läßt uns der consensus im Stich, und wir werden unvermeidlich in Streitfragen verwickellt, aus denen uns nur die utilitarische Methode befreien kann.[1])

§ 5. Wir haben nun die Zuverlässigkeit oder Treue bei Versprechungen zu behandeln. Ihre Betrachtung ergibt sich hier von selbst, denn die Pflicht der Gesetzesbeobachtung ist, wie wir sahen, von einigen Denkern auf die vorhergehende Pflicht, einen Vertrag zu halten, gegründet worden. Der soziale Vertrag, wie wir ihn oben untersucht, dürfte jedoch lediglich ein künstliches Gebilde sein, mit Hilfe dessen die gegenseitigen juristischen Beziehungen der Mitglieder einer zivilisierten Gemeinschaft sich am besten ausdrücken lassen. Bei der Aufstellung der ethischen Prinzipien des gemeinen Menschenverstandes aber dürfte ein derartiges künstliches Gebilde nicht am Platze sein. Immerhin muß man zugeben, daß ein enger Zusammenhang zwischen der Pflicht der Gesetzesbeobachtung und der der Zuverlässigkeit in der Geschichte häufig bestanden hat. Einmal ist ein bedeutender Betrag wenigstens von konstitutionellem Gesetz in verschiedenen Zeiten und Ländern durch Verträge aufgesetzt und bestätigt worden, die ausdrücklich zwischen verschiedenen Teilen der Gemeinschaft geschlossen

[1]) Ich hielt es nicht der Mühe wert, auch auf die ethischen Schwierigkeiten beim internationalen Recht einzugehen.

wurden. Diese kamen dann überein, daß die Regierung zukünftig nach gewissen Regeln fortgeführt werden sollte. Die Pflicht nun, diese Regeln zu befolgen, stellt sich als eine Pflicht der Zuverlässigkeit dar. Noch mehr ist das der Fall, wenn es sich nicht darum handelt, ein Gesetz zu geben, sondern darum, einen Gesetzgeber zu bestimmen, dessen Autorität durch Abgabe eines Treuschwures seitens seiner Untertanen oder einer vertretenden Körperschaft erhöht wird. Aber auch in solchen Fällen gehört eine gewisse Einbildungskraft dazu, die Gesamtheit der Bürger durch eine Verpflichtung als gebunden anzusehen, die nur wenige von ihnen tatsächlich eingegangen sind.

Wir können unsere Untersuchung der Pflicht, Versprechen zu halten, mit der Bemerkung beginnen, daß einige Moralisten sie in eine Reihe mit Wahrhaftigkeit gestellt oder sogar damit identifiziert haben. Von einem Standpunkte aus scheint tatsächlich eine Analogie zwischen beiden vorhanden zu sein; denn wir erfüllen die Verpflichtungen der Wahrhaftigkeit sowohl wie die der Zuverlässigkeit dadurch, daß wir Wort und Tat in Einklang bringen. Aber die Analogie ist offenbar eine oberflächliche und unvollkommene. Denn wir sind nicht verpflichtet, unsere Handlungen unsern Äußerungen im allgemeinen entsprechen zu lassen, sondern nur unsern Versicherungen. Wenn ich lediglich meine Absicht kundgebe, mich während eines Jahres des Alkohols zu enthalten, und trinke nach einer Woche welchen, so werde ich höchstens als Schwächling ausgelacht; habe ich mich aber dafür verbürgt, werde ich als wortbrüchig getadelt. So dürfte denn das Wesen der Pflicht der Zuverlässigkeit nicht in dem Einklang mit meinen Behauptungen bestehen, sondern mit den Erwartungen, die ich vorsätzlich in andern erweckt habe.

Bei diesem Standpunkte jedoch erhebt sich die Frage, ob der Versprechende verpflichtet ist, Erwartungen zu erfüllen, die er nicht wissentlich erweckte oder beabsichtigte. Für den gemeinen Menschenverstand ist es, glaube ich, klar, daß er es in manchen Fällen ist, wenn die Erwartung eine natürliche und dergestalt war, wie sie die meisten Menschen unter den Umständen hegen würden. Indes dürfte dies doch eine der mehr oder weniger unbestimmten Pflichten der Gerechtigkeit sein

und nicht eigentlich der Zuverlässigkeit, da streng genommen von einem Versprechen überhaupt nicht die Rede war. Die normale Wirkung der Sprache besteht in der Übertragung der Gedanken des Sprechenden auf die angeredete Person — hier also des Versprechenden auf den, dem das Versprechen gegeben wird —, und wir nehmen stets an, daß dies so vor sich gegangen ist, wenn wir von einem Versprechen reden. Wenn diese normale Wirkung daher durch einen Zufall einmal nicht eintritt, können wir sagen, daß kein oder kein vollkommenes Versprechen gegeben wurde.

Die moralische Verpflichtung eines Versprechens ist also dann festgestellt, wenn es von beiden Parteien in demselben Sinne verstanden wurde. Mit dem Ausdruck „Versprechen" meinen wir aber nicht nur Worte, sondern alle Zeichen und selbst stillschweigende Einverständnisse, wenn sie ganz deutlich einen Teil der Abmachung bilden.

§ 6. Wird nun diese Verpflichtung intuitiv als unabhängig und sicher angesehen?

Man sagt es oft, und es mag vielleicht auch dem gemeinen Menschenverstande, der nicht weiter darüber nachdenkt, so scheinen. Aber bei näherer Überlegung lassen sich doch eine beträchtliche Anzahl von Eigenschaften an dem Prinzip entdecken, von denen einige klar und genau, andere mehr oder weniger unbestimmt sind.

Erstens würden einsichtige Leute wohl im allgemeinen annehmen, daß wir eine Verpflichtung gegen die Person eingehen, der wir ein Versprechen geben, und daß diese uns wieder davon entbinden kann. Stirbt diese Person oder ist sie sonstwie außerstande, dies zu tun, tritt ein außergewöhnlicher Fall ein, dessen Entscheidung gewisse Schwierigkeiten bietet.[1])

Zweitens gilt ein Versprechen, eine unmoralische Handlung zu tun, nicht für bindend, weil die frühere Verpflichtung, sie nicht zu tun, vorherrscht, genau wie vor dem Gesetze ein Vertrag ungültig ist, in dem sich jemand verpflichtet, etwas Ungesetzliches zu tun. Sonst könnte man sich jeder moralischen

[1]) Gelübde bilden eine andere Ausnahme. Wenn diese bindend sind, so muß es nach Ansicht vieler auch eine Möglichkeit geben, von Gott davon entbunden zu werden. Indes gehört das nicht zu unserer Erörterung.

Verpflichtung entziehen, indem man verspricht, ihn nicht einzuhalten, was offenbar unsinnig ist.[1]) Dasselbe Prinzip läßt sich natürlich auch auf unmoralische Unterlassungen anwenden; hier liegt freilich eine gewisse Schwierigkeit in der Notwendigkeit, zwischen verschiedenen Arten oder Graden des Verpflichtetseins zu unterscheiden. Denn es ist klar, daß ein Versprechen es oft zur Pflicht machen kann, etwas nicht zu tun, was sonst eine Pflicht gewesen wäre. So wird es zum Beispiel eine Pflicht für mich, einem Krankenhause kein Geld zu überweisen, wenn ich versprochen habe, es einem unwürdigen Freunde zu geben, wenn es auch, abgesehen von meinem Versprechen, meine Pflicht gewesen sein mag, das Krankenhaus dem Freunde vorzuziehen. Wir sahen jedoch schon, daß eine Bestimmung der Grenzen strenger Pflicht in vielen Fällen schwer ist. So ist es zum Beispiel zweifelhaft, ob die Pflicht, einem Freunde zu helfen, höher steht als die, seinen Kindern eine gute Erziehung zu geben. Inwieweit also ein Versprechen früheren Verpflichtungen vorgeht, ist praktisch schwer zu entscheiden.

§ 7. Weitere Bezeichnungen für die Pflicht, ein Versprechen zu halten, ergeben sich, wenn wir die Bedingungen näher betrachten, unter denen es gegeben wird, und die Folgen seiner Ausführung.

Es wird viel darüber gestritten, wie weit Versprechungen bindend sind, die man von jemandem durch „List oder Gewalt" erhalten hat. Wurde das Versprechen unter der Bedingung der Richtigkeit einer Behauptung gegeben und diese stellt sich als falsch heraus, so ist es natürlich, dem anfänglich aufgestellten Prinzip entsprechend, nicht bindend. Ein Versprechen kann aber infolge einer betrügerischen Behauptung gegeben werden und doch ganz bedingungslos. Wenn es sich aber von selbst verstände, daß es nicht nur infolge der falschen Behauptung[2]) gegeben wurde, würden doch die meisten Leute es nicht für bindend halten. Die falsche Behauptung braucht indes nur eine

[1]) Der Fall liegt anders, wenn die Handlung unmoralisch wird, nachdem das Versprechen, sie zu tun, gegeben ist. Aber auch hier würde die frühere Pflicht, sie nicht zu tun, allgemein als vorherrschend gelten.

[2]) Was hier von „Behauptung" oder „Angabe" gesagt ist, kann auf jede Art, einen falschen Eindruck hervorzurufen, ausgedehnt werden.

Erwägung unter vielen zu sein, und es erscheint zweifelhaft, ob wir uns berechtigt fühlen dürfen, ein Versprechen zu brechen, weil eine einfache betrügerische Behauptung uns mit dazu verleitet hat, es zu geben. Noch mehr gilt dies, wenn überhaupt keine deutliche Äußerung getan wurde, oder nur eine Vorspiegelung falscher Tatsachen, oder endlich überhaupt keine Fälschung, sondern nur eine Verheimlichung materieller Umstände. Wir können beobachten, daß gewisse Arten von Verheimlichung vor dem Gesetze als berechtigt gelten. Bei den meisten Kaufverträgen zum Beispiel nimmt das Gesetz das Prinzip „caveat emptor" an und lehnt es nicht ab, die Einhaltung des Vertrages zu fordern, weil der Verkäufer Fehler seiner Ware nicht aufdeckte. Anders ist es natürlich, wenn er durch Wort oder Tat den Glauben hervorgerufen hat, daß sie fehlerlos ist. Dies beantwortet jedoch nicht die Moralfrage, wie weit ein Versprechend bindend ist, wenn sich herausstellt, daß es durch materielle Verheimlichung erlangt wurde. Wir haben auch den Fall zu betrachten, daß ein irriger Eindruck nicht vorsätzlich hervorgerufen wurde, sondern der andere sich von vornherein im Irrtum befand. In diesem Falle würden vielleicht die meisten sagen, daß das Versprechen seine bindende Kraft behält, wenn nicht ausdrückliche Bedingungen in diesem Sinne vorbehalten waren. Jedenfalls ist sich über alle diese Punkte der gemeine Menschenverstand nicht im klaren. Ähnliche Schwierigkeiten aber stellen sich dem Versuche entgegen, die Verpflichtung bei Versprechungen zu definieren, die jemand durch ungesetzliche Gewalt oder Einschüchterung erhalten hat.

§ 8. Zweitens aber können, selbst wenn ein Versprechen aus freien Stücken gegeben wurde, die Verhältnisse sich bis zur Zeit der Erfüllung so sehr ändern, daß die Folgen ganz andere sein können, als sie bei der Eingehung vorgesehen waren. In solchen Fällen würde man wahrscheinlich allgemein der Ansicht sein, daß der Betreffende den anderen von seinem Versprechen entbinden muß. Wenn er dies aber ablehnt, dürfte es schwer sein, zu entscheiden, wie weit der andere gebunden ist. Manche würden sagen, daß er es auf jeden Fall ist, andere, daß eine beträchtliche Veränderung von Verhältnissen die Verpflichtung löse, und vielleicht hinzufügen, daß alle Verbindlichkeiten so

aufzufassen seien, daß sie nur bestehen bleiben, wenn die materiellen Umstände im wesentlichen dieselben bleiben. Ein derartiges Prinzip aber beeinträchtigt die theoretische Bestimmtheit der Pflicht bedeutend.

Diese Schwierigkeit bekommt einen neuen Anstrich, wenn wir den schon erwähnten Fall betrachten, daß jemand einem Verstorbenen oder einer Person, die zeitweise außer dem Bereich von Mitteilungen ist, ein Versprechen gegeben hat. Denn dann ist es unmöglich, ihn davon zu entbinden, gleichzeitig kann aber auch die Ausführung gegen den Wunsch beider Parteien sein. Die Schwierigkeit wird oft dadurch umgangen, daß man sagt, es sei unsere Pflicht, die „Absicht" des Versprechens auszuführen. Denn so gebraucht, ist das Wort Absicht zweideutig; es kann entweder die Bedeutung haben, die der Empfänger des Versprechens den angewandten Ausdrücken beilegte, zum Unterschiede von allen andern Bedeutungen, die der Sprachgebrauch zulassen mag, oder es kann spätere Folgen der Ausführung des Versprechens in sich schließen, die er bei der Einforderung im Auge hatte. Nun denken wir aber gewöhnlich nicht, daß der Versprechende es mit den letzteren zu tun hat. Er hat sich sicher nicht dafür verbürgt, im allgemeinen nach dem Ziele zu streben, das der andere im Auge hatte, sondern nur soweit einzelne Mittel dazu in Betracht kommen. Aber auch wenn er diese Mittel nicht für förderlich dazu hält, ist er deshalb unter gewöhnlichen Verhältnissen noch nicht von seinem Versprechen entbunden. In dem angenommenen Falle aber, das heißt, wenn die Verhältnisse sich materiell geändert haben und das Versprechen keine andere Fassung mehr erhalten kann, dann würden wahrscheinlich die meisten Leute sagen, daß wir die späteren Wünsche des Empfängers des Versprechens berücksichtigen und das ausführen müssen, was unserer Überzeugung nach seine Absicht gewesen wäre. Die Verpflichtung wird aber dann eine sehr unbestimmte; denn es ist schwer zu sagen, was jemand nun unter den veränderten Umständen gewünscht hätte, und praktisch führt diese Auffassung von der Verpflichtung bei einem Versprechen gewöhnlich zu starker Meinungsverschiedenheit. Es ist daher nicht überraschend, daß manche meinen, auch in solch einem Falle müsse man sich

streng an den Wortlaut des Versprechens halten; andere freilich fallen in das andere Extrem und sagen, daß jede Verpflichtung überhaupt damit aufhöre.

Wir sagten ferner, daß ein Versprechen eine frühere Verpflichtung nicht aufheben könne, und der besonderen Anwendung dieser Regel, daß kein Versprechen es richtig machen kann, jemanden einen Schaden zuzufügen, würde wohl im allgemeinen zugestimmt werden. Bei näherem Zusehen erscheint es jedoch zweifelhaft, wieweit diese Einschränkung auch die Personen betrifft, zwischen denen ein Versprechen zustande gekommen ist. Denn erstens dürfte man nicht allgemein der Ansicht sein, daß jemand ebenso streng verpflichtet ist, sich selbst keinen Schaden zuzufügen, als er es andern gegenüber ist. Man wird daher kaum sagen, daß ein Versprechen nicht bindend ist, weil es töricht war und für den, der es gab, Nachteile mit sich bringt, die nicht im Verhältnis zu den Vorteilen stehen, die es dem andern gewährt. Nehmen wir jedoch einen extremen Fall, wo das Opfer in gar keinem Verhältnis zum Vorteil steht, würden viele gewissenhafte Leute der Ansicht sein, daß man das Versprechen lieber brechen als halten solle.

Zweitens aber erhebt sich eine andere Frage, wenn wir die Möglichkeit ins Auge fassen, daß jemand einem andern, dem er etwas versprochen hat, durch Erfüllung des Versprechens einen Schaden zufügt. Denn wenn man sagt, es sei schlecht, jemandem zu schaden, so meint man gewöhnlich nicht nur das, was er für einen Schaden hält, sondern was wirklich einer ist, mag er es auch als eine Wohltat ansehen. Es dürfte zum Beispiel ganz entschieden ein Verbrechen sein, wenn ich jemandem etwas eingebe, von dem ich weiß, daß es Gift ist, mag auch der andere hartnäckig davon überzeugt sein, daß es ein heilkräftiges Mittel ist. Nehmen wir aber nun an, daß ich A versprochen habe, etwas zu tun, was ich vor Ausführung des Versprechens als schädlich für ihn erkennen muß. Die Umstände mögen genau dieselben sein, nur meine Auffassung davon hat sich geändert. Wie, wenn nun A eine andere Auffassung hat und auf Erfüllung des Versprechens dringt? Ist es dann richtig, ihm zu gehorchen? In einem extremen Falle, wie dem mit dem Gifte, würde das gewiß niemand sagen. Aber wenn die Regel

für einen extremen Fall nicht gilt, wo können wir da die Grenze ziehen? An welchem Punkte soll ich mein Urteil dem des A unterordnen, wenn nicht meine Überzeugung schon schwankend geworden ist? Der gemeine Menschenverstand gibt darauf keine klare Antwort.

§ 9. Ich habe den Satz aufgestellt, daß ein Versprechen bindend ist, wenn es von beiden Seiten in gleicher Weise verstanden wurde. Dieses Einverständnis wird gewöhnlich mit genügender Klarheit erreicht, soweit es deutliche Worte und Zeichen betrifft. Und doch kommen auch hier Unklarheiten und Mißverständnisse vor, und im Falle eines stillschweigenden Einverständnisses, mit dem Versprechen oft verbunden sind, läßt sich vielleicht gar keine Einigung erzielen. Es ist daher von praktischer Wichtigkeit, die früher aufgeworfene Frage zu entscheiden: „Hat jemand, wenn er ein Versprechen gegeben, die Pflicht, Erwartungen zu erfüllen, die er nicht erwecken wollte?"

Ich nannte die Pflicht, die vorschreibt, normale Erwartungen zu erfüllen, weniger eine Pflicht der Zuverlässigkeit als vielmehr eine der Gerechtigkeit. Wie sollen wir nun bestimmen, worin diese Erwartungen bestehen? Die Methode dazu ist gewöhnlich die folgende: Wir nehmen die Auffassung eines Durchschnittsmenschen und sehen zu, welche Erwartungen er unter den Umständen hegen würde, indem wir dies aus den Annahmen und Erwartungen schließen, von denen man allgemein unter gleichen Verhältnissen auszugehen pflegt. Dazu befragen wir den Sprachgebrauch und das stillschweigende Abkommen, wie es unter Personen in denselben Verhältnissen üblich ist, in denen sich der Versprechende und der das Versprechen empfangen hat, befinden. Derartige Auslegungen und Auffassungen sind natürlich nicht für Leute bindend, die eine Verpflichtung eingehen, aber sie bilden doch einen Maßstab, den wir als überall bekannt und angenommen voraussetzen können, ausgenommen den Fall, daß er ausdrücklich zurückgewiesen wird. Wenn nun eine der beiden Parteien von diesem üblichen Maßstab abgewichen ist, halten wir es für richtig, daß sie jeden Verlust trägt, der aus dem Mißverständnis folgen kann. Dieses Kriterion wäre also allgemein anwendbar, es ist nur

unbrauchbar, wenn der Gebrauch zweideutig ist oder sich ändert. Dann fragt es sich, welche von den Parteien berechtigte Ansprüche hat, und die Lösung dieses Problems bietet große, ja unüberwindliche Schwierigkeiten dar.

Wir nahmen bisher an, daß der Versprechende seine Worte wählen und wenn der andere sie zweideutig findet, ändern oder (was auf dasselbe hinauskommt) erklären kann. Wir haben aber zu bedenken, daß bei Versprechen, die als Bedingung für ein Amt oder eine Auszeichnung der Gemeinschaft gemacht werden, gewisse stehende Wendungen gebraucht werden müssen, um das Versprechen gültig zu machen. Hier wird die Schwierigkeit der moralischen Auslegung nun viel größer. Man kann ja sagen, daß das Versprechen in dem Sinne aufgefaßt werden muß, in dem seine Ausdrücke von der Gemeinschaft verstanden werden. Sind diese tatsächlich unzweideutig, so ist die Erklärung zweifellos ganz einfach. Aber da nun einmal Worte von verschiedenen Mitgliedern einer Gesellschaft verschieden gebraucht werden, kommt es oft vor, daß ein Versprechen, das man der Gemeinschaft gibt, nicht in demselben Sinne verstanden wird. Dann erhebt sich die Frage, ob der Versprechende verpflichtet ist, es in dem Sinne zu halten, in dem es am häufigsten aufgefaßt werden würde, oder ob er eine der möglichen Auslegungen wählen kann. Wenn ferner die Ausdrücke etwas veraltet sind, fragt es sich, ob sie in dem Sinne aufzufassen sind, den die Worte im allgemeinen haben, oder in dem Sinne der Zeit, wo das Versprechen gegeben wurde, oder, wenn sie dann zweideutig wären, in dem Sinne, der ihnen allem Anscheine nach von der Regierung beigelegt wurde, die das Versprechen auferlegte. Bei allen diesen Punnkten ist es schwer, vom gemeinen Menschenverstand eine klare Anschauung zu erhalten.

Die Schwierigkeit vergrößert sich aber noch dadurch, daß gewöhnlich starke Beweggründe zu diesen formalen Verpflichtungen vorhanden sind, die selbst gewissenhafte Leute veranlassen, sie in einem unnatürlichen Sinne aufzufassen. Wenn dies nun von vielen Leuten andauernd getan worden ist, entsteht eine allgemeine neue Auffassung der Bedeutung von Verpflichtungen. Sie werden von da an entweder als reine Formsache

betrachtet oder, wenn sie nicht so tief gestellt werden, doch in einem von dem ursprünglichen himmelweit verschiedenen Sinne verstanden. Da erhebt sich die Frage, wie weit dieser Vorgang die moralische Verpflichtung des Versprechens für einen durchaus gewissenhaften Menschen beeinflussen kann. Es liegt auf der Hand, daß, wenn der Prozeß vollendet ist, wir berechtigt sind, die neue Auffassung, soweit sie die Zuverlässigkeit betrifft, anzunehmen, selbst wenn sie in greifbarem Widerspruch mit dem natürlichen Sprachgebrauch steht. Immerhin wäre es dann wünschenswert, daß die Form des Versprechens der neuen Bedeutung entsprechend abgeändert würde. Aber wenn, wie es gewöhnlich der Fall ist, der Vorgang unvollständig ist, das heißt, ein Teil der Gemeinschaft die Verpflichtung noch in dem ursprünglichen genauen Sinne auffaßt, dann ist es schwer, sie genau zu bestimmen, und die Urteile gewissenhafter Leute gehen darüber auseinander.

Fassen wir die Ergebnisse der Erörterung zusammen: Ein klarer consensus läßt sich nur für das Prinzip aufrecht halten, daß ein Versprechen, ausdrücklich oder stillschweigend, bindend ist, wenn eine Anzahl Bedingungen erfüllt sind; nämlich wenn der Versprechende ein klares Bild von dem Sinne hat, in dem es von dem, dem er es gab, verstanden wird; wenn dieser noch in der Lage ist, ihn davon zu entbinden, aber es nicht will; wenn es nicht durch List oder Gewalt erlangt wurde; wenn es nicht mit bestimmten früheren Verpflichtungen in Widerspruch kommt; wenn wir nicht glauben, daß durch seine Erfüllung der, dem man es gab, einen Nachteil erleidet oder der Versprechende ein unverhältnismäßiges Opfer bringen muß; endlich, wenn die Umstände seit der Zeit, wo es gegeben wurde, sich materiell nicht geändert haben. Sind diese Vorbedingungen nicht vorhanden, ist ein consensus nicht zu erreichen, und die gewöhnlichen Moralbegriffe besonnener Menschen verwirren und widersprechen sich.

7. Kapitel.

Die Klassifikation der Pflichten. Wahrhaftigkeit.

§ 1. Es mag scheinen, als ob wir mit der Besprechung von Wohlwollen, Gerechtigkeit und Beobachtung von Gesetz und Vertrag das ganze Gebiet der sozialen Pflichten in unsern Gesichtskreis gezogen hätten und alle anderen Maximen, die wir vom gemeinen Menschenverstand angenommen finden, sich den Prinzipien unterordnen müßten, die wir zu definieren suchten.

Denn alles, was wir unsern Mitmenschen, abgesehen von der Einhaltung besonderer Verträge und der Beobachtung positiver Gesetze schuldig sind, läßt sich, wenigstens durch eine kleine Ausdehnung des gewöhnlichen Gebrauches, unter dem Begriff Gerechtigkeit zusammenfassen. Aber auch die unbestimmteren Verpflichtungen, die wir anerkennen, scheinen dem guten Willen zu entsprechen, den wir bei allen Mitgliedern der menschlichen Familie neben den stärkeren Neigungen, die besonderen Beziehungen eigen sind, glauben voraussetzen zu können. Man könnte daher denken, daß der beste Weg zur Behandlung des Gegenstandes der wäre, die Pflichten im allgemeinen in soziale und solche gegen sich einzuteilen, die erstere Gruppe wieder in die einzelnen Teile zu zerlegen, die ich einen nach dem andern besprochen habe, und im Anschluß daran einzelne Pflichten, die besondere Namen tragen und abseits von den anderen stehen. Es wäre nun vielleicht am Platze, zu erklären, warum ich diesen Weg nicht eingeschlagen habe.

Die Einteilung der Pflichten in soziale und Pflichten gegen sich ist zwar einleuchtend und als erste rohe Klassifikation ganz annehmbar, aber bei näherer Prüfung läßt sie sich mit

der intuitionalistischen Methode nicht vereinigen. Denn diese Bezeichnungen setzen voraus, daß das Glück oder Wohlbefinden des Handelnden oder anderer immer das Ziel und das Bestimmende richtigen Handelns ist. Die intuitionalistische Lehre dagegen sagt, daß wenigstens gewisse Arten des Verhaltens absolut und ohne Rücksicht auf ihre späteren Folgen vorgeschrieben sind. Gibt man den Ausdrücken aber eine allgemeinere Bedeutung und versteht unter sozialen Pflichten solche, die im Hervorbringen gewisser Wirkungen auf andere bestehen, während wir bei den Pflichten gegen sich gewisse Wirkungen auf uns selbst hervorzubringen suchen, so ist die Einteilung doch untauglich. Denn diese Folgen sind in den gewöhnlichen Moralregeln nicht vorgesehen, und in vielen Fällen bringen wir deutliche Wirkungen sowohl auf uns wie auf andere hervor. Welche aber nach Ansicht des gemeinen Menschenverstandes die wichtigsten sind, ist nicht leicht zu sagen. Auch würde es dieses Einteilungsprinzip nötig machen, die Klasse der unter demselben Begriff vorgeschriebenen Pflichten auseinanderzureißen, denn dieselbe Regel kann sowohl unser soziales wie unser privates Verhalten betreffen. Nehmen wir zum Beispiel die unter dem Begriffe Mut moralisch vorgeschriebenen Handlungen. Es ist klar, daß die hervorragende Stellung, die dieser Tugend in historischen Moralsystemen eingeräumt wird, der großen sozialen Bedeutung zuzuschreiben ist, die sie immer haben wird, so lange Menschen um ihr Dasein und Wohlbefinden kämpfen müssen; und doch ist die Eigenschaft der Tapferkeit im wesentlichen dieselbe, ob man sie nun zu sozialen oder zu eigennützigen Zwecken zeigt.

Es ist zweifellos richtig, daß, wenn wir die in irgendeiner Aufzählung von anerkannten Tugenden empfohlenen Verhaltungsweisen zum Zwecke einer Definition prüfen, wir in der Hauptsache finden, daß die Maxime, die man erhält, entschieden nicht absolut und unabhängig sind. Denn die von dem betreffenden Ausdruck bezeichnete Eigenschaft ist lobenswert nur insoweit sie individuelle oder allgemeine Wohlfahrt fördert, und wird zu einer tadelnswerten — obwohl sie in anderer Hinsicht dieselbe bleibt —, wenn sie diesen Zielen entgegenwirkt. Wir haben dieses Ergebnis schon durch ein paar Beispiele ver-

anschaulicht; in den folgenden Kapiteln soll noch länger davon die Rede sein. Aber wenn dies auch in bedeutendem Maße der Fall ist, so ist es doch für unsere Zwecke hier von größerer Wichtigkeit, die wirklichen oder scheinbaren Ausnahmen von der Regel anzuführen, denn diese sind für die Methode, die wir Intuitionismus nennen, besonders kennzeichnend.

Eine der wichtigsten dieser Ausnahmen ist Wahrhaftigkeit, und die Verwandtschaft dieser Pflicht mit der der Zuverlässigkeit oder Treue bei Versprechungen trotz fundamentaler Unterschiede legt es nahe, die beiden hintereinander zu untersuchen.

Bei beiden gilt die Forderung, Wort und Tat in Übereinstimmung zu bringen, und daher ergeben sich in beiden Fällen ähnliche Fragen, wenn wir die Maximen genau festzustellen suchen. Ebenso wie zum Beispiel die Pflicht der Zuverlässigkeit nicht darin besteht, unsere Handlungen mit der zulässigen Bedeutung gewisser Worte[1]) in Einklang zu bringen, sondern mit der, die ihm der Empfänger des Versprechens beilegte, so besteht die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, nicht darin, Worte auszusprechen, die vielleicht nach dem Sprachgebrauch in dem andern einen Glauben erwecken könnten, der den Tatsachen entspricht, sondern Worte, die unserer Überzeugung nach diese Wirkung tatsächlich hervorbringen. Dies ist nun gewöhnlich etwas sehr Einfaches, denn die Sprache hat ja die Wirkung, unsere Gedanken auf andere zu übertragen, und wir wissen im allgemeinen sehr wohl, ob wir das tun oder nicht. Eine gewisse Schwierigkeit tritt erst ein, wenn, wie bei Versprechungen, stehende Wendungen gebraucht werden, die das Gesetz oder die Sitte vorschreibt. Bei den vom Gesetz vorgeschriebenen Formeln, zum Beispiel Glaubensbekenntnissen, ist es zweifelhaft, ob wir die Ausdrücke in dem Sinne verstehen können, den sie gewöhnlich haben, oder in dem von der gesetzgebenden Macht beabsichtigten Sinne. Eine weitere Schwierigkeit entsteht dadurch, daß ihre Bedeutung nach und nach verloren geht oder verderbt wird, bis eine ganz neue allgemeine Auffassung vom Sinn gewisser Sätze aufkommt. Es fragt sich nun, ob wir die Sätze in der neuen Bedeutung anwenden dürfen.

[1]) Der Fall, wo stehende Wendungen gebraucht werden, ist eine Ausnahme, die nur die Regel bestätigt.

Ähnlich verhält es sich mit den geläufigen Ausdrücken der Höflichkeit. Wenn jemand erklärt, daß er einer lästigen Einladung „mit dem größten Vergnügen Folge leisten wird", oder an einen, den er als unter sich stehend betrachtet, „Ihr gehorsamer Diener" schreibt, gebraucht er Wendungen, die wahrscheinlich früher als betrügerisch galten. Der gemeine Menschenverstand findet aber eine Weigerung, sie zu gebrauchen, wo es nun einmal üblich ist, übertrieben gewissenhaft. Er ist sich aber anderseits nicht darüber klar, wo dieser Verderbnisprozeß noch unvollständig ist, und viele Personen können sich noch hintergangen fühlen, wenn ihnen an der Türe gesagt wird: „Die Herrschaften sind nicht zu Hause", und sie wissen genau, daß dies der Fall ist.

Immerhin ist, abgesehen vom Gebrauche konventioneller Wendungen, die Regel „sage die Wahrheit" im allgemeinen nicht schwer zu befolgen. Viele Moralisten haben dies daher wegen seiner Einfachheit und Klarheit als ein ganz einwurfsfreies Beispiel eines ethischen Axiomes angesehen. Ich glaube jedoch, daß sich bei aufmerksamem Nachdenken zeigen wird, daß diese Anschauung nicht wirklich vom gemeinen Menschenverstande geteilt wird.

§ 2. Zunächst dürfte darüber keine Einigkeit herrschen, ob die Wahrhaftigkeit eine absolute, unabhängige Tugend ist oder die besondere Anwendung eines höheren Prinzips. Wir finden zum Beispiel, daß Kant es für eine Pflicht gegen sich selbst ansieht, die Wahrheit zu sagen, da „eine Lüge ein Aufgeben oder geradezu eine Vernichtung der menschlichen Würde" sei. Von diesem Gesichtspunkte aus verbietet denn auch der Ehrenkodex die Lüge; nur wird nach Ansicht eines ehrenhaften Menschen als solchem die Würde des Menschen nicht durch jede Lüge herabgesetzt, sondern nur durch die Lüge zu selbstsüchtigen Zwecken; insbesondere unter dem Einflusse der Furcht gilt sie als feig und gemein. Es dürfte in der Tat Verhältnisse geben, unter denen der Ehrenkodex eine Lüge vorschreibt. Darin weicht er jedoch völlig von der Moral des gemeinen Menschenverstandes ab. Immerhin entscheidet dieser nicht klar, ob es eine absolute Pflicht ist, die Wahrheit zu sagen, die weiter keiner Rechtfertigung bedarf, oder ob jeder nur im allgemeinen

das Recht hat, zu verlangen, daß er von seinen Mitmenschen nicht belogen wird, dieses Recht jedoch unter gewissen Umständen verfallen und aufgehoben werden kann. Wenn man jedem ein natürliches Recht auf persönliche Sicherheit zuerkennt, außer wenn er selbst andere an Leben und Eigentum zu schädigen sucht, dann erscheint es doch merkwürdig, daß, wo wir doch sogar jemanden in der Notwehr töten können, wir nicht lügen dürften, wenn eine Lüge uns besser vor einem Eingriff in unsere Rechte schützt. Der gemeine Menschenverstand verbietet es denn auch nicht ausnahmslos. Wie aber ferner das systematische Hinschlachten, das wir Krieg nennen, unter gewissen Umständen für völlig richtig gilt, so gesteht man bei einer Gerichtsverhandlung einem Verteidiger das Recht zu, Unwahrheiten in bestimmten Grenzen zu sagen. Ein Verteidiger würde für übertrieben gewissenhaft gehalten werden, wenn er sich weigerte, etwas Falsches zu sagen, das ihm eingeschärft worden ist.[1]) Auch wo die Täuschung geeignet ist, der getäuschten Person einen Nutzen zu bringen, hält sie der gemeine Menschenverstand mitunter für berechtigt. Die meisten Leute würden zum Beispiel nicht zögern, einem Genesenden falsche Angaben zu machen, wenn dies die einzige Möglichkeit ist, ihm Dinge zu verheimlichen, die einen gefährlichen Rückfall nach sich ziehen könnten. Ich glaube, daß auch niemand davor zurückschreckt, Kindern ein Märchen zu erzählen, wenn es sich um Dinge handelt, die sie noch nicht wissen sollen. Wenn man aber eine Notlüge für berechtigt hält, dann weiß ich nicht, wie wir entscheiden sollen, wann und wie weit sie zulässig ist. Wir können es nur, wenn wir erwägen, ob es ratsam ist, das heißt den Vorteil einer einzelnen Täuschung abwägen gegen die Gefährdung des gegenseitigen Vertrauens, die jede Verletzung der Wahrheit mit sich bringt.

Die vielumstrittene Frage der religiösen Täuschung („frommer Betrug") reiht sich von selbst hier an. Der gemeine Menschenverstand spricht sich jetzt eigentlich gegen die allgemeine

[1]) Man kann kaum sagen, daß der Verteidiger lediglich die falschen Angaben anderer wiederholt. Denn die Stärke seiner Verteidigung hängt davon ab, daß er sie annimmt und so umarbeitet, daß er, wenigstens für eine Zeit, ganz davon überzeugt zu sein scheint.

Regel aus, daß falsche Darstellungen im Interesse der Religion berechtigt sind. In einer abgeschwächten Form wird dasselbe Prinzip jedoch noch von vielen moralischen Leuten verteidigt. Es wird zuweilen gesagt, daß die wichtigsten Wahrheiten der Religion dem Verstande des gewöhnlichen Sterblichen nicht nahe gebracht werden können, wenn sie ihm nicht gewissermaßen in der Hülle einer erfundenen Geschichte genießbar gemacht werden; erzähle man daher diese Geschichten als Tatsachen, begehe man im wesentlichen keine Unwahrheit.

Überlegen wir uns nun dieses Argument genau, so finden wir, daß es eigentlich gar nicht so klar ist, worin die Wahrhaftigkeit besteht. Denn aus der Überzeugung, die jemand durch eine Reihe von Behauptungen unmittelbar gewinnt, zieht er natürlich Schlüsse, und wir können das sehr wohl voraussehen. Unsere Absicht ist es zwar auch, daß sowohl die Überzeugung wie die daraus gezogenen Schlüsse der Wahrheit entsprechen sollen, und jemand, der dieses Ziel stets im Auge hat, gilt als aufrichtig und wahrheitsliebend, aber wir finden doch, daß zwei Ausnahmen von der Regel, die diese Absicht vorschreibt, zugelassen werden.

Einmal trifft man die ebenerwähnte Anschauung, daß, wenn eine Schlußfolgerung wahr und wichtig ist und sonst nicht in befriedigender Weise andern mitgeteilt werden kann, wir diese mit Hilfe von erfundenen Prämissen darauf bringen können.

Die zweite, ganz entgegengesetzte Anschauung ist vielleicht die häufigere: es sei nur eine absolute Pflicht, wahrheitsgetreue Angaben zu machen. Man sagt nämlich, daß der Idealzustand des Verkehrs mit Menschen zwar völlige Offenheit in sich schließe und wir diese Tugenden freudig zeigen müssen, wo wir können, daß es im wirklichen Leben aber oft zum Wohle der Gesellschaft nötig sei, etwas zu verheimlichen, und alle Mittel außer wirklicher Täuschung dazu berechtigt sind. So behauptet man nicht selten, daß wir nicht eigentlich lügen,[1]) wenn wir ein Geheimnis wahren, das heißt, einen direkt den Tatsachen widersprechenden Glauben erwecken; aber wir können eine Frage ablenken, das heißt, indirekt einen negativ

[1]) Vgl. Whewell, „Elements of Morality", 2. Buch, 15. Kap. § 299.

falschen Glauben erwecken, oder den Frager auf eine falsche Fährte lenken, also einen positiv falschen Glauben erwecken.

Diese beiden Methoden der Verheimlichung sind als „suggestio veri" und „suggestio falsi" bekannt und werden von vielen unter gewissen Umständen für berechtigt gehalten. Andere wieder meinen, daß, wenn eine Täuschung überhaupt ausgeführt werden soll, es lediglich Formsache sei, welche Art man mehr verurteilt.

Im ganzen zeigt sich also bei näherer Überlegung, daß die Regel der Wahrhaftigkeit in dem gewöhnlich angenommenen Sinne nicht zu einem bestimmten moralischen Axiom erhoben werden kann. Denn es herrscht keine Einigkeit darüber, wie weit wir verpflichtet sind, anderen wahrheitsgetreue Angaben zu machen. Es widerspricht zwar dem gemeinen Menschenverstande, unter allen Umständen absolute Offenheit zu verlangen, wir finden jedoch kein selbstverständliches Prinzip zweiter Ordnung, das uns klar sagte, wann sie nicht zu verlangen ist.

§ 3. Eine Methode, die a priori beweisen will, daß es unsere absolute Pflicht ist, die Wahrheit zu sagen, dürfen wir nicht übersehen; denn taugt sie etwas, würde daraus folgen, daß die obenerwähnten Ausnahmen und Einschränkungen vom gemeinen Menschenverstande nur aus Unachtsamkeit und Gedankenlosigkeit angenommen werden.

Es wird nämlich gesagt, daß, wenn man einmal die Lüge unter gewissen Umständen für berechtigt hält, es eigentlich ganz unnütz ist, Lügen zu sagen, denn niemand würde ihnen glauben. Ein Ethiker könne also keine Regel aufstellen, die, überall angenommen, sich selbst aufheben würde. Darauf ließe sich dreierlei antworten.

Einmal ist es nicht notwendigerweise ein Übel, daß jemandes Vertrauen zu den Angaben eines andern unter gewissen, besonderen Umständen erschüttert oder vernichtet wird; denn das kann sogar gerade die gewünschte Wirkung sein. Es ist zum Beispiel ein wirksamer Schutz für rechtmäßige Geheimnisse, daß man allgemein denkt und erwartet, daß Leute, die Fragen stellen, zu denen sie kein Recht haben, belogen werden. Man sollte sich auch nicht durch die Furcht, die Sicherheit zu

gefährden, abhalten lassen, es für berechtigt zu erklären, List mit List zu erwidern, weil Spitzbuben sich die Wahrheitsliebe ehrlicher Leute zunutze machen. Das Endergebnis allgemeiner Unwahrhaftigkeit unter den Umständen würde zweifellos das sein, daß nicht mehr gelogen würde. Aber abgesehen davon, daß dieses Ergebnis nicht gerade wünschenswert ist, bildet die Aussicht darauf noch keinen Grund, keine falschen Angaben zu machen, solange sie nützlich sind.

Da aber zweitens die Überzeugungen der Menschen nicht lediglich auf Vernunftgründen beruhen, kann, wie die Erfahrung lehrt, eine Unwahrhaftigkeit noch lange teilweise wirksam bleiben, wo sie allgemein für berechtigt gehalten wird. Wir beobachten das bei Gerichtsverhandlungen. Die Geschworenen wissen ganz genau, daß es eines Verteidigers Pflicht ist, alles, was er zur Entlastung des Angeklagten sagen soll, so glaubhaft wie möglich darzustellen, und doch bringt es ein geschickter Verteidiger fertig, den Eindruck hervorzurufen, daß er von der Unschuld seines Klienten überzeugt ist. Es ist nun Gewissensfrage, wie weit diese Art von Heuchelei sich rechtfertigen läßt.

Endlich kann es aber nicht für sicher hingestellt werden, daß es niemals richtig ist, nach einer Maxime zu handeln, deren allgemeine Anwendung ein unleugbares Übel wäre. Es könnte scheinen, als ob dieser Satz mit in dem ethischen Axiome enthalten sei, daß, was für mich richtig ist, auch für alle Menschen unter gleichen Verhältnissen richtig sein muß.[1]) Bei näherer Überlegung zeigt sich jedoch, daß es im Bereiche dieses Axiomes einen Fall gibt, bei dem seine Anwendung notwendigerweise beschränkt ist und seine Verallgemeinerung praktisch ausschließt, den Fall nämlich, wo des Handelnden Lage in sich schließt: 1. die Kenntnis, daß seine Maxime nicht allgemein angenommen ist, 2. eine vernunftgemäße Überzeugung, daß seine Handlung nicht geeignet ist, diese allgemeine Annahme hervorzurufen. Denn in diesem Falle wird das Axiom praktisch nur bedeuten, daß es für alle Menschen richtig ist, ebenso zu handeln wie der Betreffende, wenn sie fest überzeugt sind, daß die Handlung nicht überall nachgemacht wird; diese Überzeugung muß aber

[1]) Vgl. 1. Kap. § 3 dieses Buches.

hinfällig werden, wenn sie tatsächlich überall nachgeahmt wird. Diese Verhältnisse sind durchaus möglich, und dann kann das Axiom in seiner vorliegenden Anwendung nur dazu dienen, uns auf eine große Gefahr der Unwahrhaftigkeit aufmerksam zu machen, die einen schwerwiegenden, wenn auch nicht entscheidenden utilitarischen Grund, die Wahrheit zu sagen, bildet.[1])

[1]) Siehe 4. Buch, 5. Kap. § 3, wo dieses Axiom noch weiter erörtert wird.

8. Kapitel.

Andere soziale Pflichten und Tugenden.

§ 1. Wenn wir darangehen, uns zu fragen, wie weit die kleineren sozialen Pflichten und Tugenden, die der gemeine Menschenverstand als solche anerkennt, bei näherer Prüfung sich als mehr herausstellen, als besondere Anwendungen des Wohlwollens im allgemeinen oder im besonderen,[1]) so ist das Pflichtengebiet, das unsere Aufmerksamkeit am meisten auf sich lenkt, das, wo es sich um das Vorhandensein und die Rechtmäßigkeit gegensätzlicher Gefühle handelt.

Empfindungen der Abneigung sind ebenso natürlich wie wohlwollende Gefühle, wenn auch vielleicht nicht in demselben Sinne. Denn der Mensch bemüht sich in der Regel, für jeden Mitmenschen ein freundliches Gefühl zu haben, wenn nicht besondere Gründe zu Liebe oder Haß vorhanden sind. In einem niederen Stadium der sozialen Entwicklung allerdings wird dieses Bemühen durch die zur Gewohnheit gewordene Feindseligkeit zwischen Stämmen und Rassen vereitelt. Aber auch besondere Ursachen zu feindseligen Empfindungen kommen fortwährend vor und sind ein Beispiel für ein ähnliches psychologisches Gesetz wie das, durch welches sich das Wachsen von Gefühlen des Wohlwollens erklären. Denn wie wir befähigt sind, die zu lieben, die uns wohlgetan haben, so haben wir ebenso natürlich eine Abneigung gegen die, die uns ein Leid zugefügt. Das kann bewußt aus bösem Willen oder reiner Selbstsucht sein, oder auch unbewußt, wenn jemand uns ein Hindernis zum Erreichen eines begehrten Zieles ist. So sind wir unwillig über einen Nebenbuhler, der uns bei einer Be-

[1]) Siehe 4. Kap. dieses Buches.

werbung zuvorkommt, und so steigt in Leuten, bei denen der Wunsch nach Überlegenheit stark ist, ein Mißmut gegen den auf, der erfolgreicher ist als sie selbst. Und dieser Neid dürfte, so sehr er unserm Moralsinn zuwider ist, doch ebenso natürlich sein als jede andere übelwollende Regung. Man muß auch bedenken, daß jeder der Bestandteile, in die wir übelwollende Gefühlsregungen zerlegen können, sein Gegenstück in der Analyse der wohlwollenden findet. Denn die ersteren enthalten ein Mißfallen über die Anwesenheit ihres Gegenstandes und einen Wunsch, ihm Schmerz zuzufügen, ebenso aber auch eine Fähigkeit, aus diesem Schmerze ein Vergnügen abzuleiten.[1])

Wenn wir nun fragen, wie weit es richtig und am Platze ist, übelwollenden Gefühlsregungen nachzugeben, so ist die Antwort des gemeinen Menschenverstandes darauf nicht leicht zu bilden. Manche nämlich würden sagen, daß sie alle ohne Ausnahme unterdrückt werden müssen. Und zweifellos tadeln wir auch allen Neid und sehen als Tugenden oder natürliche Vorzüge an die Gutmütigkeit, die selbst das Gefühl eines körperlichen Schmerzes — von Groll nicht zu reden — bei großen Unannehmlichkeiten, die einem andere bereiten, aufkommen läßt, die Sanftmut, die selbst bei schweren Beleidigungen nicht aufbraust, die Milde und Freundlichkeit, die nicht Böses mit Bösem vergilt, und die Versöhnlichkeit, die es rasch und leicht vergibt. Wir loben es ferner, wenn ein Herrscher Gnade übt, denn wenn wir es auch nicht gerade mißbilligen, daß der Verbrecher seine verdiente Strafe findet, so halten wir doch Ausnahmen von dieser Pflicht durchaus für zulässig; denn wir meinen, daß in außergewöhnlichen Fällen

[1]) Es soll hier bemerkt werden, daß die Menschen ein Vergnügen an Schmerzen oder Nachteilen anderer aus verschiedenen Gründen haben, ohne daß die gewisse Gefühlsregung, die ich übelwollend nannte, vorhanden ist. 1. Das Gefühl der Übermacht, das viel von der wollüstigen Grausamkeit der Schuljugend, der Tyrannen usw. erklärt. 2. Das Gefühl der Überlegenheit und Sicherheit gegenüber den Schwächen und Kämpfen der andern. 3. Schon die Erregung, die sympathetisch durch die Äußerung oder das Vorstellen starker Gefühle in andern hervorgerufen wird. Aber diese Tatsachen bieten, so interessant sie psychologisch sind, keine wichtigen ethischen Probleme dar. Denn niemand zweifelt, daß man aus derartigen Motiven niemandem Schmerz zufügen soll.

Erwägungen, die nicht rein rechtlicher Art sind, als Gründe für ein Erlassen der Strafe angesehen werden können.

Auf der anderen Seite wieder hält der gemeine Menschenverstand das Gefühl des Zornes gegen das Böse für berechtigt und am Platze, ja, selbst ein deutliches Mißfallen billigt man als tugendhafte Entrüstung. Das Problem ist also das, wie sich diese verschiedenen Ansichten vereinigen lassen.

Selbst für die Pflichten nach außen hin sind Schwierigkeiten vorhanden; denn wenn es für den gemeinen Menschenverstand auch offenbar ist, daß in einer wohlgeordneten Gesellschaft die Bestrafung Erwachsener im allgemeinen durch die Regierung verfügt werden soll und eine Privatperson nicht zur Selbsthilfe greifen darf, so kommen doch in allen Gesellschaften Beleidigungen von Individuen vor, die das Gesetz überhaupt nicht oder nicht genügend bestraft. Für diese ist aber eine wirksame Vergeltung oft auch möglich, ohne daß man die Grenzen der Gesetzlichkeit überschreitet. Nur über die richtige Art des Vorgehens sind die Meinungen verschieden. Die christliche Lehre schreibt bekanntlich vor, Beleidigungen vollständig zu vergeben, und viele Christen haben auch versucht, Beleidigungen so weit wie möglich zu vergessen oder wenigstens die Erinnerung daran nicht auf ihr äußeres Verhalten einwirken zu lassen. Gibt mir jedoch etwas Böses, das mir getan wurde, Grund zu dem Glauben, daß der Übeltäter weiteres Unheil anrichten wird, so bin ich, wie niemand leugnen kann, als ein vernünftiges Wesen verpflichtet, die nötigen Vorkehrungen dagegen zu treffen. Diese aber können in unserem Falle die Bestrafung für das frühere Unrecht in sich schließen. Wenn wir daher fragen, wie weit das Verzeihen praktisch möglich ist, so hängt offenbar die Antwort von zwei Erwägungen ab: 1. Wie weit ist die Bestrafung, zu der uns der Zorn treibt, wirklich im Interesse der Gesellschaft? 2. Wenn dem so ist, wie kann sie vorgenommen werden, wenn die beleidigte Person von der Bestrafung absieht? Wollen wir indes die Frage auf Grund dieser Erwägungen entscheiden, führen wir offenbar eine Methode ein, die sich schwer von der utilitarischen unterscheiden läßt.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen wir, wenn wir er-

örtern, ob übelwollende Gefühlsregungen berechtigt sind. Auch hier finden wir viel Meinungsverschiedenheit. Viele sagen, daß zwar das Gefühl des Ärgers berechtigt sei, sich aber gegen die Handlung selbst und nicht gegen den Handelnden richten dürfe. Denn selbst wo der Ärger uns mit Recht zu seiner Bestrafung verleitet, darf er niemals das Gefühl der Menschlichkeit gegen ihn überwiegen. Wenn dieser Gemütszustand möglich wäre, würde er sicherlich die einfachste Vereinigung der allgemeinen Maxime des Wohlwollens mit der Pflicht, zu strafen, sein. Auf der andern Seite wieder wird, und zwar mit einem gewissen Rechte, darauf hingewiesen, daß die Unterdrückung eines wahrhaft menschlichen Gefühles gegen jemanden in den Augenblicken, wo wir einem starken Impulse der Abneigung gegen seine Handlungen folgen, indem wir ihn bestrafen, eine so feine Zusammensetzung des Gefühls erfordert, daß man sie einem Durchschnittsmenschen nicht als Pflicht vorschreiben kann. Wir müssen daher eine zeitweise Aussetzung der Empfindung des Wohlwollens für zulässig erklären, bis der Betreffende bestraft ist. Manche wieder machen einen Unterschied zwischen instinktivem und überlegtem Groll und sagen, daß der erstere insofern berechtigt sei, als er zur Selbstverteidigung und dem Vorbeugen von Gewalttätigkeiten erforderlich sei, daß aber überlegter Groll dazu nicht nötig ist, denn wenn wir mit Überlegung handeln, könnten wir es aus einem besseren Motive tun. Andere jedoch meinen, daß ein überlegtes, stetes Verlangen, die Übeltäter bestraft zu sehen, im Interesse der Gesellschaft nötig sei, denn der Wunsch allein, Gerechtigkeit zu üben, sei praktisch zur Abwehr von Unrecht nicht stark genug. Der Versuch, den Wunsch nach Gerechtigkeit dem natürlichen Gefühle des Grolles gleichzusetzen, sei daher ein ebenso schwerer Fehler, wie wenn man die Vorsicht für das natürliche Verlangen nach Speise und Trank oder das bloße Pflichtbewußtsein für kindliche Zuneigung einsetzen wollte.[1])

Es kann ferner unterschieden werden zwischen dem Impuls, jemandem Schmerz zuzufügen, und der Begierde nach dem

[1]) Butler meint (VIII. Sermon „Upon Resentment"), daß überlegter Groll „eigentlich einen guten Einfluß auf die Dinge dieser Welt hat", . . . „wenn es auch wünschenswert wäre, daß die Menschen nach einem besseren Grundsatz handelten."

antipathetischen Vergnügen, das der Handelnde dabei empfinden kann. Während wir daher den ersteren unter gewissen Umständen billigen, können wir das letztere als ganz unzulässig ansehen. Ich glaube nur, daß jemand unter dem Einflusse eines leidenschaftlichen Zornes kaum das Vorgefühl des Vergnügens zu unterdrücken vermag, das er nach der Stillung seiner Wut empfinden wird. Dann aber kann er überhaupt kaum den Wunsch danach von sich weisen. Wenn es daher für das Wohl der Gesellschaft von Bedeutung ist, daß die Menschen eine aufrichtige Befriedigung über die Bestrafung eines Verbrechers empfinden, hieße es vielleicht zu weit gehen, wenn man ihnen den Wunsch nach dieser Befriedigung untersagen wollte. Immerhin dürfte dieser Wunsch nicht ihre einzige Triebfeder sein.

Im ganzen können wir also sagen, daß ein oberflächlicher Blick auf unsern Gegenstand uns zu einer Verurteilung aller übelwollenden Gefühle und der Handlungen, zu denen sie antreiben, führt, da sie der allgemeinen Pflicht des Wohlwollens zuwiderlaufen. Der gesunde Menschenverstand erkennt aber die Notwendigkeit eines Abgehens von dieser Regel im Interesse der Gesellschaft an, nur ist er sich über die Grenzen oder Prinzipien dieses Abweichens nicht klar, aber geneigt, die Entscheidung darüber von praktischen Erwägungen abhängig zu machen.

§ 2. Was die noch übrigbleibenden, ausschließlich sozialen Tugenden anbelangt, so ließe sich leicht zeigen, daß sie keine selbständigen Maximen haben. Das Verhalten, bei dem sie hervortreten, ist lediglich die Erfüllung der schon erörterten Regeln unter besonderen Bedingungen. Wir brauchen uns daher nicht in eine erschöpfende Prüfung dieser unbedeutenderen Tugenden einzulassen, denn es ist nicht unsere Aufgabe, ein vollständiges Glossar aller ethischen Ausdrücke aufzustellen. Wir können im allgemeinen sagen, daß Bezeichnungen wie Freigebigkeit, Edelmut, Ritterlichkeit usw. in rein ethischem Sinne Ausdrücke für die Tugend des Wohlwollens, vielleicht mit Einschluß von Gerechtigkeit, in besonderer Weise und unter besonderen Umständen sind. Ihre Untersuchung würde daher immer zu gleichen Ergebnissen führen, wenn man sie vielleicht auch verschieden definieren mag.

9. Kapitel.

Tugenden gegen sich selbst.

§ 1. Dem sittlichen Empfinden des gemeinen Menschenverstandes nach stehen Selbstinteresse und Tugend in engstem Zusammenhange. Die Erfüllung einer Pflicht und das Üben von Tugend kann daher im allgemeinen als eine „Pflicht gegen sich selbst" angesehen werden, da sie stets des Handelnden wahres Interesse und Wohl fördern. Der gemeine Menschenverstand — im modernen Europa wenigstens — hält es aber ferner für eine strenge Pflicht, sein Leben zu erhalten, mögen die Aussichten auch dergestalt sein, daß Leid die Lust überwiegt. Es wird allerdings auch für richtig und lobenswert gehalten, sich bei der Erfüllung einer Pflicht oder zur Lebensrettung eines andern oder zum Nutzen der Gesellschaft in Todesgefahr zu begeben, aber doch nicht allein, um dem Schmerz zu entgehen. In den von diesen und andern Pflichten gesteckten Grenzen sieht es der gemeine Menschenverstand aber auch als eine Pflicht an,[1]) sein eigenes Glück zu suchen, wenn wir nicht dadurch, daß wir es opfern, das Wohl anderer fördern können. Diese „Rücksicht, die wir unserem eigenen Interesse oder Glück schulden", kann mit „Pflicht der Klugheit" bezeichnet werden. Da indes bei den Menschen offenbar der

---

[1]) Kant kommt in den „Met. Anfangsgr. der Tugendlehre", 1. Teil, § 4 zu dem Schlusse: Da jeder „unvermeidlich" sein eigenes Glück hervorbringen will, kann das nicht als eine Pflicht angesehen werden. Wie ich aber im 1. Buche, 4. Kap. § 1 sagte, will ein Mensch nicht „unvermeidlich" das, was er für das Mittel zu seinem größten Glücke hält.

Die oben vertretene Anschauung ist die Butlers. (Vgl. die Abhandl. „Of the nature of Virtue".)

Wunsch nach ihrem eigenen Glücke größer ist als die Zweckmäßigkeit ihrer Anstrengungen, es zu erreichen, achtet man fast nur auf die intellektuelle Seite der Klugheit, wenn man sie als Tugend oder Vorzug auffaßt. In diesem Sinne ist die Klugheit nur als Weisheit zu bezeichnen, die durch die Annahme von Selbstinteresse als höchstem Ziele einen bestimmteren Charakter angenommen hat. Sie faßt dann in sich die Gewohnheit, die besten Mittel zum Erreichen unseres Glückes zu berechnen und allen unvernünftigen Impulsen zu widerstehen, die unsere Berechnungen vereiteln oder uns davon abhalten könnten, nach ihnen zu handeln.

§ 2. Es finden sich jedoch geläufige Tugendbegriffe, die wohl Tugenden gegen sich selbst bezeichnen; nur ist es nicht recht klar, ob sie lediglich besondere Anwendungen der Klugheit sind oder ob sie selbständige Maximen haben. Von diesen dürfte die Mäßigkeit, eine der vier „Kardinaltugenden" der alten Ethik, die erste Stelle einnehmen. Im gewöhnlichen Gebrauche bezeichnet Mäßigkeit die Gewohnheit, die hauptsächlichen Wünsche oder Begierden mit unmittelbar körperlichen Ursachen zu beherrschen. Die Gewohnheit, unsere Begierden im allgemeinen zu mäßigen und im Zaume zu halten, wird zwar vom gemeinen Menschenverstand als wünschenswert und nützlich anerkannt, aber mit weniger Nachdruck und Entschiedenheit.

Alle Menschen sind darüber einig, daß unsere Triebe einer Kontrolle bedürfen. Um nun aber eine Maxime für die Mäßigkeit aufstellen zu können, müssen wir bestimmen, in welchen Grenzen, nach welchem Prinzip und zu welchem Zwecke sie überwacht werden müssen. In dem Falle der Triebe nach Essen, Trinken, Schlaf, Zerstreuung usw. herrscht kein Zweifel, daß die körperliche Gesundheit und Kraft das natürliche Ziel ihrer Befriedigung ist und daß man ihnen Halt gebieten muß, wenn sie diesen Zweck verfehlen. Es ist ferner natürlich unklug, einem körperlichen Verlangen nachzugeben, wenn mit ihm der Verlust einer größeren Befriedigung irgendwelcher Art verbunden ist; es ist ferner schlecht, wenn es die Erfüllung von Pflichten hindert, wenn man vielleicht auch im Zweifel sein kann, ob dies mit „Unmäßigkeit" bezeichnet würde.

Manche Leute jedoch leiten aus der Tatsache, daß die

Erhaltung der körperlichen Gesundheit der natürlichste Zweck der Triebe ist, eine schärfere Beschränkungsregel ab, die noch über die Klugheit hinausgeht. Sie sagen, daß dieser Zweck nicht nur die negative, sondern auch die positive Grenze des Nachgebens bestimmen müsse und das Vergnügen der Befriedigung eines Verlangens niemals um seiner selbst willen gesucht werden dürfe, sondern nur, sobald diese positiv gesundheitsförderlich sei. Wenn wir überlegen, wie weit dieses Prinzip von den üblichen Gewohnheiten abweicht, könnten wir fast sagen, daß es dem gemeinen Menschenverstande geradezu widerspricht, und doch findet es einzelne Anhänger.

Eine dritte, in der Mitte stehende Auffassung endlich vertritt das Prinzip, die Befriedigung eines Verlangens dürfe nicht um ihrer selbst willen gesucht werden, immerhin seien aber auch andere Zwecke neben der Erhaltung von Gesundheit und Lebenskraft berechtigt, zum Beispiel „Fröhlichkeit und die Pflege der Geselligkeit".[1]) An einem Prinzip dieser Art halten denn auch mehr oder weniger bewußt viele Leute fest, und wir finden daher, daß jemand häufig mit etwas wie moralischer Abscheu angesehen wird, wenn er sich den Genüssen einer reichbesetzten Tafel allein hingibt. Auch bei Banketts nimmt man nicht an, daß sie die Befriedigung sinnlicher Triebe zum Zwecke haben, sondern daß sie zur geselligen Unterhaltung beitragen. Gastmähler, die nicht zu diesem Zwecke veranstaltet sind, werden daher von innerlich vornehmen Menschen verurteilt. Und doch hieße es zu weit gehen, wenn man es als Maxime, die der gemeine Menschenverstand vertrete, hinstellen wollte, daß man sinnliche Lüste im allgemeinen nur dann suchen dürfe, wenn sie Genüsse höherer Art positiv hervorbringen.

§ 3. Wir sprachen im letzten Abschnitte hauptsächlich von den Begehrungen nach Essen und Trinken. Die moralisch gebotene Herrschaft über unsere Begierden geht aber gerade im Geschlechtsleben entschieden über bloße Klugheit hinaus. Sie wird mit den Begriffen Reinheit und Keuschheit bezeichnet.

Auf den ersten Blick mag es vielleicht scheinen, als ob die Befriedigung unserer geschlechtlichen Begierden auf die vom

---

[1]) Siehe Whewell, „Elements of Morality", 2. Buch, 10. Kap.

Gesetze sanktionierte Vereinigung beschränkt bleiben müsse und daß es gerade hier besonders notwendig sei, alle Handlungen nach innen und außen hin zu vermeiden, die selbst indirekt dazu verleiten könnten, diese Grenze zu überschreiten. Dies trifft zum größten Teile zu. Bei näherer Überlegung dürfte sich indes, glaube ich, zeigen, daß unsere gewöhnliche Auffassung von Reinheit einen vom Gesetze unabhängigen Maßstab in sich schließt. Denn einmal bietet die Einhaltung dieser Grenze noch keine Gewähr für die Reinheit, und zweitens hält man nicht jeden ungesetzlichen geschlechtlichen Verkehr für unrein;[1]) die beiden Begriffe werden vielmehr nur aus Unachtsamkeit oft verwechselt. Immerhin ist es nicht recht klar, was dieser Maßstab ist. Denn wenn wir das Moralbewußtsein der Menschen befragen, finden wir, entsprechend den zuletzt erwähnten Erklärungen von der Mäßigkeit, zwei Anschauungen, eine strengere und eine lockere. Man ist sich darüber einig, daß man dem geschlechtlichen Verlangen niemals allein um der sinnlichen Befriedigung willen nachgeben dürfe, sondern ein höheres Ziel im Auge haben müsse. Nun aber sagen manche, daß die Fortpflanzung das einzig berechtigte Ziel sei, da es offenbar das ursprüngliche, natürliche sei; andere wieder halten die Entwicklung gegenseitiger Zuneigung bei einem dauernd gedachten Zusammenleben für ein völlig richtiges und zulässiges Ziel. Ich brauche nicht darauf hinzuweisen, daß der praktische Unterschied zwischen den beiden Anschauungen beträchtlich ist, so daß diese Frage aufgeworfen und entschieden werden muß.

Ich muß zunächst bemerken, daß die Tugend der Reinheit nicht eigentlich eine Tugend gegen sich ist und daher nicht in dieses Kapitel gehört. Da es indes nahelag, sie zusammen mit der Mäßigkeit zu besprechen, habe ich sie aus der natürlichen Reihenfolge herausgenommen. Manche würden vielleicht sogar noch weiter gehen und sagen, daß sie als eine besondere soziale Tugend behandelt werden müsse, denn die Fortpflanzung der Rasse sei für die Gesellschaft von höchstem Interesse, und die

[1]) Insofern die ungesetzliche Gemeinschaft direkt oder im besonderen verboten ist und nicht Rücksichten auf Klugheit oder Wohlwollen vorliegen, wird sie eher als eine Verletzung der Ordnung als der Reinheit angesehen.

Reinheit bezeichne lediglich die Empfindung, daß diese wichtige Aufgabe unterstützt werden müsse, also eine Unterstützung der Regeln sei, die wir als Gewähr für ihre Ausführung für nötig halten. Wenn aber auch der gemeine Menschenverstand diese Tendenz der Empfindung der Reinheit offenbar als den stärksten Grundpfeiler zur Erhaltung der menschlichen Rasse anerkennt, so hält er sie doch nicht für die Grundbedingung zur Aufstellung dieser Pflicht und das einzige Kriterion bei der Entscheidung, ob Handlungen diese Pflicht verletzen oder nicht.

Bei den meisten andern Begierden kommen ähnliche Fragen nicht in Betracht. Wir erkennen ohne Zweifel eine allgemeine Pflicht der Selbstbeherrschung an, aber doch nur als ein Mittel zu vernünftigem Handeln, wie wir dieses auch auffassen mögen. Sie schreibt uns nur vor, keinem Impulse nachzugeben, der uns zu Handlungen verleitet, die den mit Überlegung angenommenen Zielen oder Regeln zuwiderläuft. Es neigen nun ferner manche moralische Menschen zu der asketischen Auffassung hin, daß die Befriedigung rein sinnlicher Impulse an sich verwerflich sei. Aber dieser Ansicht dürfte der gemeine Menschenverstand in besonderen Fällen nicht sein. Wir verurteilen zum Beispiel keineswegs eine selbst intensive Freude an Körperübungen, am Baden usw. Der einzige Fall neben den oben erörterten Begierden, wo der gemeine Menschenverstand unserer Tage die Unterdrückung natürlicher Impulse über das Gebot der Klugheit oder des Wohlwollens hinaus für richtig und anerkennenswert hält, ist der der Einwirkungen von Schmerz und Furcht. Ein wichtiges Beispiel davon bildet die obenerwähnte Regel, welche den Selbstmord verbietet, selbst angesichts der größten Wahrscheinlichkeit, daß der Rest des Lebens eine Last für den Betreffenden und andere sein wird. Aber in andern Fällen gilt die Ausdauer in der Gefahr und im Schmerze für lobenswert, wie wir im nächsten Kapitel näher sehen werden.

10. Kapitel.

Mut und Bescheidenheit.

§ 1. Neben der Tugend der Reinheit gibt es nun noch ein oder zwei Hauptvorzüge des Charakters, denen man nicht immer Bewunderung zollt und deren Ausbildung daher auch nicht mit dem deutlichen Hinweis auf die persönliche oder allgemeine Glückseligkeit eingeschärft wird. Sie verhelfen zwar in den meisten Fällen zu dem einen oder dem andern dieser Ziele, scheinen mitunter aber das Verhalten gerade in einer entgegengesetzten Richtung zu beeinflussen.

Der Mut ist zum Beispiel eine Eigenschaft, die allgemeine Bewunderung erregt, ob er sich nun bei der Selbstverteidigung oder bei der Verteidigung anderer zeigt, oder endlich bei besonderen Gelegenheiten, wo er niemandem einen Nutzen bringt. In christlichen Gesellschaften findet ferner die Demut, wenn sie aufrichtig ist, ungewöhnliche Anerkennung, trotzdem das Unterschätzen seiner Fähigkeiten für den Betreffenden nachteilig sein kann. Es dürfte daher gut sein, einmal zu prüfen, ob wir in den beiden Fällen eine klare, unabhängige Maxime finden können, die das unter diesen Begriffen empfohlene Verhalten bestimmen könnte.

Mit Mut bezeichnen wir im allgemeinen die Fähigkeit, jeder Gefahr fest ins Auge zu sehen. Zuweilen nennen wir auch Menschen mutig, die da leiden, ohne zu klagen; häufiger würden wir diese Charaktereigenschaft indes als Festigkeit oder Stärke bezeichnen. Es liegt nun auf der Hand, daß wir für die strenge Pflicht, mutig oder stark zu sein, keine Definition finden können, die nicht eine Beziehung zu andern Maximen und Endzielen enthielte. Denn niemand wird sagen, daß es unsere

Pflicht ist, der Gefahr zu trotzen oder Schmerzen im allgemeinen zu ertragen; sondern nur dann, wenn das zur Erfüllung einer andern Pflicht nötig ist.[1]) Und selbst das bedarf noch der Einschränkung; denn bei Pflichten wie der des allgemeinen Wohlwollens würde man gewöhnlich der Meinung sein, daß Schmerzen und Gefahren, die der Handelnde durchmacht, praktisch in Rechnung gezogen werden müssen. Man würde sagen, daß wir nur verpflichtet sind, Schmerzen zu leiden, wenn dadurch anderen ein größerer Schmerz erspart bleibt oder wir ein größeres positives Gut damit erreichen können. Ebenso wären wir nur verpflichtet, uns in Gefahr zu begeben, wenn der zu erwartende Gewinn für einen andern die Kosten und sonstigen Verluste überwiegt, die wir im Falle des Mißlingens zu tragen hätten. Es ist in der Tat sehr die Frage, ob man sagen kann, daß die Pflicht des Wohlwollens so weit geht.[2])

Wenn wir jedoch den Mut mehr als eine Tugend denn als eine Pflicht betrachten, scheint er eine unabhängigere Stellung in unserer moralischen Schätzung einzunehmen. Und diese Anschauung entspricht auch besser der gewöhnlichen Anwendung des Begriffes. Denn es gibt viele mutige Taten, die nicht allesamt in der Macht des Willens stehen und daher nicht als strenge Pflichten angesehen werden können. Erstens nämlich tritt eine Gefahr oft ganz plötzlich ein; man muß ihr, ohne erst überlegen zu können, entgegentreten, und so kann unser Verhalten dabei nur ein halb-freiwilliges sein. Es können nun zweitens furchtsam veranlagte Personen vielleicht zwar mit einer Willensanstrengung ihre Furcht überwinden, wenn sie Zeit zum Überlegen haben, und so noch eine Pflichtvergessenheit vermeiden, aber dieses Ergebnis wäre durchaus nicht das, was zur Ausführung mutiger Taten gefordert wird, zu denen mehr als etwas Energie gehört. Denn die Energie furchtsam tugendhafter Leute erschöpft sich leicht in dem Bemühen, ihrer Furcht zu gebieten. So können sie in der Schlacht vielleicht ebenso gut standhalten

[1]) In dem Falle, wo der Schmerz nicht zu umgehen ist, sagen wir, daß die Standhaftigkeit Jammern und Schreien unterdrückt. Würde dies indes für den Leidenden eine Erleichterung sein und niemanden stören, erscheint die Pflicht zweifelhaft.

[2]) Vgl. 4. Kap. § 5 dieses Buches.

und sich töten lassen wie die Mutigsten, aber nicht mit derselben Unerschrockenheit laden oder mit derselben Kraft und Sicherheit fechten.[1])

Wenn nun der Mut nicht immer völlig freiwillig ist, müssen wir festzustellen suchen, ob er nicht eher eine erstrebenswerte Eigenschaft als eine Pflicht ist. Wir finden da, daß er in der Regel für moralisch bewundernswert gehalten wird, ohne Rücksicht auf ein Ziel, dem er dienen mag, oder die Möglichkeit, die Gefahr zu vermeiden, ohne eine Pflicht zu verletzen. Gleichzeitig nennen wir aber auch jemanden tollkühn, der sich unnötigerweise in eine Gefahr begibt. Wo ist nun die Grenze zu ziehen? Nach utilitarischen Prinzipien müßten wir versuchen, die Größe der Gefahr in jedem Falle gegen den wahrscheinlichen Vorteil abzuwägen, den die Pflege und Entwicklung einer für die Erfüllung wichtiger Pflichten so notwendigen Gewohnheit hätte. Das würde offenbar für verschiedene Schichten der Gesellschaft ein verschiedenes Resultat geben, denn dieser instinktive Mut wird in zivilisierten Gesellschaften weniger als in halbbarbarischen benötigt, und von Zivilpersonen weniger als von Soldaten. Die instinktive Bewunderung der Menschen für Unerschrockenheit und Wagemut hält diese Grenze nicht immer ein; wir können aber, glaube ich, sagen, daß, insoweit sie sich bei näherer Überlegung rechtfertigen läßt, es sich gewöhnlich so verhält; und der gemeine Menschenverstand scheint uns auch auf keine Grenze hinzuweisen, die von einem andern Prinzip abhinge.

§ 2. Wie die Tugend des Mutes in der heidnischen Ethik vorherrscht und im Ehrenkodex, den man als eine Art Überbleibsel von der heidnischen Moralauffassung bezeichnen kann, so gehört die Bescheidenheit besonders zu dem Ideale, das das Christentum der Menschheit vorhielt. Die gewöhnliche Bewertung dieser Tugend ist indes etwas widerspruchsvoll, sagt man doch im allgemeinen, daß die Bescheidenheit uns

[1]) Die obigen Bemerkungen beziehen sich weniger auf den „sittlichen Mut", mit dem man den Gefahren sozialer Ächtung bei der Erfüllung von dem, was man seine Pflicht hält, entgegentritt. Denn die Ausführung solcher Handlungen hängt weniger von Eigenschaften ab, die zu einer bestimmten Zeit nicht in der Macht des Willens stehen.

eine niedrige Meinung von unsern Verdiensten vorschreibt. Sind nun aber unsere Verdienste verhältnismäßig hohe, so erscheint es seltsam, uns eine niedrige Meinung davon beizubringen. Dem ließe sich erwidern, daß unsere Verdienste zwar im Vergleich mit denen anderer hohe sein mögen, aber doch immer noch höhere zu finden sind. Wir können nun die unseren mit diesen vergleichen und in extremen Fällen mit idealer Vorzüglichkeit, an die keine herankommen. Wir müßten daher diese Art der Vergleichung anwenden und nicht die andere, und unsere Fehler ansehen, von denen wir zur Genüge haben, und nicht unsere Verdienste. Aber in höchst wichtigen Fällen, wo wir überlegen müssen, was wir unternehmen und nach welchen sozialen Ämtern wir trachten sollen, ist es notwendig, unsere Befähigung mit der der Durchschnittsmenschen zu vergleichen, wenn wir richtig entscheiden wollen. Und es dürfte ebenso unvernünftig sein, uns zu unterschätzen, wie uns zu überschätzen. Die meisten Menschen neigen zwar zu dem letzteren Fehler, aber es gibt doch auch viele, die den ersteren haben.

Ich glaube, wir finden, wenn wir über die gewöhnlichen Urteile nachdenken, in denen der Begriff Bescheidenheit gebraucht wird, daß die unter diesem Namen — der nicht immer in gutem Sinne gebraucht wird — gepriesene Eigenschaft nicht eigentlich mit der Meinung, die wir von uns selbst haben, zusammenhängt; denn hier wie bei andern sollten wir nur nach Wahrheit streben. Sie neigt vielmehr zur Unterdrückung zwei verschiedener verführerischer Regungen, einer, die uns selbst betrifft, und einer andern, die sich auf andere bezieht und sich zum Teil im sozialen Verhalten bemerkbar macht. Eine dieser Regungen ist die Selbstbewunderung, die aus der Betrachtung unserer Verdienste hervorgeht und, da sie höchst angenehm ist, uns zu weiterer Betrachtung verleitet. Diese Selbstgefälligkeit wird allgemein verurteilt, nicht aber, wie ich glaube, durch eine Anschauung abschließender Art; denn sie wird gewöhnlich damit gerechtfertigt, daß man sagt, die Selbstbewunderung diene, selbst wenn sie begründet sei, dazu, unsere sittliche Entwicklung zu hemmen. Die Tatsache allein, daß wir diese Bewunderung fühlen, gilt schon als ein Zeichen, daß wir uns

nicht genügend mit unserm Ideal verglichen haben oder daß unser Ideal nicht hoch genug ist. Es wird aber zur sittlichen Entwicklung für unerläßlich gehalten, daß wir ein hohes Ideal haben und es beständig im Auge behalten. Gleichzeitig muß diese Maxime aber offenbar mit Vorsicht angewandt werden. Denn jeder gibt zu, daß die Selbstachtung ein wichtiger Beistand zum richtigen Verhalten ist, und Moralisten weisen beständig auf die Genugtuung hin, ein gutes Gewissen zu haben, da sie ein Teil der natürlichen Belohnung sei, welche die Vorsehung für die Tugendhaftigkeit verhießen. Und doch ist es schwer, die Genugtuung, die man bei der Ausführung einer tugendhaften Handlung empfindet, von der Selbstgefälligkeit zu trennen, welche die Bescheidenheit ausschließt. Wir können vielleicht sagen, daß das Gefühl der Genugtuung ein natürliches und berechtigtes ist, daß es aber auf die Dauer den sittlichen Fortschritt hemmen kann. Von diesem Standpunkte aus ist die Maxime der Bescheidenheit offenbar eine abhängige: das Ziel, dem sie untergeordnet, ist der Fortschritt in der Tugend im allgemeinen. Was endlich den Stolz und die Selbstbefriedigung anlangt, die sich nicht auf eigenes Verdienst beruft, sondern auf äußeren, zufälligen Vorteilen beruht, so wird sie als eine ganz verkehrte Auffassung von dem Wesen des wahren Verdienstes allgemein verurteilt.

Wir finden aber nicht nur ein Vergnügen daran, uns selbst zu bewundern oder hoch einzuschätzen, sondern vielleicht noch mehr daran, uns von anderen verehren und bewundern zu lassen. Das Bedürfnis danach wird bis zu einem gewissen Grade für berechtigt gehalten und selbst für eine wertvolle Hilfe zur Sittlichkeit. Da es aber ein verführerischer Impuls ist, der häufig im Widerspruch zu einer Pflicht wirkt, bedarf er ganz besonders der Selbstbeherrschung. Die Bescheidenheit besteht indes nicht so sehr darin, dieses Begehren im Zaume zu halten, als vielmehr den Anspruch auf seine Befriedigung zu unterdrücken, den wir an andere zu machen geneigt sind. Wir verlangen „Achtungsbezeigungen“ von andern, irgendein äußeres Merkmal dafür, daß sie uns einen höheren Rang zuerkennen, und wir beklagen uns leicht, wenn sie es daran fehlen lassen. Derartige Ansprüche und Wünsche untersagt die Bescheiden-

heit. Man ist in vielen Fällen sogar der Meinung, daß es nicht unsere Pflicht ist, Achtungsbezeigungen zu verlangen, zu denen andere streng verpflichtet sind. Und doch ist auch hier eine Grenze vorhanden, bei der diese Verhaltungsmaßregel in einen Fehler übergeht. Denn die Unterlassung von Achtungsbezeigungen[1]) stellt mitunter eine Beleidigung dar, deren Zurückweisung uns als berechtigt und tugendhaft anerkannte Impulse (Gefühl der Würde, Selbstachtung usw.) nahelegen. Ich halte es jedoch nicht für möglich, einen consensus für eine Formel zur Bestimmung dieser Grenze zu erhalten.

[1]) Ich erwähne hier nicht besonders die üblichen Achtungsbezeigungen gegen Beamte, deren Unterlassung einen Bruch mit der bestehenden Ordnung darstellen würde. Denn die besonderen politischen Gründe, sie zu fordern, heben sie offenbar aus dem Gebiete der Anwendung der Tugend der Bescheidenheit heraus.

11. Kapitel.

Motive als Gegenstände sittlicher Urteile.

§ 1. Im ersten Kapitel des dritten Buches wies ich darauf hin, daß Motive ebensowohl wie Absichten einen Teil des Hauptgegenstandes unserer ethischen Urteile ausmachen. In unserer Auffassung der Gewissenhaftigkeit bildet die Gewohnheit, über die Motive nachzudenken und sie als gut oder schlecht zu beurteilen, in der Tat auch einen hervorragenden Bestandteil. Es ist daher zur Vervollständigung unserer Untersuchung der intuitionalistischen Methode nötig, diese Vergleichung von Motiven näher anzusehen und sich zu vergewissern, wie weit sie sich systematisieren und zu Schlußfolgerungen von wissenschaftlichem Werte führen läßt. Die Behandlung dieses Gegenstandes findet hier am besten ihren Platz, weil von einer wichtigen Schule englischer Moralisten behauptet worden ist, daß die eigentlichen Gegenstände ethischen Urteilens eher Begehrungen und Affekte als Handlungen seien. Es ist also ganz natürlich, auf diese Anschauung zurückzugehen, wo uns das systematische Nachdenken über die Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes gezeigt hat, wie schwer es ist, eine genaue und befriedigende Bestimmung von Richtigkeit und Unrichtigkeit im äußeren Verhalten zu bekommen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß bemerkt werden, daß der Ausdruck „Motiv" in zweierlei Weise gebraucht wird. Es wird zuweilen auf diejenigen vorhergesehenen Folgen einer Handlung angewandt, die der Handelnde beim Wollen herbeizuführen wünschte, mitunter aber auch auf das Begehren oder den bewußten Impuls selbst. Die beiden Bedeutungen entsprechen sich gewissermaßen, denn wo verschiedene Impulse

vorhanden sind, müssen auch ihre Gegenstände einigermaßen verschieden sein. Für unsere Zwecke paßt indes die letztere Bedeutung besser, denn wir haben es praktisch mit unserer impulsiven Natur zu tun, indem wir nämlich die verschiedenen Impulse überwachen, ihnen nachgeben oder Widerstand leisten. Wir haben daher auch ihren ethischen Wert vornehmlich zu schätzen, und wir finden oft, daß zwei Impulse, die in einer Anordnung nach psychologischen Gesichtspunkten sehr weit voneinander gestellt würden, materiell auf ein und dasselbe Ziel gerichtet sind, wenn sie auch in jedem Falle von einem andern Standpunkte aus betrachtet werden. Es kann zum Beispiel sowohl ein Verlangen wie die vernünftige Selbstliebe jemanden antreiben, eine besondere sinnliche Befriedigung zu suchen, obwohl sie im letzteren Falle unter dem allgemeinen Begriffe Lust und als Teil von einem Ganzen, nämlich Glückseligkeit, angesehen wird. In diesem Kapitel werde ich also den Ausdruck Motiv gebrauchen, um die Begehren besonderer Ergebnisse zu bezeichnen, die als Folgen unserer freiwilligen Handlungen für erreichbar gehalten werden und durch die wir angetrieben werden, diese Handlungen zu wollen.

Der erste Punkt, der bei der Frage nach dem ethischen Ergebnis einer umfassenden Vergleichung von Motiven erwähnt werden muß, ist der, daß es sich nach der üblichen Auffassung bei jedem inneren Konflikte nicht um positiv gute und böse Motive handelt, sondern um bessere und weniger gute, mehr oder weniger hohe. Die einzige Art von Motiven, die wir zur Not ihrem inneren Wesen nach für schlecht halten, abgesehen von den Umständen, unter denen sie wirkt, ist die Böswilligkeit, das heißt, der auf irgendeine Weise entstandene Wunsch, anderen fühlenden Wesen Schmerz oder Kummer zu bereiten. Aber selbst diese Art der Impulse erklärt, wie wir im 8. Kapitel dieses Buches sahen, der gemeine Menschenverstand für absolut schlecht. Denn wir erkennen das Vorhandensein von „berechtigtem Groll“ und „gerechter Entrüstung“ an. Moralisten versuchen zwar, zwischen einem Ärger „gegen die Tat“ und einem „gegen den Täter“, zwischen dem Impuls, Schmerz zuzufügen, und dem Begehren nach antipathetischem Vergnügen daran zu unterscheiden, aber man

kann doch wohl zweifeln, ob die menschliche Natur fähig ist, diese Unterscheidung in der Praxis durchzuführen. Jedenfalls verurteilt der gemeine Menschenverstand nur die überlegte Böswilligkeit als absolut schlecht. Die andern Motive, von denen gewöhnlich in „dyslogistischen" Ausdrücken gesprochen wird, sind eher mit dem Benthamschen Worte „verführerisch" zu bezeichnen. Sie treiben zwar zu verbotenem Verhalten mit merklicher Kraft und Häufigkeit an, betrachten wir sie aber näher, finden wir, daß auch ihre Wirkung in wenn auch noch so engen Grenzen berechtigt ist.

Die Frage ist also die, wieweit die intuitive Kenntnis von der relativen Güte verschiedener Arten von Motiven, die unsere gewöhnlichen Urteile zu verraten scheinen, bei näherer Überlegung die in den früheren Kapiteln aufgestellten Bedingungen erfüllen. Ich habe schon vorherbemerkt,[1]) daß es nicht angeht, diese Vergleichung von Motiven als die normale Form unserer gewöhnlichen ethischen Urteile anzusehen, und ich sehe auch keinen Grund dafür, sie als die ursprüngliche Form zu betrachten. Ich glaube vielmehr, daß bei der normalen Entwicklung des sittlichen Bewußtseins der Menschen, sowohl beim Individuum wie bei der ganzen Gattung, zunächst nur äußere Handlungen sittlich beurteilt werden und die Motive dazu erst später. Daraus folgt aber meiner Ansicht nach nicht, daß die Vergleichung von Motiven nicht die vollkommenste Form ethischen Urteilens ist. Sie empfiehlt sich sehr durch die systematische Klarheit und den inneren Zusammenhang, ihrer Ergebnisse, zu denen sie Ethiker ganz verschiedener Art führte, aber auch dadurch, daß sie nicht die Schwierigkeiten bereitet, denen andere Entwicklungen der intuitionalischen Methode ausgesetzt sind.

Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß einerseits viele — wenn nicht alle — Schwierigkeiten, die bei der vorausgehenden Erörterung über die allgemein angenommenen Prinzipien des Verhaltens hervortraten, in anderer Form wieder auftauchen, wenn wir die Motive ihrem Werte nach anordnen. Anderseits bietet eine derartige Aufstellung an sich besondere Schwierigkeiten dar, deren Lösung wieder größere, tiefergehende

[1]) 1. Kap. § 2 dieses Buches.

Meinungsverschiedenheiten zwischen intuitiven Moralisten über den Rang von Motiven aufdeckt, als wir über die Richtigkeit äußerer Handlungen antrafen.

§ 2. An erster Stelle müssen wir uns entscheiden, ob wir in unsere Liste von Motiven die sittlichen Gefühle oder Impulse zu besonderen Arten tugendhaften Verhaltens, wie Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, mit aufnehmen wollen. Es ginge wohl nicht an, sie auszuschließen, denn derartige Gefühle lassen sich als unabhängige, deutliche Impulse in den meisten Gemütern beobachten, und zwar oft in beträchtlicher Stärke. Wir sprechen von „begeisterter Tapferkeit", von „streng oder durch und durch wahrheitsliebend", von „Gerechtigkeitseifer".

Gleichzeitig bringt uns ihre Aufnahme aber in das folgende Dilemma: Entweder werden die Gegenstände dieser Impulse gerade durch die Begriffe dargestellt, die wir untersuchten, oder der Gegenstand, zu dessen Verwirklichung uns ein sittliches Gefühl antreibt, wird einfacher gedacht, das heißt, ohne die Einschränkungen, die uns eine gründliche Betrachtung des gemeinen Menschenverstandes anzuerkennen zwang. Im ersten Falle treten, nachdem wir entschieden haben, daß ein Impuls besser als der andere ist, alle die in den vorigen Kapiteln erwähnten Schwierigkeiten wieder auf, bevor wir unserer Entscheidung gemäß handeln können. Denn was hilft es uns, die Überlegenheit des Impulses zur Gerechtigkeit anzuerkennen, wenn wir nicht wissen, was gerecht ist? Im zweiten Falle finden wir sicher kein Einverständnis über die Beziehung zwischen diesem und anderen Impulsen. Es wird sich zum Beispiel sofort ein Streit erheben, ob man dem Impulse, die Wahrheit zu sagen, folgen soll oder nicht, wenn es entweder gegen das allgemeine Beste oder die Interessen einer einzelnen Person ist, die Wahrheit zu sagen, das heißt, wenn es mit dem Wohlwollen für den einzelnen oder die Gesamtheit im Widerspruch steht. Hutcheson stellt diese Impulse ausdrücklich über die Redlichkeit, Wahrhaftigkeit usw. und erkennt dem „ausgedehntesten Wohlwollen" oder „ruhiger, gleichmäßiger Güte gegen alle" den höchsten sittlichen Wert zu.[1])

[1]) Hutcheson, „System of Moral Philosophy", 1. Buch, 4. Kap. § 10.

Aber diese Anschauung, die praktisch mit dem Utilitarismus zusammenfällt, würde sicherlich von den meisten intuitionalistischen Moralisten angefochten werden. Einige von diesen, wie Kant, sehen alle Handlungen als schlecht oder nicht gut an, die nicht einzig und allein aus Rücksicht für die Pflicht oder das Rechte an sich getan werden. Hutcheson dagegen, der den Gegenpol zur intuitionalistischen Ethik darstellt, unterscheidet ebenfalls die Liebe zur Tugend als einen Impuls für sich, behandelt ihn aber als gleich in Rang und Wirkung mit universellem Wohlwollen.

Auch über den ethischen Wert der Selbstliebe sind die Moralisten nicht einer Meinung. Butler zum Beispiel hält sie mit dem Gewissen zusammen für den höchsten und mächtigsten Impuls, ja, an einer früher angeführten Stelle meint er, daß, wenn die beiden einmal in Widerspruch kämen, das Gewissen nachgeben müsse. Andere Moralisten, und Butler an anderer Stelle,[1]) zählen die Selbstliebe zu den tugendhaften Impulsen unter dem Namen Klugheit, weisen ihr aber da einen ziemlich niedrigen Rang an und wollen, daß sie im Falle eines Konfliktes edleren Tugenden nachstehen soll. Andere wieder schließen sie überhaupt von den Tugenden aus. So sagt Kant,[2]) daß das Ziel der Selbstliebe, das heißt, die eigene Glückseligkeit, kein Ziel der sittlichen Vernunft sein könne; denn die Macht des vernünftigen Willens, in der Tugend besteht, äußere sich stets im Widerstande gegen natürlich egoistische Impulse.

Martineau, dessen System auf der Grundlage aufgebaut ist, die ich jetzt untersuche, versucht einige der erwähnten Schwierigkeiten dadurch zu umgehen, daß er tugendhafte Impulse überhaupt nicht zugibt, sondern nur „eine Vorliebe für die höchste der wetteifernden Triebfedern zur Handlung". „Ich kann weder eine Liebe zu Tugenden wie Redlichkeit, Wahrhaftigkeit usw. anerkennen, noch Tugenden selbst, die zu den vielen Impulsen, aus deren Konflikt sie gebildet sind, noch

[1]) Siehe die Abhandlung „Of the Nature of Virtue" am Schlusse der „Analogy".

[2]) „Metaph. Anfangsgr. der Tugendl." Es muß aber bemerkt werden, daß die in der „Kritik der reinen Vernunft" kurz gegebene ethische Anschauung mehr Verwandtschaft mit der Butlers hat.

hinzukämen. Man bekennt seinen Fehler nicht, um redlich zu sein ... und man denkt nicht — wenn man nicht eitel ist — an seine Redlichkeit, um andere darauf aufmerksam zu machen.“[1]) Ich bin jedoch nicht sicher, ob Martineau wirklich leugnen will, daß es Personen gibt, die mit dem bewußten Wunsche handeln, ein Ideal von Redlichkeit zu verwirklichen, oder ob er nur sagen will, daß er ihre Handlungsweise mißbilligt. Im ersteren Falle scheint mir seine Behauptung ein psychologisches Paradoxon zu sein, das mit der Erfahrung im Widerspruch steht, im letzteren ein ethisches Paradoxon, das wieder ein deutliches Beispiel für die Verschiedenheit der Ansichten über den Rang von Motiven ist, auf die ich gerade aufmerksam machen will.

§ 3. Aber selbst wenn wir die sittlichen Gefühle und die Selbstliebe außer acht lassen, ist es doch kaum möglich, eine Rangordnung von Motiven nach ihrem Werte aufzustellen, die allgemeine Zustimmung fände. In einem oder zwei Punkten würde man uns beistimmen; zum Beispiel, wenn wir sagen, daß die sinnlichen Begierden unter den Gefühlen des Wohlwollens und geistigen Begehren stehen, oder vielleicht, daß Impulse, die hauptsächlich auf das Wohl des Individuums hinzielen, niedriger sind als uninteressierte. Aber darüber hinaus kann man kaum gehen. Wenn wir zum Beispiel die persönliche Zuneigung mit der Liebe zur Wissenschaft oder der Schönheit oder der Leidenschaft für irgendein Ideal vergleichen, so begegnen wir ohne Zweifel einer Menge von verschiedenen Meinungen.

Je näher wir ferner die wirklichen Antriebe betrachten, die jeder Willensäußerung vorausgehen, desto mehr finden wir, daß die Vielfältigkeit von Motiven eher die Regel als die Ausnahme ist, wenigstens bei gebildeten Leuten. Aus dieser Zusammensetzung von Impulsen ergibt sich aber eine große Unklarheit, nach welchen Prinzipien wir unsere Entscheidung fällen sollen, selbst wenn wir annehmen, daß wir ein klares Bild vom relativen Werte der elementaren Impulse haben. Denn die Mischung wird sich zumeist aus edleren und niederen Bestandteilen zusammensetzen, und die letzteren können wir schwerlich los werden. Denn wir mögen zwar häufig, wie ich oben

[1]) „Types of Ethical Theory“, 2. Aufl. 2. Bd. S. 284.

sagte, ein Motiv durch energischen Widerstand unterdrücken und aufheben, aber dies dürfte kaum möglich sein, wenn wir die Handlung tun, zu dem es antreibt. Angenommen nun, wir werden von einer Verbindung von hohen und niederen Motiven nach einer Richtung getrieben und nach der andern durch einen Impuls, der in der Rangordnung zwischen den beiden steht, wie sollen wir da entscheiden, welchen Weg wir einschlagen müssen? Ein solcher Fall ist gar nicht etwa ungewöhnlich. Es kann zum Beispiel jemand, der beleidigt worden ist, von einem Impulse des Mitleids mit dem Beleidiger bewegt werden und doch das Bedürfnis nach Gerechtigkeit und Rache ihn zu seiner Bestrafung drängen. Oder ein sonst frei denkender Jude könnte durch den Wunsch, seine Freunde nicht in ihren Gefühlen zu verletzen, zurückgehalten werden, Schweinefleisch zu essen, und es doch tun, weil er es gern ißt und von dem Wunsche beseelt wird, sich von den Vorurteilen seiner Religion freizumachen. Wie haben wir einen derartigen Fall zu beurteilen? Denn man wird doch kaum sagen können, daß wir nach dem relativen Verhältnis der verschiedenen Motive entscheiden sollen; — eine qualitative Analyse unserer Motive ist zwar möglich für uns, aber die dazu nötige quantitative Analyse steht nicht in unserer Macht.

Aber auch abgesehen von diesen Schwierigkeiten halte ich es für unmöglich, jeder Art von Motiven einen bestimmten, dauernden ethischen Wert zuzusprechen, ohne die besonderen Umstände in Betracht zu ziehen, unter denen sie hervorgetreten ist, die Nachsicht, die sie verlangt, und die Folgen, die das Nachgeben in jedem einzelnen Falle haben würde. Zur Veranschaulichung möge die von Martineau aufgestellte Tabelle[1]) hier Platz finden:

Höchste:

1. Primäres Gefühl der Ehrfurcht,
2. Primärer Affekt des Mitgefühls,
3. Primäre verwandtschaftliche und soziale Affekte; dazu Hochherzigkeit und Dankbarkeit,

[1]) „Types of Ethical Theory", 2. Bd. S. 266. Martineau bemerkt dazu, daß die hauptsächlichen zusammengesetzten Triebfedern an der ungefähr ihnen zukommenden Stelle eingefügt sind, aber infolge ihrer Zusammensetzung natürlich Schwankungen unterworfen sind.

4. Primäre Gefühle der Bewunderung,
5. Sekundäre Gefühle: Liebe zur Veredlung,
6. Kausale Energie: Liebe zur Macht oder Ehrgeiz; Freiheitsliebe,
7. Primäre Affekte: Antipathie, Furcht, Groll,
8. Sekundäre Neigungen (gefühlvolle Nachsicht aus Sympathiegefühlen),
9. Gewinnsucht (aus Begierde abgeleitet),
10. Primäre tierische Neigungen: spontane, wahllose Betätigung,
11. Primäre organische Neigungen: Begierden,
12. Sekundäre organische Neigungen: Liebe zur Bequemlichkeit u. sinnlichen Lüsten,
13. Sekundäre Affekte: Tadelsucht, Rachsucht, Mißtrauen.

Niedrigste:

Diese Skala scheint mir sowohl vom psychologischen wie vom ethischen Standpunkte aus der Kritik sehr ausgesetzt.[1]) Und selbst wenn man zugeben will, daß sie im weitesten Maße den Urteilen über die verschiedene Rangstufe der verschiedenen Motive entspricht, erscheint es mir doch im höchsten Grade widersinnig, behaupten zu wollen, daß jede Klasse von Motiven immer der niederen vorgezogen wird, ohne daß die näheren Umstände und Folgen berücksichtigt würden. „Das Gewissen sagt jedem: ‚Iß nicht, bevor du hungrig bist, und höre auf zu essen, wenn du satt bist'"; das ist wohl richtig, aber nicht, weil „die primären instinktiven Bedürfnisse ein Recht haben, die sekundären zu regulieren", sondern weil uns die Erfahrung lehrt, daß es im allgemeinen gesundheitsschädlich ist, neben der Stillung des Hungers die Gelüste des Gaumens zu befriedigen. Und im Hinblick auf diese Gefahr wirkt das Gewissen.

[1]) So könnte man fragen, warum die Klasse der „Leidenschaften" so merkwürdig beschränkt ist, warum die eheliche Zuneigung ausgeschlossen ist, ob Bewunderung als ein bestimmtes Motiv angesehen werden kann, ob die „Tadelsucht" neben der „Rachsucht" als eine der „niedrigsten Leidenschaften" zu betrachten ist usw.

Wenn wir „einen Schiffskapitän" tadeln, der „fern vom Hafen in einen Nebel gerät und es aus Fahrlässigkeit und Bequemlichkeit außer acht läßt, langsamer zu fahren, Lotungen vorzunehmen und Warnungssignale zu geben", so geschieht es nicht deshalb, weil wir intuitiv die Furcht als ein höheres Motiv als die Bequemlichkeit unterscheiden, sondern weil wir die mißachteten Folgen für unendlich wichtiger halten als die erlangte Befriedigung. Denn wenn wir einen Fall nehmen, wo die Furcht nicht zugleich von der Klugheit unterstützt wird, lautet unser Urteil sicherlich ganz anders.

Die Auffassung des gemeinen Menschenverstandes scheint vielmehr die zu sein, daß die meisten natürlichen Impulse ihren eigenen Wirkungskreis haben. Die Frage, ob in irgendeinem Falle ein höheres Motiv vor einem niederen zurückstehen muß, kann daher nicht in der allgemeinen Weise entschieden werden, wie es Martineau will. Die Antwort muß vielmehr von den besonderen Vorbedingungen und Umständen des Konfliktes abhängig gemacht werden. Wir halten es wohl für möglich, daß ein Motiv, das gewöhnlich höher steht, in den Wirkungskreis eines niederen eindringen kann, und umgekehrt; nur ist die Gefahr, daß der erstere Fall eintritt, unendlich geringer und tritt daher bei ethischen Erörterungen und Ermahnungen, die ein praktisches Ziel haben, von selbst in den Hintergrund.

Schwieriger wird erst die Frage, wenn wir bedenken, daß die Motive, die wir höher stellen, sich entwickeln, je besser der Charakter des moralisch Handelnden wird. Ihr normaler Wirkungskreis dehnt sich dann auf Kosten der niederen Motive aus. Es ergeben sich daher für die sittliche Charakterbildung zwei Ziele: Erstens, das niedere Motiv auf die Grenzen zu beschränken, in denen sein Wirken als gut und berechtigt im ganzen betrachtet wird, so lange wir dafür nicht ein ebenso wirksames, aber höheres Motiv einsetzen können, und zweitens, diese Einsetzung des höheren für das niedere Motiv nach und nach vorzunehmen, bis zu einer gewissen Grenze, die wir zwar nicht bestimmt angeben können, die aber doch fast bis zur gänzlichen Ausschließung des niederen Motives geht.

Nehmen wir zur Veranschaulichung das Beispiel des Grolles, von dem ich oben sprach. Die Ansicht des überlegenden Men-

schenverstandes würde etwa folgende sein: So lange der übelwollende Impuls auf den Groll gegen das Schlechte beschränkt bleibt und damit der Gerechtigkeit zu Hilfe kommt, ist sein Wirkungskreis im sozialen Leben der heutigen Menschheit durchaus berechtigt. Seine Aufhebung würde sogar schwere Nachteile mit sich bringen, wenn wir nicht gleichzeitig den Blick des gewöhnlichen Menschen für das Gerechte und das soziale Wohl so sehr schärfen könnten, daß die Gesamtkraft der Motive, die zur Bestrafung von Verbrechen antreiben, nicht vermindert würde. Es ist nun ohne Zweifel „sehr zu wünschen", wie Butler sagt, daß die Menschen das Schlechte lieber von diesen höheren Motiven ausschlössen als von leidenschaftlichem Groll. Aber wir können diese Umwandlung in den Menschen durch eine langsame, stufenweise Veredlung des Charakters zu erreichen hoffen. Tritt daher zum Beispiel ein Konflikt zwischen „Mitgefühl", das in Martineaus Skala fast zu oberst steht, und „Groll" ein, den er etwa in die Mitte stellt, so läßt sich noch keineswegs die allgemeine Regel aufstellen, daß das Mitgefühl überwiegen müsse. Wir haben vielmehr mit Butler den Groll als einen heilsamen „Ausgleich zur Erbärmlichkeit des Mitleids" anzusehen, das uns hindern kann, gerecht zu sein, wenn der Groll ausgeschlossen ist.

Ebenso könnten wir den Impuls nehmen, der unter den nicht ganz verworfenen in Martineaus Skala zu unterst steht: die Liebe zur Bequemlichkeit und zu sinnlichen Genüssen. Dieser Impuls verleitet die Menschen ohne Zweifel dazu, ihre Pflicht zu vernachlässigen oder ihr Ideal von richtiger Lebensweise sonstwie aufzugeben; und daher erklärt es sich auch, daß Theologen und Moralisten gewöhnlich auf seiner Unterdrückung bestehen. Und doch erkennt der gemeine Menschenverstand Fälle an, wo selbst dieser Impuls vor anderen den Vorrang haben sollte, die in Martineaus Skala höher gestellt sind. Wir finden oft, daß Menschen — etwa aus Gewinnsucht — ihre Stunden der Erholung ungebührlich abkürzen, und in diesem Falle würden wir es für richtiger halten, daß der Impuls nach Bequemlichkeit und Vergnügen über die Gewinnsucht siegte.

Ich glaube jedoch nicht, daß in den beiden angeführten Beispielen der Konflikt der Motive so verlaufen würde, wie ich

es eben schilderte. Er würde vielleicht mit einem Zweikampf zwischen Groll und Mitgefühl oder zwischen Hang zur Bequemlichkeit und Gewinnsucht beginnen, aber dann würden unvermeidlich höhere Motive eingreifen, Rücksicht auf Gerechtigkeit und soziale Wohlfahrt auf seiten des Grolles, Rücksicht auf die Gesundheit und Erhaltung der Arbeitskraft auf seiten der Liebe zur Bequemlichkeit, und diese würden den Kampf entscheiden, wofern er richtig entschieden wird, und so, wie wir es billigen würden. Dies würde entschieden in unserm Falle geschehen, wenn der angenommene Konflikt überhaupt ernst wäre und seine Entscheidung wohlüberlegt. Und dies bildet den letzten Grund zu meiner Behauptung, daß eine Skala, wie sie Martineau aufgestellt hat, niemals mehr als eine untergeordnete ethische Bedeutung haben kann. Ich gebe zu, daß sie dazu dienen kann, die Arten von Begehrungen im allgemeinen anzugeben, von denen man sich leiten lassen soll und die mit andern leicht zusammenstoßen und in Wettstreit kommen können. Wir könnten so einige von den hervorstehenden Konflikten von Motiven summarisch feststellen, welche wir im wechselvollen Spiele der Bedürfnisse, Gewohnheiten und Interessen und der damit verbundenen Gemütsbewegungen fortwährend antreffen. Steigt aber eine ernstere Frage über das Verhalten auf, dann kann ich mir nicht denken, daß sie sittlich durch eine Vergleichung von Motiven, die unter den höchsten stehen, entschieden werden kann. Es scheint mir vielmehr, daß die Frage vor das Motiv gebracht werden muß, das wir als Regulativ im höchsten Sinne ansehen, so daß nicht ein Vergleichen der streitenden niederen Motive zuletzt entscheidend wäre, sondern der Wirkungen der verschiedenen Verhaltungsweisen, zu denen diese niederen Motive antreiben, mit Rücksicht auf das, was wir für das oder die höchsten Ziele vernünftigen Handelns ansehen. Und das wird, meine ich, der Weg sein, den die sittliche Reflexion nicht nur von Utilitariern einschlägt, sondern von allen, die mit Butler unsere Leidenschaften und Neigungen als ein „natürliches System oder einen Bau" betrachten, bei dem die Ziele niederer Impulse den gewisser herrschender Motive als Mittel untergeordnet oder in ihnen enthalten sind.

12. Kapitel.

Der philosophische Intuitionismus.

§ 1. Ist nun keine Möglichkeit vorhanden, durch eine genaue, eingehende Untersuchung unseres sittlichen Denkens zu wirklichen ethischen Axiomen, zu intuitiven Sätzen von wirklicher Klarheit und Sicherheit zu gelangen?

Diese Frage führt uns zur Prüfung der dritten Phase der intuitiven Methode, die wir den philosophischen Intuitionalismus nannten.[1]) Denn wir halten es für die Aufgabe des Philosophen, etwas mehr zu tun, als die gewöhnlichen sittlichen Anschauungen der Menschheit zu definieren und zu formulieren. Sie besteht vielmehr darin, den Menschen zu sagen, was sie denken sollen, nicht allein, was sie denken; man erwartet von ihm, daß er in seinen Voraussagungen über den gemeinen Menschenverstand hinausgeht, und gesteht ihm ein gewisses Abweichen von diesem in seinen Schlüssen zu. Allerdings sind die Grenzen streng, wenn auch unbeschränkt, festgelegt: die Wahrheit seiner Behauptungen muß immer durch die Annehmbarkeit seiner Schlüsse belegt werden, und wenn es sich herausstellt, daß er sich bei einem wichtigen Punkte in offenbarem Widerspruch mit der gewöhnlichen Meinung befindet, kann seine Methode leicht für untauglich erklärt werden. Wenn man indes von ihm auch erwartet, daß er die allgemein angenommenen Sittenregeln wenigstens zum größten Teile aufstelle und zusammenfasse, so ist er doch nicht notwendigerweise gebunden, sie zur Grundlage seines eigenen Systems zu machen. Man sollte vielmehr erwarten, daß die Geschichte der Moralphilosophie — wenigstens soweit orthodoxe Denker in Betracht kommen —

[1]) Vgl. 1. Buch, 8. Kap. § 4.

eine Geschichte der Versuche sein würde, in aller Kürze und Klarheit diejenigen primären Intuitionen des Verstandes auszudrücken, durch deren wissenschaftliche Anwendung sich das sittliche Denken der Menschheit sofort systematisieren und regeln läßt.

Und dies ist auch bis zu einem gewissen Grade der Fall. Nur hatte die Moralphilosophie oder Philosophie, angewendet auf die Moral, andere Aufgaben zu erledigen, die sogar noch schwieriger sind als das Vordringen zu den Grundprinzipien der Pflicht. In neuerer Zeit zumal hat man die Notwendigkeit zugegeben, die Übereinstimmung von Pflicht mit Interesse nachzuweisen, das heißt, mit dem Glück oder Wohle des Handelnden, dem eine Pflicht auferlegt ist. Die Moralphilosophie hat es aber auch unternommen, das Verhältnis von richtig oder gut im allgemeinen zu der augenblicklich bestehenden Welt zu bestimmen, eine Aufgabe, die sich ohne eine vollkommene Erklärung des Vorhandenseins des Bösen kaum befriedigend lösen ließ. Sie hat sich ferner mit Fragen beschäftigt, die meiner Ansicht nach eher psychologische als ethische Bedeutung haben, wie die „Angeborenheit" unserer Vorstellungen von der Pflicht und der Ursprung der Fähigkeit, die sie liefert. Da sich nun ihre Aufmerksamkeit ganz auf diese schwierigen Gegenstände lenkte, von denen jeder auf mannigfache Weise in die Erörterung über die grundlegenden moralischen Intuitionen hineingezogen wurde, haben sich die Philosophen zu leicht mit ethischen Formeln begnügt, welche, ohne seine Mängel zu kennen, die Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes stillschweigend in Bausch und Bogen annehmen und das Verhältnis dieser Sittlichkeit zum Individuum oder zur Gesamtheit des wirklichen Daseins nur flüchtig berühren. Vielleicht wurden sie auch von der Furcht ergriffen — die, wie wir sahen, nicht unbegründet ist —, daß sie den Halt verlieren könnten, den ihnen eine „allgemeine Zustimmung" gab, wenn sie sich und ihren Lesern einen zu strengen Maßstab wissenschaftlicher Genauigkeit vorsetzten. Und doch finden wir, daß die Philosophen trotz aller dieser Bedenken uns mit einer beträchtlichen Anzahl von umfassenden Moralsätzen versehen haben, die als sicher und selbstverständlich aufgestellt worden sind und auf den ersten Blick

wohl geeignet scheinen, als erste Prinzipien einer wissenschaftlichen Moral zu dienen.

§ 2. Aber hier ist eine Mahnung zur Vorsicht geboten, die wir schon in früheren Kapiteln vorausgenommen haben, die aber an diesem Punkte unserer Erörterung ganz besonders nötig erscheint. Sie richtet sich gegen eine gewisse Klasse von Schein-Axiomen, die sich dem nach einer philosophischen Synthese praktischer Regeln suchenden Geiste darbieten und den Unvorsichtigen mit ihrem verführerischen Anstrich von Selbstverständlichkeit täuschen. Es sind dies Prinzipien, die deshalb sicher und selbstverständlich erscheinen, weil sie im wesentlichen tautologisch sind. Denn bei näherem Zusehen besagen sie nicht mehr, als daß es richtig ist, das zu tun, was unter gewissen Lebensverhältnissen, Bedingungen und Umständen richtig ist. Die Geschichte der Moralphilosophie lehrt uns, daß in dieser Hinsicht selbst mächtige Geister sich leicht bei Tautologien dieser Art beruhigen, die mitunter in Zirkelschlüssen verbreitet sind, mitunter sich in dunkeln Vorstellungen verbergen, oft aber auch so nahe an der Oberfläche liegen, daß es eigentlich schwer zu verstehen ist, wie sie eine so große Bedeutung annehmen konnten.

Wenden wir uns, um das besser zu veranschaulichen, zu den altehrwürdigen Kardinaltugenden. Wenn uns gesagt wird, daß die Diktate der Weisheit und Mäßigkeit sich in klaren, sicheren Prinzipien zusammenfassen lassen, welche lauten:

1. Es ist richtig, vernünftig zu handeln,
2. Es ist richtig, daß die niederen Teile unseres Wesens von den höheren beherrscht werden,

so fühlen wir zunächst noch nicht, daß wir da keine brauchbare Anweisung erhalten. Wenn wir aber finden, daß „vernünftig handeln" nur ein anderer Ausdruck für „das tun, was wir für richtig halten" ist, und daß ferner der „höhere Teil" unserer Natur als „Vernunft" zu erklären ist, so daß „gemäßigt handeln" so viel heißt wie „vernünftig handeln", dann wird die Tautologie unserer „Prinzipien" klar. Ebenso scheint, wenn uns bedeutet wird, als Prinzip der Gerechtigkeit anzunehmen, „daß man jedem das Seine geben soll", die Definition zunächst glaubhaft,

bis es sich zeigt, daß wir unter „das Seine" nur verstehen können, „was er berechtigterweise beanspruchen kann".

Die angeführten Definitionen finden sich bei neueren Autoren. Man muß aber bedenken, daß in der gesamten ethischen Spekulation der alten Griechen[1]) derartige allgemeine Behauptungen über das Gute oder die Tugend fast immer Sätze sind, die sich nur dann gegen den Vorwurf der Tautologie verteidigen lassen, wenn man sie als Definitionen des zu lösenden Problems auffaßt und nicht als Versuche zu seiner Lösung. So stellen zum Beispiel Plato und Aristoteles als konstruktive Moralisten die wissenschaftliche Kenntnis von ethischen Dingen dar, deren Vorhandensein Sokrates leugnete; unter Kenntnis aber verstehen sie die von Gut und Böse im menschlichen Leben. Sie stimmen darin überein, daß dieses Gute, das im konkreten Leben des Menschen und von Gemeinschaften verwirklicht werden kann, in der Hauptsache die Tugend ist, oder, wie Aristoteles genauer sagt, die Ausübung der Tugend; der praktische Teil ethischer Wissenschaft müsse daher hauptsächlich in der Kenntnis der Tugend bestehen. Wenn wir jedoch fragen, wie wir erfahren können, welche Art des Verhaltens tugendhaft ist, kann uns Plato nicht mehr sagen, als daß jede Tugend besteht: 1. in der Kenntnis von dem, was unter gewissen Umständen und Verhältnissen gut ist, 2. in einem solchen Einklang der verschiedenen Bestandteile der Willensnatur des Menschen, daß ihr resultierender Impuls mit dieser Kenntnis stets zusammenstimmt. Aber wir erwarten gerade, daß er uns diese Kenntnis, oder wenigstens ihre Prinzipien und ihre Methode, angibt; dagegen genügt uns eine Erklärung der verschiedenen Notfälle, wo wir ihrer bedürfen, noch keineswegs. Endlich bringt uns auch Aristoteles diese Kenntnis dadurch nicht näher, daß er uns sagt, das Gute sei irgendwo zwischen verschiedenen Arten von Schlecht zu finden.

---

[1]) Ich bin mir des besonderen Interesses und Wertes des ethischen Denkens im alten Griechenland wohl bewußt. Der Einfluß von Plato und Aristoteles auf die Behandlung dieses Gegenstandes ist in der Tat bei einem großen Teil des vorliegenden Werkes größer gewesen, als der irgendeines neueren Verfassers. Hier allerdings handelt es sich nur um den Wert der allgemeinen Prinzipien zur Bestimmung dessen, was getan werden soll.

Dies gibt uns im besten Falle, wo die Tugend ungefähr zu finden ist; aber eine Methode dazu vermissen wir auch da.

Über das stoische System,[1]) wie es von Zeno und Chrysipp aufgestellt worden ist, läßt sich vielleicht schwer etwas Bestimmtes sagen, da wir nur Berichte von Gegnern wie Plutarch oder ziemlich unverständliche Erklärungen bei Cicero, Diogenes, Laërtius und Stobaeus haben. Soweit wir aber urteilen können, ist die Darstellung der Hauptprinzipien ein wirres Durcheinander von Zirkelschlüssen, durch die des Forschenden Hoffnung auf praktische Folgerungen beständig getäuscht und er immer wieder zum Ausgangspunkt zurückgeführt wird.

Die den Stoizismus am besten kennzeichnende Formel ist die, daß „ein naturgemäßes Leben" das höchste Ziel des Handelns sei. Die Triebfeder dieses Lebens war in der Pflanzenwelt ein bloßer ungefühlter Impuls, bei den Tieren ein Impuls, begleitet von Empfindung, bei den Menschen die Leitung der Vernunft, die in ihm von Natur aus über alle blinden, unvernünftigen Impulse herrschte. Wohin führt uns nun die Vernunft? „Zu einem naturgemäßen Leben", lautet eine Antwort; so aber erhalten wir die Zirkeldefinition der ethischen Lehre in ihrer einfachsten Form. Mitunter wird uns aber auch gesagt: „Zu einem tugendhaften Leben", und das führt uns in den schon bei der platonisch-aristotelischen Philosophie vorhandenen Kreis, denn auch von den Stoikern wird die Tugend als die Kenntnis von gut und schlecht in verschiedenen Umständen und Verhältnissen definiert. Dieser Zirkel ist bei den Stoikern noch schärfer und vollkommener; denn für Plato und Aristoteles war die Tugend nicht der einzige, sondern nur der hauptsächliche Inhalt des Begriffes „gut" in seiner Anwendung auf das menschliche Leben, bei den Stoikern aber decken sich die beiden Begriffe völlig. Daraus folgt, daß die Tugend in der Kenntnis von dem besteht, was gut ist und gesucht oder gewählt werden soll, und in der Kenntnis von dem, was schlecht ist und gemieden oder verworfen werden soll. Ebenso ist nur die

[1]) Die folgenden Bemerkungen beziehen sich weniger auf den späteren Stoizismus, insbesondere den römischen, den wir aus den Schriften des Seneca und Marc Aurel kennen.

Tugend und das Laster gut oder des Wählens wert, schlecht oder abscheulich. Wird aber die Tugend in dieser Weise zu einer Wissenschaft gemacht, die nur sich selbst zum Gegenstande hat, entbehrt der Begriff unvermeidlich allen praktischen Inhaltes. Um diese Folgen zu vermeiden und ihr System mit dem gemeinen Menschenverstand in Einklang zu bringen, erklärten die Stoiker, daß es noch andere Dinge im menschlichen Leben gäbe, die zwar nicht gut im strengen Sinne, aber doch in ihrer Art vorziehenswert seien, und sie bezogen in diese Klasse die primären Gegenstände der normalen Impulse ein.

Nach welchen Prinzipien können wir nun diese Gegenstände feststellen, wenn unsere Impulse im Widerstreit oder zweideutig sind? Wenn wir auf diese Frage eine Antwort erhielten, kämen wir schließlich zu etwas Praktischem. Aber hier fanden die Stoiker wieder nur die Antwort, daß wir entweder das zu wählen hätten, was vernünftig ist, oder der Natur gemäß handeln müßten. Und beide Antworten führen uns an verschiedenen Punkten wieder zu dem alten Zirkel zurück.[1])

In Butlers Gebrauch der stoischen Formel scheinen diese Zirkelschlüsse vermieden zu sein, aber nur so lange, als die innere Vernünftigkeit richtigen Verhaltens übersehen oder aufgehoben ist. Butler nimmt ebenso wie seine Gegner an, daß es vernünftig ist, der Natur gemäß zu leben, und kommt zu dem Schlusse, daß das Gewissen oder die Fähigkeit, die Sittenregeln auferlegt, naturgemäß im Menschen vorherrscht. Daher ist es vernünftig, dem Gewissen zu gehorchen. Sind aber die Regeln, die das Gewissen aufstellt, uns nur als Vorschriften einer willkürlichen Autorität bekannt und nicht als an sich vernünftig?

[1]) Es ist zu bemerken, daß die Stoiker bei der Bestimmung der Besonderheiten von Pflichten nach außen den Ausdruck „Natur" in etwas anderer Weise gebrauchten und einen Anhaltspunkt in der vielseitigen Anwendung von Mitteln auf Ziele in der organischen Welt zu finden suchten. Da aber nun ihrer Auffassung nach der ganze Weltenlauf vollkommen und durchaus vorbestimmt war, konnten sie aus der Beobachtung des wirklichen Lebens unmöglich ein klares, folgerichtiges Prinzip für die Wahl einer Verhaltungsweise erhalten. Und in der Tat weisen ihre hervorstechendsten praktischen Vorschriften einen merkwürdigen Widerspruch auf zwischen der Neigung, das Übliche als „natürlich" anzunehmen und das Willkürliche als unvernünftig zu verwerfen.

Das würde denn doch dem möglicherweise unaufgeklärten Gewissen eines Individuums eine zu gefährliche absolute Autorität zusprechen, und Butler ist viel zu besonnen, um dies zu tun. An mehr als einer Stelle der „Analogy“[1]) nimmt er vielmehr ausdrücklich die Lehre Clarkes an, daß die wahren Regeln der Sittlichkeit durchaus vernünftig sind. Wenn aber schließlich auch das Gewissen weiter nichts ist, als die Vernunft auf das Praktische angewendet, dann lenkt auch Butlers Argument in den alten Kreis ein: Es ist vernünftig, der Natur gemäß zu leben, und es ist natürlich, der Vernunft gemäß zu leben.

Im nächsten Kapitel werde ich auf einen andern logischen Zirkel, in den wir leicht geraten können, hinzuweisen haben. Zunächst habe ich wohl mehr als hinreichend gezeigt, welche Gefahr den Studierenden der Ethik bedroht. Bei dem lobenswerten Versuche, alles Zweifelhafte, Umstrittene zu vermeiden und der offenbaren Willkür der landläufigen Moralanschauungen zu entgehen, nimmt er seine Zuflucht leicht zu Prinzipien, die unwiderlegbar, aber tautologisch und bedeutungslos sind.

§ 3. Können wir also bei diesen gefährlichen Klippen, die sich unserer ethischen Untersuchung entgegenstellen, auf der einen Seite Lehren ausweichen, die uns nur zur öffentlichen Meinung mit all ihrer Unvollkommenheit zurückbringen, auf der andern Seite Lehren aus dem Wege gehen, die uns im Kreise herumführen, und einen Weg finden, auf dem wir selbstverständliche moralische Prinzipien von wirklicher Bedeutung erhalten? Es wäre sehr entmutigend, wenn wir die starken Instinkte des gemeinen Menschenverstandes, die uns auf das Vorhandensein solcher Prinzipien hinweisen, und die wohlüberlegten Aussprüche einer langen Reihe von Moralisten für durchaus illusorisch ansehen müßten. Je mehr wir aber unsere Menschenkenntnis erweitern, je mehr wir uns die große Mannigfaltigkeit der menschlichen Natur und der Lebensverhältnisse zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern vergegenwärtigen, desto weniger sind wir zu dem Glauben geneigt, daß es überhaupt einen bestimmten Kodex absoluter Regeln gibt, die auf alle menschlichen Wesen ohne Ausnahme an-

[1]) Vgl. „Analogy“, II. Teil, 1. und 8. Kap.

wendbar wären. Und wir werden, denke ich, finden, daß die Wahrheit in der Mitte dieser beiden Schlüsse liegt. Es gibt gewisse absolute praktische Prinzipien, deren Wahrheit, wenn sie klar und deutlich aufgestellt werden, auf der Hand liegt, nur sind sie zu abstrakt und umfassen ein zu weites Gebiet, als daß sie uns bei unmittelbarer Anwendung lehren könnten, was wir in einem besonderen Falle tun sollen. So müssen besondere Pflichten durch eine andere Methode bestimmt werden.

Ein solches Prinzip wurde im 1. Kapitel, § 3 dieses Buches gegeben. Ich führte da aus, daß jede Handlung, die jemand als richtig für sich ansieht, von ihm auch für richtig für alle gleichen Personen in denselben Umständen gehalten wird. Oder, anders ausgedrückt: Wenn eine Verhaltungsweise, die für mich richtig oder schlecht ist, es nicht für einen andern ist, dann kann das nur an der Verschiedenheit der beiden Fälle, nicht der Personen liegen. Ein entsprechender Satz läßt sich auch für das Verhalten verschiedenen Individuen gegenüber aufstellen. Diese Prinzipien sind ganz allgemein anerkannt worden, und zwar nicht in ihrer abstrakten, universellen Form, sondern in ihrer besonderen Anwendung auf die Lage zweier oder mehrerer Individuen. So erscheinen sie zum Beispiel in der bekannten „Goldnen Regel“: „Was du willst, das man dir tu, das erweise auch anderen.“

Diese Formel ist offenbar ungenau, denn man kann jemandes Mitwirkung bei einem Verbrechen wünschen und gewillt sein, es zu vergelten. Es ist auch nicht einmal richtig zu sagen, daß wir andern nur das tun sollen, was wir für richtig halten, wenn sie es uns tun. Denn die Verhältnisse und selbst die Naturen können so verschieden sein, daß es für A schlecht wäre, B so zu behandeln, wie es für B richtig wäre, A zu behandeln. Kurz, das selbstverständliche Prinzip muß, genau ausgedrückt, eine negative Form annehmen: Es kann für A nicht richtig sein, B in einer Weise zu behandeln, in der es für B schlecht wäre, A zu behandeln, nur weil sie zwei verschiedene Individuen sind und kein Unterschied zwischen den Naturen oder Verhältnissen der beiden besteht, der als ein vernünftiger Grund zu einer Verschiedenheit in der Behandlung angesehen werden kann. Ein derartiges Prinzip gibt uns offenbar keine

vollkommene Anleitung, seine Wirkung ist ja, streng genommen, nur die, demjenigen eine bestimmte Gewährlast zuzuschieben, der einen andern so behandelt, wie er sich nicht behandelt wissen möchte. Aber der gemeine Menschenverstand hat die praktische Bedeutung der Maxime einmal anerkannt, und ihre Wahrheit erscheint mir selbstverständlich.

Eine etwas verschiedene Anwendung desselben Grundprinzipes, daß Individuen in gleichen Verhältnissen gleich behandelt werden sollen, findet ihren Platz in der Rechtsverwaltung oder, wie wir sagen, der Gerechtigkeit. Ich wies schon im ersten Paragraphen des 5. Kapitels dieses Buches auf die Unparteilichkeit in der Anwendung allgemeiner Regeln hin, als einem wichtigen Bestandteile der gewöhnlichen Auffassung der Gerechtigkeit. Es dürfte in der Tat keinen andern Bestandteil geben, der intuitiv mit völliger Klarheit und Sicherheit zu erkennen wäre. Aber auch diese Vorschrift der Unparteilichkeit genügt nicht zur vollkommenen Bestimmung des gerechten Verhaltens, denn sie verhilft uns nicht zu der Erkenntnis, welche Art von Regeln in dieser Weise unparteiisch angewendet werden sollten, wenn man auch allgemein zugibt, daß in der Regierung und im menschlichen Verhalten ganz allgemein jede bewußte Parteilichkeit und das „Ansehen der Person" ausgeschlossen sein muß.

Das eben erörterte Prinzip, das mehr oder weniger deutlich in dem Begriff der „Redlichkeit" oder „Billigkeit" enthalten ist, erhält man durch eine Betrachtung der Gleichartigkeit von Individuen, die ein logisches Ganze oder „genus" ausmachen. Ein solches Ganze steckt in dem Begriffe des Guten irgendeines menschlichen Wesens. Der Satz: man soll nach seinem eigenen Wohl streben, wird mitunter als die Maxime der rationalen Selbstliebe oder Klugheit hingestellt. In dieser Fassung aber ist er einigermaßen tautologisch, denn wir können „das Gute" als „wonach man streben sollte" definieren. Wenn wir jedoch sagen „jemandes Wohl im großen und ganzen", dann führt diese Hinzufügung ein Prinzip ein, das in deutlicher Fassung jedenfalls nicht tautologisch ist. Ich wies schon auf dieses Prinzip[1]) als das des „unparteiischen Bekümmerns um alle

[1]) 2. Buch, 2. Kap., 2. Anm.

Teile unseres bewußten Lebens“ hin. Wir können es schärfer fassen und sagen: „das Nachher als solches darf weder mehr noch weniger als das Jetzt angesehen werden“. Es ist natürlich nicht gemeint, daß das Gute der Gegenwart nicht dem der Zukunft vorgezogen werden sollte, weil es eine größere Sicherheit bietet, oder daß eine Woche in zehn Jahren nicht für uns wichtiger sein könnte als eine Woche jetzt, weil sich unsere Mittel zum Glück vergrößern. Alles, was das Prinzip besagen will, ist, daß der Unterschied von früher und später allein noch kein vernünftiger Grund dafür ist, auf das Bewußtsein eines Augenblickes mehr Rücksicht zu nehmen als auf das eines andern. Die Form, in der es sich praktisch den meisten Menschen darstellt, ist die: „Ein kleineres gegenwärtiges Gut soll man nicht einem größeren zukünftigen Gut vorziehen“, wegen der verschiedenen Sicherheit, denn Klugheit zeigt sich im allgemeinen in der Beschränkung eines augenblicklichen Wunsches in Anbetracht der Folgen seiner Befriedigung. Die gewöhnlichste Auffassung des Prinzipes würde zweifellos die sein, daß man auf die gegenwärtige Lust oder Glückseligkeit verzichten müsse, wenn man eine größere in Aussicht habe. Aber das Prinzip braucht nicht auf eine hedonistische Anwendung beschränkt zu sein; es läßt sich eben so auf jede andere Auslegung des eignen Wohls anwenden, bei der „gut“ als mathematisches Ganze aufgefaßt wird, dessen Ergänzungsteile in verschiedenen Seiten oder Augenblicken einer Lebenszeit verwirklicht werden. Deshalb ist es vielleicht auch besser, es hier von dem Prinzip „Lust ist das einzige höchste Gut“ zu unterscheiden, das keinen logischen Zusammenhang mit ihm haben dürfte.

Wir haben bisher nur das „Gute im ganzen“ eines Individuums betrachtet. Aber gerade wie dieser Begriff durch Vergleich und Ergänzung der verschiedenen „gut“ gebildet wird, die in der Reihe unserer bewußten Zustände aufeinanderfolgen, so haben wir den Begriff des universellen Guten durch Vergleich und Ergänzung des Wohles aller menschlichen oder fühlenden Wesen zu bilden. Und hier erhalte ich wieder auf dieselbe Weise das selbstverständliche Prinzip, daß das Gute irgendeines Individuums, vom Standpunkte gewissermaßen des Universums aus, nicht mehr Bedeutung hat als das jedes andern,

es sei denn, daß besondere Gründe zu der Annahme vorhanden wären, daß in dem einen Falle mehr Gutes als im andern verwirklichungsfähig wäre. Für mich als vernünftiges Wesen aber ist es klar, daß ich zum Streben nach dem Guten im allgemeinen verpflichtet bin — soweit es durch mein Bemühen erreichbar ist —, nicht allein nach einem besonderen Teile davon.

Von diesen beiden rationalen Intuitionen können wir als notwendigen Schluß die Maxime des Wohlwollens in einer abstrakten Form ableiten: Jeder ist moralisch verpflichtet, das Wohl jedes andern Individuums als das seine anzusehen, wenn er es nicht, unparteiisch betrachtet, für geringer oder weniger sicher erkennbar oder erreichbar halten muß. Ich bemerkte zuvor, daß die Pflicht des Wohlwollens, wie sie der gemeine Menschenverstand auffaßt, dem nicht ganz entspricht. Es kann aber, glaube ich, bei der Erklärung darauf hingewiesen werden, daß praktisch jedermann, selbst wenn er das allgemeine Gute im Auge hat, sich hauptsächlich um das Wohl einer beschränkten Anzahl menschlicher Wesen kümmern soll, und zwar um so mehr, je näher sie ihm stehen. Ein ehrlicher Mensch, dem die Gewissensfrage gestellt würde, ob es für ihn sittlich richtig wäre, bei jeder Gelegenheit sein eigenes Glück zu suchen, wenn damit das Opfer eines größeren Glückes eines andern Menschen verbunden wäre, ohne daß dies wieder einem andern zu gute käme, würde sie ohne Zögern mit nein beantworten.

Ich habe zu zeigen gesucht, wie in den Prinzipien der Gerechtigkeit, der Klugheit und des rationalen Wohlwollens wenigstens ein selbstverständlicher Bestandteil steckt, der durch abstrakte Intuition unmittelbar erkennbar ist und in jedem Falle von dem Verhältnis der Individuen und ihrer besonderen Ziele als Teilen zu ihrem Ganzen oder andern Teilen dieses Ganzen abhängt. Ich halte das mehr oder weniger scharfe Erfassen dieser abstrakten Wahrheiten für die dauernde Grundlage der allgemeinen Überzeugung, daß die Grundvorschriften der Sittlichkeit im wesentlichen vernünftig sind. Sie werden zweifellos oft andern Prinzipien an die Seite gestellt, denen Gebrauch und allgemeine Zustimmung ein nur illusorisches Aussehen von Selbstverständlichkeit gegeben haben, aber ich meine, daß sich

die beiden Arten von Maximen schon durch einfaches Nachdenken unterscheiden lassen. Ich weiß durch Nachdenken, daß die Sätze „Ich soll die Wahrheit sagen", „Ich soll meine Versprechungen halten", so wahr sie auch sein mögen, für mich nicht selbstverständlich sind; sie stellen sich als Sätze dar, die eine vernünftige Rechtfertigung irgendwelcher Art erfordern. Anderseits stellen sich die Sätze „Ich soll ein kleineres gegenwärtiges Gute nicht einem größeren zukünftigen vorziehen" und „Ich soll mein eigenes kleineres Wohl nicht dem größeren eines andern vorziehen"[1]) mir als selbstverständlich dar, geradeso, wie etwa das mathematische Axiom.

Wenn ich am Anfange dieser Untersuchung davon absah, mich mit der psychogenetischen Frage über den Ursprung der offenbaren moralischen Intuitionen eingehend zu befassen, so geschah es eben mit Rücksicht auf die meiner Ansicht nach grundlegende Bedeutung der oben aufgestellten Unterscheidung zwischen den sittlichen Maximen, die, wie die Überlegung zeigt, keine höchste Gültigkeit haben, und den sittlichen Maximen, die echte ethische Axiome sind oder enthalten. Denn keine psychogenetische Theorie hat die Sätze, die ich als wirklich axiomatisch ansehe, für unzuverlässig erklären und zeigen können, daß die Ursachen als solche in sich den Keim des Unrichtigen in sich tragen. Bei der ersten Klasse von Maximen dagegen ist meiner Ansicht nach ein psychogenetischer Beweis, daß sie, absolut und ohne Einschränkung für wahr gehalten, unzuverlässig sind, überflüssig, denn die direkte Überlegung zeigt mir, daß sie darauf keinen Anspruch machen können. Insofern anderseits die psychogenetische Theorie Sittenregeln als, allgemein gesagt, Mittel zu den Zielen von individueller oder sozialer Wohlfahrt bietet, bestätigt sie nur die Schlußfolgerungen, zu denen wir bei der vorangehenden Erörterung durch eine andere Methode gelangt sind. Denn sie läßt uns

[1]) Um Mißverständnissen vorzubeugen bemerke ich, daß bei diesen Sätzen vorausgesetzt ist, daß die Betrachtung der verschiedenen Grade von Gewißheit eines gegenwärtigen oder zukünftigen, eignen oder fremden Gutes in Rechnung gezogen worden ist, bevor das zukünftige oder fremde Gut als größer beurteilt wird.

andere Sittenregeln als untergeordnet den Prinzipien der Klugheit und des Wohlwollens ansehen.[1])

§ 4. Immerhin würde ich mich weniger vertrauensvoll auf die im vorigen Abschnitte erwähnten Schlüsse verlassen, wenn sie mir nicht trotz kleiner Abweichungen mit den Lehren der Moralisten wesentlich übereinzustimmen schienen, die am eifrigsten bemüht waren, unter den allgemein angenommenen Sittenregeln nach wahren Intuitionen der praktischen Vernunft zu suchen. Ich wies bereits darauf hin,[2]) daß in der Geschichte der englischen Ethik die frühere intuitionistische Schule in dieser Hinsicht eine im ganzen mehr philosophische Geistesrichtung aufweist als die, welche die Reaktion gegen Hume emporgebracht hat. Unter den Vertretern dieser Schule zeigt keiner mehr Ernst und Eifer in dem Bemühen, zu wirklich selbstverständlichen Prinzipien vorzudringen, als Clarke.[3]) Dieser stellt betreffs unseres Benehmens gegen die Mitmenschen zwei „Regeln der Richtigkeit“[4]) auf. Die erste nennt er Rechtlichkeit, die zweite Liebe oder Wohlwollen. Die Regel der Rechtlichkeit lautet bei ihm folgendermaßen: „Was ich für vernünftig oder unvernünftig halte, daß ein anderer es für mich tun soll, das erkläre ich durch dasselbe Urteil für vernünftig oder unvernünftig, daß ich es in demselben Falle für ihn tun sollte.“[5]) Das ist natürlich die „Goldne Regel“ in schärferer Fassung. Die Verpflichtung zu „universeller Liebe oder Wohlwollen“ spricht er folgendermaßen aus:

„Wenn es einen natürlichen, notwendigen Unterschied zwischen gut und

---

[1]) Man könnte jedoch meinen, daß uns die psychogenetische Theorie zu einer besonderen Definition der allgemeinen Begriffe „Gut“ oder „Wohlfahrt“ verhilft. Darüber vgl. das 13. Kap. dieses Buches und IV. Buch, 4. Kap.

[2]) Vgl. die Anm. am Ende des 1. Buches.

[3]) Wenn ich auf Clarkes System aufmerksam mache, muß ich gleichzeitig auch bemerken, daß das Bemühen, den Parallelismus zwischen ethischer und mathematischer Wahrheit — auf dem Locke vor ihm bestanden hatte — seine Ausdrucksweise unrichtig macht und ihn gelegentlich zu Überspanntheiten verleitet.

[4]) Clarkes Aufstellung der „Regel der Rechtlichkeit gegen uns selbst“ übergehe ich hier, da sie, wie er selbst sagt, abgeleitet und untergeordnet ist. Die Vernünftigkeit der Klugheit oder Selbstliebe wird von Clarke nur indirekt anerkannt. Vgl. die im II. Buche, 1. Kap. angeführte Stelle.

[5]) „Boyle Lectures“ (1705) S. 86ff.

böse gäbe, und das, was gut ist, richtig und vernünftig ist, und das, was böse ist, unvernünftig, und das, was das größte Gut ist, immer am besten und vernünftigsten, dann . . . müßte jedes vernünftige Wesen in seinem Wirkungskreise, je nach Kraft und Vermögen, seinen Mitgeschöpfen alles Gute tun, was es kann. Und dazu ist universelle Liebe und Wohlwollen das beste, sicherste, geradeste und wirksamste Mittel."[1])

Hier läßt sich die Behauptung, daß ein vernünftig Handelnder verpflichtet ist, nach dem universellen Guten zu streben, der Vorwurf der Tautologie machen, denn Clarke definiert „gut" als „das, was richtig und vernünftig ist". Aber er meint offenbar, daß jedes „vernünftige Wesen" fähig ist, Gutes in höherem oder niederem Grade zu empfangen, da dieses Gute ein zum Ganzen gehöriger Teil des universellen Guten ist. Dies liegt auch in dem Begriff „seinen Mitgeschöpfen Gutes tun" oder, wie er es auch ausdrückt: „ihr Wohl und Glück fördern". Und so bedeutet das Prinzip eigentlich nur, was wir schon sagten, daß das Gute oder die Wohlfahrt jedes Individuums als solches ebenso ein Gegenstand des Strebens für jedes vernünftige Individuum sein muß, wie sein eignes Gute oder Wohl.

Unter den späteren Ethikern ist besonders Kant dafür bekannt, daß er den rein rationalen Bestandteil scharf aus dem Sittengesetze heraushob. Auch seine ethische Anschauung scheint mir in beträchtlichem Maße, wenn nicht vollständig mit der im vorigen Abschnitte dargelegten übereinzustimmen. Ich wies bereits darauf hin, daß sein Grundprinzip für die Pflicht die „formale" Regel ist, nach einer Maxime zu handeln, die man als allgemeines Gesetz angesehen wissen möchte; es ist, entsprechend eingeschränkt,[2]) ein unmittelbarer, praktischer Folgesatz aus dem zuerst im vorigen Abschnitte erwähnten Prinzip. Und wir finden, daß er bei der Betrachtung von Zielen, auf die tugendhaftes Handeln gerichtet ist, als einziges wirklich höchstes Ziel nur den Gegenstand rationalen Wohlwollens in der gewöhnlichen Auffassung aufstellt, — also das Glück der

[1]) A. a. O., S. 92.

[2]) Ich glaube, daß Kant bei der Verwendung dieses Axiomes gewisse nötige Einschränkungen nicht genügend berücksichtigt. Vgl. 7. Kap. § 3 und IV. Buch, 5. Kap. § 3.

andern.[1]) Für ihn ist es a priori selbstverständlich, daß jeder als vernünftig Handelnder zum Streben nach der Glückseligkeit der andern verpflichtet ist; seiner Anschauung nach kann es nur als eine Pflicht für mich aufgestellt werden, mein eignes Glück zu suchen, sofern ich es als einen Teil der Glückseligkeit der Menschheit im allgemeinen ansehe. Ich kann der negativen Seite dieser Behauptung nicht beistimmen, denn ich bin mit Butler der Ansicht, daß „jemandes eigne Glückseligkeit eine offenbare Verpflichtung ist", unabhängig von seiner Beziehung zu andern Menschen. Aber in ihrer positiven Fassung scheint mir Kants Schlußfolgerung zum großen Teile mit der von mir gegebenen Auffassung der Pflicht des rationalen Wohlwollens zusammenzufallen, wenn ich auch den Argumenten, durch die Kant zu dieser Schlußfolgerung gelangt, nicht immer beistimmen kann.[2])

§ 5. Freilich gehören die im dritten Paragraphen aufgestellten Prinzipien nicht eigentlich dem Intuitionismus in dem strengen Sinne an, den ich diesem Ausdrucke am Anfange unserer Untersuchung gab. Das Axiom der Klugheit ist in der von mir gegebenen Form ein selbstverständliches Prinzip, das im rationellen Egoismus enthalten ist.[3]) Das Axiom der Gerechtigkeit oder Billigkeit wiederum gehört in der oben erwähnten Form: „Gleiche Fälle sollen in gleicher Weise behandelt werden" in all seinen Anwendungen ebenso zum Utilitarismus wie zu irgendeinem gewöhnlich intuitionalistisch genannten System. Das Axiom des rationalen Wohlwollens endlich ist meiner Ansicht nach zu einer vernunftgemäßen Grundlage zum utilitarischen System erforderlich.

[1]) Kant gibt zwar des Handelnden eigne Vollkommenheit als ein andres absolutes Ziel an; wenn wir aber diesen Begriff der Vollkommenheit näher ansehen, finden wir, daß er in Wahrheit nicht ohne die Aufstellung anderer Vernunftsziele bestimmt ist, zu deren Erfüllung wir uns vervollkommnen sollen. Vgl. „Metaph. Anfangsgründe d. Tugendl." I. Teil, § 5: „Die der Menschheit zugehörige Vollkommenheit . . . kann nichts andres sein als Kultur seines Vermögens . . . zugleich aber auch seines Willens, aller Pflicht überhaupt ein Genüge zu tun."

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

[3]) Über die Beziehung von rationalem Egoismus zu rationalem Wohlwollen — für mich das tiefste Problem der Ethik — habe ich mich im Schlußkapitel geäußert.

Ich finde dementsprechend, daß ich auf der Suche nach klaren, sicheren ethischen Intuitionen schließlich beim Grundprinzip des Utilitarismus anlange. Allerdings haben die Denker, die in jüngster Zeit dieses System gelehrt, zum größten Teile nicht versucht, die Wahrheit ihres ersten Prinzips durch ein Verfahren wie das eben genannte darzulegen. Wenn ich jedoch den „Beweis" des „Prinzips der Nützlichkeit" prüfe, der von dem überzeugtesten und wahrscheinlich einflußreichsten Vertreter des Utilitarismus, J. St. Mill, geführt wird, finde ich, daß ein derartiges Verfahren zur Vervollständigung des Argumentes durchaus nötig ist.

Mill beginnt mit der Erklärung[1]), „daß Fragen über die höchsten Ziele zwar einen Beweis im gewöhnlichen, volkstümlichen Sinne des Ausdruckes nicht zulassen", daß es aber „eine weitere Bedeutung des Wortes Beweis gibt", in der das möglich ist. „Der Gegenstand", sagt er, „liegt innerhalb der Erkenntnisfähigkeit der Vernunft. Es können sich Erwägungen darbieten, die den Intellekt dazu bestimmen, die utilitarische Formel anzunehmen." Er erklärt dann weiter, daß er mit der „Annahme der utilitarischen Formel" nicht die Annahme der größten Glückseligkeit für den Handelnden meint, sondern „des größten Betrages von Glückseligkeit überhaupt als das höchste Ziel menschlichen Handelns und eine Richtschnur für die Sittlichkeit", deren Förderung nach utilitarischer Auffassung „die oberste Richtschnur für das menschliche Verhalten" ist. Wenn er dann den „Beweis" — in dem obenerwähnten weiteren Sinne — dieser Regel oder Formel gibt, bietet er folgendes Argument: „Die einzige Evidenz, die man vorbringen kann, daß etwas begehrenswert ist, ist die, daß die Menschen es wirklich begehren. . . . Dafür, daß die allgemeine Glückseligkeit begehrenswert ist, läßt sich kein andrer Grund anführen als der, daß jedermann seine eigene Glückseligkeit wünscht, soweit er sie für erreichbar hält. Da dies jedoch eine Tatsache ist, haben wir damit nicht allein den gesamten Beweis für den Fall, sondern auch alles Erforderliche, um zu beweisen, daß die Glückseligkeit ein Gut ist, daß jedermanns Glückseligkeit ein Gut für ihn ist und daher die allgemeine Glückseligkeit ein Gut für die Gesamt-

[1]) „Utilitarianism", 1. Kap. S. 6, 7; 2. Kap. S. 16, 17.

heit der Menschen.“[1]) Er führt dann weiterhin aus, daß die Lust allein von allen Menschen wirklich begehrt wird.

Das utilitarische Prinzip wird also, wie wir sahen, von Mill als ein „Maßstab für richtig und schlecht“ oder „Direktive des Verhaltens“ aufgestellt. Wenn er daher als einen Satz dieses Prinzips angibt, daß „die allgemeine Glückseligkeit begehrenswert ist“, so ist das, wie aus seiner ganzen Behandlung hervorgeht, so zu verstehen, daß, was jedes Individuum begehren sollte, oder, im strengeren Sinne von „sollen“, nach dessen Verwirklichung im Handeln es streben sollte.[2]) Dieser Satz geht jedoch aus Mills Überlegung nicht hervor, selbst wenn wir zugeben, daß das wirklich Begehrte in diesem Sinne auch begehrenswert genannt werden kann. Denn eine Ansammlung von wirklichen Begehrungen, von denen jede nach einem andern Teile der allgemeinen Glückseligkeit gerichtet ist, bildet nicht eine wirkliche Begierde nach der allgemeinen Glückseligkeit, die in jedem Individuum bestände. Mill würde sicherlich auch nicht behaupten, daß eine Begierde, die nicht in jedem Individuum vorhanden ist, in einer Gesamtheit von Individuen bestehen kann. Da es also dieser Überlegung nach kein wirkliches Streben nach der allgemeinen Glückseligkeit gibt, kann der Satz, daß diese begehrenswert ist, nicht in dieser Weise aufgestellt werden. In dem Argument ist daher eine Lücke, und diese kann nur durch einen der Sätze ausgefüllt werden, die ich die Intuitionen des rationalen Wohlwollens nannte.

Der Utilitarismus stellt sich uns demnach als die Endform dar, in die der Intuitionismus übergeht, wenn die Forderung nach wirklich selbstverständlichen ersten Prinzipien stärker geltend gemacht wird. Damit aber dieser Übergang logisch vollkommen wird, müssen wir „universelles Gute“ als „universelle Glückseligkeit“ auslegen. Und diese Erklärung kann meiner Ansicht nach, wie Mill es auch tut, damit gerechtfertigt

---

[1]) A. a. O. 4. Kap. S. 52, 53.

[2]) Ich habe eine Verwechslung Mills der beiden möglichen Bedeutungen des Ausdrucks „begehrenswert“ keineswegs übersehen. (Was begehrt werden kann und was begehrt werden soll.) Die beiden ersten Sätze dieses Paragraphen sollen zeigen, daß ich diese Verwechslung wohl bemerkt habe, es aber für den vorliegenden Zweck unnötig hielt, darauf einzugehen.

werden, daß man von der psychologischen Tatsache, daß Glückseligkeit der einzige Gegenstand des wirklichen Begehrens der Menschheit ist, zu dem ethischen Schlusse übergeht, daß sie allein begehrenswert oder gut ist. Denn ich habe im 4. Kapitel des I. Buches zu zeigen gesucht, daß Glück oder Lust nicht der einzige Gegenstand ist, den jeder für sich selbst wirklich begehrt. Wir kommen aber, glaube ich, zur Identifizierung von höchstem Gut mit Glückseligkeit durch eine mehr indirekte Überlegungsweise; und damit werden wir uns im nächsten Kapitel beschäftigen.

Anmerkung. Kants Argumente für die Aufstellung der Pflicht, fremdes Glück zu fördern, kann ich nicht als logisch anerkennen. An einigen Stellen versucht er, diese Pflicht unmittelbar aus seiner Grundformel abzuleiten: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte, und zwar betrachtet in Verbindung mit dem Wunsche nach Liebesdiensten anderer, den — wie er annimmt — die Mühseligkeiten des Lebens in jedem hervorrufen müssen. „Obgleich es möglich ist," sagt er in der „Grundlegung zur Metaph. d. Sitten", S. 50, „daß nach der Maxime, jeder solle sich ohne fremde Hilfe oder Beistand um sich selbst kümmern, ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte, so ist es doch unmöglich zu wollen, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte ... Ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er Anderer Liebe und Teilnahme bedarf." Ebenso führt er in den „Anfangsgr. d. Tugendlehre", Einleit. § 8 u. § 30, aus, daß die Selbstliebe, die in jedem notwendigerweise vorhanden ist, den Wunsch nach sich zieht, von andern geliebt zu werden und in Fällen von Not Beistand zu erhalten. Wir machen uns damit zu einem Ziel für andere und fordern, daß sie zu unserm Glücke beitragen sollen; und so müssen wir nach Kants Grundprinzip die Pflicht, ihr Glück zu unserm Ziele zu machen, anerkennen.

Ich kann mich, wie gesagt, diesen Überlegungen nicht anschließen. Erstens ist die Behauptung, daß jeder in der Not den Beistand anderer herbeiwünscht, ein empirischer Satz, den Kant nicht a priori wissen kann. Wir können uns wohl einen Menschen denken, in dem der Trieb nach Unabhängigkeit und der Widerwille gegen Verpflichtungen so stark sind, daß er lieber Entbehrungen erträgt, als die Hilfe anderer in Anspruch zu nehmen. Wir finden das bei „verschämten Armen". Aber angenommen, daß jeder im Augenblicke der Not den Beistand anderer herbeiwünschen muß, so kann doch ein starker Mensch nach Abwägung der Glücksumstände im Leben denken, daß er und seinesgleichen im ganzen größeren Vorteil haben, wenn sie die egoistische Maxime befolgen, denn Wohlwollen könnte ihnen mehr Unannehmlichkeiten als Nutzen bringen.

An andern Stellen gelangt Kant jedoch durch einen andern Gedankengang zu demselben Schlusse. Da jede Handlung eines vernünftigen

Wesens zu irgendeinem Zwecke getan wird, muß es, entsprechend der zuvor gegebenen absoluten Regel, irgendein absolutes Ziel geben, das unserer Maxime die Form eines allgemeinen Naturgesetzes verleiht. Dieses absolute Ziel, das notwendigerweise von der Vernunft und a priori für alle vernünftigen Wesen vorgeschrieben wird, kann nur Vernunft selbst oder das „Reich der Zwecke" sein; denn was die Regel uns einschärft, ist weiter nichts, als daß wir als vernünftige Vernunftswesen in einer Gesamtheit vernünftiger Wesen handeln sollen, und daher nach Prinzipien, die als allgemein anwendbar gedacht sind. Oder wir können negativ zu demselben Ergebnis kommen. Denn alle einzelnen Ziele, nach denen die Menschen streben, bilden sich infolge des Vorhandenseins von Impulsen, die auf einzelne Gegenstände gerichtet sind. Nun können wir aber nicht a priori sagen, daß einer dieser Einzelimpulse einen Teil des Wesens aller Menschen ausmacht, und daher auch nicht behaupten, daß es ein absolutes Vernunftdiktat ist, daß wir nach einem dieser einzelnen Gegenstände streben sollen. Wenn wir also dann alle einzelnen empirischen Ziele ausschließen, bleibt nur das Prinzip, daß „jedes vernünftige Wesen ein Zweck an sich selbst ist", oder, wie Kant an andrer Stelle sagt: „daß die Menschheit als Zweck an sich selbst existiert".

So lange ich mich nun, sagt Kant, darauf beschränke, andere in Ruhe zu lassen, mache ich die Menschheit nicht positiv zu meinem Ziele; meine Zwecke bleiben selbstsüchtig, wenn sie auch durch die Bedingung, sich nicht um andere zu kümmern, beschränkt werden. Mein Handeln ist daher nicht eigentlich tugendhaft. Denn Tugend äußert sich und besteht in dem Bemühen, den Vernunftzweck im Gegensatz zu rein selbstsüchtigen Impulsen zu verwirklichen. Daher müssen „die Zwecke des Subjekts, welches Zweck an sich selbst ist, wenn jene Vorstellung alle Wirkung bei mir tun soll, so viel möglich, meine Zwecke sein." („Grundlegung", S. 59.)

Hier kann ich wiederum die Form des Kantschen Argumentes nicht annehmen. Die Auffassung, daß „die Menschheit ein Zweck an sich selbst" ist, wirkt verwirrend. Denn mit einem Zweck oder Ziel meinen wir gewöhnlich etwas, was verwirklicht werden soll, während „die Menschheit", wie Kant sagt, „ein Zweck ist, der sich selbst genügt". Ferner liegt auch eine Art Paralogismus in dieser Ableitung des Prinzips des Wohlwollens. Denn die Menschheit, von der Kant sagt, daß sie ein Zweck an sich selbst ist, ist der Mensch (oder die Gesamtheit der Menschen), insoweit sie vernünftig sind. Die subjektiven Zwecke der anderen aber, die zu unsren Zielen zu nehmen das Wohlwollen uns gebietet, hängen nach Kants eigner Auffassung, von ihren nicht-vernünftigen Impulsen ab und entsprechen ihnen, also ihren empirischen Begierden und Abneigungen. Wenn nun der Mensch als ein vernünftiges Wesen für andere vernünftige Wesen ein absolutes Ziel ist, so ist es schwer einzusehen, warum diese darum seine subjektiven Zwecke annehmen sollen, die von unvernünftigen Impulsen bestimmt sind.

13. Kapitel.

Das höchste Gut.

§ 1. Ich wies gleich am Anfange dieser Abhandlung[1]) darauf hin, daß der Gegenstand einer ethischen Untersuchung in doppelter Gestalt auftritt: als eine Regel oder Regeln des Verhaltens, „das Richtige", und als ein Ziel oder Ziele, „das Gute". Ich führte weiterhin aus, daß die beiden Begriffe im sittlichen Bewußtsein des modernen Europa prima facie unterschieden werden. Während man die Verpflichtung, Sittenregeln zu gehorchen, gewöhnlich für absolut hält, wird nicht so allgemein behauptet, daß das gesamte Gute des Menschen in diesem Gehorsam liegt. Diese Auffassung wird, wie wir sagen können, als ein stoisches Paradoxon zurückgewiesen. Das höchste Gut oder Wohl des Menschen wird vielmehr als ein späteres Ergebnis angesehen, dessen Zusammenhang mit seinem richtigen Verhalten allerdings gewöhnlich für sicher angenommen, häufig aber auch als übernatürlich und so über das Gebiet unabhängiger ethischer Spekulation hinausgehend betrachtet wird. Wenn nun aber die Schlußfolgerungen des vorigen Kapitels zuverlässig sein sollen, müßte die praktische Bestimmung des richtigen Verhaltens von der Bestimmung des höchsten Guten abhängen. Denn wir sahen,

a) daß die meisten der gewöhnlich angenommenen Pflichtregeln, und selbst solche, die auf den ersten Blick absolut und unabhängig erscheinen, bei näherer Prüfung sich als den allgemeinen Prinzipien der Klugheit und des Wohlwollens untergeordnet zeigen;

---

[1]) Siehe 1. Buch, 1. Kap. § 2.

b) daß nur diese Prinzipien und das formale Prinzip der Gerechtigkeit oder Billigkeit als intuitiv ohne weiteres klar und sicher angesehen werden kann, während diese Prinzipien selbst wieder, soweit sie selbstverständlich sind, als Vorschriften hingestellt werden können,

1. sein eignes Gute im Ganzen zu suchen und alle Impulse zu unterdrücken, die uns zu pflichtwidriger Bevorzugung besonderer Güter verleiten,

2. das Wohl anderer nicht weniger als unser eignes zu suchen und sich jeder pflichtwidrigen Bevorzugung eines Individuums vor einem andern zu enthalten.

So kommen wir denn wieder zu der alten Frage, von der die ethische Spekulation in Europa ausging: „Was ist das höchste Gut für den Menschen?" obwohl nicht in der egoistischen Form, in der sie damals gestellt wurde. Wenn wir jedoch die Streitfragen prüfen, zu denen diese Frage ursprünglich führte, so sehen wir, daß die Untersuchung, die uns wieder zu ihr zurückgebracht hat, auf die Ausschließung einer der Antworten hinauslief, die ein früheres moralisches Denken darauf zu geben geneigt war. Denn die Behauptung, daß das „allgemeine Gute" einzig und allein in allgemeiner Tugend bestände — Tugend im Sinne von Anpassen an Vorschriften und Verbote, wie sie den Hauptteil der Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes ausmachen —, würde uns offenbar in einen logischen Kreis hineinführen, denn wir sahen ja, daß die genaue Bestimmung dieser Vorschriften und Verbote von der Definition dieses allgemeinen Guten abhängen muß.

Diesem Argument kann man aber auch nicht, wie ich glaube, dadurch aus dem Wege gehn, daß man die Anschauung des „ästhetischen Intuitionismus" annimmt und Tugenden als Vorzüge des Verhaltens ansieht, die sich durch geübte Einsicht klar unterscheiden lassen, mag auch ihr Wesen eine Fassung in bestimmte Formeln nicht zulassen. Denn unsere Begriffe von einzelnen Tugenden werden dadurch nicht unabhängiger, daß sie unbestimmter werden; sie enthalten noch, wenn auch vielleicht versteckter, denselben Hinweis auf „Gut" oder „Wohlfahrt", wie eine höchste Richtschnur. Dies tritt klar zutage, wenn wir jede Tugend im Verhältnis zu dem ihr

verwandten Laster — oder wenigstens der „Nicht-Tugend" — betrachten, in das sie überzugehen pflegt, wenn sie auf die Spitze getrieben oder unter ungeeigneten Verhältnissen zum Ausdruck gebracht wird. So sieht zum Beispiel der gemeine Menschenverstand die Freigebigkeit, die Mäßigkeit, den Mut, die Versöhnlichkeit als wesentlich begehrenswert an; wenn wir aber ihr Verhältnis zur Verschwendung, Askese, Tollkühnheit, Schwächlichkeit betrachten, finden wir, daß der gemeine Menschenverstand die Grenzlinie in jedem Falle nicht mit Hilfe unmittelbarer Intuition zieht, sondern durch Hinweis auf irgendeine bestimmte Maxime der Pflicht oder auf den allgemeinen Begriff „Gut" oder „Wohlfahrt", und ebenso, wenn wir fragen, wann Aufrichtigkeit, Großmut, Bescheidenheit aufhören, Tugenden zu sein, weil sie übertrieben werden. Andre gemeinhin bewunderte Eigenschaften, wie Energie, Eifer, Selbstbeherrschung usw., werden nur dann als Tugenden angesehn, wenn sie auf gute Ziele gerichtet sind. Kurz, die einzigen Tugenden, die stets und im wesentlichen als solche gedacht werden können und bei denen ein Übermaß unmöglich ist, sind Eigenschaften wie Weisheit, universelles Wohlwollen und in gewissem Sinne Gerechtigkeit. Sie schließen offenbar den Begriff des Guten in sich, der als bestimmt schon vorausgesetzt wird. Weisheit ist das Wissen vom Guten und von den Mitteln dazu; Wohlwollen äußert sich in jenem vorbedachtem Handeln, das man „Wohltun" nennt; Gerechtigkeit liegt in der unparteiischen Verteilung von Gutem oder Bösem nach richtigen Regeln. Wenn wir also gefragt werden, worin das Gute bestehe, dessen Kenntnis, Bescherung und unparteiische Verteilung etwas so Ausgezeichnetes sei, wäre es offenbar unsinnig, zu erwidern, daß es eben diese Kenntnis, diese wohlwollenden Absichten, diese unparteiische Verteilung ist.

Ich kann mir wiederum auch nicht denken, daß diese Schwierigkeit zu überwinden ist, wenn man Tugend als eine Eigenschaft des „Charakters" und nicht des „Verhaltens" ansieht und das Moralgesetz in der Form „Sei das" anstatt in der Form „Tue das" ausdrückt.[1]) Vom praktischen Standpunkte aus erkenne ich allerdings die Wichtigkeit der Forderung voll

[1]) Vgl. Stephen, „Science of Ethics", 4. Kap. § 16.

an, daß der Mensch nach einem Charakterideal streben und Handlungen nach ihren Wirkungen auf den Charakter bemessen solle. Ich kann nur nicht daraus schließen, daß dieser Charakter und seine Bestandteile — Fähigkeiten, Gewohnheiten oder Anlagen irgendwelcher Art — zusammen das höchste Gut ausmachen. Es scheint mir vielmehr, daß in der Vorstellung einer Fähigkeit oder Anlage gerade das Gegenteil liegt, denn es kann nur als eine Neigung, in gewisser Weise unter gewissen Umständen zu handeln oder zu fühlen, definiert werden, und eine derartige Neigung erscheint mir nicht an sich, sondern nur für die Handlungen und Gefühle wertvoll, in denen sie wirkend auftritt, oder für deren spätere Folgen. Und diese wiederum können nicht als höchstes Gut angesehen werden, solange sie nur als Abarten von Fähigkeiten, Anlagen usw. aufgefaßt werden. Wenn ich daher sage, daß Wirkungen auf den Charakter wichtig sind, so ist das eine summarische Art zu sagen, daß gegenwärtiges Handeln oder Fühlen infolge der Gesetze unserer geistigen Konstitution den Antrieb zu einer wichtigen Änderung unseres Handelns und Fühlens in einer unbestimmten Zukunft bildet. Das dauernde Ergebnis, das vermutlich im Bewußtsein oder in der Seele hervorgebracht wird, ist nun zwar eine Neigung, die sich in einer unbestimmten Anzahl einzelner Taten und Gefühle zeigen wird, und kann daher im Verhältnis zum höchsten Ziele leicht viel wichtiger sein als eine einzelne Handlung oder das vorübergehende Gefühl eines einzelnen Augenblickes, aber ihre verhältnismäßige Dauer erscheint mir noch kein Grund, sie an sich als einen Bestandteil des höchsten Guten anzusehn.

§ 2. Bisher sprach ich aber nur von einzelnen Tugenden, die in einem Verhalten zutage treten, das objektiv für richtig gehalten wird. Dem ließe sich entgegenhalten, daß dies eine zu äußerliche Auffassung der Tugend sei, die doch das höchste Gute ausmachen soll. Man könnte sagen, daß die von mir erwähnte Schwierigkeit verschwinde, wenn wir über die einzelnen Tugenden hinaus zur Wurzel und zum Wesen von Tugend im allgemeinen vordringen, nämlich der Willensbestimmung, alles zu tun, was für richtig gilt und nach der Verwirklichung alles dessen zu streben, was für das beste gehalten wird. Denn da subjektive Richtigkeit oder Güte des Willens unabhängig von

der Kenntnis dessen sei, was objektiv richtig oder gut ist, hänge sie auch nicht von der Voraussetzung ab, daß das Gute schon bekannt und bestimmt sei, die, wie wir sahen, in den gewöhnlichen Bezeichnungen für äußere, tugendhafte Handlungen liegt.

Ich gebe zu, daß, wenn man subjektive Richtigkeit oder Güte des Willens als das höchste Gut hinstellt, diese Behauptung noch nicht die erwähnte logische Schwierigkeit enthält. Trotzdem widerspricht sie durchaus dem gemeinen Menschenverstande. Denn gerade der Begriff der subjektiven Richtigkeit oder Güte enthält einen objektiven Maßstab, den zu suchen er uns anleitet, den er aber nicht ersetzen will. Es würde ein ungeheures Paradoxon sein, wenn man dem nach dem Richtigen suchenden Geiste nur dieses Suchen selbst zum Ziele setzen und das als das einzige höchste Gut hinstellen wollte. Allerdings kann keine Regel von einem vernünftigen Individuum als mehr autoritativ anerkannt werden, als die Regel, zu tun, was es für richtig hält, denn wenn ich mit Rücksicht auf mein unmittelbares Handeln überlege, kann ich nicht zwischen objektivem Richtigtun und der Verwirklichung meiner eigenen subjektiven Auffassung von Richtigkeit unterscheiden. Aber wir sind fortwährend gezwungen, diese Unterscheidung bei Handlungen anderer zu machen, und zu urteilen, daß ein Verhalten objektiv schlecht, wenn auch subjektiv gut sein kann; und wir sehen ein Verhalten immer für schlecht an, wenn es am Ende Schmerz und Verlust an Glück für andere verursacht, — ganz abgesehen von irgendwelcher Wirkung auf die subjektive Richtigkeit ihres Wollens. Durch diese Art des Urteilens erkennen wir auch die Gefahren des Fanatismus, d. h. das Vorgehen von Leuten, die entschlossen und unbeirrt ihre Auffassung von Richtigkeit durchsetzen, auch wenn es eine völlig falsche ist.

Zu demselben Ergebnis können wir aber auch kommen, ohne daß wir einen so scharf hervortretenden Gegensatz zwischen der subjektiven und der objektiven Richtigkeit des Wollens annehmen, wie er in dem Begriffe Fanatismus enthalten ist. Wie ich bereits ausführte[1]), folgt aus dem Gebote, daß wir den „Vernunftdiktaten“ immer gehorchen sollen, noch nicht, daß das Überwiegen von bewußt sittlichen über unsittliche

[1]) Im 11. Kapitel § 3.

Motive ins Unendliche gehen muß. Der gemeine Menschenverstand ist auch durchaus der Meinung, daß manche Dinge wohl besser getan werden, wenn ihnen andere Motive zugrunde liegen als der bewußte Gehorsam gegen die praktische Vernunft oder das Gewissen. Es wird somit eine praktische Frage, wieweit das Gebieten der Vernunft, das heißt, ein Überwiegen von sittlicher Wahl und sittlichem Bemühen im menschlichen Leben, ein erstrebenswertes Ergebnis ist. Daß diese Frage aber zulässig ist, beweist, daß bewußte Richtigkeit des Wollens nicht das einzige höchste Gut ist.

Was wir von der Tugend gesagt haben, scheint mir nun noch mehr für die andern Talente, Gaben und Vorzüge zu gelten, die den gewöhnlichen Begriff menschlicher Vollkommenheit ausmachen. Man mag den hohen Wert solcher Gaben noch so sehr anerkennen und bewundern, die Überlegung zeigt doch, daß sie nur um des bewußten guten oder begehrenswerten Lebens willen Wert haben, in dem sie zum Ausdruck kommen oder kommen werden, oder das irgendwie durch sie hervorgebracht wird.

§ 3. Sollen wir also sagen, daß das höchste Gut gutes oder begehrenswertes, bewußtes oder fühlendes Leben ist, von dem Tugend dann ein Bestandteil, aber nicht der einzige, wäre? Dies scheint allerdings im Einklang mit dem gemeinen Menschenverstande; und die Tatsache, daß einzelne Tugenden, Talente und Gaben als Mittel zu einem höheren Gute bewertet werden, verbietet uns nicht, ihre Ausübung ebenfalls als ein Bestandteil des höchsten Gutes anzusehn, geradeso wie die Tatsache, daß eine physische Handlung, Nahrungsaufnahme und Ruhe in richtigem Verhältnis Mittel zur Erhaltung des tierischen Lebens sind, uns nicht hindert, sie als unentbehrliche Bestandteile dieses Lebens zu betrachten. Und doch dürfte es schwer sein, irgendeine Tätigkeit oder einen Vorgang von genau demselben Standtpunkte aus und bezüglich genau derselben Eigenschaft sowohl als Mittel wie als Ziel zu denken. In den beiden erwähnten Fällen aber läßt sich, glaube ich, leicht unterscheiden, in welcher Hinsicht die Tätigkeiten oder Vorgänge als Mittel zu betrachten sind und in welcher Hinsicht sie als gut oder begehrenswert an sich angesehen werden müssen.

Prüfen wir das zunächst bei physischen Vorgängen. Diese sind in rein physischer Hinsicht, als komplexe Veränderungen im Körper, Mittel zur Erhaltung des Lebens, und solange wir sie nur auf ihr körperliches Aussehen hin betrachten, das heißt, lediglich als komplexe Bewegungen gewisser Teilchen der organischen Materie, kann man ihnen unmöglich Güte oder Schlechtigkeit zuschreiben. Ich kann mir die Gewißheit, daß diese komplexen Bewegungen gerade von einer bestimmten Art und nicht von einer anderen sind, oder daß sie eine gewisse Zeit fortdauern, nicht als ein höchstes Ziel vernünftigen Handelns vorstellen. Kurz, wenn es eine gewisse Eigenschaft des menschlichen Lebens sein soll, die im letzten Grunde begehrenswert ist, so muß sie zur psychischen Seite des menschlichen Lebens, das heißt eben Bewußtsein, gehören.

Wir können aber wiederum nicht alles psychische Leben als im letzten Grunde begehrenswert ansehen, denn soweit es uns bekannt ist, schließt es ebensowohl den Schmerz wie die Lust ein, und insoweit es schmerzvoll ist, kann man es nicht begehrenswert nennen. Nun wird allerdings von einflußreichen Verfassern gesagt, daß, wenn wir gut oder schlecht auf die Lebensweise eines lebenden Organismus beziehen, wir damit den Trieb zur Selbsterhaltung oder zur Erhaltung der Gattung oder Rasse, zu der er gehört, meinen, so daß in „Wohlbefinden" lediglich ein Versprechen auf die Zukunft liege. Ich kann mich dieser Anschauung nicht anschließen. Wenn alles Leben ebensowenig begehrenswert wäre, wie einige Teile davon es meiner — und, wie ich glaube, der meisten Menschen — Erfahrung nach waren, so müßte ich jeden Trieb zu seiner Erhaltung für schlecht halten. Da wir jedoch im allgemeinen glauben, daß das menschliche Leben, selbst in seiner gegenwärtigen Form, im Durchschnitt auch Glück in sich birgt, sehen wir alles Lebenerhaltende als gut an und alles Lebenzerstörende als schlecht. Ich bin auch ganz der Meinung, daß es eine der wichtigsten Aufgaben der Sittlichkeit ist, Gewohnheiten und Gefühle aufrechtzuerhalten, die zum Weiterbestehen einer Gesellschaft menschlicher Wesen unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen nötig sind. Aber nicht das bloße Bestehen des menschlichen Organismus erscheint mir, selbst

wenn es bis zur Ewigkeit fortgesetzt wird, irgendwie begehrenswert; es gilt nur als solches, weil das begleitende Bewußtsein als begehrenswert angenommen wird, und dieses ist es daher, daß wir als höchstes Gut ansehen müssen.

Wenn wir ferner ein tugendhaftes Betätigen für einen Teil des höchsten Gutes erklären, so geschieht das ebenfalls deshalb, weil der begleitende Bewußtseinszustand als an sich begehrenswert für den tugendhaft Handelnden angesehn wird. Diese Erwägung stellt jedoch die Wichtigkeit der Tugend für die menschliche Wohlfahrt nicht hinreichend dar, wenn wir ihren Wert sowohl als ein Mittel als auch als ein Ziel betrachten. Wir können den Unterschied noch klarer machen, wenn wir uns fragen, ob ein tugendhaftes Leben für den tugendhaft Handelnden im ganzen gut bleiben würde, wenn wir es mit äußerstem Schmerz verbunden denken. In der griechischen Philosophie wird diese Frage bejahend beantwortet; sie stellt aber ein Paradoxon dar, das ein moderner Denker zurückweisen würde. Man würde kaum zu behaupten wagen, daß das von einem Märtyrer in Qualen verbrachte Stück Leben an sich begehrenswert ist, mag es auch seine Pflicht gewesen sein, die Qualen zum Heile anderer zu ertragen, und sogar mit Rücksicht auf seine höchste Glückseligkeit in seinem Interesse.

§ 4. Wenn also das höchste Gut nur als begehrenswertes Bewußtsein gedacht werden kann — mit Einschluß des Bewußtseins von der Tugend als eines Teiles —, sollen wir diesen Begriff mit Glückseligkeit oder Lust identifizieren und mit den Utilitariern sagen, daß allgemeines Gute allgemeine Glückseligkeit ist? Man könnte diesen Schluß für unvermeidlich halten, und doch bleiben noch wichtige Punkte zu erwägen. Aus den in einem früheren Kapitel[1]) erörterten Gründen nahmen wir an, daß Glückseligkeit oder Lust das höchste Gut sei, und stellten fest, daß nur begehrenswerte Gefühle begehrenswert sind, und daß die Begehrenswürdigkeit jedes Gefühls direkt vom fühlenden Individuum nur zur Zeit des Fühlens erkennbar ist und somit dieses Einzelurteil des fühlenden Individuums über die Frage, wie weit jeder Gefühlsbestandteil die

[1]) II. Buch, 2. Kapitel.

Eigenschaft des höchsten Gutes hat, als endgültig[1]) angesehen werden muß. Niemand würde nun auch meiner Ansicht nach die Begehrenswürdigkeit des Gefühls, lediglich als solches betrachtet, auf andere Weise schätzen; aber man könnte sagen, daß unsere bewußte Erfahrung neben Gefühlen auch Erkenntnisse und Willensäußerungen in sich schließt, daß die Begehrenswürdigkeit dieser ebenfalls in Rechnung gezogen werden müsse, sich aber nicht durch den oben angeführten Maßstab schätzen ließe. Ich glaube jedoch, daß, wenn wir eine Erkenntnis als eine vorübergehende Erfahrungstatsache des Individuums auffassen und sie einerseits von dem Gefühl abtrennen, das es regelmäßig begleitet, anderseits von der Beziehung des wissenden Geistes zum bekannten Objekt, der in dem Ausdruck „wahre" oder „gültige Erkenntnis"[2]) liegt, sie sich als einen hinsichtlich der Begehrenswürdigkeit ganz neutralen Bestandteil des Bewußtseins darstellt. Dasselbe kann von Willensäußerungen gelten, wenn wir sie von begleitenden Gefühlen sowohl wie von ihrem Verhältnis zu einer objektiven Norm oder einem Ideale und überhaupt von all ihren Folgen loslösen. Es ist zweifellos richtig, daß beim gewöhnlichen Denken gewisse Bewußtseinzustände, wie Wahrheitserkenntnisse, Betrachtung von Schönheit, das Bestreben, Freiheit oder Tugend zu verwirklichen, aus andern Gründen als wegen ihrer Annehmlichkeit für vorziehenswert gehalten werden; aber das läßt sich damit erklären[3]), daß wir in solchen Fällen in Wirklichkeit nicht das gegenwärtige Bewußtsein selbst vorziehen, sondern entweder Wirkungen auf ein späteres Bewußtsein, die mehr oder weniger deutlich vorhergesehen werden, oder etwas in den objektiven Beziehungen des bewußten Seins, das nicht eigentlich im gegenwärtigen Bewußtsein eingeschlossen ist.

Die zweite dieser Alternativen läßt sich vielleicht durch einige Beispiele noch klarer machen. Es kann jemand Freiheit

---

[1]) Endgültig, d. h. soweit die Qualität des betreffenden Gefühls in Betracht kommt.

[2]) Der Ausdruck „Erkenntnis" ohne nähere Bestimmung schließt häufig den Begriff „wahr" oder „gültig" in sich; für den vorliegenden Zweck ist es aber nötig, diesen auszuscheiden.

[3]) Vgl. 2. Buch, 2. Kap. § 2.

und Armut einem Leben in Reichtum und Abhängigkeit vorziehen, nicht, weil das angenehme Bewußtsein des Freiseins alle Behaglichkeiten des andern Lebens für ihn aufwiegt, sondern weil er eine übermächtige Abneigung gegen jenes Verhältnis zwischen seinem Willen und dem eines andern hat, das wir Sklaventum nennen. Oder ein Philosoph mag dem, was er „innere Freiheit" nennt — die beständige Selbstbestimmung des Willens — vor der Befriedigung der Verlangen den Vorzug geben, obwohl er erkennen mag, daß die letztere, als vorübergehendes Gefühl betrachtet, begehrenswerter ist. In beiden Fällen wird aber schließlich seine Bevorzugung als irrig erkennen müssen, wenn er sich später überzeugte, daß seine Auffassung von Freiheit oder Selbstbestimmung illusorisch war, daß wir alle Sklaven der Verhältnisse, des Verhängnisses, des Zufalles sind usw.

Ebenso dürfte wiederum das Vorziehen eines tugendhaften Lebens oder der Betrachtung von Schönheit vor einem als angenehmer erkannten Bewußtseinszustande von dem Glauben abhängen, daß unsere Vorstellung von Tugend oder Schönheit einem Ideale entspricht, das bis zu einem gewissen Grade objektiv und für jeden Geist gültig ist. Abgesehen von den späteren Folgen würde man im allgemeinen der Ansicht sein, daß jemand, der sein Glück einer irrigen Auffassung von Tugend oder Schönheit opferte, eine falsche Wahl getroffen hat.

Und doch könnte man sagen, daß dies lediglich eine Frage der Definition ist. Wir können „bewußtes Leben" in einem weiteren Sinne nehmen und darunter auch die objektiven Beziehungen des bewußten Seins verstehen, die in unserer Auffassung von Tugend, Wahrheit, Schönheit, Freiheit liegen. Von diesem Standpunkte aus ließen sich dann Erkenntnis des Wahren, Betrachtung von Schönheit, freies oder tugendhaftes Handeln bis zu einem gewissen Grade als Alternativen ansehen, die der Lust oder der Glückseligkeit vorzuziehen wären, selbst wenn wir zugeben, daß Glückseligkeit als ein Teil des höchsten Gutes darin enthalten sein muß. In diesem Falle würde uns das Prinzip des rationalen Wohlwollens, das im letzten Kapitel als eine untrügliche Intuition der praktischen Vernunft aufgestellt wurde, dahin führen, nicht die universelle Glückselig-

keit allein, sondern auch diese „idealen Güter" als Ziele zu verfolgen, die für die Menschheit im allgemeinen höchst erstrebenswert sind.

§ 5. Ich glaube jedoch, daß diese Anschauung dem nüchternen Urteile überlegender Personen nicht zusagt. Zur näheren Begründung müssen wir den doppelten Überlegungsprozeß vornehmen, den wir bei der Betrachtung der absoluten und unabhängigen Gültigkeit gewöhnlicher moralischer Vorschriften vorzunehmen hatten. Es handelt sich einmal um ein intuitives Urteil über die Frage und zweitens um eine umfassende Vergleichung der gewöhnlichen Urteile der Menschheit.

Was das erste Argument betrifft, so scheint es mir wenigstens klar, daß diese objektiven Verhältnisse des bewußten Subjektes, wenn man sie von dem begleitenden und daraus folgenden Bewußtsein unterscheidet, für sich nicht höchst begehrenswert sind, ebensowenig wie materielle Gegenstände es sind, wenn sie ohne alle Beziehung zum bewußten Dasein betrachtet werden. Selbst wenn wir annehmen, daß wir uns tatsächlich erinnern, uns für etwas entschieden zu haben, was nicht lediglich ein Bewußtseinszustand war, so scheint es mir doch, daß, wenn wir uns — um mit Butler zu sprechen — „die Sache einmal ruhig überlegen", wir vor uns nur das rechtfertigen können, einem dieser Gegenstände Bedeutung beigelegt zu haben, weil er fühlenden Wesen auf irgendeine Weise zur Glückseligkeit verhilft.

Das zweite Argument, das sich auf den gesunden Menschenverstand beruft, kann ebensowenig für stichhaltig gelten. Denn, wie oben festgestellt, urteilen eben zahlreiche gebildete Leute wirklich, daß Wissenschaft, Kunst usw. — von der Tugend gar nicht zu reden — Ziele sind, die von dem daraus abgeleiteten Vergnügen ganz unabhängig sind. Wir können aber einwenden, daß nicht nur alle diese Bestandteile des „ideal Guten" in mancherlei Weise Freuden verschaffen, sondern auch, daß sie je nach ihrer Fähigkeit dazu vom gemeinen Menschenverstande geschätzt werden. Dies trifft besonders für die Schönheit zu und läßt sich auch bei irgendeiner Art von sozialem Ideal kaum bestreiten. Es wäre ja widersinnig, zu behaupten, daß irgendein Grad von Freiheit oder eine Form der

sozialen Ordnung allgemein als begehrenswert betrachtet wird, selbst wenn wir sicher wären, daß sie keine Neigung haben, die allgemeine Glückseligkeit zu fördern. Der Fall der Wissenschaft ist etwas verwickelter; sicher ist jedenfalls, daß der gemeine Menschenverstand von der Wissenschaft sehr eingenommen ist, wenn es sich zeigt, daß sie Früchte trägt. Er ist sich jedoch darüber klar, daß die Wissenschaft erfahrungsgemäß nach langer Unfruchtbarkeit plötzlich reichen Gewinn zu bringen vermag und aus einem scheinbar entlegenen Winkel Licht auf ein bisher dunkles Gebiet werfen kann. Und selbst wenn sich zeigen ließe, daß ein einzelner Zweig der wissenschaftlichen Forschung auch diesen indirekten Nutzen nicht besitzt, so würde er doch aus utilitarischen Gründen Beachtung verdienen. Denn einmal verschafft er dem Forscher die zarten, unschuldigen Freuden der Wißbegierde, anderseits wird dem Geiste neue Nahrung zugeführt, die den Drang nach fruchtbringendem Wissen weiter unterhält. Allerdings ist der gemeine Menschenverstand gerade in solchen Fällen geneigt, von einer Irreleitung der an sich wertvollen Bemühungen zu sprechen, so daß das Verdienst der Wissenschaft — obwohl vielleicht unbewußt — dadurch noch gesteigert erscheint, daß ein streng utilitarischer Maßstab an sie gelegt wird. Jedenfalls wird in dem Augenblicke, wo die Berechtigung eines Zweiges der wissenschaftlichen Forschung ernstlich bestritten wird, wie im Falle der Vivisektion, der Streit auf beiden Seiten im allgemeinen auf utilitarischer Grundlage geführt.

Der Fall der Tugend erfordert besondere Überlegung, denn die Bestärkung in tugendhaften Impulsen und Neigungen ist ein Hauptziel der sittlichen Unterweisung, so daß die Frage, ob diese Bestärkung zu weit geht, schon etwas widersinnig erscheint. Und doch lehrt uns die Erfahrung, daß es seltene Ausnahmefälle gibt, wo die Konzentrierung aller Kräfte auf die Pflege der Tugend der allgemeinen Glückseligkeit nachteilig sein kann, indem diese bis zu einer Art sittlichem Fanatismus getrieben wird und damit eine Vernachlässigung anderer Glücksbedingungen zur Folge hat. Wenn wir also annehmen, daß derartige „glückbeeinträchtigende“ Folgen der Pflege von Tugend möglich sind und tatsächlich eintreten, so werden wir im

allgemeinen auch zugeben müssen, daß in dem angenommenen Falle die Entscheidung darüber, wie weit die Pflege der Tugend getrieben werden soll, davon abhängig gemacht werden muß, ob sie der allgemeinen Glückseligkeit förderlich ist.

Gleichzeitig sehen wir aber auch, daß es dem gemeinen Menschenverstand widerstrebt, die Glückseligkeit — im Sinne von einer Summe von Freuden — als das einzige höchste Ziel und den Maßstab für eine richtige Lebensweise anzuerkennen. Vom Standpunkte der Allgemeinheit sowohl wie von dem des Individuums scheint es berechtigt, zu sagen, daß wir besser zur Glückseligkeit gelangen, wenn wir unser Streben danach auf ein gewisses Maß beschränken. Und zwar nicht allein deshalb, weil unser Tun und Handeln viel wirksamer ist, wenn unsere Kräfte zeitweise auf die Verwirklichung engerer Ziele konzentriert sind, — obwohl dies natürlich ein wichtiger Grund ist —, sondern auch, weil die volle Entfaltung eines glücklichen Lebens an jedes Individuum die Forderung stellt, neben dem Glücke der Mitmenschen noch anderes zum Gegenstande seines Interesses zu machen. So können wir abschließend sagen, daß ein Verfolgen der früher erwähnten idealen Güter, wie Tugend, Wahrheit, Freiheit usw. um ihrer selbst willen zwar nicht vorwiegend und absolut, aber doch indirekt und an zweiter Stelle vernünftig ist. Denn nicht nur, wenn man sie erlangt, wird man glücklich sein, sondern auch, wenn man ihnen uneigennützig nachstrebt. Wenn wir dagegen ein endgültiges Kriterion für den Vergleichswert der verschiedenen Gegenstände des menschlichen Strebens suchen, werden wir es trotzdem davon abhängig machen, bis zu welchem Grade sie unser Glück fördern.

Weist man jedoch diese Auffassung zurück, so bleibt zu erwägen, ob wir das höchste Gut auf irgendeine andere Weise darstellen können. Wenn wir die menschlichen Tätigkeiten nicht dadurch systematisieren wollen, daß wir die allgemeine Glückseligkeit als ihr gewöhnliches Ziel auffassen, nach welchen andern Prinzipien sollen wir es dann tun? Es muß dabei in Betracht gezogen werden, daß diese Prinzipien uns nicht nur in den Stand setzen sollen, die Werte der verschiedenen nichthedonistischen Ziele, die wir untersuchten, miteinander zu

vergleichen, sondern daß sie auch einen Maßstab zur Vergleichung dieser Werte mit denen der Glückseligkeit abgeben müssen, — es sei denn, wir wollten die Glückseligkeit als absolut wertlos überhaupt verwerfen. Denn wir haben das praktische Bedürfnis, nicht nur zu bestimmen, ob wir eher der Wahrheit als der Schönheit nachstreben sollen, oder der Freiheit, oder einer Idealform der Gesellschaft eher als beiden, oder vielleicht alles dies für ein Leben in Gottesverehrung und frommer Beschaulichkeit darangeben sollen, sondern wir möchten auch wissen, wie weit wir diesen Bestrebungen nachgehen sollen, wenn wir voraussehen, daß auch Schmerzen für die Menschen oder andere fühlende Wesen[1]) oder Verlust der sonstwie von ihnen genossenen Freuden die Folgen sein können.

Es ist mir nicht gelungen, auf diese Frage, die mir ernster Beachtung wert erscheint, eine systematische Antwort zu finden. Ich komme daher zu dem Schlusse — der am Ende des letzten Kapitels verfrüht erschien —, daß die intuitionalistische Methode, streng und genau angewendet, auf die Lehre des reinen universalistischen Hedonismus[2]) hinausläuft, — eine Lehre, die wir am besten mit dem Worte „Utilitarismus" bezeichnen.

[1]) Die Streitfrage über die Vivisektion, auf die ich eben hinwies, zeigt recht gut, wie stark dieses praktische Bedürfnis ist. Bis jetzt hat, so weit ich beobachten konnte, noch niemand sich zu dem Paradoxon verstiegen, daß der Schmerz fühlender Wesen nicht an sich vermieden werden muß.

[2]) Ich sprach bereits im 3. Kapitel des II. Buches von den metaphysischen Bedenken einiger Verfasser gegen die Anschauung, daß Glückseligkeit das höchste Gut ist. Sie gründen sich darauf, das Glückseligkeit (= die Summe von Lust) nur in aufeinander folgenden Teilen verwirklicht werden könne, während ein „höchstes Gut" etwas sein müsse, „in dessen Besitz jemand gedacht werden könne", — etwas, das heißt, was er auf einmal haben kann. Insoweit dieser Einwand nun überhaupt annehmbar ist, scheint er mir von der genauen Form des Begriffes „höchstes Gut" (Sumnum Bonum) abzuhängen, der vielleicht bei Glückseligkeit nicht angebracht ist. Ich habe daher in diesem Kapitel den Ausdruck „höchstes Gut" gebraucht, da ich nicht den geringsten Grund zu der Behauptung sehe, daß das, was an sich gut oder begehrenswert ist und nicht als ein Mittel zu einem späteren Ziele, notwendig die Fähigkeit haben muß, auf einmal besessen werden zu können. Ich kann sehr wohl verstehen, daß jemand nach einem Gute dieser Art strebt, aber solange die Zeit eine notwendige Form des menschlichen Daseins ist, kann es kaum überraschen, daß das menschliche Gut der Bedingung unterworfen ist, in aufeinander folgenden Teilen verwirklicht zu werden.

IV. Buch.

Der Utilitarismus.

IV. Buch.
Der Utilitarismus.

1. Kapitel.
Die Bedeutung von „Utilitarismus".

§ 1. Der Ausdruck „Utilitarismus" ist heutzutage allgemein gebräuchlich. Es wird damit eine Lehre oder Methode bezeichnet, die uns allen geläufig ist. Bei näherer Prüfung stellt es sich jedoch heraus, daß er auf mehrere verschiedene Theorien angewendet wird, die miteinander nicht notwendig in Zusammenhang stehen müssen und sich nicht einmal mit demselben Gegenstande beschäftigen. Es wird daher gut sein, die Lehre, die mit dem Ausdruck Utilitarismus in diesem Buche bezeichnet werden soll, so klar wie möglich zu definieren und gleichzeitig diese und andere Lehren auseinanderzuhalten, denen der Sprachgebrauch den Namen ebenfalls beilegt, und, soweit dies nötig erscheint, ihr Verhältnis zu ihnen festzustellen.

Mit Utilitarismus soll diejenige ethische Theorie bezeichnet werden, die besagt, daß ein Verhalten, welches unter gegebenen Umständen objektiv richtig ist, den größten Betrag an Glückseligkeit im ganzen hervorbringen wird, wenn man nämlich alle die in Betracht zieht, deren Glückseligkeit durch das betreffende Verhalten in Mitleidenschaft gezogen wird. Es würde zur Klarheit beitragen, wenn wir diesem Prinzip und der darauf fußenden Methode etwa den Namen „Universalistischer Hedonismus" geben würden; man wird daher häufig finden, daß ich diese Bezeichnung trotz ihrer Schwerfälligkeit angewendet habe.

Die erste Lehre, von der der Utilitarismus unterschieden werden muß, ist der egoistische Hedonismus, von dem im

2. Buche die Rede war. Der Unterschied zwischen den Sätzen, daß jeder seine eigne Glückseligkeit suchen soll und daß jeder das Glück aller suchen soll, ist jedoch ein so augenscheinlicher, daß wir, anstatt dabei zu verweilen, uns eher veranlaßt sehen, zu erklären, wie die beiden überhaupt jemals verwechselt oder unter einen Begriff gebracht werden konnten. Diese Frage und die allgemeinen Beziehungen zwischen den beiden Lehren sind in einem früheren Kapitel erörtert worden.[1]) Es wurde da unter anderem erwähnt, daß die Verwechslung zwischen diesen beiden ethischen Theorien zum Teil durch die Verwechslung beider mit der ethischen Theorie hervorgerufen wird, daß bei freiwilligen Handlungen jeder Handelnde seine eigne individuelle Glückseligkeit oder Lust sucht. Zwischen diesem Satze aber und einer ethischen Theorie dürfte kein notwendiger Zusammenhang bestehen, sondern nur insoweit, als eine natürliche Neigung zu einem Übergange vom psychologischen zum ethischen Hedonismus vorhanden ist, muß dieser, wenigstens anfänglich, zur egoistischen Phase des letzteren vor sich gehen. Denn aus der Tatsache, daß jeder wirklich seine eigne Glückseligkeit sucht, können wir natürlich nicht unmittelbar schließen, daß er nach dem Glück anderer streben sollte.[2])

Der Utilitarismus im Sinne einer ethischen Lehre ist auch nicht notwendig mit der psychologischen Theorie verknüpft, daß die sittlichen Empfindungen durch Ideenassoziation oder anderswie aus der Erfahrung von nichtsittlichen Freuden und Schmerzen abgeleitet sind, die sich für den Handelnden oder andre aus verschiedenen Arten des Verhaltens ergeben. Ein Intuitionist könnte diese Theorie annehmen, so weit sie beweisfähig ist, und doch behaupten, daß diese sittlichen Empfindungen die Autorität besitzen sollten, die sie über die mehr primären Begierden und Abneigungen, aus denen sie entsprungen sind, zu beanspruchen scheinen, da sie sich in unserem Bewußtsein als unabhängige Impulse finden. Ein Egoist könnte anderseits mit dem altruistischen Teil der Ableitung ganz einverstanden sein und doch daran festhalten, daß diese und alle

[1]) Siehe 1. Buch, 6. Kapitel.

[2]) Ich habe bereits im 12. Kapitel des 3. Buches über die Art gesprochen, in der Mill diesen Schluß zu ziehen sucht.

andern Impulse — darunter selbst universales Wohlwollen — eigentlich unter die Regel der rationalen Selbstliebe fallen und eine Befriedigung in Wirklichkeit nur insoweit vernünftig sei, als wir unser persönliches Glück in dieser Befriedigung finden. Kurz, was man oft die „utilitarische" Theorie vom Ursprung der sittlichen Empfindungen nennt, kann an und für sich noch keinen Beweis für die ethische Lehre darstellen, auf die ich hier den Ausdruck „Utilitarismus" beschränke. Ich werde jedoch zu zeigen suchen, daß diese psychologische Theorie einen wichtigen, wenn auch untergeordneten Platz beim Aufbau des ethischen Utilitarismus einnimmt.[1])

Endlich darf die Lehre, daß die allgemeine Glückseligkeit der höchste Maßstab ist, nicht in dem Sinne verstanden werden, daß allgemeines Wohlwollen das einzig richtige oder immer das beste Motiv zum Handeln sei. Denn, wie schon bemerkt, ist es nicht nötig, daß das Ziel, welches das Kriterium für die Richtigkeit abgibt, immer das sein muß, nach dem wir bewußt streben, und wenn die Erfahrung zeigt, daß die allgemeine Glückseligkeit in befriedigenderer Weise erreicht wird, wenn die Menschen häufig aus andern Motiven handeln als aus allgemeiner Menschenliebe, so ist es klar, daß diese Motive nach utilitarischen Prinzipien vorzuziehen sind.

§ 2. Untersuchen wir nun das Prinzip selbst etwas näher. Ich habe bereits im 1. Kapitel des 2. Buches versucht, den Begriff der größten Glückseligkeit so klar wie möglich zu bestimmen, und die dort gewonnenen Ergebnisse sind natürlich ebenso für die Erörterung des universalistischen wie die des egoistischen Hedonismus brauchbar. Mit größter Glückseligkeit ist also das größte mögliche Übermaß von Lust über Unlust gemeint, wobei Unlust abgewogen gedacht wird gegen einen gleichen Betrag von Lust, so daß die beiden gegenüberstehenden Beträge sich für die ethische Berechnung aufheben. Ferner gilt natürlich hier wie früher die Voraussetzung, daß alle in unsere Berechnung einbezogenen Freuden quantitativ sich miteinander und mit allen Schmerzen vergleichen lassen, daß jedes derartige Gefühl bezüglich seiner Begehrenswürdigkeit einen

[1]) Vgl. das 4. Kapitel dieses Buches.

bestimmten positiven oder negativen Stärkegrad hat (der auch gleich Null sein kann), und daß dieser Grad bis zu einem gewissen Maße bekannt sein kann, so daß jeder wenigstens oberflächlich durch ideale Tabellen gegen einen andern abgewogen zu werden vermag. Diese Voraussetzung liegt schon in dem Begriffe des höchsten Glückes; denn es wäre ein mathematischer Unsinn, wenn man eine quantitativ nicht meßbare Summe von Bestandteilen „so groß als möglich" machen wollte. Mag man daher noch so großes Gewicht auf die gegen diese Voraussetzung vorgebrachten Einwände legen,[1]) sie müssen doch gegen die genannte Methode sprechen.

Wir haben uns weiter zu überlegen, wer die „alle" sind, deren Glück berücksichtigt werden soll. Haben wir uns um alle für Lust und Schmerz empfänglichen Wesen zu kümmern, deren Empfindungen von unserm Verhalten betroffen werden, oder sollen wir uns auf menschliches Glück beschränken? Die erstere Anschauung ist die von Bentham, Mill und, wie ich glaube, von der utilitarischen Schule im allgemeinen vertretene; und sie steht auch offenbar ganz im Einklang mit der ihr Prinzip kennzeichnenden Universalität. Nach dem universalen Guten, als „Glück" oder „Lust" bezeichnet und definiert, zu streben, hält der Utilitarier für seine Pflicht, und es hieße willkürlich und unvernünftig vorgehen, wenn man von dem so gedachten Ziele irgendeine Freude irgendeines fühlenden Wesens ausschließen wollte.

Man könnte sagen, daß wir durch eine Ausdehnung des Begriffes die Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Vergleichung des Hedonismus noch beträchtlich vergrößern.[2]) Denn wenn es schon schwer ist, Freuden und Leiden anderer mit unsern eignen zu vergleichen, so ist offenbar ein Vergleichen der Freuden oder Schmerzen von Tieren noch viel mißlicher. Die Schwierigkeiten sind jedoch für den Utilitarier zum mindesten nicht größer als für andre Moralisten, die vor dem Paradoxon zurückschrecken, die Freuden und Schmerzen von Tieren überhaupt zu übergehen. Aber wenn wir uns nun auf mensch-

[1]) Die im 2. Kapitel des 3. Buches erörtert wurden.

[2]) Auf diese Schwierigkeiten wurde schon im 3. Kapitel des 2. Buches hingewiesen.

liche Wesen beschränken, so ist doch auch da nicht klar, wie weit wir gehen sollen. Zunächst kann man fragen, wie weit wir die Interessen unserer Nachkommen berücksichtigen müssen, wenn sie mit denen der lebenden Menschen in Widerspruch zu stehen scheinen. Darauf wäre zu antworten, daß die Zeit, zu der jemand lebt, vom universalistischen Standpunkte aus für den Wert seines Glückes nicht in Betracht kommt und daß die Interessen der Nachwelt einen Utilitarier ebenso angehen wie die seiner Zeitgenossen, abgesehen davon natürlich, daß die Wirkungen seines Handelns auf die Nachwelt ungewisser sind.

Eine weitere Frage entsteht, wenn wir bedenken, daß wir bis zu einem gewissen Grade die Zahl der zukünftigen menschlichen (oder fühlenden) Wesen beeinflussen können. Wir haben nun zu fragen, wie dieser Einfluß nach utilitarischen Prinzipien auszuüben ist. Meiner Ansicht nach stellt das Leben im Durchschnitt ein positives Übergewicht von Lust über Schmerz her. Dies ist zwar bestritten worden, ich glaube jedoch, daß dies in Widerspruch mit der Erfahrung der Menschheit steht, die sich in ihren angenommenen Handlungsprinzipien ausspricht. Die Mehrzahl der Menschen handelt in den meisten Fällen entschieden so, als ob der Tod eines der schlimmsten Übel wäre, für sie sowohl wie für die, die sie lieben, und das Strafgesetz gründet sich auf eine ähnliche Voraussetzung.[1])

Angenommen also, daß die durchschnittliche Glückseligkeit menschlicher Wesen eine positive Menge ist, so liegt auf der Hand, daß, vorausgesetzt, dieses durchschnittliche, genossene

[1]) Gegner dieser Ansicht setzen im allgemeinen voraus, daß die Begierden und Verlangen, welche die Haupttriebfeder menschlichen Handelns bilden, an sich schmerzvoll sind, was meiner Erfahrung und, wie ich glaube, der allgemeinen Erfahrung aller Menschen widerspricht. Vgl. 4. Kapitel § 2 des 1. Buches. Soweit ihr Argument nicht aus diesem psychologischen Irrtum hervorgegangen ist, dürfte es durch ein einseitiges Betonen der Unannehmlichkeiten und Enttäuschungen im menschlichen Leben erhalten worden sein, oder ein zu starkes Hervorheben von außergewöhnlichen Leiden einer kleinen Minderheit oder vielleicht der meisten Menschen während einer kurzen Zeit.

Zu welchen Ergebnissen ein gediegener ernster Verfasser mit dem pessimistischen Utilitarismus gelangen kann, zeigt sich in Macmillans Buch „The Promotion of General Happiness“, London 1890, Swan Sonnenschein & Co.

Glück bliebe unvermindert, der Utilitarismus uns vorschreibt, die Anzahl der Genießenden so groß wie möglich zu machen. Wenn wir aber als möglich voraussehen, daß ein Wachsen in der Zahl mit einer Abnahme an durchschnittlichem Glück verbunden sein würde, oder umgekehrt, so werden wir vor eine Frage gestellt, die nicht nur bisher niemals in Erwägung gezogen worden, sondern von vielen Utilitariern sogar ganz übersehen worden ist. Denn da der Utilitarismus als höchstes Ziel des Handelns die Glückseligkeit im ganzen vorschreibt und nicht nur die irgendeines Individuums, es sei denn als Teil des Ganzen aufgefaßt, so würde daraus folgen, daß, wenn die hinzukommende Bevölkerung im ganzen positives Glück genießt, wir den von der Sonderzahl genossenen Betrag von Glück gegen den dem bleibenden Rest verloren gehenden abwägen müßten. Die Grenze, bis zu der also nach utilitarischen Prinzipien die Bevölkerung zur Vermehrung ermutigt werden sollte, ist streng genommen nicht die, wo das durchschnittliche Glück so groß wie möglich ist, — wie von Nationalökonomikern der Malthusischen Schule oft angenommen wird, — sondern die, wo das Produkt aus der Menge der lebenden Personen und dem durchschnittlichen Glück am größten ist.

Hier ist eine Bemerkung am Platze, die für die Erörterung des Utilitarismus von weittragender Bedeutung ist. Die eben-erwähnte Schlußfolgerung mag in den Augen des gemeinen Menschenverstandes absurd erscheinen, weil ihre angebliche Genauigkeit in einem geradezu lächerlichen Gegensatz zu der unvermeidlichen Fehlerhaftigkeit aller solcher Berechnungen in der wirklichen Praxis steht. Aber daß unsere praktischen utilitarischen Überlegungen notwendigerweise auf unsicherem Boden stehen, ist noch kein Grund, sie nicht so gewissenhaft wie möglich auszuführen, und wir werden dabei um so mehr Aussicht auf Erfolg haben, je klarer wir uns die Art der Berechnung vor Augen halten, die wir anstellen müßten, wenn alle Faktoren mit mathematischer Genauigkeit bestimmt werden könnten.

Es bleibt nun noch ein Punkt zu erwähnen. Es liegt auf der Hand, daß es viele verschiedene Möglichkeiten geben kann, dasselbe Quantum Glück unter dieselbe Anzahl von Personen

zu verteilen. Wir müssen uns also, damit die utilitarische Richtschnur des Verhaltens so vollständig wie möglich wird, darüber klar werden, welche Art und Weise vorzuziehen ist. Daß diese Frage in Darstellungen des Utilitarismus oft übergangen wird, läßt sich vielleicht damit erklären, daß sie eine rein abstrakte, theoretische Schwierigkeit berührt, für die praktische Belege kaum beizubringen sind. Gewiß, wenn alle Folgen von Handlungen sich mit mathematischer Genauigkeit berechnen und zusammenstellen ließen, so würden wir das Übermaß von Lust über Schmerz bei zwei widerstreitenden Alternativen des Verhaltens nie ganz gleich finden. Aber gerade die Unsicherheit aller hedonistischer Berechnungen, die im 2. Buche hinreichend bewiesen wurde, macht es keineswegs unwahrscheinlich, daß es zwischen den beiden Glücksmengen keinen erkennbaren Unterschied gibt, und je roher unsere Schätzungen notgedrungen sind, desto weniger werden wir imstande sein, einen klaren Unterschied zwischen zwei Alternativen im Gleichgewicht zu machen. In solchen Fällen ist es daher von praktischer Bedeutung zu fragen, ob eine Art, ein gewisses Quantum von Glück zu verteilen, besser ist als die andere. Die utilitarische Formel läßt uns da mit der Antwort im Stiche; wir müssen wenigstens zu dem Prinzip des Suchens nach der größten Glückseligkeit im ganzen noch ein Prinzip der gerechten oder richtigen Verteilung dieser Glückseligkeit hinzufügen. Dasjenige nun, welches die meisten Utilitarier entweder stillschweigend oder ausdrücklich angenommen haben, ist das der völligen Gleichheit, wie es in Benthams Formel: „Jeder zählt für einen und niemand für mehr als einen" enthalten ist. Und dieses Prinzip dürfte auch das einzige sein, das einer besonderen Rechtfertigung nicht bedarf, denn es muß, wie wir sahen, vernünftig sein, jemanden ebenso wie einen andern zu behandeln, wenn kein Grund vorliegt, ihn anders zu behandeln.[1])

[1]) Es ist zu bemerken, daß es sich hier um die Verteilung von Glückseligkeit handelt, nicht um die Mittel dazu. Wenn B mehr Glückseligkeit zufällt als A, obwohl ihm dieselben Mittel dazu gegeben werden, so ist das unstreitig eine Ableitung von dem utilitarischen Prinzip, daß B mehr Glück erhalten soll, auch wenn das eine Ungleichheit in der Verteilung der Mittel dazu bedeutet.

2. Kapitel.

Die Beweisführung des Utilitarismus.

Im zweiten Buche, wo wir die Methode des egoistischen Hedonismus erörterten, haben wir eine Prüfung irgendeines Beweises für sein Hauptprinzip nicht vorgenommen. Auch beim universalistischen Hedonismus interessiert uns zunächst nicht, wie sein Prinzip Leuten, die ihn nicht annehmen, verständlich gemacht werden kann, sondern welche Folgen mit seiner Annahme logisch verbunden sind. Gleichzeitig muß auch bemerkt werden, daß das Prinzip des Strebens nach allgemeiner Glückseligkeit dem allgemeinen Gefühl nach eines Beweises eher bedarf oder, wie Mill es ausdrückt, „einiger Erwägungen, die den Geist bestimmen, es anzunehmen", als das Prinzip des Strebens nach eignem Glücke. Vom Standpunkt abstrakter Philosophie sehe ich in der Tat auch nicht ein, warum das egoistische Prinzip unbehelligt bleiben sollte und das universalistische nicht. Warum sollte man das Axiom der Klugheit nicht befragen, wenn es mit einer vorliegenden Neigung aus einem ähnlichen Grunde in Widerspruch kommt, aus dem Egoisten die Annahme des Axiomes des vernünftigen Wohlwollens zurückweisen? Wenn der Utilitarier die Frage beantworten soll: „Warum soll ich mein Glück für das größere eines andern darangeben", so muß es doch auch zulässig sein, den Egoisten zu fragen: „Warum soll ich ein gegenwärtiges Vergnügen für ein größeres in der Zukunft opfern? Warum soll ich mich um meine zukünftigen Gefühle mehr kümmern als um die Gefühle anderer Leute?" Es erscheint dem gemeinen Menschenverstande zweifellos widersinnig, die Angabe von Gründen zu verlangen, warum man sein eignes Glück im

ganzen suchen soll, aber ich verstehe nicht, wie dieses Verlangen als absurd von Leuten zurückgewiesen werden kann, welche die Anschauungen der extremen empirischen Schule der Psychologen annehmen, obwohl diese Anschauungen eine enge Verwandtschaft mit dem egoistischen Hedonismus haben. Gesetzt, das Ego ist lediglich ein System von zusammenhängenden Erscheinungen und das dauernd identische „Ich" keine Tatsache, sondern etwas Gedachtes, wie Hume und seine Nachfolger behaupten, warum sollte dann ein Teil der Gefühlsreihen, in die das Ego sich auflöst, sich um einen andern Teil derselben Reihe mehr kümmern als um eine andere Reihe?

Indes will ich diese Frage jetzt nicht zur Erledigung bringen, denn ich gebe zu, daß der gemeine Menschenverstand es nicht der Mühe wert hält, dem Individuum Gründe dafür an die Hand zu geben, warum es sein eignes Interesse suchen soll.[1]) Dagegen werden Gründe für die Erfüllung der Pflicht, nach dem gewöhnlich angenommenen Maßstab, nicht für ebenso überflüssig erachtet, und wir finden in der Tat, daß utilitarische Gründe fortwährend für eine oder die andere der gewöhnlich zugestandenen Sittenregeln gegeben werden. Die Tatsache jedoch, daß gewisse Regeln für bindend gelten, macht es im allgemeinen unnötig, ihre Autorität dem gemeinen Menschenverstande, der sie annimmt, zu beweisen, wenn auch damit ihre Selbstverständlichkeit noch nicht feststeht. Aus demselben Grunde wird dagegen einem Utilitarier, der ihre Abschaffung zugunsten eines höheren Prinzips verlangt, von Intuitionisten sowohl wie von Egoisten natürlicherweise anheimgegeben, die Berechtigung seines Verlangens nachzuweisen. Auf diese Aufforderung würden einige Utilitarier damit antworten, daß sie sagen, es sei unmöglich, ein erstes Prinzip zu „beweisen". Das ist natürlich richtig, wenn wir unter einem Beweis einen Vorgang verstehen, der das fragliche Prinzip als einen Schluß aus Prämissen darstellt, von denen seine Zuverlässigkeit abhängig bleibt; denn dann würden diese Prämissen, und nicht der aus ihnen gezogene Schluß, die wahren ersten Prinzipien bilden. Ja sogar, wenn der Utilitarismus jemandem b e w i e s e n werden

[1]) Das Verhältnis des egoistischen zum universalistischen Hedonismus wird des weiteren im Schlußkapitel behandelt.

sollte, der bereits ein andres Moralprinzip gewählt hat, so müßte der Vorgang offenbar derartig sein, daß er eine Schlußfolgerung aufstellt, die an Gültigkeit den Prämissen, von denen er ausging, noch überlegen ist. Denn die utilitarischen Pflichtgebote stehen in gewissen Punkten und unter gewissen Umständen von vornherein sowohl mit den Regeln in Widerspruch, die der Intuitionist für selbstverständlich ansieht, wie auch mit den Vorschriften des rationalen Egoismus. Demnach muß der Utilitarismus, wenn er überhaupt angenommen wird, über den Intuitionismus und den Egoismus gestellt werden. Wenn außerdem die andern Prinzipien nicht insgesamt für gültig gehalten werden, so dürfte sich der sogenannte Beweis überhaupt nicht an den Intuitionisten oder den Egoisten richten.

Was sollen wir in diesem Dilemma beginnen? Wie ist ein derartiger Vorgang — der ganz verschieden von dem üblichen Beweis ist — möglich oder denkbar? Wir können vielleicht sagen, daß wir eine Argumentierungsweise brauchen, die einerseits bis zu einem gewissen Grade die Gültigkeit der bereits angenommenen Maximen anerkennt und anderseits zeigt, daß sie nicht absolut gültig sind, sondern der Prüfung und Vervollständigung durch ein umfassenderes Prinzip bedürfen.

Eine derartige Argumentierungsweise wurde für den Egoismus im 12. Kapitel des vorigen Buches gegeben. Dabei ist zu bemerken, daß die Anwendbarkeit dieses Argumentes davon abhängt, in welcher Weise das egoistische erste Prinzip formuliert wird. Wenn der Egoist sich einzig und allein darauf beschränkt, seine Überzeugung festzustellen, daß er sein eignes Glück oder Vergnügen zum höchsten Ziele nehmen soll, so läßt sich da offenbar nirgends einsetzen, um ihn dazu zu bringen, den universalistischen Hedonismus als oberstes Prinzip anzuerkennen[1]; denn es läßt sich nicht nachweisen, daß der Unterschied zwischen seiner und eines andern Glückseligkeit für ihn nicht von entscheidender Bedeutung ist. In diesem Falle ist alles, was der Utilitarier tun kann, dies, eine Versöhnung

[1] Er kann aber auch auf anderem Wege als durch Schlußfolgerungen dazu kommen, d. h. durch Appell an seine Sympathien oder seine sittlichen Empfindungen.

zwischen den beiden Prinzipien dadurch herbeizuführen, daß er dem Egoisten die Sanktionen der vom universalistischen Prinzip abgeleiteten Regeln erklärt, d. h. ihn darauf hinweist, welche Leiden und Freuden ihm aus der Beobachtung oder Verletzung dieser Regeln erwachsen können. Es liegt auf der Hand, daß eine derartige Auseinandersetzung nicht den Zweck hat, ihn zur Annahme des größten Glückes der größten Anzahl als höchstes Ziel zu bringen, sondern nur als ein Mittel zum Ziele seines eignen Glückes. Sie ist daher von einem Beweis des universalistischen Hedonismus in obigem Sinne durchaus verschieden. Wenn jedoch der Egoist darauf besteht, daß sein Glück gut ist, und zwar nicht nur für ihn, sondern auch vom Standpunkte des Universums aus, dann gilt es, ihn darauf aufmerksam zu machen, daß sein Glück kein wichtigerer Teil des Guten im universellen Sinne sein kann, als das gleiche Glück irgendeines andern Menschen. Geht man so von seinem Prinzip aus, so kann man ihn dahin bringen, universelles Glück als etwas anzunehmen, was absolut und ohne Einschränkung gut oder begehrenswert ist, also als ein Ziel, auf das jede Handlung eines vernünftig Handelnden gerichtet sein soll.

Dies war, wie man sich erinnern wird, der Gedankengang,[1]) dem ich im 12. Kapitel des vorigen Buches folgte, um das Prinzip des rationalen Wohlwollens als eine der wenigen Intuitionen darzustellen, die einer strengen Kritik standhalten. Es ist jedoch zu bedenken, daß aus dieser Überlegung für einen Intuitionisten nur hervorgeht, daß das utilitarische oberste Prinzip ein Moralaxiom ist, nicht aber, daß es das einzige oder höchste ist. Die Voraussetzungen, von denen der Intuitionist ausgeht, enthalten gewöhnlich andere Formeln, die für unabhängig und selbstverständlich gelten. Der Utilitarismus muß daher in dem oben beschriebenen zwiefachen Verhältnis zu diesen Formeln, einem negativen und einem positiven, dargestellt werden. Der Utilitarier muß an erster Stelle dem Intuitionisten zu zeigen

[1]) Das Argument in dem erwähnten Kapitel führt nur zum ersten Prinzip des Utilitarismus, wenn zugestanden wird, daß Glückseligkeit das einzige im höchsten Grade Gute oder Begehrenswerte ist. Ich versuchte im 13. Kapitel den gemeinen Menschenverstand zu diesem Zugeständnis zu bringen.

suchen, daß die Prinzipien der Wahrheit, Gerechtigkeit[1]) usw. nur eine untergeordnete Gültigkeit haben, und ihm darlegen, daß das Prinzip eigentlich vom gemeinen Menschenverstande nur als eine allgemeine Regel hingestellt wird, die Ausnahmen und Einschränkungen zuläßt, wie im Falle der Wahrheit, und wir ein weiteres Prinzip verlangen, um diese Ausnahmen und Einschränkungen zu systematisieren. Oder daß der Grundbegriff unklar ist und näherer Bestimmung bedarf, wie im Falle der Gerechtigkeit usw. Dieser Teil der Beweisführung ist im vorigen Buche hinreichend entwickelt.

Es bleibt nun noch übrig, den Gedankengang durch eine Entwicklung des positiven Verhältnisses zwischen dem Utilitarismus und der Moral des gemeinen Menschenverstandes zu vervollständigen. Dazu wird zu zeigen sein, wie der Utilitarismus die allgemeine Gültigkeit der landläufigen Sittenurteile unterstützt, damit die Lücken ausfüllt, welche die Überlegung in der intuitiven Anerkennung ihrer Unfehlbarkeit findet, und wie er ein Prinzip der Synthese und eine Methode liefert, die unzusammenhängenden und sich gelegentlich widersprechenden Prinzipien des gewöhnlichen sittlichen Denkens in ein vollständiges, harmonisches System zu bringen. Wenn ein systematisches Nachdenken über die Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes das utilitarische Prinzip somit als das aufweist, zu dem der gemeine Menschenverstand von selbst zur weiteren Entwicklung seines Systems greift, welche dieselbe Überlegung uns als notwendig zeigt, dann ist der Beweis für den Utilitarismus so weit erbracht, als es möglich ist. Und da es ferner bei der Betrachtung der Methode des Utilitarismus, abgesehen von der Frage des Beweises, von Wichtigkeit ist, sein Verhältnis zu den gewöhnlich zugestandenen Sittenregeln genau zu bestimmen, dürfte eine eingehende Untersuchung dieses Verhältnisses im nächsten Kapitel angezeigt sein.

[1]) D. h. insofern wir mit Gerechtigkeit etwas mehr meinen als die einfache Negierung willkürlicher Unbilligkeit.

3. Kapitel.

Das Verhältnis des Utilitarismus zur Moral des gemeinen Menschenverstandes.

§ 1. Es wurde schon im 6. Kapitel des ersten Buches bemerkt, daß die beiden Seiten des doppelten Verhältnisses, in dem der Utilitarismus zu der Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes steht, in zwei verschiedenen Perioden der Geschichte der Ethik in England hervorgetreten sind. Seit Bentham sind wir hauptsächlich mit der negativen oder aggressiven Seite der utilitarischen Lehre bekannt. Wenn aber Cumberland in seiner Erwiderung gegen Hobbes von einer allgemeinen Neigung der angenommenen Sittenregeln, das „allgemeine Gute[1]) aller Vernünftigen" hervorzubringen, sprach, so war sein Zweck einfach ein konservativer. Es fällt ihm nie ein, sich zu überlegen, ob diese Regeln in ihrer gewöhnlichen Fassung etwa unvollkommen sind und ob derartige Moralanschauungen sich mit den Schlußfolgerungen des rationalen Wohlwollens vertragen. So wird in Shaftesburys System angenommen, daß der „Moralsinn" oder „Reflexsinn" sich immer mit dem „Ausgleich" der Neigungen einverstanden erklärt, die auf das Gute oder Glück im Ganzen hinzielen, und mit dem Gegenteil nicht zufrieden ist. Bei Hume[2]) wird diese Übereinstimmung noch eingehender behandelt und noch bestimmter

---

[1]) Cumberland hat eine hedonistische Auslegung des Guten nicht angenommen. Ich bin jedoch Hallam als dem Gründer des englischen Utilitarismus gefolgt.

[2]) Hume gebraucht „Nützlichkeit" in einem engeren Sinne als Bentham, der dem Sprachgebrauch mehr entspricht. Er unterscheidet „nützlich" und „unmittelbar angenehm", hält „Nützlichkeit" für den Hauptgrund unserer

versichert, daß die Wahrnehmung der Nützlichkeit (oder des Gegenteiles) in jedem Falle zu einer Quelle sittlichen Gefallens (oder Mißfallens) wird, das in uns durch die verschiedenen Eigenschaften im menschlichen Charakter oder Wesen hervorgerufen wird. Und wir beobachten, daß der gründlichste unter den zeitgenössischen Kritikern, Adam Smith, die objektive Übereinstimmung von Richtigkeit und Nützlichkeit rückhaltlos zugibt. Allerdings meint er im Gegensatz zu Hume, daß „nicht die Rücksicht auf diese Nützlichkeit oder Schädlichkeit die Hauptquelle unserer Billigung oder Mißbilligung ist". Nachdem er Humes Theorie festgestellt hat, daß „nur die geistigen Eigenschaften tugendhaft genannt werden, die der Person selbst oder andern sich als nützlich oder angenehm erweisen, und nur die als lasterhaft bezeichnet werden, die eine entgegengesetzte Neigung haben", bemerkt er dazu, „daß die Natur in der Tat unsere Gefühle der Billigung und Mißbilligung dem Bedürfnis des Individuums sowohl wie dem der Gesellschaft so glücklich angepaßt zu haben scheint, daß dies, wie eine genaue Prüfung ergibt, allgemein der Fall sein dürfte".

Und niemand wird Humes „Untersuchung der obersten Moralprinzipien" lesen, ohne wenigstens zu der Überzeugung zu gelangen, daß eine Liste, die man von den Charaktereigenschaften aufstellen würde, welche direkt oder indirekt zu unserm oder anderer Vergnügen förderlich sind, alle enthalten würde, die uns als Tugenden bekannt sind. Welches auch der Ursprung unserer Anschauung von sittlicher Güte oder Vortrefflichkeit sein mag, es ist kein Zweifel, daß „Nützlichkeit" ein allgemeines Merkmal der Anlagen ist, auf die wir diese Begriffe anwenden, und daß insofern die Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes eine zum wenigsten unbewußt utilitarische genannt werden kann. Aber dem kann noch entgegengehalten werden, daß diese Übereinstimmung eine nur allgemeine und qualitative ist und sofort aufhört, wenn wir ihr mit der quantitativen Genauigkeit, die Bentham in die Erörterung einführte, im einzelnen nachzugehen suchen. Es be-

sittlichen Billigung der wichtigeren Tugenden und nimmt noch andere Bestandteile des persönlichen Verdienstes an, die wir billigen, weil sie der betreffenden Person oder andern „unmittelbar angenehm" sind.

steht nun zweifellos ein großer Unterschied zwischen der Behauptung, daß die Tugend immer Glück bringen wird, und der Behauptung, daß die richtige Handlung unter allen Umständen das größte mögliche Glück im ganzen hervorbringen wird. Aber man darf nicht vergessen, daß es sich für den Utilitarismus nicht darum handelt, die absolute Übereinstimmung in Ergebnissen der intuitionalen und der utilitarischen Methode zu beweisen. Wenn es ihm gelänge, so viel zu beweisen, so würde sein Erfolg übrigens für seine praktischen Anforderungen fast verhängnisvoll sein, denn dann würde die Annahme des utilitarischen Prinzips zu etwas ganz Gleichgültigem werden. Die Utilitarier sind vielmehr berufen, uns einen natürlichen Übergang von der Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes zum Utilitarismus zu zeigen, etwas wie den Übergang vom geübten Instinkt und empirischen Regeln bei einzelnen Gebieten des praktischen Lebens zu der technischen Methode, welche die Ergebnisse der Wissenschaft einverleibt und verwendet. Der Utilitarismus kann daher als die wissenschaftlich vollständige und systematisch reflektive Form jener Regulierung der Lebensweise bezeichnet werden, die im ganzen Verlaufe der Geschichte der Menschheit im wesentlichen immer dieselbe Richtung genommen hat. Zu diesem Zwecke braucht nicht bewiesen zu werden, daß die bestehenden Sittenregeln mehr als irgendwelche anderen zur allgemeinen Glückseligkeit hinführen, sondern nur in jedem Falle eine Neigung nach dieser Richtung hin festgestellt zu werden.

Humes Abhandlung stellt jedoch weit mehr als eine einfache, allgemeine Harmonie zwischen den sittlichen Empfindungen dar, mit denen wir gewöhnlich Handlungen und ihre vorhergesehenen angenehmen oder schmerzlichen Empfindungen betrachten. Das utilitarische Argument kann aber auch nicht genügend beurteilt werden, wenn wir nicht die gesamte Stärke voll in Betracht ziehen, die es aus dem komplexen Charakter der Übereinstimmung zwischen Utilitarismus und gemeinem Menschenverstand herleitet.

Es ließe sich, glaube ich, zeigen, daß die utilitarische Schätzung von Folgen die landläufigen Sittenregeln nicht nur unterstützt, sondern auch die allgemein zugestandenen Begren-

zungen und Einschränkungen aufrechterhält; daß sie aber wiederum Unregelmäßigkeiten in der Moral des gemeinen Menschenverstandes erklärt, die dem überlegenden Verstande von einem andern Standpunkte aus unbefriedigend erscheinen müssen. Wo außerdem die übliche Formel für eine Anleitung zum Verhalten nicht genau genug ist und bei dem Versuche, diese Genauigkeit zu erreichen, Schwierigkeiten entstehen, löst die utilitarische Methode diese in Übereinstimmung mit den unsicheren Instinkten des gemeinen Menschenverstandes und wird daher gern zu diesem Zwecke herangezogen. Es ließe sich ferner zeigen, daß sie die weitverbreitete Ansicht von der relativen Wichtigkeit verschiedener Pflichten unterstützt, aber auch da zur Entscheidung herbeigerufen wird, wo gewöhnlich als gleichwertig angesehene Regeln in Widerspruch geraten. Wenn ferner ein und dieselbe Regel von verschiedenen Personen verschieden ausgelegt wird, so vertritt jeder seine Ansicht mit dem Hinweis auf ihre Nützlichkeit, wenn er auch noch so fest behauptet, daß die Regel selbstverständlich und a priori bekannt sei. Wo wir ferner auf eine ausgesprochene Verschiedenheit der sittlichen Anschauung in demselben Lande und zur selben Zeit stoßen, finden wir gewöhnlich, daß auf beiden Seiten utilitarische Gründe vorgebracht werden, und endlich sind die bedeutenden Widersprüche in den Moralkodices der verschiedenen Zeiten und Länder zum größten Teile eng mit den mannigfaltigen Wirkungen von Handlungen auf das Glück verknüpft. Die meisten von diesen Punkten werden von Hume erwähnt, wenn auch in etwas unzusammenhängender und fragmentarischer Weise, und viele sind gelegentlich im Laufe der Untersuchung behandelt worden, die uns im vorigen Buche beschäftigt hat. Aber in Anbetracht der Bedeutung der Frage dürfte es angebracht sein, die gesamten Schlußfolgerungen im einzelnen darzustellen, selbst auf die Gefahr hin, bereits gewonnene Ergebnisse zu wiederholen.

§ 2. Wir beginnen mit einer Erwiderung auf einen Einwurf, der häufig gegen den Utilitarismus erhoben wird. Wie können wir, so wird gefragt, erklären, daß der gemeine Menschenverstand einen scharfen Unterschied zwischen dem sittlich empfindenden und andern Teilen unserer Natur macht, wenn

der wahre Grund zur sittlichen Güte oder Schlechtigkeit von Handlungen in ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit liegt? Warum wird die Eigenschaft der Tugend so verschieden empfunden, nicht nur von den Vorzügen einer Maschine oder eines fruchtbaren Feldes, sondern auch von den physischen Schönheiten und Fähigkeiten, den geistigen Gaben und Talenten menschlicher Wesen? Ich möchte darauf antworten — wie bereits im 2. Kapitel des 3. Buches gesagt wurde —, daß Eigenschaften, die im strengsten Sinne des Wortes tugendhaft sind, immer solche sind, die wir unmittelbar durch eine Willensanstrengung bis zu einem gewissen Grade realisierbar denken, so daß das Haupthindernis zu tugendhaftem Handeln das Fehlen eines adäquaten Motives ist. Wir erwarten daher, daß die vom Handelnden selbst oder von anderen gefällten Urteile über sittliche Güte oder Schlechtigkeit durch das frische Motiv, welches sie der Tugend hinzufügen, eine unmittelbare Wirkung insofern haben, daß sie wenigstens ein äußerlich sittliches Handeln veranlassen, und das fortgesetzte Bewußtsein davon wird beinahe jeden Grad der Verschiedenheit zwischen sittlichen Gefühlen und dem Vergnügen oder Schmerz erklären, die wir aus der Betrachtung von außermenschlichen oder unwillkürlichen Nützlichkeiten oder Schädlichkeiten gewinnen. Darauf wird nun erwidert, daß von den Neigungen zu streng freiwilligen Handlungen viele nicht als tugendhaft angesehen werden, die jedoch nicht nur nützlich, sondern im ganzen nützlicher als viele Tugenden sind. „Der selbstsüchtige Trieb, der die Menschen zum Erwerb antreibt, bringt im letzten Grunde der Welt mehr Vorteile als der selbstlose Instinkt, der sie zum Geben veranlaßt. Es ist kein Zweifel, daß eine bescheidene, zurückhaltende Natur, die kein Zutrauen zu ihren Fähigkeiten hat und vor jedem Widerspruch zurückschreckt, der Welt im ganzen weniger Nutzen bringt als das Selbstbewußtsein einer kühnen, anmaßenden Natur, die sich in jeden Kampf stürzt und jede Fähigkeit entwickelt. Die Dankbarkeit hat ohne Zweifel viel getan, um den Verkehr unter den Menschen sanfter und freundlicher zu gestalten, aber das entsprechende Gefühl der Rache war für Jahrhunderte das einzige Bollwerk gegen soziale Anarchie, und ist selbst jetzt noch eines der hauptsächlichen Mittel zur Ein-

schränkung des Verbrechens. Auf der großen Bühne des öffentlichen Lebens, und besonders in Perioden großer Umwälzungen, wo die Leidenschaften toben, bringen weder ein Mensch voll zarter Rücksichten und ehrlicher Unparteilichkeit, noch auch der einseitige gläubige Schwärmer, der weder einer Heuchelei noch großer Umschweife fähig ist, der Welt großen Nutzen. Viel eher ist es der weitblickende Staatsmann, zielbewußt, aber skrupellos in seinen Mitteln, der die Zügel an sich reißt, weil er den Leidenschaften und Vorurteilen seiner Zeit geschickt nachzugeben weiß. Und doch hat man bisher kaum behaupten können, daß das empfindlichere Bewußtsein, welches in diesen Fällen unzweckmäßig ist, ein Laster darstelle."[1])

So wirkungsvoll auch diese Einwendungen erscheinen mögen, so dürfte es meiner Ansicht nach doch nicht schwer sein, darauf zu antworten, da das Argument nicht eine genaue Übereinstimmung zwischen den utilitarischen Schlüssen und den Intuitionen des gemeinen Menschenverstandes nachweisen will, sondern vielmehr darauf abzielt, diese als nicht vollkommen utilitarisch hinzustellen.

An erster Stelle müssen wir sorgfältig zwischen der Güte der Gesinnung und der Richtigkeit des Verhaltens unterscheiden. Eine Tat, die ein Utilitarier verdammen muß, weil sie voraussichtlich mehr schadet als nützt, kann trotzdem eine Gesinnung oder Neigung verraten, die im ganzen mehr nützt als schadet. Dies ist besonders bei übertrieben gewissenhaften Handlungen der Fall. So richtig es auch sein mag, daß unaufgeklärte Gewissenhaftigkeit die Menschen zu fanatischer Grausamkeit, falscher Askese und anderem glückswidrigen Verhalten geführt hat, — ich glaube doch, daß kein Intuitionist behaupten würde, daß Gewissenhaftigkeit beim Befolgen angenommener sittlicher Normen im ganzen nicht die Neigung hat, Glück hervorzubringen. Wenn wir allerdings die Wirkungen einer im allgemeinen glückbringenden Gesinnung einmal für glückstörend ansehen, bezeichnen wir sie auch mit einem Ausdrucke der Mißbilligung, wie „übertriebene Gewissenhaftigkeit, Fanatismus" o. ä. Aber solange wir beobachten, daß dieselbe Ge-

[1]) Lecky, „History of Europ. Mor.", 13. Aufl. S. 37ff.

sinnung im allgemeinen gute Ergebnisse zeitigen würde, ist es nicht unlogisch, sie, abgesehen von dem einzelnen Falle, für einen guten Bestandteil des Charakters anzusehen.

Zweitens ist nach Ansicht eines Utilitariers zwar nur das Nützliche lobenswert, aber er braucht ja nicht zu behaupten, daß es im Verhältnis zu seiner Nützlichkeit des Lobes würdig ist. Vom utilitarischen Standpunkte aus bedeutet es, wie oben gesagt, wenn wir eine Eigenschaft „lobenswert" nennen, daß es zweckmäßig ist, sie im Hinblick auf das, was sie später zeitigen wird, zu loben. Ebenso müssen wir nun bei der Verteilung unseres Lobes an Charaktereigenschaften nach utilitarischen Prinzipien zunächst nicht die Nützlichkeit der Eigenschaft, sondern die des Lobes in Erwägung ziehen. Es ist aber offenbar nicht zweckmäßig, durch Lob Eigenschaften zu ermutigen, die leicht ausarten können. Mag zum Beispiel die Selbstliebe oder der Groll zum Wohle der Gesellschaft noch so nötig sein, so steht es doch ganz im Einklang mit dem Utilitarismus, wenn der gemeine Menschenverstand sie nicht als Tugenden anerkennt. Wir finden jedoch, daß, wenn Selbstliebe mit Impulsen in Widerstreit kommt, die im ganzen als verderblich angesehen werden, sie als Klugheit gepriesen wird, und daß, wenn jemand niemals zornig wird, ihm das als Schwäche ausgelegt wird. Obwohl also übelwollende Impulse natürlich viel mehr Schmerz als Lust hervorrufen, darf ihre gelegentliche Nützlichkeit nicht übersehen werden.

Wir können ferner beobachten, daß die Unklarheit, die wir in der Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes vorfanden, wenn es sich um das Verhältnis von sittlicher Trefflichkeit zur sittlichen Anstrengung handelt, sofort behoben wird, wenn wir einen utilitarischen Standpunkt einnehmen. Denn einerseits ist leicht zu erkennen, wie gewisse Handlungen, — z. B. Liebesdienste, — viel mehr glückbringend sind, wenn sie ohne Anstrengung und aus andern Motiven als aus Pflichtbewußtsein getan werden, anderseits zeigt jemand, der bei derartigen Handlungen durch sein Pflichtgefühl über starke verführerische Neigungen siegt, einen Charakter, den wir in etwas allgemeinerer Weise für glückbringend halten, weil er zur Pflichterfüllung auf allen Gebieten neigen wird.

Ebenso einfach läßt sich eine andre Schwierigkeit lösen, die ich nannte, bezüglich der Wahl zwischen subjektiver und objektiver Richtigkeit in den Ausnahmefällen, wo die beiden allein sich als Alternative bieten, d. h. wenn wir erwägen, ob wir jemanden veranlassen sollen, gegen seine Überzeugung von dem, was richtig ist, zu handeln. Ein Utilitarier würde die Frage so entscheiden, daß er die glückbringenden Folgen der richtigen Tat gegen die glückswidrigen Ergebnisse abwägen würde, die hiernach aus der sittlichen Minderwertigkeit der Person hervorgingen, deren bewußte Überzeugungen von andern Motiven verdrängt wurden. Sind die Wirkungen nicht sehr bedeutende, würde er die Gefahr für den Charakter als die größere ansehen, droht dagegen das irregeleitete Pflichtgefühl des andern, ein Unheil anzurichten, würde er ihm ohne Zögern durch andre Motive entgegenwirken, die in seiner Macht stehen. Und in der Praxis käme, glaube ich, der gemeine Menschenverstand durch ein allerdings weniger klares und bewußtes Überlegen zu ähnlichen Schlüssen.

Um jedoch genau beurteilen zu können, wie weit der Utilitarismus mit dem gemeinen Menschenverstand übereinstimmt und wie weit er von ihm abweicht, dürfte es am besten sein, die bestimmteren Urteile über richtig und schlecht beim Verhalten unter den einzelnen Gesichtspunkten zu prüfen, die durch unsere gewöhnliche Vorstellung von Tugenden und Pflichten dargestellt werden.

§ 3. Beginnen wir mit der im 4. Kapitel des 3. Buches erörterten Gruppe von Tugenden und Pflichten, die unter dem Namen Wohlwollen zusammengefaßt wurden. Soweit die allgemeine Auffassung dieser Pflicht in Betracht kommt, ist, glaube ich, eine Abweichung des intuitionalen Systems vom utilitarischen nicht zu beobachten.

Ferner erscheint auch die umfassende Bedeutung, welche Utilitarier dem Wohlwollen geben, wenn sie das größte Glück aller fühlenden Wesen sich als höchstes Ziel setzen, in Wirklichkeit nicht im Widerspruch mit dem gemeinen Menschenverstande. Denn wenn gewisse intuitionalistische Ethiker das Gebiet der direkten Pflicht des Wohlwollens gegenüber menschlichen Wesen einschränken und unsere Pflichten den Tieren

gegenüber als rein indirekt und von der Pflicht der Selbstkultur abgeleitet ansehen, geraten sie viel eher in Widersprüche als ihre utilitarischen Gegner. Und wenn durch die Behauptung, daß jeder Handelnde die Glückseligkeit aller anderen als ebenso wichtig wie seine eigne ansehen sollte, der Utilitarismus scheinbar über den gewöhnlich vorgeschriebenen Maßstab von Pflicht hinausgeht, so kann man doch kaum sagen, daß er in diesem Punkte dem gemeinen Menschenverstande widerspricht. Es mag anderseits allerdings glaubhaft erscheinen, wenn man einwendet, daß mit den Begriffen Edelmut, Selbstaufopferung usw. der gemeine Menschenverstand — wenn er sie auch nicht als obligatorisch vorschreibt — eine Unterdrückung des Egoismus lobt, die über das hinausgeht, was der Utilitarismus billigen kann. Denn wir bewundern vielleicht einen Menschen als tugendhaft, der sein eignes Glück um eines andern willen opfert, selbst wenn dieses Glück geringer ist als das, was er aufgibt, so daß eine Verminderung des Glückes im ganzen eintritt. Aber erstens scheint es recht zweifelhaft, ob wir ein derartiges Verhalten überhaupt billigen, wenn das Mißverhältnis zwischen dem Opfer und dem Vorteil klar auf der Hand liegt. Zweitens ist der Fernerstehende meist nicht imstande, zu beurteilen, ob Glück im ganzen verloren geht, da er nicht sagen kann, ob nicht der Opferwillige durch sympathetische und moralische Freuden entschädigt wird, und die späteren, glückbringenden Folgen der guten Tat nicht berechnen kann. Selbst wenn aber schließlich in dem Einzelfalle ein Verlust festzustellen wäre, so läßt sich unsere Bewunderung der Selbstaufopferung utilitarisch doch rechtfertigen, weil ein derartiges Verhalten eine Neigung, Glück zu verschaffen, verrät, die weit über den Durchschnitt geht; und wir bewundern diese vielleicht mehr als die einzelne Tat selbst.

Man hat nun aber gesagt, daß die besonderen Anforderungen und Pflichten, die zu jenen besonderen Beziehungen gehören, durch die jeder mit einigen wenigen aus der Zahl der Menschen verbunden ist, von der strengen Unparteilichkeit der utilitarischen Formel ausdrücklich übergangen werden und somit Utilitarismus und gemeiner Menschenverstand in dem Punkte der Verteilung von Wohltaten stark voneinander abweichen.

Hier dürften jedoch selbst einsichtige Gegner die Stellung des Utilitarismus verkannt haben.[1]) Sie haben Benthams bekannte Formel „Jeder zählt für einen und niemand für mehr als einen" mit der Begründung angegriffen, daß die allgemeine Glückseligkeit am besten durch ungleiche Verteilung der Dienste des einzelnen zu erreichen sei. Aber soweit dies der Fall ist, wird der Utilitarismus diesen Weg von selbst vorschreiben, und Benthams Satz muß in dem Sinne verstanden werden, daß er die Vorstellung von diesem Ziele klarer macht, nicht aber, daß er die Verhaltungsregeln direkt vorschreibt, nach denen es am besten erreicht wird. Die Gründe aber, warum es, allgemein gesagt, der Gesamtwohlfahrt dient, wenn jedes Individuum seine Wohltaten auf den Gebieten verteilt, die ihm durch anerkannte Verpflichtungen und Anforderungen vorgezeichnet sind, liegen auf der Hand.

Denn bei den hauptsächlichen, im 4. Kapitel des 3. Buches besprochenen Beziehungen, den häuslichen und solchen, die durch Blutsverwandtschaft, Freundschaft, Liebesdienste und einzelne Bedürfnisse sich bilden, werden die Dienste, welche der gemeine Menschenverstand als Pflichten vorschreibt, gewöhnlich durch natürliche Zuneigung hervorgerufen und erhalten und erhöhen sie. Das Erhalten von wohlwollender Zuneigung unter den Menschen aber ist ein wichtiges Mittel zu dem utilitarischen Zweck, denn, wie Shaftesbury und seine Anhänger betonen, die stärksten und am höchsten bewerteten Freuden leiten sich aus solchen Gefühlen her. Und wo wahre Zuneigung herrscht, werden die praktischen Einwände gegen spontane Wohltätigkeit hinfällig. Aus diesen Gründen wird der Utilitarier offenbar die Pflege der Zuneigung und Dienste, die aus diesem Gefühle erwiesen werden, billigen. Man könnte jedoch sagen, daß wir nicht so sehr die Zuneigung für einzelne Individuen billigen sollen, als vielmehr ein Gefühl, das ein weiteres Gebiet umfaßt: Mildtätigkeit, Menschenliebe oder, wie man es genannt hat, „Begeisterung für die Menschheit". Gewiß, jede einzelne Zuneigung mag gelegentlich mit dem Prinzip der Erweckung allgemeiner Glückseligkeit in Widerspruch geraten, und der Utili-

[1]) Vgl. Grote, „An Examination of the Utilitarian Philosophy".

tarismus muß daher eine Pflege der Gefühle vorschreiben, die das so weit als möglich verhindert. Aber die meisten Leute sind zu starker Zuneigung nur gegen wenige Menschen fähig, zu denen sie in gewissen engen Beziehungen stehen, und wenn diese wegfielen, würde das, was sie für ihre Mitmenschen im allgemeinen fühlen, „nur eine wässerige Freundlichkeit", wie Aristoteles sagt, und ein recht schwaches Gegengewicht gegen Selbstliebe sein. Daher bieten solche spezialisierte Gefühle der Zuneigung, wie sie die bestehende Gesellschaftsordnung in der Regel erzeugt, das beste Mittel zur Entwicklung eines ausgedehnteren Wohlwollens bei den meisten Personen. Außerdem ist nicht jede Person in der Lage, viel Gutes mehr als einer kleinen Anzahl von Personen zu erweisen, weil es ihr an der Macht dazu fehlt oder sie nicht alle Bedürftigen kennt; es scheint daher schon aus diesem Grunde wünschenswert, daß ihre hauptsächlichen wohlwollenden Impulse entsprechend eingeschränkt werden.

Und das führt uns zu einer Betrachtung der Gründe, warum es, abgesehen von Zuneigung, zur allgemeinen Glückseligkeit führt, wenn allgemein anerkannt wird, daß besondere Ansprüche auf Dienste mit besonderen Beziehungen verknüpft sind und somit von jener Unparteilichkeit in der Verteilung der Wohltätigkeit abgegangen wird, die der Utilitarismus prima facie mit sich bringt. In diesen Fällen hält der gemeine Menschenverstand, wie wir sahen[1]), die Zuneigung selbst für eine Pflicht, insofern sie einer Pflege fähig ist, und schreibt das Erweisen von Diensten auch dann vor, wenn diese einmal nicht vorhanden ist. Wir können in der Tat die Dienste, zu denen uns verwandtschaftliche Zuneigung, Dankbarkeit und Mitleid veranlassen, als einen untrennbaren Teil des Systems gegenseitiger Hilfe ansehen, durch das unter den bestehenden Verhältnissen das Leben und Glück der Gesellschaft erhalten wird; sie sind eine unentbehrliche Ergänzung zu den noch wesentlicheren Diensten, die vom Gesetz bestimmt vorgeschrieben oder gegen ausdrückliche Vergütung erwiesen werden. Wie Nationalökonomen festgestellt haben, wachsen die Mittel zur Wohl-

[1]) 3. Buch, 4. Kap. § 1.

fahrt ungeheuer durch das System des Zusammenwirkens, das sich nach und nach unter zivilisierten Menschen eingebürgert hat. Unter einem derartigen System ist es nun zwar im allgemeinen am besten, jedes Individuum solche Dienste mit andern austauschen zu lassen, als er geneigt ist, gegen eine Leistung zu erweisen, die er durch freien Vertrag erhalten kann, aber von diesem allgemeinen Prinzip gibt es doch zahlreiche Ausnahmen. Die wichtigste davon bildet der Fall der Kinder. Es ist zum Wohle der Menschheit nötig, daß in jeder Generation eine entsprechende Anzahl von Kindern hervorgebracht wird, weder zu viel noch zu wenig, und, da sie sich nicht selbst überlassen werden können, daß sie während ihrer Kindheit genügend ernährt und behütet werden, daß ihnen ferner eine gute physische und moralische Erziehung zuteil wird. Das beste oder vielmehr einzige Mittel dazu aber bietet die Familie, da sie auf der aus gesetzlichen und sittlichen Normen zusammengesetzten Grundlage aufgebaut ist. Denn das Gesetz stellt ein Minimum gegenseitiger Dienstleistung fest und bestimmt in großen Umrissen, wie sich die Familienmitglieder gegeneinander zu verhalten haben, indem es von den Eltern lebenslängliche Treue verlangt und die Pflicht, für ihre Kinder bis zu einem gewissen Alter zu sorgen. Dafür gibt es ihnen die Aufsicht über die Kinder und legt diesen wiederum die Verpflichtung auf, für die Eltern zu sorgen, wenn sie alt und gebrechlich sind. Somit füllt also das Sittengesetz, indem es eine vollkommenere Harmonie der Interessen und einen regeren Austausch von Freundlichkeiten herstellt, die vom Gesetz gelassenen Lücken aus. Versuchen wir jedoch nun, die verschiedenen verwandtschaftlichen Pflichten, wie sie der gemeine Menschenverstand anerkennt, zu formulieren, so finden wir in den meisten Fällen ein weites Grenzgebiet vor, wo allgemeine Übereinstimmung nicht zu erzielen ist. Aber gerade da wirkt in den landläufigen sittlichen Anschauungen der Utilitarismus am stärksten. Denn wenn sich einmal Zweifel über die genauen gegenseitigen Pflichten von Gatten, Kindern und Eltern einstellen, dann versucht man sie mit Rücksicht auf die Wirkungen auf das menschliche Gesamtwohl zu lösen, das damit zum allgemeinen Maßstab wird.

Ebenso stützen sich die Ansprüche auf Dienste, die aus besonderer Not entstehen, auf eine utilitarische Grundlage. Armut allein bildet allerdings nicht den einzigen Fall, bei dem es der allgemeinen Glückseligkeit förderlich ist, daß unvergütete Dienste dem Nächsten erwiesen werden. In jeder Lage kann es vorkommen, daß jemand unfähig ist, dem Übel zu steuern oder ein berechtigtes, würdiges Ziel ohne eine Beihilfe zu verwirklichen, wie er sie nach den üblichen Handelsbedingungen nicht bekommen kann. Hier haben Rechtsgelehrte gemeint, daß, wo der zu leistende Dienst groß und die Pflicht, ihn zu vergelten, klein ist, er zu einer gesetzlichen Pflicht gemacht werden müßte, so daß ich zum Beispiel, wenn ich einen Ertrinkenden nur durch Ausstrecken der Hand retten könnte, ich gesetzlich strafbar wäre, wenn ich die Tat unterließe. Jedenfalls ist die Sittenregel, welche das Verweigern der Hilfe in solchen Notfällen verurteilt, zum allgemeinen Glücke förderlich.

Neben diesen gewissermaßen „zufällig" unvergüteten Diensten gibt es aber einige, für die in der Regel ein Marktwert nicht besteht. Dahin gehören Ratschläge und Beistand in mancherlei Verlegenheiten, die jemand nur von seinen nächsten Freunden annehmen möchte. Es fördert natürlich die allgemeine Glückseligkeit bedeutend, wenn derartige Dienste allgemein erwiesen werden, und aus diesem Grunde ebensosehr wie um der geistigen und seelischen Freuden willen, die sie uns verschafft, betrachten wir die Freundschaft als ein wichtiges Mittel zu utilitarischen Zwecken. Gleichzeitig fühlen wir aber, daß der Reiz der Freundschaft verloren geht, wenn die Gemütswallung nicht spontan und ungezwungen ist. Die Verbindung dieser beiden Anschauungen dürfte nun genau von jener Sympathie dargestellt werden, die nicht gerade Bewunderung ist und mit der der gemeine Menschenverstand alle engen, starken Neigungen ansieht, und durch das Bedauern, das noch nicht Mißbilligung ist, mit dem er Schwinden betrachtet. Überall nun, wo es dem Gesamtwohle dient, unvergütete Dienste zu erweisen, wird das Gefühl der Dankbarkeit, das heißt, die Bereitwilligkeit die empfangenen Wohltaten in irgendwelcher Weise bei passender Gelegenheit zu vergelten, vom Utilitarismus sowohl wie vom gemeinen Menschenverstande für unerläßlich erachtet, denn

wir wissen aus Erfahrung, daß niemand irgendwelche Liebesdienste erweist, ohne bei dem andern wenigstens eine allgemeine Bereitwilligkeit, sie zu vergelten, vorauszusetzen.

Wir haben damit die hauptsächlichsten Pflichten der Zuneigung kurz behandelt und können sagen, daß ähnliche Überlegungen auch auf die andern anzuwenden sind. In allen diesen Fällen gibt es drei verschiedene Argumente, durch die sich zeigen läßt, daß die gewöhnlich vertretene Anschauung von besonderen Ansprüchen und Pflichten, die sich aus besonderen Beziehungen ergeben, durch eine wohlerwogene Anwendung des utilitarischen Prinzips gestützt wird, obwohl sie auf den ersten Blick seiner unparteiischen Allgemeinheit zu widersprechen scheint.

Erstens begünstigt hier in einer Art die Sittlichkeit den normalen Ausfluß natürlicher wohlwollender Neigungen, deren Entwicklung für die menschliche Glückseligkeit von höchster Wichtigkeit ist, sowohl als eine direkte Ursache zu Freuden wie auch als unerläßliche Vorbereitung zu einem Altruismus in weiterem Sinne.

Zweitens erweckt allein die Tatsache, daß derartige Neigungen normal sind, eine Hoffnung auf die Dienste, die ihr natürlicher Ausdruck sind; und es ist unleugbar schmerzlich, wenn diese Erwartungen getäuscht werden.

Drittens endlich können wir, abgesehen von diesen Erwägungen, in jedem Falle starke utilitarische Gründe angeben, warum, allgemein gesagt, Dienste Personen erwiesen werden sollten, deren Vorzugsrechte darauf vor anderen anerkannt sind.

Zum Schluß beobachten wir, daß die Schwierigkeiten, die Grenzen und die relative Wichtigkeit dieser Pflichten durch die intuitionale Methode zu bestimmen, sich beim utilitarischen System auf Schwierigkeiten hedonistischer Vergleichung zurückführen lassen.[1]) Denn jedes der genannten Argumente hat uns gezeigt, daß durch die Erfüllung der fraglichen Ansprüche verschiedene Arten von Freuden genossen und Schmerzen vermieden werden. Da sind zunächst die, welche der verlangte Dienst direkt vermitteln oder abwenden würde, dann der

[1]) Vgl. darüber auch die beiden folgenden Kapitel.

Schmerz getäuschter Erwartung, wenn der Dienst nicht erwiesen wird, und endlich haben wir die verschiedenen Freuden zu nennen, die mit der Betätigung natürlicher, wohlwollender Neigungen verbunden sind, zumal wenn sie erwidert werden, und die indirekten Wirkungen auf den Charakter des Handelnden. Alle diese verschiedenen Freuden und Schmerzen vereinigen sich in verschiedener Weise und in fast unendlicher Mannigfaltigkeit zu utilitarischen Gründen für jeden der fraglichen Ansprüche; ist auch keiner dieser Gründe absolut und entscheidend, so hat doch jeder seinen eigenen Wert, der wieder von andern aufgewogen werden kann.

§ 4. Gehen wir nun zu einer andern Gruppe von Pflichten über, die unter dem umfassenden Begriff Gerechtigkeit oft denen des Wohlwollens gegenübergestellt wird.

„Daß Gerechtigkeit der Gesellschaft nützlich" ist, sagt Hume, „braucht nicht erst bewiesen zu werden", und was er ausführlich zu zeigen sucht, ist, „daß die öffentliche Nützlichkeit der einzige Ursprung der Gerechtigkeit ist"; mit dieser Frage des Ursprungs hat sich auch J. S. Mill[1]) hauptsächlich beschäftigt. Hier haben wir es jedoch nicht so sehr mit dem Wachsen des Gerechtigkeitsgefühls infolge anerkannter Nützlichkeit zu tun, als vielmehr mit der utilitarischen Grundlage des fertigen Begriffes. Dann setzt sich aber auch, wenn die oben gegebene Analyse korrekt wäre, die gewöhnlich geforderte Gerechtigkeit aus viel mehr zusammen, als die Genannten meinen. Was Hume zum Beispiel unter Gerechtigkeit versteht, würden wir eher Ordnung im weitesten Sinne des Wortes nennen, nämlich die Befolgung des augenblicklichen Systems von Regeln, gesetzlichen sowohl wie gewohnheitsmäßigen, das die verschiedenen Glieder einer Gesellschaft zu einer organischen Gesamtheit verknüpft, übelwollende Impulse niederhält, die verschiedenen Gegenstände der menschlichen Wünsche verteilt und dafür sorgt, daß alle auf Sitte oder Vertrag beruhenden Leistungen bewirkt werden, die gewöhnlich als Schuld gelten. Und obwohl es selten an glaubhaften empirischen Argumenten für das revolutionäre Paradoxon Platos gefehlt hat, daß „Gesetze im Interesse der Herrschenden auferlegt werden", so

[1]) „Utilitarianism", 5. Kap.

bleibt es doch richtig, daß der allgemeine Nutzen der Ordnung oder der Gesetzesbeobachtung für die soziale Wohlfahrt, wie Hume sagt, zu augenscheinlich ist, um eines Beweises zu bedürfen. Wir sahen jedoch, daß der gemeine Menschenverstand uns zuweilen auffordert, schlechten Gesetzen den Gehorsam zu verweigern, weil „wir Gott mehr als den Menschen gehorchen müssen", und uns ferner in Ausnahmefällen erlaubt, Regeln, die im allgemeinen gut sind, zu verletzen, denn „Not kennt kein Gebot" und „salus populi suprema lex".

Diese und ähnliche landläufige Ansichten legen es uns nahe, die Grenzen der Pflicht der Gesetzesbeobachtung durch utilitarische Erwägungen zu bestimmen. Wiederum wird die utilitarische Anschauung aller Schwierigkeiten enthoben, in die uns der Versuch, die berechtigte Quelle der gesetzgebenden Autorität intuitiv zu definieren, verwickelte[1]); gleichzeitig rechtfertigt sie aber auch bis zu einem gewissen Grade jede der landläufigen Anschauungen über die innere Rechtmäßigkeit von Regierungen. Hier wie anderswo stützt der Utilitarismus die verschiedenen, gewöhnlich als absolut bezeichneten Gründe und bringt sie theoretisch auf ein gemeinsames Maß, so daß wir in jedem einzelnen Falle ein Prinzip der Entscheidung zwischen widerstreitenden politischen Argumenten haben.

§ 5. Die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, wird mitunter als ein treffendes Beispiel einer Sittenregel angeführt, die nicht auf einer utilitarischen Grundlage ruhe. Aber ein sorgfältiges Studium der Einschränkungen, mit denen die Menschen im allgemeinen diese Pflicht vorschreiben, dürfte uns zu einem entgegengesetzten Ergebnis führen. Denn die allgemeine Nützlichkeit, die Wahrheit zu sagen, ist nicht nur so augenscheinlich, daß sie nicht bewiesen zu werden braucht, sondern auch wo diese Nützlichkeit einmal nicht vorhanden zu sein scheint oder durch einzelne schlechte Folgen aufgewogen wird, finden wir, daß der gemeine Menschenverstand zum mindesten zögert, die Regel durchzusetzen. Verfolgt zum Beispiel jemand verbrecherische Zwecke, so ist es auf den ersten Anblick für die Gemeinschaft nachteilig, wenn ihm dabei dadurch geholfen wird, daß er sich auf die Aussagen anderer verlassen kann. Hier ist also die

[1]) Vgl. 3. Buch, 6. Kap. § 2, 3.

Täuschung berechtigt, als Schutz gegen das Verbrechen, obwohl, wenn wir die schlechten Wirkungen selbst einer einzigen Unwahrhaftigkeit auf die Gewohnheit betrachten, der Fall nach utilitarischen Prinzipien zweifelhaft erscheint; und das ist gerade die Anschauung des gemeinen Menschenverstandes. Wir finden es aber auch schwierig, genau festzustellen, worin Wahrhaftigkeit besteht. Denn wir können entweder Wahrheit in den gesprochenen Worten verlangen oder in den Schlüssen, die voraussichtlich daraus gezogen werden, oder in beiden. Vollkommene Aufrichtigkeit würde sie zweifellos in beiden fordern; aber in den zahlreichen Fällen, wo dies unzweckmäßig erscheint, läßt sich der gemeine Menschenverstand herbei, jemanden des einen oder andern Teiles der doppelten Verpflichtung zu entbinden. So finden wir eine beachtenswerte Schule von Denkern, die behaupten, daß eine religiöse Wahrheit durch erfundene historische Erzählungen mitgeteilt werden könne, und anderseits wird durch die gewöhnlichen Regeln der Höflichkeit, die uns nicht selten zu Heuchelei und Unwahrheit zwingen, anerkannt, wie wenig bei den bestehenden sozialen Beziehungen vollkommne Offenheit am Platze ist. Ich möchte nicht sagen, daß in allen diesen Fällen der gemeine Menschenverstand sich entschieden zugunsten der Unwahrhaftigkeit ausspricht; aber dann ist auch der Utilitarismus sich nicht klar, da die Nützlichkeit, eine allgemeine Gewohnheit, die Wahrheit zu sagen, aufrechtzuerhalten, so groß ist, daß es nicht leicht ist, zu beweisen, daß sie auch durch triftige Gründe zur Verletzung der Regel aufgewogen wird.

Es ist schließlich leicht zu zeigen, daß Mäßigkeit, Selbstbeherrschung und alle Tugenden gegen sich im allgemeinen dem Individuum, das sie besitzt, „nützlich" sind; und wenn es für den gemeinen Menschenverstand nicht ganz klar ist, welchen Zweck die Regulierung und das Beherrschen von Begierden und Leidenschaften haben, welche Moralisten so oft gepredigt, so hindert uns doch nichts, diesen Zweck als Glückseligkeit zu definieren. Und selbst in der asketischen Übertreibung der Selbstbeherrschung, die mitunter zur Unterdrückung aller sinnlichen Freuden als eines radikalen Übels geführt hat, können wir noch einen unbewußten Utilitarismus erblicken. Denn die asketische Verurteilung hat sich immer hauptsächlich gegen

solche Freuden gerichtet, bei denen die Menschen besonders zu gesundheitsgefährlichen Übertreibungen geneigt sind und wo freie Duldung, selbst wenn sie die Gesundheit nicht beeinträchtigen, der Entwicklung anderer Fähigkeiten im Wege steht, die wichtige Quellen zum Glücke sind.

§ 6. Eine scheinbare Ausnahme von dem eben Gesagten bildet die Zügelung geschlechtlicher Begierden, wie sie unter dem Begriff Reinheit oder Keuschheit vorgeschrieben wird. Wir finden auch ohne Zweifel, daß man Handlungen mit besonderer Heftigkeit und Strenge verurteilt, deren unmittelbare Wirkung ein Vergnügen ist, das durch folgende Unlust nicht aufgewogen wird. Bei näherer Prüfung aber verwandelt sich diese Ausnahme in einen wichtigen Beitrag zu dem vorliegenden Argumente, denn sie weist besonders feine und zarte Beziehungen zwischen sittlichen Empfindungen und sozialer Nützlichkeit auf.

Zunächst lassen sich die eigentümliche Stärke und Feinheit der sittlichen Empfindungen, welche die Beziehungen zwischen den Geschlechtern beherrschen, durchaus durch die Bedeutung des Zweckes für die Gesellschaft rechtfertigen, zu dem sie offenbar Mittel sind. Ich meine die Aufrechterhaltung dauernder Verbindungen, die zur Erziehung und Weiterbildung von Kindern für nötig erachtet werden. Daher ist die erste Grundregel auf diesem Gebiete die, welche die eheliche Treue direkt sichert, und die utilitarischen Gründe zum indirekten Schutze der Ehe durch Verurteilung des außerehelichen Verkehrs der Geschlechter liegen auf der Hand. Denn wollte man den Tadel, der darauf lastet, aufheben, so würde man ernstlich die Motive der Menschen zur Übernahme der Rücksichten und Lasten verringern, welche die Ehe mit sich bringt, und die Jugend beiderlei Geschlechts würde Gewohnheiten und Gefühle annehmen, die sie ungeeignet zur Ehe erscheinen ließen; wenn schließlich der außereheliche Verkehr Folgen hätte, würden diese Kinder von seiten der folgenden Generation unter Mangel an Fürsorge zu leiden haben, was gerade dauernde Verbindungen verhüten sollen; bleibt er aber ohne Folgen, so wäre die Zukunft der menschlichen Rasse voraussichtlich noch mehr gefährdet.

Ferner aber können wir nur nach utilitarischen Prinzipien

den anormalen Unterschied aufklären, den die Moral des gemeinen Menschenverstandes stets bezüglich der einfachen Verletzung der Keuschheit gemacht hat. Der Mann verletzt sie gewöhnlich mit mehr Überlegung und hat außerdem noch die Schuld, die Frau verführt zu haben; bei dieser wiederum wird die Verletzung weit häufiger durch ein Motiv herbeigeführt, das wir höher stellen als reine Wollust; sie müßte daher, nach den üblichen Satzungen der intuitionalistischen Moral, beim Manne mehr verurteilt werden. Daß es tatsächlich aber umgekehrt ist, läßt sich nur dadurch erklären, daß die Gesellschaft ein größeres Interesse an der weiblichen Keuschheit hat. Denn nimmt diese im Durchschnitt ab, so wird das Familienleben an seiner Wurzel getroffen, weil die Sicherheit der verwandtschaftlichen Liebe gefährdet wird; dagegen hat die Unkeuschheit des Mannes keine derartigen Folgen und kann daher einen ziemlichen Umfang annehmen, ohne eigentlich die Existenz der Familie zu gefährden, wenn sie auch ihrem Wohle schadet.

Gleichzeitig wird aber auch die Unkeuschheit beim Manne durch das sittliche Empfinden christlicher Länder klar und deutlich verurteilt, obwohl wir da einen freieren Kodex vorfinden, der sie als gleichgültig oder zulässig erklärt. Aber gerade der Unterschied zwischen den beiden Kodices gibt unserem Argument noch mehr Beweiskraft; denn er entspricht leicht erklärbaren Verschiedenheiten der Einsicht in die Folgen der Aufrechterhaltung gewisser moralischer Sanktionen. Einmal nämlich denkt der „Weltmann", daß die Verhinderung des geschlechtlichen Verkehrs beim Manne praktisch unmöglich ist und daß es daher am zweckmäßigsten ist, ihn insoweit zu dulden, als er für das Wohl der Familie nicht gefährlich ist. Dann aber meinen viele, ganz im Gegensatz zum gemeinen Menschenverstand, daß der Verkehr in gewissen bestimmten Grenzen mit einer besonderen Klasse von Frauen, die von der übrigen Gesellschaft gesondert sind, kaum ein wirkliches Übel ist, sondern für die allgemeine Glückseligkeit sogar ein Gewinn sein kann. Denn Enthaltsamkeit mag gesundheitsschädlich sein und hat jedenfalls einen beträchtlichen Verlust an Vergnügen zur Folge; gleichzeitig ist zur Erhaltung einer Bevölkerung, wie sie in einer bestehenden Gesellschaft wünschenswert, nicht erforderlich, daß mehr als

ein gewisser Teil von Frauen in jeder Generation Familienmütter werden. Und wenn der Überschuß es zu seinem Berufe macht, in vorübergehende geschlechtliche Beziehungen zum Manne zu treten, so liegt noch keine Notwendigkeit vor, daß diese, was Glück anbelangt, vor andern Frauen in den weniger begünstigten Klassen der Gesellschaft den Kürzeren ziehen müßten.

Diese Auffassung hat zunächst vielleicht viel für sich, verkennt aber die sehr wesentliche Tatsache, daß die Klasse der Prostituierten nur durch die Verschärfung der Strafen sozialer Verachtung und Ausschließung, die auf sittlicher Mißbilligung beruhen, von der übrigen Frauenwelt hinreichend getrennt ist, um eine Ausdehnung der Unkeuschheit zu verhüten,[1]) und daß der unerlaubte Verkehr der Geschlechter auf Grenzen beschränkt ist, die materiell die genügende Entwicklung der Rasse nicht beeinträchtigen können. Diese Erwägung reicht hin, um einen Utilitarier zu bestimmen, im allgemeinen die bestehende Regel gegen diese Art des Verhaltens zu verteidigen und daher Verletzungen dieser Regel als glückswidrig zu verurteilen, selbst wenn sie diese Eigenschaft vielleicht nur infolge des daran haftenden sittlichen Tadels zu haben scheinen. Ferner verkennt der „Weltmann" die hohe Bedeutung der Erhaltung jener höheren Art der geschlechtlichen Beziehungen für die menschliche Rasse, die nur möglich ist, wo die Keuschheit beider Geschlechter in hohem Ansehen steht. Von diesem Standpunkte aus kann man sagen, daß die Tugend der Reinheit einen notwendigen Schutz verleiht, unter dem jene starke, erhabene Neigung zwischen den Geschlechtern blühen und gedeihen kann, die zum Glücke des Einzelnen sowohl wie zum Wohle der Familie beiträgt.

§ 7. Wenn wir nun das Verhältnis der Ethik zur Politik von einem utilitarischen Standpunkte aus betrachten, wird die Frage, welche Verhaltungsmaßregeln von Gesetzgebern und Richtern festgesetzt werden sollen, durch dieselbe Art der Vor-

[1]) Die Abschließung und Überwachung geschieht natürlich auch aus Gesundheitsrücksichten, um die Männer nach Möglichkeit vor ansteckenden Krankheiten zu schützen. Obwohl aber auch da utilitarische Erwägungen im Spiele sind, kommen diese Gründe für uns hier nicht in Betracht.

aussicht von Folgen bestimmt, wie sie bei der Aufstellung aller Fragen der nichtöffentlichen Sittlichkeit in Anwendung kommt. Wir haben also die Wirkungen derartiger Regeln auf die allgemeine Glückseligkeit zu bewerten und miteinander zu vergleichen. Insofern wir jedoch die utilitarische Theorie des nichtöffentlichen Verhaltens von der der Gesetzgebung trennen und fragen, welche den Vorrang hat, würde die Antwort je nach den verschiedenen Teilen des Gesetzbuches verschieden lauten.

In der Hauptsache werden die in einem utilitarischen Gesetzbuche niedergelegten Bestimmungen dergestalt beschaffen sein, daß Menschen, die ernstlich eine Förderung der allgemeinen Wohlfahrt wünschen, im allgemeinen versuchen werden, sie zu befolgen, selbst wenn sie nicht gesetzlich bindend sind. Von dieser Art ist die Regel, jemandem weder körperlichen Schaden noch willkürliche Unannehmlichkeiten zu bereiten, außer in der Notwehr oder als Vergeltung für eine Unbill; ferner die Regel, jemanden nicht in der Verfolgung seines Weges zum Glück zu hindern oder ihm den Genuß selbsterworbenen Reichtums nicht zu schmälern; ferner die Regel, allen freiwillig eingegangenen Verpflichtungen nachzukommen, endlich die Regel, für seine Kinder zu sorgen, solange sie hilflos sind, und für seine Eltern, wenn sie gebrechlich werden, und seine Kinder in einer für ihr späteres Leben angemessenen Weise zu erziehen. Was diese Gebote anlangt, so ist die Ethik von der Politik unabhängig und geht ihr voran; denn wir überlegen zunächst, welches Verhalten für Privatpersonen richtig ist, und dann erst, inwieweit sie durch gesetzliche Strafen dazu gezwungen werden können.

Es gibt wiederum andre Regeln, deren Beobachtung der allgemeinen Wohlfahrt dient, wenn nur andere dazu gezwungen werden, z. B. sich persönlicher Wiedervergeltung von Beleidigungen zu enthalten und in größerem Maße und mit größerer Bereitwilligkeit seinen Verbindlichkeiten nachzukommen, als es vielleicht zweckmäßig wäre, wenn das Gesetz nicht dazu zwänge.

Aber auch bei der vollständigen Bestimmung der gegenseitigen Ansprüche von Mitgliedern der Gesellschaft auf Dienste und Unterlassungen gibt es viele Punkte, wo, abgesehen vom Gesetze, die utilitarische Theorie von der richtigen privaten

Lebensweise zu den verschiedensten Schlüssen führt, weil die Macht der maßgebenden Erwägungen unter verschiedenen Umständen eine ganz verschiedene ist. Und doch wäre eine Einheitlichkeit entweder ganz unentbehrlich zur Verhinderung von Streitigkeiten und Enttäuschungen, oder doch höchst wünschenswert zur Aufrechterhaltung solcher Verhaltungsmaßregeln, wie sie im allgemeinen — nicht allgemein — zweckmäßig sind. Darunter würde gehören die genauere Bestimmung der Grenzen der Aneignung, z. B. des Eigentums an literarischen oder technischen Erzeugnissen und Erfindungen, und ein großer Teil des Erbrechtes und des Familienrechtes. Soweit solche Fälle theoretisch bestimmbar sind, fällt die utilitarische Ethik mit der utilitarischen Politik so ziemlich zusammen. Denn wir können das richtige Verhalten für eine Privatperson in jedem einzelnen Falle nicht bestimmen, ohne vorher zu erwägen, welche Regel in der Gesellschaft, in der sie lebt, durch Gesetzesstrafen oder die schwächeren, unklareren Sanktionen der sittlichen Anschauung aufrechtzuerhalten im ganzen zweckmäßig wäre. Dieses Problem wird bei jedem konkreten Falle noch durch die feinen gegenseitigen Beziehungen von positivem Gesetz und positiver Moral erschwert. Denn einerseits ist es bei der Gesetzgebung gefährlich, der positiven Moral vorzugreifen und Handlungen zu verbieten, die im allgemeinen gebilligt oder geduldet werden, anderseits ist bis zu dem Punkte, wo diese Gefahr ernst wird, die Gesetzgebung ein äußerst wirksames Mittel zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung nach der Richtung hin, in der dies wünschenswert ist. Lassen wir diese schwierige Frage der sozialen Kräfte beiseite, so können wir sagen, daß in einer wohlgeordneten Gesellschaft die wichtigsten, unentbehrlichsten Normen sozialen Verhaltens in der Regel gesetzlich auferlegt werden und die Aufrechterhaltung der weniger wichtigen der positiven Moral überlassen bleibt. Das Gesetz bildet demnach das Knochengerüst der sozialen Ordnung, das von dem Fleisch und Blut der Moral umgeben ist.

§ 8. Der in den vorigen Paragraphen gegebene Überblick hat uns verschiedene Beispiele für die Art und Weise geliefert, in der der Utilitarismus gewöhnlich als eine Methode eingeführt wird, die zwischen verschiedenen widersprechenden Ansprüchen

in Fällen entscheiden soll, wo der gemeine Menschenverstand uns über ihre relative Wichtigkeit im unklaren läßt. Wir haben ferner gesehen, wie bei Streitfragen über das Gebiet und die Definition irgendeiner landläufigen Sittenregel die Wirkungen ihrer verschiedenen Annahme auf die allgemeine Glückseligkeit oder die soziale Wohlfahrt als die letzten Gründe betrachtet werden, nach denen die Streitfragen zu entscheiden sind. In Wirklichkeit laufen diese beiden Argumente praktisch auf dasselbe hinaus, denn gewöhnlich ist es ein Widerspruch zwischen Maximen, der es den Menschen nahelegt, jeder eine genaue Definition zu geben. Man könnte nun sagen, daß die Folgen, bei denen es sich in solchen Fällen im allgemeinen handelt, eher auf die soziale Wohlfahrt als auf die allgemeine Glückseligkeit im utilitarischen Sinne einwirken, und daß die beiden Begriffe nicht gleichgestellt werden dürften. Ich gebe das zu; aber im letzten Kapitel des vorigen Buches habe ich zu zeigen gesucht, daß der gemeine Menschenverstand in seiner praktischen Bestimmung gerade der Bestandteile in dem Begriffe des höchsten Gutes oder Wohles unbewußt utilitarisch ist, die auf den ersten Blick eine hedonistische Auslegung am wenigsten zulassen. Wir können nun beobachten, daß diese Hypothese des „unbewußten Utilitarismus" uns eine Erklärung dafür gibt, warum verschiedene Klassen der Menschheit einzelnen Tugenden eine so verschiedene relative Wichtigkeit beimessen und warum dieselbe Tugend diesen verschiedenen Klassen durch die Menschheit im allgemeinen mit so verschiedenem Nachdruck eingeschärft wird. Denn diese Verschiedenheiten entsprechen gewöhnlich wirklichen oder scheinbaren Unterschieden in der utilitarischen Wichtigkeit der Tugenden unter verschiedenen Umständen. So haben wir bemerkt, daß mehr Wert auf die Keuschheit der Frau als auf die des Mannes gelegt wird; der Mut dagegen wird bei diesem wieder höher geschätzt, da er eher dazu berufen ist, sich mit plötzlichen, ernsten Gefahren energisch abzufinden; aus ähnlichen Gründen erwartet man aber wieder, daß ein Soldat ihn in höherem Maße zeigt, als zum Beispiel ein Geistlicher. Ferner schätzen wir zwar Redlichkeit und Offenheit bei den meisten Menschen, suchen aber kaum bei einem Diplomaten danach, der Geheimnisse zu bewahren

hat, und wir erwarten von einem Geschäftsmann nicht, daß er bei der Anpreisung seiner Waren den Kunden offen und ehrlich alle Mängel verrät.

Wenn wir schließlich die verschiedenen Sittengebote in verschiedenen Zeiten und Ländern vergleichen, sehen wir, daß die Abweichungen sich zum größten Teile daraus erklären, daß entweder die Wirkungen von Handlungen auf die Glückseligkeit tatsächlich verschieden sind, oder die Menschen, bei denen die Gebote galten, diese Wirkungen in ganz verschiedenem Maße voraussahen oder für wichtig hielten. Einige Beispiele davon sind schon angeführt worden, und die allgemeine Tatsache, auf die von utilitarischen Verfassern besonders häufig hingewiesen worden ist, wird auch von ihren Gegnern anerkannt. So betont Dugald Stewart[1]) mit Nachdruck, wie sehr die moralischen Urteile der Menschen durch die „Verschiedenheit in ihren physischen Verhältnissen", durch „die Ungleichheit der Zivilisation, die sie erreicht haben", und „den verschiedenen Grad von Kenntnissen und Fähigkeiten", verändert worden sind. Er führt zum Beispiel an, daß der Diebstahl bei den Südsee-Insulanern als ein sehr geringfügiges Vergehen gilt, weil dort wenig oder gar keine Arbeit zum Leben nötig ist; daß das Ausleihen von Geld auf Zinsen gewöhnlich in Gesellschaften verpönt ist, wo der Handel unvollkommen entwickelt ist, weil der Wucherer da meist in der hassenswerten Lage ist, sein Geld von den nötigsten Bedürfnissen zum Leben erpressen zu müssen; daß, wo die gesetzliche Handhabe zur Bestrafung des Verbrechens unvollkommen ist, der Totschlag entweder für berechtigt gilt oder doch sehr milde beurteilt wird. Diesen Beispielen ließen sich noch viele hinzufügen, ich glaube aber, daß kaum ein Sachkundiger leugnen wird, daß ein gewisser Grad von Wechselbeziehung zwischen den Veränderungen im Sittenkodex verschiedener Zeiten und den Verschiedenheiten in den wirklichen oder angenommenen Wirkungen, die der Kodex vorschreibt oder verbietet, auf die allgemeine Glückseligkeit vorhanden ist. Und je mehr das Verständnis für die Folgen an Umfang und Genauigkeit zunimmt, desto mehr können wir nicht nur Änderungen im Sittenkodex, der sich von Geschlecht

[1]) „Active and Moral Powers", II. Kap. 3.

zu Geschlecht forterbt, verfolgen, sondern auch einen Fortschritt in der Richtung einer engeren Anlehnung an einen vollkommen aufgeklärten Utilitarismus verzeichnen. Nur müssen wir einen andern wichtigen Faktor im Fortschritt erkennen, den Stuart nicht erwähnt hat, nämlich das Wachsen der Fähigkeit für das Mitgefühl in der Durchschnittszahl der Gemeinschaft. Die Unvollkommenheit der früheren Sittenkodices ist zum mindesten ebenso dem Mangel an Mitgefühl wie dem an Einsicht zuzuschreiben. Oft hat der ungebildete Mensch die Wirkungen seines Verhaltens auf andre nicht wahrgenommen, und oft wieder hat es ihn, wenn er sie bemerkte, wenig oder gar nicht berührt. So kommt es vor, daß Wandlungen im Bewußtsein einer Gemeinschaft oft Wandlungen in der Empfindlichkeit einer Durchschnittsanzahl für die Gefühle anderer entsprechen. Dafür bietet die sittliche Entwicklung unter dem Einflusse des Christentums bekannte Beispiele.[1])

Ich behaupte nicht, daß die Wechselbeziehung zwischen der Entwicklung der landläufigen Moral und den Wandlungen in den Folgen des Verhaltens eine vollkommene und genaue ist. Im Gegenteil, die Sittengeschichte zeigt uns, wie wir im nächsten Kapitel noch sehen werden, viele Beispiele dafür, was vom utilitarischen Standpunkte aus als teilweise Verirrung des sittlichen Empfindens erscheint. Aber selbst da können wir oft einen Keim von unbewußtem Utilitarismus entdecken: die Verirrung ist oft nur eine Übertreibung einer offenbar nützlichen Empfindung oder ihre Ausdehnung auf alle Fälle, wo sie nicht am Platze ist, oder vielleicht das Überleben eines Gefühls, das einst nützlich war und es jetzt nicht mehr ist.

Ich habe mich ferner wohl gehütet, zu behaupten, daß die Wahrnehmung der Richtigkeit irgendeiner Art des Verhaltens immer — oder selbst für gewöhnlich — durch unbewußte Schlußfolgerungen von einer Wahrnehmung daraus folgender Vorteile abgeleitet worden ist. Diese Hypothese wird natürlich durch einen Überblick, wie ich ihn eben gab, nahegelegt, aber

[1]) Es seien nur erwähnt: die strenge Verurteilung und schließlich Abschaffung der Kindesaussetzung; der Widerwille gegen die Barbarei der Gladiatorenkämpfe; die Milderung der Sklaverei; die große Ausdehnung der Fürsorge für Arme und Kranke.

sie dürfte kaum in der Geschichte einen Halt finden. Denn wenn wir der Entwicklung des ethischen Denkens nachgehen, so scheint die utilitarische Grundlage der landläufigen Sittlichkeit, die ich in diesem Kapitel darzustellen suchte, eher weniger deutlich vom gewöhnlichen sittlichen Bewußtsein wahrgenommen zu werden. So sieht zum Beispiel Aristoteles, daß die Sphäre der Tugend des Mutes (ἀνδρεία) nach griechischer Anschauung sich auf Gefahren im Kriege beschränkt, und wir können diese Beschränkung nun erklären durch einen Hinweis auf die utilitarische Wichtigkeit dieser Art von Mut in einer Geschichtsperiode, wo die Glückseligkeit des Individuums enger als jetzt mit der Wohlfahrt seines Staates zusammenhing, während gerade das Bestehen des letzteren häufiger durch feindliche Einfälle in Gefahr war. Aber diese Erklärung liegt Aristoteles' Gedanken ganz fern. Der Ursprung unserer Moralbegriffe und sittlichen Empfindungen liegt in jenen dunklen Gebieten der hypothetischen Geschichte verborgen, wo Vermutungen freies Feld haben; aber wir finden nicht, daß, je näher wir rückschauend den Grenzen dieses Reiches kommen, etwa der bewußte Zusammenhang zwischen angenommener sittlicher Norm und vorhergesehenen Wirkungen auf die allgemeine Glückseligkeit im menschlichen Geiste leichter faßbar wird. Die Bewunderung des früheren Menschen für Schönheiten oder Vollkommenheiten des Charakters scheint ebenso direkt und unüberlegt gewesen zu sein als seine Bewunderung für irgendeine andre Schönheit, und die Strenge von Gesetz und Sitte in alten Zeiten stellt sich eher dar als geheiligt durch die Übel, mit denen ein göttliches Mißfallen ihre Verächter übernatürlich straft, denn durch ein selbst rohes, unbestimmtes Vorhersehen der natürlichen schlechten Folgen der Nichtbeachtung. Nicht als eine Art und Weise der Regulierung des Verhaltens, mit der die Menschheit begann, sondern als das, wonach die menschliche Entwicklung, wie wir jetzt sehen können, immer strebt, als die reife und nicht als die Urform der Sittlichkeit kann daher der Utilitarismus Anspruch darauf machen, vom gemeinen Menschenverstand angenommen zu werden.

4. Kapitel.

Die Methode des Utilitarismus.

§ 1. Wenn der im vorigen Kapitel vertretene Standpunkt gegenüber der allgemeinen utilitarischen Grundlage der Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes als genügend befestigt angesehen werden kann, sind wir jetzt in der Lage, uns näher zu überlegen, zu welcher Methode der Bestimmung des richtigen Verhaltens die Annahme des Utilitarismus praktisch führen wird. Am nächsten liegt natürlich der empirische Hedonismus, den wir im zweiten Buche erörterten. Nach ihm haben wir in jedem Falle alle Freuden und Schmerzen, die sich als wahrscheinliche Ergebnisse der verschiedenen sich darbietenden Alternativen des Verhaltens vorhersehen lassen, zu vergleichen und diejenige Alternative anzunehmen, die geeignet scheint, zur größten Glückseligkeit im ganzen zu führen.

Im zweiten Buche zeigte es sich jedoch, daß selbst die beschränktere Anwendung dieser Methode, die wir da zu betrachten hatten, viel Unklarheit und Unsicherheit aufweist. Selbst wenn jemand sich damit begnügt, seine eignen Freuden vorherzusehen, ist es schwer und so gut wie unmöglich für ihn, bedenkliche Irrtümer zu vermeiden, sei es bei der genauen Vergleichung der Annehmlichkeit seiner eignen früheren Gefühle, wie er sie im Gedächtnis behielt, oder beim Aneignen der Erfahrung anderer, oder beim Schließen von der Vergangenheit auf die Zukunft. Und diese Schwierigkeiten steigen offenbar beträchtlich, wenn wir alle Wirkungen unserer Handlungen auf alle fühlenden Wesen in Rechnung zu ziehen haben, die davon betroffen werden können. Gleichzeitig konnten wir aber auch im zweiten Buche keinen irgendwie befriedigenden Ersatz für diese Methode der empirischen Vergleichung finden. Es

schien nicht vernünftig, seine Zuflucht zu den unbewiesenen Annahmen des Menschen im allgemeinen über die Quellen der Glückseligkeit zu nehmen; denn es schien in der Tat unmöglich, irgendeinen klaren, bestimmten „consensus" aus den wechselnden, sich widersprechenden Äußerungen des gemeinen Menschenverstandes darüber zu erhalten. Es ließ sich auch nicht zeigen, daß das Individuum leichter imstande wäre, die größte ihm zugängliche Glückseligkeit dadurch zu erreichen, daß es seine Anstrengungen auf die Verwirklichung wissenschaftlich bestimmbarer physischer oder psychischer Glücksbedingungen beschränkte, und ebensowenig schien es möglich, auf empirischen Gründen zu schließen, daß man das gewünschte Ergebnis sich durch Anpassung an angenommene Moralprinzipien verschaffen könne. Wenn wir indessen diese letzteren in Verbindung nicht mit der Glückseligkeit des Individuums, sondern mit der menschlicher oder fühlender Wesen im allgemeinen betrachten, so geht aus dem vorigen Kapitel hervor, daß die Frage einer Übereinstimmung zwischen Hedonismus und Intuitionismus von vornherein ein ganz anderes Aussehen annimmt. Von den eben angestellten Betrachtungen ist nur ein kurzer Schritt zu dem Schlusse, daß wir in der Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes ein Stück der utilitarischen Lehre vor uns haben, daß die „sittlichen Normen für die große Masse" als „positive Überzeugungen der Menschheit betreffs der Wirkungen von Handlungen auf ihre Glückseligkeit" anzusehen sind,[1]) so daß die obersten Prinzipien des gemeinen Menschenverstandes als „mittlere Axiome" der utilitarischen Methode angenommen werden können. Dabei werden utilitarische Erwägungen nur in Betracht gezogen, um Punkte festzustellen, bei denen die Aussage des gemeinen Menschenverstandes sich als unklar und widersprechend herausstellt. Auf dieser Grundlage dürfte sich der alte Streit zwischen den Verteidigern der Tugend und den Verteidigern der Glückseligkeit schließlich beilegen lassen. Und die Argumente für diese Auffassung, die bereits beigebracht wurden, erhalten noch eine Stütze durch die jetzt in weitestem

[1]) Vgl. J. S. Mill, „Utilitarianism", 2. Kap. Mill ist jedoch der Meinung, daß „Sittlichkeitsnormen für die große Menge" vom Philosophen nur provisorisch angenommen werden sollen, bis er etwas Besseres gefunden habe.

Maße angenommene Hypothese, daß die Moralempfindungen sich im letzten Grunde durch einen stufenweisen, verwickelten Vorgang aus Erfahrungen von Lust und Schmerz herleiten.

Es ist aber etwas ganz anderes, zu behaupten, daß die landläufige Sittlichkeit zum Teil bewußt, zu einem größeren Teile aber unbewußt der Ausdruck für die Ergebnisse der menschlichen Erfahrung von den Wirkungen von Handlungen ist, und diese Sittlichkeit „en bloc", soweit sie klar und bestimmt ist, als die beste Führerin anzunehmen, die wir zum Erreichen der größten allgemeinen Glückseligkeit bekommen können. So anziehend diese einfache Versöhnung der intuitionalen und der utilitarischen Methode ist, ich glaube doch nicht, daß sie durch die Evidenz bestätigt wird. Vor allem bin ich der Meinung, daß in einer vollständigen Darstellung der Entwicklung des Moralsinnes der Wirkung der Sympathie auf die Impulse sowohl, die zu Handlungen antreiben, wie auf die daraus hervorgehenden Gefühle ein hervorragenderer Platz eingeräumt werden müßte. Es ist bemerkenswert, daß Adam Smith[1]) dieser Tätigkeit der Sympathie, gleichsam dem Echo der Leidenschaft jedes Handelnden in der Brust unbeteiligter Zuschauer, die erste Stelle bei der Bestimmung unserer Billigung und Mißbilligung von Handlungen zuweist.[2]) Dagegen behandelt er die Wirkung der Verhaltens auf andre als einen Faktor zweiten Ranges, der den ersteren berichtige und einschränke. Ohne so weit gehen zu wollen, glaube ich doch, daß es sicherlich viele Fälle gibt, wo das resultierende sittliche Bewußtsein einen Ausgleich zwischen den beiden Arten der Sympathie angeben würde, und

[1]) „Theory of Moral Sentiments", 1. Buch.

[2]) Diese Tätigkeit der Sympathie tritt besonders scharf bei den Strafgesetzbüchern primitiver Gemeinschaften hervor, und zwar sowohl in der Milde der für Mord festgesetzten Strafen, als darin, daß dasselbe Verbrechen ganz verschieden bestraft wurde, je nachdem der Übeltäter bei der Tat festgenommen wurde oder nicht. „Es ist interessant zu beobachten," sagt Sir H. Maine („Ancient Law", 9. Kap.), „wie sehr die Menschen primitiver Zeiten überzeugt waren, daß die Triebfedern der beleidigten Person das richtige Maß für die Rache abgäben, zu der er berechtigt war, und wie streng sie das wahrscheinliche Steigen und Fallen seiner Leidenschaften bei der Festsetzung der Stufenfolge der Strafen berücksichtigten." Und selbst in zivilisierten Gesellschaften herrscht häufig ein Gefühl der Unsicherheit, ob es geraten sei, vor langer Zeit begangene Verbrechen zu bestrafen.

dieser kann sich leicht weit von der Norm entfernen, die der Utilitarismus vorschreiben würde. Denn wenn auch die Leidenschaften und andere tätige Impulse zweifellos ebensosehr wie die sittlichen Empfindungen durch Erfahrungen von Lust und Schmerz beeinflußt werden, so reicht dieser Einfluß doch nicht hin, sie zu vertrauenswürdigen Führern, zu allgemeiner oder individueller Glückseligkeit zu machen. Aber selbst wenn wir annehmen wollen, daß unsere gewöhnlichen sittlichen Empfindungen ohne Ausnahme direkt oder indirekt von angesammelten und mitgeteilten Erfahrungen von ersten und sympathetischen Freuden und Schmerzen herkommen, so ist es doch klar, daß der Grad der Sicherheit, mit der so entstandene Empfindungen uns zur Hervorrufung der allgemeinen Glückseligkeit führen, von dem Grade der Sicherheit abhängen muß, mit dem die ganze Summe von angenehmen oder schmerzvollen Folgen, die durch irgendeine Handlung entstehen, in Bewußtsein eines Durchschnittsmitgliedes der Gemeinschaft vorgestellt worden ist. Und man erkennt auf den ersten Blick, daß diese Vorstellung allerlei Irrtümern unterworfen ist. Die Ursachen davon haben wir zum Teil im vorigen Kapitel bei der Betrachtung der Fortschritte der Sittlichkeit kennen gelernt. Zunächst haben wir die Begrenzung der Sympathie in Anschlag zu bringen. Denn zu jeder Zeit und in jedem Lande ist die Sympathie eines Durchschnittsmenschen für andre fühlende Wesen, und selbst seine egoistische Rücksicht auf deren Neigungen und Abneigungen, viel begrenzter gewesen, als der Einfluß seiner Handlungen auf die Gefühle anderer. Wir müssen ferner die Grenzen der Einsicht in Rechnung ziehen. Denn zu allen Zeiten hat der gewöhnliche Mensch eine sehr unvollkommene Kenntnis von natürlichen Folgen gehabt, so daß indirekte Folgen des Verhaltens häufig falschen Ursachen zugeschrieben und mit falschen sittlichen Gegenmitteln bekämpft worden sind. Wo ferner die Gewohnheit des Gehorsams gegen die Autorität und der Achtung vor äußerer Würde stark geworden ist, müssen wir den möglicherweise verderblichen Einfluß eines Wunsches, die Gunst Höhergestellter zu gewinnen, in Betracht ziehen. Ähnliches gilt für die Einflüsse von Irrlehren und ihrer Anhänger.

Anderseits müssen wir aber annehmen, daß diese ablenkenden Einflüsse durch den Kampf ums Dasein in vergangenen Zeiten mehr oder weniger beschränkt und unwirksam gemacht worden sind. Denn insoweit eine sittliche Gewohnheit oder Empfindung der Erhaltung des sozialen Organismus ungünstig war, würde sie einen Nachteil im Kampfe ums Dasein bedeuten und daher mit der Gemeinschaft, die sie besaß, dem Untergange geweiht sein. Aber wir haben keinen Grund zu der Vermutung, daß diese Kraft hinreichen würde, positive Sittlichkeit stets im Einklang mit einem utilitarischen Ideal zu erhalten. Denn einmal wäre eine unvollkommene Sittlichkeit nur ein Nachteil unter vielen und meiner Meinung nach nicht einmal der bedeutendste, wenn die Unvollkommenheit nicht außerordentlich groß ist, — zumal in den früheren Stadien der sozialen und sittlichen Entwicklung, wo der Kampf ums Dasein überall tobte. Zweitens könnte eine Sittlichkeit trotz ihrer Eigenschaft, den Bestand der menschlichen Gemeinschaft zu sichern, doch unvollkommen glückbringend sein und daher vom utilitarischen Standpunkte aus eine beträchtliche Verbesserung erfordern.[1]) Ferner würden uns Analogieschlüsse erwarten lassen, daß, mögen die sittlichen Instinkte einer Gemeinschaft zu einer bestimmten Zeit ihren Lebensbedingungen auch noch so gut angepaßt sein, jeder plötzliche Wechsel der Verhältnisse auch diesen Zustand stören würde, weil früher nützliche Instinkte dadurch nutzlos oder verhängnisvoll werden würden. Abgesehen von sichtbaren Veränderungen in äußeren Verhältnissen, könnte in der Tat die Wirksamkeit eines Entwicklungsgesetzes dergestalt sein, daß die in der Vergangenheit bestorganisierte Erfahrung von der menschlichen Glückseligkeit uns eine nur unzuverlässige Führerin zu den richtigen Mitteln wäre, es in der Zukunft auf ein Maximum zu bringen. Es könnte zum Beispiel eine leichte Abnahme in der durchschnittlichen Stärke eines Impulses die überlieferten Normen und Empfindungen, die diesen Impuls regulieren, im ganzen glückswidrig machen. Und wenn wir uns von diesen abstrakten Betrachtungen zur Geschichte wenden, um die Sittlichkeit anderer Zeiten und Länder zu prüfen, und da finden,

[1]) Über diesen Punkt wird noch im nächsten Abschnitt zu sprechen sein.

daß sie als Mittel zur Hervorbringung allgemeiner Glückseligkeit zweifellos greifbare Unvollkommenheiten aufweist, dann liegt die Vermutung nahe, daß ähnliche Unvollkommenheiten sich auch in unserm Sittenkodex entdecken lassen, wenn wir sie zunächst auch nicht erkennen, weil wir mit ihnen vertraut geworden sind.

Endlich dürfen wir die Tatsache nicht übersehen, daß die Widersprüche, die wir beim Vergleichen der Sittlichkeit in verschiedenen Ländern und Zeiten finden, bis zu einem gewissen Grade nebeneinander in der Sittlichkeit irgendeiner Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit bestehen. Es ist schon gesagt worden, daß, wo abweichende Meinungen von einer so großen Minderheit vertreten werden, daß wir das Dogma der Mehrheit nicht gut als vollen Ausdruck des gemeinen Menschenverstandes ansehen können, notwendigerweise zu einem höheren Prinzip, und zwar gewöhnlich zum Utilitarismus, gegriffen wird. Aber eine kleinere Minderheit vermag doch Mißtrauen gegen den gemeinen Menschenverstand zu erwecken, zumal wenn sie aus einsichtigen Leuten zusammengesetzt ist, die mit den Wirkungen des beurteilten Verhaltens besonders vertraut sind. Und doch legt wieder eine Betrachtung dieser abweichenden Sittenregeln und ihrer Beziehung zu den verschiedenen Verhältnissen, unter denen die Menschen leben, es uns nahe, daß die Moral des gemeinen Menschenverstandes in Wirklichkeit nur für die gewöhnlichen Menschen in gewöhnlichen Verhältnissen gemacht ist, mag es auch zweckmäßig sein, daß diese sie für absolut und allgemein vorgeschrieben halten, weil ein andrer Glaube ihre Macht über solche Gemüter erschüttern würde. Insofern dies der Fall ist, müssen wir uns mit Hilfe der utilitarischen Methode vergewissern, wie weit Menschen in besonderen Verhältnissen eine Moral erfordern, die ihnen besser angepaßt ist, als der gemeine Menschenverstand ihnen zugestehen möchte, und wie weit Menschen von besonderer geistiger oder körperlicher Beschaffenheit von gewöhnlichen Regeln ausgenommen werden sollen, wie es mitunter für große Geister oder stark erregbare Naturen oder Menschen von ungewöhnlicher Klugheit und Selbstbeherrschung gefordert worden ist.

Es ist ferner wichtig zu bemerken, daß neben der großen

Verschiedenheit, die zwischen den sittlichen Trieben verschiedener Klassen und Individuen besteht, noch oft ein fühlbarer Widerspruch zwischen den sittlichen Trieben derselben Klasse oder eines Individuums und solchen utilitarischen Überlegungen vorhanden ist, wie sie ihr ungeübtes Denken vorzunehmen pflegt. Es gibt viele Dinge beim Handeln, welche viele Leute für richtig, aber nicht für zweckmäßig halten, oder die sie wenigstens nicht für zweckmäßig ansehen würden, wenn sie sie nicht zuerst für richtig erklärt hätten; soweit sie nur aus Erfahrung urteilen, stehen ihre Schlüsse darüber, was zur allgemeinen Glückseligkeit führt, ihren sittlichen Intuitionen entgegen. Man könnte sagen, daß das von einer hastigen, oberflächlichen Betrachtung der Zweckmäßigkeit herrührt und die Uneinigkeit nach eingehenderer Prüfung der Folgen von Handlungen verschwinden würde. Ich leugne nicht, daß dies oft darauf hinausliefe; aber da wir nicht von vornherein sagen können, wie weit das der Fall wäre, stellt es nur ein weiteres Argument für eine umfassende und systematische Anwendung einer rein utilitarischen Methode dar.

Wir kommen also zu dem Schlusse, daß wir die Sittenregeln des gemeinen Menschenverstandes nicht für den Ausdruck eines „consensus" von sachverständigen Beurteilern halten können. Es scheint vielmehr, daß es die unabweisbare Pflicht eines systematischen Utilitarismus ist, diese Regeln gänzlich umzuändern, um festzustellen, inwieweit die oben angeführten Ursachen — und vielleicht noch andre — es bewirkt haben, einen Zwiespalt zwischen dem gemeinen Menschenverstand und einem durchaus utilitarischen Sittenkodex hervorzubringen.

§ 2. Wenn wir aber das Problem so stellen, setzen wir voraus, daß wir mit vollkommener Genauigkeit ein System von Regeln bilden können, das den wahren Sittenkodex für menschliche Wesen aus utilitarischen Prinzipien darstellt. Und das ist gewöhnlich auch von der Schule angenommen worden, deren Methode wir nun untersuchen. Gehen wir aber daran, ein derartiges System zu konstruieren, so stoßen wir auf ernste Schwierigkeiten. Sehen wir von den im allgemeinen mit einer hedonistischen Vergleichung verbundenen Unsicherheiten ab und nehmen wir an, daß das Quantum von Glück, welches bei der Aufstellung irgendeines Planes für das Verhalten unter den Menschen heraus-

kommen würde, mit hinreichender Genauigkeit für praktische Zwecke bestimmt werden kann, so ist doch noch zu fragen: Wie ist die Natur des menschlichen Wesens beschaffen, für das wir dieses hypothetische Schema der Lebensweise konstruieren sollen? Die Menschheit ist ja nicht etwas, was überall und immer dieselben Eigenschaften aufweist; mögen wir den menschlichen Verstand oder die Gefühle oder den Körper betrachten, wir finden in verschiedenen Zeiten und Ländern eine so große Verschiedenheit, daß es auf den ersten Blick unsinnig erscheint, eine Reihe von ideal-utilitarischen Normen für die Menschheit im allgemeinen aufzustellen. Man kann ja sagen, daß diese Unterschiede sich hauptsächlich auf Einzelheiten beziehen und daß es jedenfalls in der Natur und in den Lebensverhältnissen genug Übereinstimmung gibt, um in großen Zügen ein Schema idealer Lebensweise für die Menschheit aufzustellen. Darauf muß aber erwidert werden, daß wir es jetzt hauptsächlich mit Einzelheiten zu tun haben. Die vorgehende Erörterung hat zwar gezeigt, daß das vom gemeinen Menschenverstande gebilligte Verhalten eine allgemeine Ähnlichkeit mit dem hat, das der Utilitarismus vorschreibt, aber wir möchten genauer feststellen, wie weit diese Ähnlichkeit geht, wie genau und fein die landläufigen Sittenregeln den tatsächlichen Bedürfnissen und Bedingungen des menschlichen Lebens angepaßt sind.

Angenommen nun, wir beschränkten das Gebiet der Untersuchung und suchten nur die Regeln festzustellen, die für die Menschen, wie wir sie kennen, passen, so stoßen wir sofort auf ein Dilemma. Die Menschen, die wir kennen, sind Wesen, die mehr oder weniger bestimmt einen gewissen Moralkodex angenommen haben; wenn wir sie als solche betrachten, können wir sie uns kaum gleichzeitig als Wesen vorstellen, für die ein Kodex ganz neu gebildet werden soll. Wenn wir anderseits einen Durchschnittsmenschen von heute nehmen und seine Sittlichkeit abstrahieren, so bleibt ein so hypothetisches Wesen übrig, daß es nicht einleuchtet, welchem praktischen Zwecke es dienen kann, ein System von Sittenregeln für die Gemeinschaft solcher Wesen aufzubauen. Könnten wir annehmen, daß die wissenschaftliche Ableitung eines derartigen Systems seine allgemeine Annahme sichern würde; könnten wir erwarten,

daß die ganze Menschheit oder wenigstens alle Gebildeten sich sofort zu utilitarischen Prinzipien bekehrten, so daß Prediger und Lehrer die allgemeine Glückseligkeit zum Zielpunkt ihrer Bemühungen nehmen würden, wie Ärzte die Gesundheit des Einzelnen, und könnten wir sicher sein, daß sich der Menschen sittliche Gewohnheiten und Empfindungen sofort und ohne Kraftvergeudung in diese veränderten Regeln finden würden, — ja dann könnten wir vielleicht bei der Bildung des utilitarischen Kodex die bestehende Moral außer acht lassen. Aber ich kann nicht glauben, daß wir zu diesen Annahmen berechtigt sind; ich meine, wir müssen die sittlichen Gewohnheiten, Impulse und Neigungen als ein Material nehmen, an dem wir ebenso zu arbeiten haben wie an ihrer übrigen Natur, als etwas, was durch irgendwelche Überlegung, die wir jetzt darüber anstellen, nur teilweise gewandelt werden kann, da es nur teilweise aus Überlegungen in der Vergangenheit hervorgeht. Es leuchtet daher ein, daß die Lösung des hypothetischen utilitarischen Problems, eine ideale Moral für Menschen zu konstruieren, die wir uns anders denken als die Erfahrung sie uns zeigt, und ohne ihre tatsächliche Moral uns nicht das Resultat geben würde, das wir praktisch verlangen.

Man könnte vielleicht sagen: wenn sich eine derartige ideal-utilitarische Moral auch nur nach und nach und schließlich vielleicht nur unvollkommen einführen läßt, so dürfte es doch von Nutzen sein, sie als ein Muster, dem wir uns nähern können, auszuarbeiten. Aber zunächst mag es in Wirklichkeit nicht einmal möglich sein, sich ihm zu nähern, denn jede einzelne Sittenregel kann, selbst wenn sie nicht die ideal beste auch für heutige Menschen unter den bestehenden Verhältnissen ist, doch die relativ beste für sie sein. Es wäre somit müßig oder sogar von Übel, eine andre vorzuschlagen, da diese alte sittliche Gewohnheiten aufheben könnte, ohne sie wirklich durch neue zu ersetzen. Zweitens aber kann der Versuch, sich einer Moral zu nähern, die auf die Voraussetzung aufgebaut ist, daß der nicht-moralische Teil der bestehenden menschlichen Natur unverändert bleibt, uns irreleiten. Denn Kenntnisse und geistige Fähigkeiten der Menschen, ihre Sympathien und Impulse, ihr Verhältnis zur äußeren Welt und zueinander sind in fort-

währender Wandlung begriffen, und diese haben wir bis zu einem gewissen Grade in der Gewalt, und sie kann in hohem Maße glückbringend sein. Und jede materielle Umwälzung in wichtigen Lebensbedingungen kann entsprechende Veränderungen in bestehenden sittlichen Normen und Empfindungen erfordern, damit die größtmögliche Glückseligkeit von dem menschlichen Wesen erreicht werde, dessen Leben eine derartige Wandlung erfährt. Kurz, die Bildung eines utilitarischen Kodex als eines Ideals, zu dem wir fortschreiten sollen, begegnet einer zweiten Schwierigkeit. Die Natur der Menschen und ihre Lebensbedingungen können nur dann als feststehend betrachtet werden, wenn wir uns auf die Gegenwart oder allernächste Zukunft beschränken; und dann wieder müssen wir ihre gegenwärtigen sittlichen Gewohnheiten und Empfindungen als einen Teil ihrer Natur in Betracht ziehen, der materiell nicht mehr veränderlich ist als das übrige.

Ich kann mich auch nicht Spencer[1]) anschließen und glauben, daß eine Lösung des Problems der praktischen Ethik dadurch möglich ist, daß man die vollkommenste Form der Gesellschaft konstruiert, der die menschliche Geschichte fortschreitend zustrebt und Normen für das gegenseitige Verhalten aufstellt, die von den Mitgliedern dieser vollkommenen Gesellschaft beobachtet werden sollen und werden. Denn selbst wenn wir uns eine menschliche Gesellschaft denken könnten, die von einem utilitarischen Standpunkte aus vollkommen wäre, und Spencers Definition dieser Vollkommenheit[2]) annehmen wollten, so scheint es mir doch ganz unmöglich, das Wesen und die Verhältnisse von Leuten einer solchen Gemeinschaft mit hinreichender Klarheit und Sicherheit vorauszusehen, um ihren Sittenkodex selbst nur in Umrissen definieren zu können. Aber auch wenn wir Spencers ideale Moral wissenschaftlich zu konstruieren vermöchten, so würde das meiner Ansicht nach die Lösung des

[1]) Ich beziehe mich da besonders auf das Schlußkapitel von Spencers „Data of Ethics".

[2]) Diese Definition erscheint mir jedoch vom utilitarischen Standpunkte aus unannehmbar. Denn eine in diesem Sinne vollkommene Gesellschaft könnte das Maximum des möglichen Glückes nicht verwirklichen; dieses könnte sich durch Freuden, denen Schmerzen beigemischt wären, materiell steigern, was Spencers Auffassung von Vollkommenheit ausschließen würde.

praktischen Problems der jetzigen Menschheit nicht viel fördern. Denn eine Gesellschaft, in der es — um nur einen Punkt hervorzuheben — keine Strafe gibt, muß eine der unseren so unähnliche Gliederung haben, daß der Versuch einer Nachahmung ihrer Lebensregeln aussichtslos wäre. Es kann möglicherweise für uns sehr gut sein, uns annähernd nach einigen dieser Regeln zu richten, aber das könnten wir nur, wenn wir jede einzelne genau prüften; denn wir hätten vielleicht keine allgemeinen Gründe zu dem Schlusse, daß es am besten wäre, sie alle soweit als möglich zu befolgen. Denn selbst wenn sich diese ideale Gesellschaft schließlich verwirklichen ließe, so muß sie jedenfalls von uns durch eine Zwischenstufe der Entwicklung getrennt sein, und es ist daher wohl möglich, daß der beste Weg, um zu ihr zu gelangen, nicht der direkteste ist, und wir vielleicht leichter dahin kommen, wenn wir davon abweichen. Ob und in welchem Maße das der Fall ist, läßt sich nur durch eine sorgfältige Prüfung der Wirkungen des Verhaltens auf die menschlichen Wesen von heute und eine Übertragung der wahrscheinlichen Wirkungen auf die menschlichen Wesen erkennen, die voraussichtlich in der nächsten Zukunft leben werden.

§ 3. Andere Ethiker der evolutionistischen Schule meinen, daß sich die Schwierigkeiten der utilitarischen Methode in einfacherer als der Spencerschen Weise vermeiden ließen, indem man nämlich als praktisch höchstes Ziel und Kriterium der Sittlichkeit „Gesundheit" oder „Tätigkeit" des sozialen Organismus anstatt Glückseligkeit annimmt. Diese Auffassung wird zum Beispiel in Leslie Stephens „Science of Ethics"[1]) vertreten und verdient eingehende Prüfung. Wie ich Stephen verstehe, meint er mit „Gesundheit" den Zustand des sozialen Organismus, der auf dessen Erhaltung unter den bestehenden Bedingungen hinzielt. Dasselbe meint er aber mit „Tätigkeit", denn das Werk, für das nach seiner Ansicht der soziale Organismus „tätig" sein muß, ist einfach das pulsierende Leben, die Funktion des „Weitergehens".[2]) Es handelt sich demnach darum, ob es trotz der Annahme, daß die allgemeine Glück-

[1]) Siehe besonders 9. Kapitel, 12—15.

[2]) Für die hier erwähnten Ausdrücke verwendet Stephen an anderer Stelle auch „soziale Wohlfahrt" oder „Wohlbefinden". Ich glaube aber nicht,

seligkeit das wirklich höchste Ziel in einem Moralsystem ist, vernünftig ist, die Erhaltung des sozialen Organismus als das praktisch höchste „wissenschaftliche Kriterium" sittlicher Normen zu nehmen.

Meine Gründe, diese Frage in negativem Sinne zu beantworten, sind zwiefache. Zunächst haben wir keinen Grund zu der Annahme, daß wir bei dem ausschließlichen Streben nach Erhaltung des sozialen Organismus das höchst erreichbare Glück für ihre Mitglieder sichern können; meiner Meinung nach kann von zwei sozialen Zuständen, die beide erhalten werden sollen, der eine unendlich glücklicher sein als der andere. Wie wir früher sahen,[1]) stammt ein großer Teil der Freuden, die gebildete Personen äußerst hochschätzen — ästhetische Freuden — von Handlungen und Vorgängen her, die keine materielle Tendenz haben, das Leben des Individuums zu erhalten,[2]) und dasselbe gilt, wenn wir den sozialen Organismus für den des Individuums einsetzen. Wir können hinzufügen, daß die feinere Moral sich um die Abwendung von Schmerzen bemüht, die keine greifbare Neigung haben, das Individuum oder die Gesellschaft zu zerstören. Wenn ich daher auch zugebe, daß die Erhaltung preservativer Gewohnheiten und Empfindungen die unerläßlichste Funktion der utilitarischen Moral ist — und vielleicht fast ihre einzige in früheren Stadien sittlicher Entwicklung, wenn es an sich schon schwer für menschliche Gemeinschaften war, überhaupt zu bestehen —, so glaube ich doch deshalb noch nicht, daß es vernünftig wäre, sich mit der bloßen Sicherung der Existenz für die Menschheit im allgemeinen zu begnügen und unsere Anstrengungen auf die Erhöhung dieser Sicherheit zu beschränken, anstatt die gesicherte Existenz möglichst begehrenswert zu machen.

Zweitens aber ist nicht ersichtlich, worauf Stephen seine Behauptung gründet, daß das Kriterium der „Neigung zur Erhaltung des sozialen Organismus" sich mit größerer Genauigkeit

daß er damit etwas anderes meint als „Gesundheit" und „Tätigkeit" in dem obengegebenen Sinne.

[1]) 2. Buch, 6. Kapitel, § 3.

[2]) Ich will damit nicht sagen, daß das Spiel in mancherlei Gestalt zur physischen Gesundheit nicht nötig werden; aber von der Ermunterung dazu bis zur sozialen Kultur ist noch ein weiter Schritt.

anwenden ließe als das der „Neigung zur allgemeinen Glückseligkeit", auch soweit die beiden Ziele zusammenfallen, und daß das erstere „den Bedingungen eines wissenschaftlichen Kriteriums genügt". Ich könnte dem beistimmen, wenn die Soziologie, die wir kennen, eine tatsächlich bestehende Wissenschaft wäre und nicht lediglich der Entwurf zu einer möglichen, zukünftigen Wissenschaft. Aber Stephen sagt uns selbst, daß die Soziologie augenblicklich „aus nichts mehr besteht als aus einer Sammlung von unbewiesenen Vermutungen und unsicheren Verallgemeinerungen, die sich unter einem mehr oder weniger anspruchsvollen Apparat von pseudo-wissenschaftlicher Terminologie verbergen". Dies ist stärker ausgedrückt, als ich es zu tun gewagt hätte, aber im Grunde stimme ich mit der hier ausgesprochenen Ansicht überein, und es erscheint mir für einen Anhänger davon schwer zu behaupten, daß der Begriff „soziale Gesundheit" als Kriterium und Richtschnur für das richtige Verhalten betrachtet, „wissenschaftlicher" sei als der Begriff „allgemeine Glückseligkeit".

Angesichts dieses Standes der Soziologie meine ich, daß es vom utilitarischen Standpunkte aus ebenso entscheidende Gründe gibt gegen die Annahme irgendeines Begriffes wie „Entwicklung" des sozialen Organismus an Stelle von bloßer Erhaltung als das praktisch höchste Ziel und Kriterium der Moral. Wenn nämlich mit „Entwicklung" eine Steigerung der „tätigen" oder erhaltenden Eigenschaften gemeint ist, so ist dieser Begriff nur eine optimistische Spezialisation des eben erörterten, der die, wie ich fürchte, unberechtigte Voraussetzung enthält, daß der soziale Organismus die Tendenz hat, immer kräftiger zu werden; dagegen brauchen also keine neuen Argumente beigebracht zu werden. Wenn jedoch mit Entwicklung etwas anderes gemeint ist — zum Beispiel, wie ein Schüler Spencers annehmen könnte, eine Verstärkung der „bestimmten kohärenten Heterogenität", ganz gleich, ob die Verstärkung erhaltend war oder nicht —, dann fehlen mir wissenschaftliche Gründe zu dem Schlusse, daß wir am besten die allgemeine Glückseligkeit dadurch hervorrufen, daß wir unsere Anstrengungen auf das Erreichen dieser Verstärkung vereinigen. Ich behaupte nicht, daß es unmöglich wäre, daß jede Zunahme in

der bestimmten kohärenten Heterogenität einer Gesellschaft von menschlichen Wesen auch eine Zunahme in dem Gesamtglück der Mitglieder der Gesellschaft begleitet oder ihr folgt, aber ich bemerke nicht, daß Spencer oder ein anderer auch nur den Versuch gemacht hätte, den zu diesem Satze erforderlichen Beweis zu erbringen.[1])

Fassen wir alles zusammen: Ich bin der Meinung, daß der Utilitarier bei dem augenblicklichen Stande unserer Kenntnisse nicht eine Moral von Grund auf zu konstruieren vermag, weder für einen Menschen, wie er ist (wenn wir seine Moral abziehen), noch für einen Menschen, wie er sein sollte und sein wird. Er muß von der bestehenden sozialen Ordnung ausgehen und der bestehenden Moral als einem Teile dieser Ordnung. Bei der Entscheidung der Frage, ob ein Abweichen von diesem Kodex zu empfehlen ist, muß er hauptsächlich die unmittelbaren Folgen davon auf eine Gesellschaft in Rechnung ziehen, wo ein solcher Kodex im allgemeinen als bestehend gilt. Ein einsichtiger, wohlunterrichteter Utilitarier mag zweifellos einen gewissen Weg dunkel vor sich ziehen, und seine Haltung der bestehenden Moral gegenüber mag bis zu einem gewissen Grade durch das, was er sieht, bestimmt werden. Er kann gewisse drohende Übel sehen, die nur durch die Annahme von neuen, strengeren Auffassungen der Pflicht auf gewissen Gebieten wirksam abzuwehren sind; er kann anderseits soziale Umwälzungen voraussehen, die eine Erleichterung anderer Teile des Moralkodex zweckmäßig oder unvermeidlich machen werden. Aber wenn er sich in den Grenzen hält, die wissenschaftliche Voraussicht von phantastischen Mutmaßungen trennen, so wird die Form der Gesellschaft, auf die sich seine praktischen Schlüsse beziehen, nur wenig von der bestehenden unterscheiden, mit ihrem vorhandenen Kodex von Sittenregeln und gebräuchlichen Urteilen über Tugend und Laster.

[1]) Die verstärkte Heterogenität, welche die Entwicklung der modernen Industrie mit sich gebracht hat, und zwar in Form einer Spezialisierung der Industriezweige, die geeignet ist, das Leben individuell Arbeitender eng und eintönig zu machen, ist gewöhnlich von Philanthropen als ernstlich glückgefährdend angesehen worden. Nach deren Meinung muß ihr durch eine Verallgemeinerung der von einigen wenigen genossenen geistigen Kultur entgegengearbeitet werden.

5. Kapitel.

Die Methode des Utilitarismus.

(Fortsetzung.)

§ 1. Wir haben also die Moral des gemeinen Menschenverstandes als einen Mechanismus von Regeln, Gewohnheiten und Empfindungen zu betrachten, der etwas roh und allgemein, nicht aber genau und vollständig auf das Hervorbringen der größtmöglichen Glückseligkeit für fühlende Wesen im allgemeinen angewendet wird, und sie anderseits als das augenblicklich vorhandene Mittel zu diesem Zwecke anzunehmen, das wir nicht ohne weiteres durch ein anderes ersetzen, aber nach und nach abändern können. Es bleibt demnach noch übrig, die praktischen Wirkungen des Verhältnisses zu betrachten, in dem ein wissenschaftlich gebildeter Utilitarier zu der positiven Moral seiner Zeit und seines Landes steht.

Allgemein gesagt, wird er sich ihr fügen und versuchen, sie auch in andern zur Entwicklung zu bringen. Denn wenn sich auch jene Unvollkommenheit, die alle vorhandenen Lebensbedingungen aufweisen — wir können sogar vom menschlichen Standpunkte aus sagen: das ganze Universum —, sich schließlich auch in der Moral selbst vorfindet, soweit man sie als positive betrachtet, so haben wir es doch praktisch viel weniger mit ihrer Verbesserung und Veredelung zu tun, als mit ihrer Verwirklichung und Verbreitung. Der Utilitarier muß jenes Gefühl der Auflehnung gegen die bestehende Moral als etwas rein Äußerliches und Überkommenes unterdrücken, das bei dem überlegenden Geiste immer dann aufsteigt, wenn er sich überzeugt, daß diese bestehenden Normen nicht innerlich vernünftig sind. Er muß natürlich auch jede Furcht davor unterdrücken,

als ob es einen absoluten oder göttlichen Kodex gäbe, den intuitionalistische Ethiker uns auferlegen wollen.[1]) Indes wird er diese Moral doch mit Achtung und Bewunderung betrachten, als ein wunderbares Naturerzeugnis, das Ergebnis eines jahrhundertelangen Wachstums, das in vielen Teilen ein ebenso feines Anpassen der Mittel mannigfache Forderungen aufweist, wie der vollendetste Aufbau physischer Organismen. Er wird mit achtungsvoller Vorsicht damit umgehen, als einem Mechanismus, der aus dem schwankenden Elemente der Meinungen und Neigungen zusammengesetzt ist und mit dessen Hilfe das gegenwärtige „Quantum" des menschlichen Glückes beständig erzeugt wird. Diesen Mechanismus könnten weder Staatsmänner noch Philosophen schaffen, aber ohne ihn könnte der rohere Organismus des positiven Gesetzes nicht dauernd am Leben erhalten werden, und der Menschen Leben würde, wie Hobbes kraftvoll sagt, „einsam, arm, häßlich, roh und kurz" werden.

Und doch, da diese bestehende Moral zugestandenermaßen unvollkommen ist, wird es die Pflicht des Utilitariers sein, an ihrer Verbesserung mitzuarbeiten. Wir haben daher zu erwägen, welche Methode ihm die Mittel zu einzelnen Abänderungen zu irgendeiner Zeit an die Hand geben kann. Hier dürften wir nun schließlich zum empirischen Hedonismus geführt werden, als der einzigen Methode, die gewöhnlich bei der letzten Lösung derartiger Probleme anwendbar ist, — wenigstens solange die Soziologie noch in den Anfangsgründen steckt. Ich will damit nicht sagen, daß diese ohne praktischen Wert sind; denn es sind Änderungen der Moral, die selbst unsere heutigen unvollkommenen Kenntnisse uns als gefährlich gerade für das Bestehen des sozialen Organismus ansehen lassen, von Leuten vorgeschlagen worden, die ernstlich für das Wohl ihrer Mitmenschen bemüht waren. Aber diese Änderungen ziehen auch Wandlungen im positiven Gesetze nach sich, denn die meisten Regeln, deren Beobachtung für die Erhaltung einer organisierten Gemeinschaft von grundlegender Wichtigkeit sind, werden direkt

[1]) Ich will damit nicht sagen, daß diese Empfindung mit dem Utilitarismus unvereinbar wäre; ich meine nur, daß sie sich nicht an untergeordnete Verhaltungsregeln anknüpfen darf, sondern nur an das oberste Prinzip des Handels, unparteiisch gegenüber allen Bestandteilen des allgemeinen Glücks.

oder indirekt durch gesetzliche Sanktionen aufrecht erhalten, und es würde meiner Ansicht über die Grenze zwischen Ethik und Politik hinausgehen, wenn man Änderungen dieser Art hier erörtern wollte. Die Regeln, mit denen wir es bei der Betrachtung der utilitarischen Methode zur Bestimmung der persönlichen Pflicht vor allem zu tun haben, sind Normen, die lediglich durch sittliche Sanktionen gestützt werden. Die Frage der Aufrechterhaltung oder Abänderung solcher Normen betrifft in der Hauptsache eher die Wohlfahrt, als das Bestehen der menschlichen Gesellschaft. Die Erörterung dieser Frage von einem utilitarischen Standpunkte aus kommt auf einen Vergleich hinaus zwischen den Gesamtsummen von Lust und Schmerz, die sich vermutlich aus der Aufrechterhaltung einer augenblicklich bestehenden Regel und dem Versuch, die an ihrer Stelle vorgeschlagene einzuführen, ergibt. Daß dieses Vergleichen ein sehr unsicheres sein muß, haben wir bereits gesehen und dürfen das nicht vergessen; trotzdem vermögen wir keinen Ersatz dafür zu finden. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß jedes Individuum bei diesen Fragen auf sein eigenes Urteil angewiesen ist, denn jeder nimmt mündlich oder durch Bücher eine Menge überlieferter Erfahrung über die Wirkungen des Verhaltens auf die Glückseligkeit in sich auf. Aber die großen Formeln, in denen diese Erfahrung niedergelegt ist, sind zum größten Teile so unbestimmt, ihr Anwendungsgebiet so unsicher und die Beobachtungen und Folgerungen, auf denen sie beruhen, so unkritisch, daß sie fortwährend der empirischen Berichtigung bedürfen, insbesondere was ihre Anwendbarkeit auf einen einzelnen Fall betrifft.

Es ist daher vielleicht nicht überraschend, daß einige Philosophen der utilitarischen Schule[1]) meinen, daß die Aufgabe der hedonistischen Berechnung, die dem utilitarischen Ethiker zufällt, zu umfassend ist, und daß sie daher vorschlagen, sie durch Vorzeichnung eines „weiten Spielraumes individueller Wahl und Selbstleitung" zu vereinfachen, auf den „ethische Vorschriften" nicht anwendbar sind. Ich gebe gern zu, daß es zweckmäßig ist, eine Grenzlinie dieser Art zu ziehen, aber es

[1]) Z. B. Bain im „Mind", Januar 1883, Seite 48, 49.

scheint mir, daß es an einer einfachen allgemeinen Methode dazu fehlt und sie nur durch sorgfältige utilitarische Berechnung zu ziehen ist, deren verschiedene Ergebnisse auf die mannigfachen Verhältnisse im menschlichen Leben angewandt werden. Die geforderte Einteilung mit Hilfe irgendeiner allgemeinen Formel vorzunehmen, wie „das Individuum ist der Gesellschaft gegenüber nicht für den Teil seines Verhaltens verantwortlich, der ihn allein und andre nur nach ihrer freien Einwilligung angeht",[1]) — scheint mir praktisch zwecklos. Denn infolge des Ineinandergreifens von Interesse und Sympathie ist es wahrscheinlich, daß fast jeder materielle Verlust an Glück auch andre Individuen ohne ihre Einwilligung in beträchtlichem Maße betrifft. Und es läßt sich meiner Ansicht nach vom utilitarischen Standpunkte aus nicht rechtfertigen, mit J. S. Mill zu sagen, daß man eine derartige Benachteiligung anderer, wenn sie nur „voraussichtlich" eintreten wird, in Anbetracht der Vorteile einer Zulassung der freien Entwicklung zur Persönlichkeit übersehen darf. Denn wenn die befürchtete Benachteiligung groß ist und die Wahrscheinlichkeit, daß sie eintreten wird, erfahrungsgemäß stark, so muß meiner Ansicht nach die sichere Gefahr, die durch die Entziehung der moralischen Sanktionen entsteht, die unbestimmte Möglichkeit eines Verlustes aufwiegen,[2]) die infolge der Einengung der Persönlichkeit in einer bestimmten Richtung entsteht. Aber selbst wenn wir „das Gebiet individueller Wahl und Selbstleitung" durch eine einfache Formel vorzeichnen könnten, so muß doch auch da das Individuum, wenn es sich vernünftig nach utilitarischen Prinzipien leiten will, alle wichtigen Wirkungen seiner Handlungen auf das Glück anderer in Betracht ziehen; und wenn er das methodisch tun will, muß es, meine ich, die empirische Methode nehmen, die wir im 2. Buche prüften. Ferner müssen wir bedenken, daß jeder empfindsame Mensch sein Verhalten wenig-

[1]) Obwohl der Text nicht wörtlich angeführt ist, gibt das doch den Sinn der von Mill in seiner Abhandlung „On Liberty" ausgesprochenen Lehre wieder.

[2]) Siehe Mill, „On Liberty", 5. Kapitel. Mills Lehre steht im Widerspruch mit dem gemeinen Menschenverstand, denn sie würde z. B. fast alle Formen geschlechtlicher Unmoral bei Unverheirateten vom Tadel ausschließen.

stens zum großen Teile auch im wesentlichen durch diese Methode bestimmt; innerhalb der von der Moral gesteckten Grenzen wird er versuchen, so viel Glück als möglich für sich und andre menschliche Wesen je nach dem Verhältnis, in dem er zu ihnen steht, zu bekommen, indem er irgendwie seine Erfahrungen über die glückbringenden und glückswidrigen Wirkungen von Handlungen mit denen anderer vereinigt. In dieser Weise überlegt sich heute gewöhnlich jeder zum Beispiel, welchen Beruf er wählen oder wie er seine Kinder erziehen soll, ob er heiraten oder ledig bleiben, ob er sich in einer Stadt oder auf dem Lande niederlassen soll, usw. Es gibt zweifellos, wie wir sahen,[1]) andre Gründe, die für seinen Entschluß maßgebend sein können, und andre Ziele neben Glückseligkeit, wie Wissen, Schönheit usw., die fraglos als begehrenswert angesehen und daher ohne Rücksicht auf spätere Folgen erstrebt werden. Aber wenn damit ein Opfer an Glück auf der andern Seite verbunden ist, dürfte die praktische Frage, ob unter diesen Umständen das Streben weiter verfolgt oder aufgegeben werden sollte, immer mit Hilfe der Methode des rein empirischen Hedonismus entschieden werden.

Wenn ich sage, daß diese die Methode des utilitarischen Ethikers sein muß, so meine ich nur damit, daß in der Regel keine andre dazu brauchbar ist, die verschiedenen Bestandteile der Probleme, mit denen er es zu tun hat, auf ein gemeinsames Maß zurückzuführen. Natürlich wird bei der Bestimmung des Wesens und der Bedeutung aller dieser verschiedenen Erwägungen die utilitarische Moral verschiedene Wissenschaften in ihren Bereich ziehen. So wird sie von der Nationalökonomie lernen, welche Wirkungen zum Beispiel eine allgemeine Unterdrückung des Wuchers oder die Aufforderung zur Wohltätigkeit auf den Reichtum der Gemeinschaft haben kann; sie wird vom Physiologen lernen, welche Folgen eine allgemeine Enthaltsamkeit von geistigen Getränken auf die Gesundheit haben wird; von Sachverständigen irgendwelcher Wissenschaft, wie weit Kenntnisse durch Untersuchungen gefördert werden, die irgendein herrschendes sittliches oder religiöses Empfinden verletzen.

---

[1]) Vgl. 3. Buch, 13. Kapitel.

Aber wie weit die Vermehrung von Reichtum und Kenntnissen, oder selbst die Förderung der Gesundheit unter irgendwelchen Verhältnissen von andern Erwägungen abhängig gemacht werden müssen, kann keine andre wissenschaftliche Methode bestimmen als der empirische Hedonismus. Der gemeine Menschenverstand hat auch niemals eine andre Methode angewandt oder gesucht zur Regulierung des Strebens nach dem, was unsere älteren Ethiker „natürliches Gute" nannten, das heißt nach allem, was an sich begehrenswert ist außer Tugend oder Sittlichkeit. Der Utilitarier führt hier nur etwas logischer und systematischer als der gewöhnliche Mensch die Überlegungsprozesse durch, die für die vorkommenden Fragen für geeignet gelten. Er unterscheidet sich aber dadurch, daß er dieselbe Methode auf die Sichtung und Verbesserung der begrenzenden Moral selbst anzuwenden hat. Diese kritische Tätigkeit wird natürlich entsprechend der Mannigfaltigkeit der menschlichen Natur und der menschlichen Verhältnisse sehr vielseitig sein; hier sollen nur die wichtigsten allgemeinen Gesichtspunkte erörtert werden, unter denen ein utilitarischer Kritiker seine Aufgabe betrachten müßte.

§ 2. Rufen wir uns zunächst noch einmal die früher[1]) gemachte Unterscheidung zwischen Pflicht nach der gewöhnlichen Auffassung und lobenswertem oder vorzüglichem Verhalten ins Gedächtnis zurück. Denn bei der Untersuchung des Verhältnisses des Utilitarismus zu den sittlichen Urteilen des gemeinen Menschenverstandes beginnen wir am besten mit der Pflicht, als dem wichtigeren, unentbehrlicheren Bestandteile der landläufigen Moral, der Gesamtheit von Regeln, welche die öffentliche Meinung in jeder Gesellschaft vorschreibt und die eine Art ungeschriebenen Gesetzes bilden, das das eigentliche Gesetz ergänzt und durch die Strafen der sozialen Ächtung verschärft wird. Da diese Gesetzgebung nun nicht von einer bestimmten Körperschaft ausgeht, kann sie durch formale Erwägungen oder Beschlüsse der Personen, auf deren consensus sie beruht, nicht abgeändert werden; jede Änderung muß vielmehr durch das private Handeln von Individuen erfolgen, mögen

[1]) Vgl. besonders 3. Buch, 2. Kapitel.

sie dazu durch utilitarische Erwägungen oder anderswie bestimmt werden. Wie wir gleich sehen werden, wird das praktische utilitarische Problem dadurch erschwert, daß in nahezu allen Gesellschaften sich die sittlichen Empfindungen einzelner Klassen widersprechen; es dürfte sich aber empfehlen, uns zunächst auf den Fall der Pflichtregeln zu beschränken, die von einem „allgemeinen Einverständnis" gestützt werden.

Nehmen wir also an, daß ein Utilitarier nach Prüfung der Folgen jeder dieser Regeln zu dem Schlusse kommt, daß eine andre Regel der allgemeinen Glückseligkeit förderlicher wäre, wenn sie in einer sonst unverändert bleibenden[1]) Gesellschaft aufgestellt würde. Nehmen wir ferner an, daß diese neue Regel von der alten nicht nur positiv, sondern auch negativ abweicht, daß sie nicht allein über die alte hinausgeht oder sie in sich schließt, sondern wirklich mit ihr im Widerspruch steht. Dann muß der Utilitarier, bevor er sagen kann, daß es richtig für ihn ist (das heißt für das allgemeine Glück förderlich), die neue Regel durch Beispiel und Lehre zu befestigen, die Stärke gewisser Nachteile berechnen, die eine derartige Neuerung notwendig begleiten. Wir können sie unter folgenden Gesichtspunkten zusammenfassen.

Da zunächst sein eignes Glück und das der ihm Nahestehenden einen Teil des universellen Zieles bilden, nach dem er strebt, muß er die Bedeutung der Strafen sozialer Mißbilligung, denen er sich aussetzt, bedenken und dabei den unmittelbaren Schmerz dieser Mißbilligung sowie dessen indirekte Wirkung, die Verminderung seiner Macht, der Gesellschaft zu dienen und das allgemeine Glück in anderer Weise zu fördern, in Rechnung ziehen. Die Aussicht auf diese Nachteile ist natürlich gegen die Neuerung nicht entscheidend, denn diese müssen für den Vorteil dieser Art von Reform bei der landläufigen Moral regelmäßig mit in Kauf genommen werden. Aber hier hängt, wie bei vielen utilitarischen Berechnungen, alles von der Quantität der erzeugten Wirkungen ab, und diese kann in dem angenommenen Falle sehr bedeutend sein, von leichtem Mißtrauen an

[1]) Oder in einer wenig verschiedenen, soweit wir mit genügender Klarheit soziale Veränderungen voraussehen können, um eine Grundlage für die Praxis zu erhalten.

bis zu strenger Verurteilung und sozialer Ausschließung. Es kann oft vorkommen, daß ein Neuerer bei verfrühten Änderungsversuchen sich die strengste Form der moralischen Bestrafung zuzieht, während er mit der mildesten davongekommen wäre, wenn er noch ein paar Jahre gewartet hätte. Denn die Macht, die eine Sittenregel auf die Allgemeinheit ausübt, beginnt von der Zeit an zu sinken, wo es sich herausstellt, daß sie unzweckmäßig ist, und es kann für die Gemeinschaft sowohl wie für das Individuum besser sein, daß sie nicht offen angegriffen wird, bis die Abnahme ihres Einflusses einen gewissen Grad erreicht hat.

Es ist jedoch wichtiger, gewisse allgemeine Gründe hervorzuheben, die uns daran zweifeln lassen, ob eine scheinbare Verbesserung wirklich einen wohltätigen Einfluß auf andre haben wird. Es ist möglich, daß die neue Regel zwar mehr glückbringend ist als die alte, wenn sie einmal eingebürgert wäre, daß sie aber von der Gesamtheit der Gemeinschaft, in der sie eingeführt werden soll, nicht angenommen wird, und wenn nicht befolgt wird. Sie kann einen zu hohen Grad geistiger Entwicklung oder Selbstzucht verlangen, eine außergewöhnliche Qualität oder Ausgeglichenheit des Empfindens voraussetzen, als sich in einem Durchschnittsmitglied der Gemeinschaft findet. Dem kann auch nicht entgegengehalten werden, daß eines Neuerers Beispiel in der Theorie gut sein müsse, da es ja darauf hinziele, eine bessere Regel für eine schlechte einzusetzen. Denn die Erfahrung lehrt uns, daß ein Beispiel dieser Art eher negativ als positiv wirkt, und daß es hier wie anderswo leichter ist, niederzureißen als aufzubauen. Daher kann die Wirkung eines an sich guten Beispieles im ganzen schlecht sein, weil sich sein zerstörender Einfluß stärker geltend macht, als sein erhaltender. Und diese zerstörende Wirkung muß bei allen Regeln angenommen werden. Denn ebenso wie die Verletzung eines positiven Gesetzes die unvermeidliche Folge hat, Gesetzlosigkeit im allgemeinen hervorzurufen, so verleiht die Nichtachtung einer allgemein anerkannten Moralregel jenen Kräften neue Macht, die in jeder Gesellschaft auf sittliche Anarchie hinwirken.

Wir dürfen aber auch nicht übersehen, daß jeder Bruch

mit der gewohnten Moral in dem Handelnden selbst eine Reaktion hervorrufen muß. Denn die regulierenden Gewohnheiten und Empfindungen, die jeder Mensch durch Vererbung oder Erziehung in sich aufgenommen hat, bilden eine bedeutende Macht, die seinen Willen in der Hauptsache zu einem Verhalten antreiben, wie es seine Vernunft vorschreiben würde, also gewissermaßen einen natürlichen Beistand für die Vernunft bei ihrem Kampfe mit verführenden Leidenschaften und Begierden. Und es kann praktisch gefährlich sein, die Macht dieser Hilfskräfte zu unterschätzen. Anderseits wieder ist die Gewohnheit, vernünftig zu handeln, die beste von allen, und es müßte das Bestreben jedes vernünftigen Wesens sein, alle seine Impulse und Empfindungen in immer vollkommeneren Einklang mit der Vernunft zu bringen. Und wenn in der Tat ein Mensch ernstlich ein moralisches Prinzip angenommen hat, verschwinden nach und nach diejenigen seiner vorhandenen regulierenden Gewohnheiten und Empfindungen, die mit diesem Prinzip sich nicht im Einklang befinden, und es würde vielleicht kaum der Mühe wert sein, auf sie Rücksicht zu nehmen, wenn sie nicht in der Sympathie anderer einen Rückhalt hätten.

Und dieser Punkt ist von großer Bedeutung. Denn die sittlichen Impulse jedes Individuums leiten gewöhnlich einen großen Teil ihrer wirkenden Kraft von der Sympathie anderer Menschen her. Ich meine damit nicht allein, daß die Freuden und Schmerzen, die jeder sympathetisch von den sittlichen Neigungen und Abneigungen anderer empfängt, als Motive zu glückbringendem Verhalten sowohl wie als Bestandteile seines Glückes wichtig sind, sondern auch, daß der direkte sympathetische Widerhall der Urteile und Empfindungen anderer betreffs der Lebensweise in jedem Menschen die eignen Urteile und Empfindungen unterstützt. Durch diese zwiefache Tätigkeit der Sympathie wird den meisten das Befolgen einer Moralregel, die in der Gesellschaft, in der sie leben, schon besteht, viel leichter, als das einer Regel, die sie selbst geschaffen haben. Und jede Tat, durch die jemand die Wirkung dieser allgemeinen moralischen Sympathie auf sich schwächt, ist geeignet, ihm überhaupt die Erfüllung seiner Pflicht zu erschweren. Anderseits haben wir daneben den allgemeinen Vorteil zu berücksichtigen, den

ein hervorragendes Beispiel von logischem Utilitarismus der Menschheit bietet. Denn in diesem Falle wie in anderen gibt jemand durch ein der öffentlichen Meinung widersprechendes Benehmen einen stärkeren Beweis von Überzeugungstreue, als durch ein ihr entsprechendes Verhalten. Damit diese Wirkung entsteht, ist es allerdings fast unerläßlich, daß es dem Neuerer nicht persönlich zustatten kommt, wenn er sich ihr nicht unterwirft; denn sonst wird es fast mit Sicherheit egoistischen Motiven zugeschrieben werden, so glaubwürdig auch die utilitarische Ableitung seiner Richtigkeit erscheinen mag.

Wenn wir nun derartige Neuerungen betrachten, soweit sie rein positiv sind und die schon vom gemeinen Menschenverstand gebilligten um eine neue Regel vermehren, da wird sich zeigen, daß in Wirklichkeit ein Zusammentreffen verschiedener Methoden nicht stattfindet, soweit die Beobachtung der neuen Regel durch den Utilitarier selbst in Betracht kommt. Denn da er von jeder solchen Regel annimmt, daß sie zum allgemeinen Wohle führt, gibt er der allgemeinen Pflicht des universellen Wohlwollens nur eine besondere, genauere Auslegung, wo der gemeine Menschenverstand sie unbestimmt läßt. Daher lassen sich die oben aufgezählten Einschränkungen auch nicht auf diesen Fall anwenden. Und was für ihn selbst richtig ist, das darf er offenbar auch bei andern Personen in gleichen Verhältnissen billigen und ihnen empfehlen. Eine andre Frage ist allerdings, ob er seine neue Regel mit ausdrücklicher Verurteilung aller, die nicht geneigt sind, sie anzunehmen, andern aufzwingen soll. Denn das zieht nicht nur das unmittelbare Übel der Belästigung anderer nach sich, sondern auch die weitere Gefahr, daß die allgemeine gute Wirkung des moralischen Beispieles durch seine aggressive Haltung geschwächt wird. In diesem Punkte wird seine Entscheidung hauptsächlich davon abhängen, ob er erwarten kann, für seine Neuerung die Unterstützung und Sympathie anderer zu finden.

Wir müssen jedoch bedenken, daß die Reform der Volksmoral, die ein überzeugter Utilitarier einzuführen versuchen wird, zum größten Teile nicht im Aufstellen neuer Regeln bestehen wird, sondern in der Verschärfung der alten. Denn ein beträchtlicher Teil der Moral ist immer im Zustande, der Form

nach beachtet und angenommen zu sein, ohne wirklich schon von der öffentlichen Meinung unterstützt zu werden. Der Unterschied zwischen der Moral zweier Gesellschaften zeigt sich viel mehr in dem verschiedenen Nachdruck, der in jeder auf die verschiedenen Abschnitte des Sittenkodex gelegt wird, als in der Ablehnung von einzelnen Regeln. In unserm Falle ist es hauptsächlich dasjenige Verhalten, dem es an umfassender Sympathie gebricht, welches der Utilitarier strenger verurteilt wissen möchte, als es gegenwärtig geschieht. Es gibt manches Verhalten dieser Art, dessen unmittelbare Wirkung es ist, Individuen augenscheinlich Freuden zu verschaffen, während der viel größere Nachteil, den es im geheimen und indirekt verursacht, nur unklar vom gemeinen Menschenverstand erkannt wird. Es wird daher, selbst wenn es als schlecht erkannt ist, von der öffentlichen Meinung sehr milde beurteilt, zumal wenn es von einem nichtegoistischen Impulse veranlaßt wird. In allen solchen Fällen verlangen wir jedoch nicht die Verbreitung einer neuen Sittenlehre, sondern lediglich eine Befestigung und Schärfung der sittlichen Empfindungen in der Gesellschaft, so daß sie mit den umfassenderen Anschauungen und dem unparteiischen Bemühen um das menschliche Glück in Einklang kommen, die das utilitarische System kennzeichnen.

§ 3. Wir haben bisher angenommen, daß der Neuerer eine neue Regel nicht für sich selbst allein, sondern auch für andre einzuführen sucht, weil sie das allgemeine Glück mehr fördere, als die vom gemeinen Menschenverstande anerkannte. Man könnte vielleicht denken, daß darin nicht der Schwerpunkt liege, sondern es vielmehr darauf ankäme, ob Ausnahmen von solchen Regeln zugestanden werden sollen, die sowohl der Utilitarismus wie der gemeine Menschenverstand als gültig annehmen. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß es, allgemein gesagt, dem Glücke förderlich ist, wenn die Menschen wahrhaftig sind, Versprechen einhalten, dem Gesetze gehorchen, bemüht sind, normale Erwartungen anderer zu erfüllen, ihre übelwollenden Impulse und sinnlichen Begierden im Zaume halten. Aber wenn man ausschließlich die angenehmen und schmerzvollen Folgen bedenkt, sind häufig Ausnahmen von der Regel zulässig, die der gemeine Menschenverstand als absolut auferlegt. Wir

müssen jedoch bedenken, daß die Zulassung einer Ausnahme aus allgemeinen Gründen weiter nichts ist, als die Aufstellung einer feineren, komplizierteren an Stelle einer umfassenden, allgemeinen Regel. Denn wenn dem allgemeinen Wohle förderlich ist, daß eine derartige Ausnahme in einem Falle zugelassen wird, so muß es in allen ähnlichen Fällen ebenso sein. Es gibt natürlich mancherlei Arten von moralischen Neuerungen, die wahrscheinlich nicht häufig vorkommen, wie das in der Natur der Sache liegt. Zum Beispiel, wenn utilitarische Gründe jemanden bestimmen, sich an einem politischen Aufstande zu beteiligen oder eine öffentliche Maßregel zu unterstützen, die im Gegensatz zu dem steht, was der gemeine Menschenverstand als Gerechtigkeit oder Treue ansieht. Und doch wird in solchen Fällen ein rationaler Utilitarier gewöhnlich nach allgemeinen Prinzipien vorgehen, die er von allen Personen in gleichen Verhältnissen angewendet wissen möchte.

Wir haben jedoch noch eine andre Art von Ausnahmen zu betrachten, die gänzlich von der abweicht, die der Utilitarismus zuläßt, nämlich wo der Handelnde es nicht für zweckmäßig hält, daß die Regel, nach der er handelt, allgemein angenommen wird, und doch daran festhält, daß seine individuelle Handlung richtig ist, da sie ein größeres Übergewicht von Lust über Schmerz hervorrufe, als ein andres ihm freistehendes Verhalten es könne.

Nun können wir allerdings nicht gut beweisen, daß jede einzelne Handlung mehr Unheil anrichtet als Gutes, weil eine große Menge von Handlungen zusammen diese Wirkung haben. Es wäre sogar unlogisch, zu sagen, daß sie die Neigung hat, diese Folgen hervorzurufen; niemand würde zum Beispiel sagen, daß das Überschreiten einer Brücke durch einen Einzelnen geeignet ist, sie zu zerstören, nur weil ein darüber marschierendes Heer sie niederbrechen würde. Und wie ein Arzt eine gewisse Lebensweise nicht vorschreibt, ohne eine gelegentliche Abweichung davon als zuträglicher denn absolute Regelmäßigkeit empfiehlt, so kann bei Normen des sozialen Verhaltens das allgemeine Befolgen zwar notwendig für die Wohlfahrt der Gemeinschaft sein, aber ein gewisses Abweichen eher vorteilhaft als schädlich.

Hier kommen wir jedoch in Widerspruch mit Kants Grundprinzip, daß eine richtige Handlung jene sein muß, von deren Maxime der Handelnde wollen kann, daß sie allgemeines Gesetz werde.[1]) Aber, wie früher[2]) bei dem Einzelfalle der Wahrhaftigkeit erwähnt, wir müssen eine Anwendung dieses Prinzips zulassen, die seine praktische Tragweite beträchtlich beschränkt; wir müssen den Fall annehmen, wo der Glaube, daß die fragliche Handlung nicht überall nachgeahmt wird, eine wesentliche Einschränkung der Maxime darstellt, die das Kantsche Prinzip erproben soll. Denn dieses Prinzip besagt — wenigstens soweit ich es als selbstverständlich angenommen habe, — nicht mehr, als daß eine Handlung, die für eine Einzelperson richtig ist, es aus allgemeinen Gründen sein muß und daher für manche Klasse von Leuten richtig ist. Das kann uns also nicht hindern, dieser Klasse den oben erwähnten Glauben zuzuschreiben, daß die Handlung eine Ausnahme bildet. Wenn sich dieser Glaube als irrig erweist, so kann daraus natürlich ernstes Unheil entstehen; aber es wird nicht mehr der Fall sein, als bei vielen andern utilitarischen Deduktionen. Es ist auch nicht schwer, Beispiele für ein Verhalten zu finden, welches der gemeine Menschenverstand nur deshalb für berechtigt hält, weil wir nicht zu fürchten brauchen, daß es zu große Nachahmung finde. Man nehme zum Beispiel den Fall des Ledigbleibens. Eine allgemeine Weigerung, die menschliche Rasse fortzupflanzen, wäre vom utilitarischen Standpunkte das denkbar größte Verbrechen, und daher würde das fragliche Prinzip ohne die oben gegebene Einschränkung, es zu einem Verbrechen für jeden machen, die Ehelosigkeit als den Zustand zu wählen, der am meisten zum eignen Glücke führe. Aber der gemeine Menschenverstand — wenigstens in unserer Zeit — hält die Ehelosigkeit für durchaus vereinbar mit der richtigen Lebensweise, weil nicht zu befürchten ist, daß die Bevölkerung abnimmt, da sie in der Tat eher zu rasch wächst.

In diesem Falle ist es ein nicht-moralischer Impuls, mit dessen Durchschnittsstärke wir glauben rechnen zu können; es

---

[1]) Vgl. 3. Buch, 1. und 12. Kapitel.
[2]) 3. Buch, 7. Kapitel, § 3.

liegt aber kein Grund vor, warum Utilitarier dasselbe Verfahren nicht auch auf das heute vorhandene sittliche Empfinden anwenden sollten. Das Ergebnis würde eine Zwiespältigkeit ganz eigner Art zwischen dem Utilitarismus und der Moral des gemeinen Menschenverstandes sein; denn schon die Bestimmtheit, mit der die letztere aufgestellt ist, würde für den Utilitarier ein Grund sein, das Individuum seiner Verpflichtungen zu entbinden. Es wird uns zugemutet, zu glauben, daß die allgemeine Glückseligkeit durch eine schwache Beimischung von Unregelmäßigkeit zu der allgemeinen Beobachtung angenommener Normen gesteigert wird, und wir sollen das unregelmäßige Verhalten einiger weniger Individuen für berechtigt halten, weil man annehmen darf, daß das regelmäßige Verhalten anderer Mitglieder der Gemeinschaft jenes wieder ausgleicht.

Es läßt sich nun vielleicht nicht beweisen, daß diese Überlegungsweise, auf die heutige menschliche Gesellschaft angewendet, ungesund sein muß, aber die Fälle, wo es von jemandem, der aufrichtig um die Förderung der allgemein Glückseligkeit bemüht ist, anwendbar ist, müssen natürlich selten sein. Denn man muß bedenken, daß es ein bedeutender Unterschied ist, ob das Empfinden, dem wir das Aufrechterhalten einer allgemeinen Regel unter Zulassung von Ausnahmen bei der Menschheit im allgemeinen zutrauen, moralisch oder nichtmoralisch ist. Denn ein sittliches Empfinden ist unzertrennlich von der Überzeugung, daß das Verhalten, zu dem es uns treibt, für uns und alle Personen in gleichen Verhältnissen objektiv richtig ist, mögen wir es so fühlen oder nicht. Es kann daher in keinem Falle neben der Billigung des entgegengesetzten Verhaltens bestehen, wenn dieser Fall sich nicht durch einen andern materiellen Unterschied als das bloße Nichtvorhandensein des gewöhnlichen sittlichen Empfindens gegen sein Verhalten in dem Handelnden unterscheidet. Also angenommen, allgemeine Unwahrhaftigkeit und allgemeine Ehelosigkeit wären beide Übel der schlimmsten Art, können wir es doch für die Menschen im allgemeinen für berechtigt halten, ledig zu bleiben, weil die natürlichen zur Heirat treibenden Empfindungen stark sind und ihr Bestehen von der allgemeinen Anerkennung der Berechtigung der Ehelosigkeit nicht berührt wird. Aber wir können es deshalb

noch nicht für berechtigt halten, daß alle Menschen lügen, wenn sie wollen, mag das vorhandene Empfinden gegen das Lügen auch noch so stark sein, weil es voraussichtlich verloren gehen würde, sobald die Berechtigung zum Lügen allgemein anerkannt wäre. Wenn wir daher alle aufgeklärte Utilitarier wären, würde es für uns unmöglich sein, das Aufstellen falscher Behauptungen zu rechtfertigen und es dabei für unzweckmäßig zu erachten, daß Personen in gleichen Verhältnissen es tun. In der augenblicklich bestehenden Gesellschaft liegt der Fall allerdings anders; es ist denkbar, daß die praktisch tätige Moral auf einer von utilitarischen oder andern Überlegungen unabhängigen Grundlage materiell nicht von der einzelnen Handlung oder der geäußerten Meinung eines Einzelnen berührt wird. Aber die Umstände sind, glaube ich, sehr selten, in denen eine wirklich gewissenhafte Person sich so sicher fühlt, daß sie zu dem Schlusse kommt, durch Billigung einer einzelnen Verletzung einer Regel, deren allgemeine (wenn auch nicht universelle) Befolgung durchaus zweckmäßig ist, wahrscheinlich kein Unheil anzurichten. Dies gilt um so mehr, als alle Einwände gegen Neuerungen, die wir im vorigen Abschnitt erwähnten, mit doppelter Stärke auftreten, wenn der Neuerer nicht einmal behaupten kann, eine neue, bessere allgemeine Norm einzuführen.

Es scheint mir daher, daß die Fälle, wo wahrscheinlich praktische Zweifel sich erheben, ob Ausnahmen von den Normen nach utilitarischen Prinzipien zulässig sind, meistens diejenigen sind, die ich im ersten Paragraphen dieses Abschnittes erörtert habe. Es handelt sich darum, daß Ausnahmen nicht für wenige Individuen in Anspruch genommen werden, weil es eben wahrscheinlich wenige bleiben, sondern entweder für Personen in außergewöhnlichen Verhältnissen, oder für eine Klasse von Menschen mit außergewöhnlichen Eigenschaften des Geistes, Temperamentes oder Charakters. In solchen Fällen kann für den Utilitarier kein Zweifel bestehen, daß in einer Gemeinschaft, die sich hauptsächlich aus aufgeklärten Utilitariern zusammensetzt, diese Gründe zu einer außergewöhnlichen ethischen Behandlung hinreichen. Er kann jedoch, wie gesagt, im Zweifel sein, ob die feinere, verwickeltere Regel, die solche Ausnahmen

zuläßt, für die Gemeinschaft, in der er lebt, geeignet ist, und ob der Versuch, sie einzuführen, nicht vielleicht mehr Unheil als Gutes anrichtet. Nehmen wir an, daß in einem Falle dieser Art oder in einem der seltenen Fälle, die wir im vorigen Paragraphen erörterten, ein derartiger Zweifel aufsteigt, dann wird es nötig, daß der Utilitarier sich überlegt, wie weit sein Rat oder Beispiel geeignet ist, Personen zu beeinflussen, für die sie gefährlich wären. Die Entscheidung wird offenbar davon abhängen, wie weit sein Rat oder Beispiel in die Öffentlichkeit dringen. So kann es nach utilitarischen Prinzipien richtig sein, unter gewissen Umständen etwas zu tun und privatim zu empfehlen, was öffentlich zu verkünden nicht richtig wäre; es kann richtig sein, einen kleinen Kreis von Personen etwas öffentlich zu lehren und falsch, es andere zu lehren; es kann richtig sein, etwas zu tun, wenn es verhältnismäßig geheim geschehen kann, und falsch sein, es vor den Augen der Welt zu tun oder sogar durch Rat oder Beispiel privatim zu empfehlen, auch wenn man auf völliges Stillschweigen rechnen kann. Diese Schlußfolgerungen tragen alle einen paradoxen Charakter,[1]) und es läßt sich nicht leugnen, daß das sittliche Bewußtsein des ehrlichen Menschen den allgemeinen Begriff einer esoterischen Moral durchaus zurückweist. Ebenso würde man gewöhnlich darin einig sein, daß eine Handlung, die öffentlich getan schlecht wäre, durch Geheimhalten nicht gut gemacht wird. Aber gerade zur Aufrechterhaltung dieser Ansicht sind triftige utilitarische Gründe vorhanden, denn es ist offenbar vorteilhaft, daß Handlungen, deren Unterdrückung durch soziale Mißbilligung zweckmäßig ist, bekannt werden, da diese sich ja sonst nicht betätigen kann. Es erscheint daher unzweckmäßig, die natürliche Neigung des Menschen, seine schlechten Handlungen zu verheimlichen, noch moralisch zu unterstützen, abgesehen davon, daß die Verheimlichung in den meisten Fällen einen höchst unheilvollen

---

[1]) In einzelnen Fällen werden sie jedoch bis zu einem Grade vom gemeinen Menschenverstande zugelassen. Es würde z. B. für unrecht gehalten werden, öffentliche Reden zu halten, die religiöse oder politische Überzeugungen umstürzen, während es berechtigt sein kann, sie in Büchern zu veröffentlichen.

Einfluß auf die Gewohnheit der Wahrhaftigkeit des Handelnden ausüben würde.

Die utilitarische Schlußfolgerung würde demnach folgendermaßen lauten: Die Meinung, daß Geheimhaltung eine Handlung richtig machen kann, die es sonst nicht ist, sollte man für sich behalten. Ebenso müßte aber auch die Lehre, daß eine esoterische Moral zweckmäßig ist, geheimgehalten werden. Wenn diese Verheimlichung nun schwierig ist, kann es wünschenswert sein, daß der gemeine Menschenverstand die Lehren zurückweist, deren Beschränkung auf einige wenige Aufgeklärte zweckmäßig ist. Und so kann ein Utilitarier vernunftgemäß wünschen, daß einige seiner Schlußfolgerungen von der Menschheit im allgemeinen verworfen werden oder, daß das gewöhnliche Volk von seinem System im ganzen fern gehalten wird, insoweit die unvermeidliche Unbestimmtheit und Kompliziertheit seiner Berechnungen geeignet ist, in seiner Hand Unheil anzurichten.

Natürlich würden, wie ich sagte, in einer idealen Gemeinschaft von aufgeklärten Utilitariern diese Verwicklungen und Widersprüche verschwinden. Denn in einer solchen Gesellschaft kann keiner irgendwie glauben, daß andere nach sittlichen Prinzipien handeln, die von den seinen abweichen. Und jeder aufgeklärte Utilitarier muß natürlich diese Lösung der Frage wünschen; denn jeder Konflikt von sittlichen Anschauungen ist als ein Übel zu betrachten, da er die Widerstandskraft der Moral im allgemeinen gegen verführerische Impulse lähmt. Und doch kann ein derartiger Konflikt bei dem augenblicklichen Zustande zivilisierter Gemeinschaften, wo so verschiedene Stufen der geistigen und sittlichen Entwicklung vorhanden sind, ein notwendiges Übel sein.

Wir werden demnach zur Erörterung der Frage geführt, die wir im letzten Abschnitte offen ließen, nämlich wie sich der Utilitarismus verhalten soll, wenn voneinander abweichende Meinungen von verschiedenen Mitgliedern derselben Gesellschaft gleichzeitig vertreten werden. Denn es ist erwiesen, daß zwar zwei verschiedene Meinungen unter denselben Verhältnissen nicht beide richtig sein können, daß aber zwei widersprechende Ansichten über die Richtigkeit des Verhaltens möglicherweise beide zweckmäßig sind; es kann für die allgemeine

Glückseligkeit höchst förderlich sein, wenn A eine gewisse Handlung tut und B, C, D sie gleichzeitig tadeln. Der Utilitarier kann sich natürlich nicht wirklich der Mißbilligung anschließen, aber er kann es für zweckmäßig halten, sie gelten zu lassen, und doch, wenn er in die betreffenden Verhältnisse kommt, kann er es für richtig erachten, die Handlung zu begehen, die allgemein mißbilligt wird. Und so kann es im ganzen am besten sein, daß widerstreitende sittliche Normen in einer Gesellschaft in einem gewissen Stadium ihrer Entwicklung vorhanden sind. So kann, wie ich bereits sagte, dieselbe allgemeine Überlegung auch zugunsten der voneinander abweichenden Sittengebote des Utilitarismus und des gemeinen Menschenverstandes angewandt werden; man kann auch von ihnen sagen, daß sie einen Teil der vielseitigen Anpassung des Menschen an die Verhältnisse bilden und daß sie nötig sind, um die Moral des gemeinen Menschenverstandes zu ergänzen oder einzuschränken.

So paradox diese Lehre erscheinen mag, wir finden doch Fälle, wo sie vom gemeinen Menschenverstand stillschweigend angenommen wird, oder wenigstens, wo sie erforderlich ist, um den gemeinen Menschenverstand logisch sich selbst gegenüber zu machen. Nehmen wir zum Beispiel die gewöhnlichen sittlichen Urteile über einen Aufstand. Man glaubt gewöhnlich, daß ein derartiger Bruch mit der Ordnung mitunter moralisch notwendig sei, anderseits aber sagt man, daß er stets mit allen Kräften unterdrückt werden müsse und wenigstens über die Führer die strengsten Strafen verhängt werden sollten. Es liegt aber auf der Hand, daß bei den bestehenden sittlichen Empfindungen des Menschen eine tatkräftige Unterdrückung der Unterstützung zahlreicher Vertreter der Anschauung bedarf, die die Aufrührer als wirklich schlecht hinstellt und nicht allein als Menschen, die sich in ihren Berechnungen getäuscht haben. Aus gleichen Gründen kann es im ganzen zweckmäßig sein, daß für gewisse Moralregeln in gewissen Berufen und Schichten der Gesellschaft Milderungen eintreten, während diese gleichzeitig von der übrigen Gesellschaft verworfen werden. Die aus dieser fortwährenden Meinungsverschiedenheit entstehenden Übelstände sind indes so schwer, daß ein aufgeklärter Utilitarier in den meisten Fällen versuchen wird, sie zu heben. Er kann

dazu entweder das Bedürfnis einer Milderung der gewöhnlichen Sittenregel unter den genannten Sonderverhältnissen befürworten oder versuchen, die gewöhnliche Regel zur Anerkennung zu bringen. Wahrscheinlich wird er in den meisten Fällen den letzteren Weg einschlagen; denn es stellt sich in den meisten Fällen bei näherer Prüfung heraus, daß sie viel mehr zur Bequemlichkeit einzelner gemildert wurden, als im Interesse der Gemeinschaft.

§ 4. Betrachten wir nun zuletzt das allgemeine Verhältnis des Utilitarismus zu dem Teile der gewöhnlichen Moral, der sich über das Gebiet der strengen Pflicht hinaus erstreckt, das heißt, zu jenem Ideal in Charakter und Verhalten, das in jeder Gemeinschaft und zu jeder Zeit als der Inbegriff der Vorzüge oder Vollkommenheiten bewundert und gepriesen wird. Diese Unterscheidung zwischen Vollkommenheit und strenger Pflicht erscheint beim Utilitarismus zunächst nur insofern annehmbar, als einige Vorzüge nur teilweise und indirekt und bei der Willensbestimmung stehen und wir die Verwirklichung dieser im Verhalten von der Erfüllung der eigentlichen Pflicht unterschieden wissen wollen, die stets etwas ist, was in jedem Augenblick getan werden kann. Denn ein Utilitarier muß daran festhalten, daß es immer für einen Menschen schlecht ist, wissentlich etwas andres zu tun, als was er für höchst förderlich für die allgemeine Glückseligkeit hält. Es dürfte jedoch auch bei der Beurteilung des streng freiwilligen Handelns anderer praktisch und daher nach utilitarischen Prinzipien indirekt vernünftig sein, den Unterschied zwischen einem Teile, der lobens- und bewundernswert ist und einem Teile, der lediglich richtig ist, zu wahren. Denn wir vergleichen ganz natürlich jedes Einzelnen Charakter oder Verhalten nicht mit unserm höchsten Ideale, sondern mit einem gewissen Durchschnittsmaßstab und bewundern, was über diesen hinausragt. Es wird für die allgemeine Glückseligkeit aber ungemein förderlich sein, wenn derartige natürliche Gefühle der Bewunderung ermutigt und entwickelt werden. Denn die menschliche Natur bedarf des doppelten Antriebes des Lobes und des Tadels zur besten Erfüllung der Pflicht, die sie überhaupt leisten kann; die „soziale Sanktion“ wäre also weniger wirksam, wenn sie bloß strafend würde. Da Gewissensbisse und

Mißbilligung als Strafen vermieden werden sollen, liegt es auf der Hand, daß der utilitarische Bau einer juristischen Moral wesentlich begrenzt sein muß, das heißt, sie schreibt ihr eignes Fernbleiben von jedem Gebiete des Verhaltens vor, wo die Vermehrung des Glückes durch Einschärfung von Regeln mit Hilfe sozialer Strafen zweifelhaft oder unbedeutend erscheint. Auf solchen Gebieten kann jedoch die ästhetische Phase der Moral am Platze sein; wir könnten füglich bewundern und loben, wo es unzweckmäßig wäre, zu verdammen.

Wir können also schließen, daß es für einen Utilitarier vernünftig ist, jedes Verhalten zu loben, das in seiner Tendenz mehr glückbringend ist, als das, was ein Durchschnittsmensch unter den gegebenen Umständen tun würde. Dabei müssen wir uns natürlich klar sein, daß die Grenze, bis zu der die Preiswürdigkeit noch geht, im Verhältnis stehen muß zu dem Stadium des sittlichen Fortschritts, das die Menschheit seiner Zeit und seines Landes im allgemeinen erreicht hat, und daß es wünschenswert ist, beständige Anstrengungen zur Hebung dieses Maßstabes zu machen. Ebenso wird der Utilitarier die Anlagen oder dauernden Eigenschaften des Charakters loben, als deren Folge ein glückbringendes Verhalten angesehen wird, und die dazu antreibenden Motive, wenn es wirklich ein Gewinn für das allgemeine Glück sein würde, daß sie häufiger werden. Endlich kann er, wie wir sahen, ohne unlogisch zu sein, eine Anlage oder ein Motiv bewundern, dessen Ermutigung im allgemeinen wünschenswert ist, selbst wenn er das Verhalten mißbilligt, zu dem es im einzelnen Falle führt.

Wenn wir nun zur Vergleichung des utilitarischen Ideals des Charakters mit den vom gemeinen Menschenverstand anerkannten Tugenden und sonstigen Vorzügen übergehen, beobachten wir zunächst, daß, wie Hume und andre hervorgehoben, beide im allgemeinen übereinstimmen. Niemals ist eine Eigenschaft von der Menschheit im allgemeinen als vortrefflich bezeichnet worden, von der sich nicht eine ausgesprochen glückbringende Wirkung aufweisen ließe, die nicht innerhalb der Grenzen läge, die dem allgemeinen Glücke förderlich sind. Und doch folgt daraus nicht, daß derartige Eigenschaften von der Gesellschaft immer in dem Maße gepflegt und gefördert werden,

wie es ein Utilitarier wünschen würde. Man macht tatsächlich häufig die Beobachtung, daß manche nützliche Eigenschaften ungebührlich vernachlässigt, andere überschätzt und sogar bewundert werden, wenn sie in solchem Übermaße vorhanden sind, daß sie im ganzen glückwidrig werden. Der konsequente Utilitarier kann es daher nötig finden, das vorherrschende sittliche Ideal in wichtigen Einzelheiten richtig zu stellen, und hier dürfte er kaum utilitarische Bedenken gegen Neuerungen hegen müssen, wie im Falle der angenommenen Normen für die Pflicht. Denn die Begriffe des gemeinen Menschenverstandes von den verschiedenen Vorzügen des Verhaltens (soweit sie über das Gebiet der strengen Pflicht hinausgehen) sind im allgemeinen so unbestimmt, daß sie einer utilitarischen Umgrenzung ihres Gebietes keine Schwierigkeiten entgegenstellen. Denn wenn jemand nach ihr lehrt und handelt, kommt er nicht in die Gefahr eines Zwiespaltes mit dem gemeinen Menschenverstande, der glückbeeinträchtigend wäre; insbesondere da das Ideal sittlicher Vollkommenheit innerhalb derselben Gemeinschaft in viel größerem Maße wechselt, als die Auffassung von strenger Pflicht. Wenn zum Beispiel jemand in einer Zeit, wo äußerste Askese gepriesen wird, ein Beispiel für den Genuß harmloser leiblicher Genüsse gibt oder in Kreisen, wo ein nutzloser Wagemut bewundert wird, lieber Vorsicht und Zurückhaltung zeigt und empfiehlt, kann er im schlimmsten Falle des Lobes verlustig gehen, das er sonst wohl geerntet, und für langweilig oder energielos gehalten werden, aber er dürfte kaum in offenen Konflikt mit der herrschenden Meinung kommen. Wir können vielleicht ganz allgemein sagen, daß ein aufgeklärter Utilitarier weniger Nachdruck auf die Pflege jener negativen Tugenden, der Selbstbeschränkung und Enthaltsamkeit, die im Charakterideal des gemeinen Menschenverstandes vorherrschen, sondern dafür mehr Wert auf jene Eigenschaften des Gemütes legen wird, welche die direkte Quelle zu positiven Freuden für den Handelnden und andre sind. Manche von diesen erkennt der gemeine Menschenverstand zwar kaum als Vorzüge an, aber der Utilitarier wird diese Neuerung auch nicht so weit treiben, daß er sich allgemeine Verurteilung zuzieht. Er muß sich der grundlegenden Bedeutung der einschränkenden und unter-

drückenden Tugenden bewußt sein und kann nicht annehmen, daß sie im Durchschnittsmenschen von heute genügend entwickelt sind, um von sittlicher Bewunderung ausgeschlossen werden zu können, wenn er auch der Ansicht sein mag, daß sie zum Schaden anderer wertvoller Eigenschaften in der gewöhnlichen Auffassung von der sittlichen Vollkommenheit einen zu großen Platz einnehmen. Ja, wir können sogar sagen, daß ein Mensch, der sich ernstlich und erfolgreich bemüht, das utilitarische Ideal zu verwirklichen, trotz des Abweichens von dem allgemein angenommenen Typus eines vollkommenen Charakters hinreichend Anerkennung und Lob beim gemeinen Menschenverstande finden wird. Denn mag nun die gesamte Moral aus der Wurzel der Sympathie hervorgegangen sein oder nicht, es ist sicher, daß Selbstliebe und Sympathie zusammen im Durchschnittsmenschen stark genug sind, dankbarer Bewunderung für jede außergewöhnliche Anstrengung, das allgemeine Wohl zu fördern, in ihm zu wecken, selbst wenn diese eine etwas ungewohnte Form hat. Für eine Äußerung ausgedehnterer Sympathie und stärkeren Interesses für die Allgemeinheit, als sie gewöhnlich gezeigt werden, und für jeden Versuch, diese Eigenschaften in andern zu wecken, ist der gemeine Menschenverstand selten unempfänglich, vorausgesetzt natürlich, daß zu diesen Impulsen eine vollkommene Kenntnis der betreffenden Verhältnisse und die Einsicht in die Beziehungen von Mittel und Zweck sich gesellen und sie den anerkannten Pflichtnormen nicht zuwiderlaufen.[1]) Nach dieser Richtung hat auch hauptsächlich die jüngste Ausdehnung des Utilitarismus im Ideal unserer Gesellschaft Wandel geschaffen und ist berufen, es auch weiterhin zu tun. Daher kommt es, daß Utilitarier auf die soziale und politische Tätigkeit jeder Art so großes Gewicht legen und die utilitarische Ethik leicht in Politik übergeht. Denn jemand, der das Verhalten nach seinen glückbringenden Folgen bewertet, wird natürlich ein segensreiches Wirken in öffentlichen Dingen höher schätzen als die stärkste Offenbarung der Tugend

[1]) Wie wir sahen, kann der Utilitarier gezwungen sein, diese Regeln zu übergehen, dann gehört aber der Fall, zu den im vorigen Abschnitt erörterten Punkten.

in den Kleinigkeiten des Privatlebens, während ein Intuitionist daran festhalten wird, daß Tugend sich im Großen ebenso üben läßt wie im Kleinen. Ein aufrichtiger Utilitarier kann daher leicht ein eifriger Politiker sein, — nach welchen Prinzipien allerdings seine politische Tätigkeit zu bestimmen wäre, das zu untersuchen liegt kaum in den Grenzen dieser Abhandlung.

Schlußkapitel.

Das gegenseitige Verhältnis der drei Methoden.

§ 1. Im größeren Teile der Untersuchung, an deren Schlußkapitel wir nun angelangt sind, hatten wir es mit der Untersuchung dreier Methoden zur Bestimmung des richtigen Verhaltens zu tun, die sich in mehr oder weniger unklarer Verbindung im praktischen Denken des gewöhnlichen Menschen finden. Es war mein Bestreben, sie so gesondert wie möglich zu entwickeln, nicht eine vollständige Synthese dieser verschiedenen Methoden zu geben. Aber es wäre doch kaum befriedigend, die Analyse zu schließen, ohne ihr gegenseitiges Verhältnis zu erörtern. Wir haben das im Laufe unserer Untersuchung der gesonderten Methoden auch schon in beträchtlichem Maße getan, und zum Beispiel in diesem und im vorangehenden Buche direkt oder indirekt eine ziemlich eingehende Prüfung des gegenseitigen Verhältnisses der intuitionalistischen und der utilitarischen Methode angestellt. Wir fanden da, daß der gewöhnliche Gegensatz zwischen Intuitionisten und Utilitariern gänzlich beseitigt werden muß, denn solche abstrakte sittliche Prinzipien, die wir für wirklich selbstverständlich halten können, sind nicht nur nicht unvereinbar mit einem utilitarischen System, sondern für eine rationale Grundlage dazu sogar erforderlich. So sahen wir, daß das Wesen der Gerechtigkeit und Billigkeit — soweit es sich klar und sicher bestimmen läßt — darin besteht, daß verschiedene Individuen nicht verschieden behandelt werden dürfen, wenn es nicht durch eine universelle Anwendung begründet ist. Wir sahen aber ferner, daß diese Gründe durch das Prinzip universellen Wohlwollens an die Hand gegeben werden, das jedem Menschen das Glück aller andern als einen

nicht weniger würdigen Gegenstand des Strebens nahelegt als sein eignes. Andere von altersher hochgeschätzte Tugenden wiederum lassen sich als besondere Äußerungen unparteiischen Wohlwollens in mancherlei Verhältnissen des menschlichen Lebens erklären oder als Gewohnheiten und Anlagen, die zur Erhaltung eines klugen Verhaltens der verführerischen Macht nicht vernünftiger Impulse unentbehrlich sind. Und obwohl es andere Regeln gibt, die unser sittliches Empfinden zunächst für absolut bindend erklärt, zeigt ein sorgfältiges, systematisches Nachdenken gerade über den gemeinen Menschenverstand, wie er in den gewöhnlichen Sittenurteilen des Menschen zum Ausdruck kommt, daß diese Regeln in Wahrheit den oben gegebenen Prinzipien untergeordnet sind. Dann erhält diese Methode der Systematisierung einzelner Tugenden und Pflichten aber auch eine starke Stütze an dem vergleichenden Studium der Moralgeschichte. Denn die Wandlungen im Sittenkodex der verschiedenen Gesellschaften in verschiedenen Stadien entsprechen den Unterschieden in den wirklichen oder gedachten Neigungen gewisser Arten des Verhaltens, das allgemeine Glück verschiedener Teile der menschlichen Gattung hervorzubringen. Dazu kommt, daß auch die wahrscheinlichsten Vermutungen über die vorgeschichtliche Beschaffenheit und den Ursprung des sittlichen Empfindens vollständig in Übereinstimmung mit dieser Auffassung sind. Es wird zweifellos, selbst wenn diese Synthese von Methoden angenommen würde, im einzelnen mancher Zwiespalt zwischen unseren sittlichen Empfindungen und Urteilen einerseits und den Ergebnissen utilitarischer Berechnungen anderseits bleiben; wir werden oft praktische Schwierigkeiten beim Ausgleich der letzteren mit den allgemeineren utilitarischen Gründen zur Befolgung der ersteren haben, aber es dürfte wenigstens jede theoretische Unklarheit über die Prinzipien zur Bestimmung der sozialen Pflicht wegfallen.

Es bleibt uns nun noch übrig, das Verhältnis von zwei Arten des Hedonismus zu betrachten, die wir als universalitisch und egoistisch unterschieden haben. Im zweiten Kapitel dieses Buches besprachen wir den mit „Beweisführung" bezeichneten Vorgang, bei dem jemand, der es für vernünftig hält, nach seiner eignen größten Glückseligkeit zu streben, bestimmt wer-

den kann, dafür das universelle Glück als höchste Richtschnur seines Handelns zu nehmen. Wir sahen jedoch, daß dazu des Egoisten stillschweigendes oder offenes Zugeständnis erforderlich ist, daß seine eigne größte Glückseligkeit nicht lediglich das höchste vernünftige Ziel für ihn selbst, sondern ein Teil des höchsten Guten ist; und daß er der Beweisführung des Utilitarismus aus dem Wege gehen kann, indem er es ablehnt, dies zu behaupten. Es würde im Widerspruch mit dem gemeinen Menschenverstande sein, zu leugnen, daß zwei Individuen sich wesentlich voneinander unterscheiden und „mich" infolgedessen die Qualität meines Daseins in einem ebenso bedeutenden Grade angeht wie die anderer Individuen. Unter diesen Umständen aber weiß ich nicht, wie man beweisen will, daß dieser Unterschied bei der Bestimmung des höchsten Zieles vernünftigen Handeln für ein Individuum nicht als grundlegend angesehen werden darf. In der Tat haben die meisten Utilitarier trotz aller Bemühungen, die Menschen von der Vernünftigkeit des Strebens nach Glück zu überzeugen, im allgemeinen dieses Ergebnis gewöhnlich nicht durch einen logischen Übergang vom egoistischen zum universalistischen Prinzip zu erreichen gesucht. Sie haben sich fast völlig auf die Sanktionen utilitarischer Normen verlassen, das heißt, auf die von dem Individuum, das sich nach ihnen richtete, gewonnenen Freuden oder ersparten Schmerzen. Wenn ein Egoist für das, was wir Beweisführung nannten, unzugänglich bleibt, dann ist der einzige Weg, ihn zum Streben nach dem Glücke aller zu bringen, der, daß man ihm zeigt, daß er gerade dadurch zu eigner Glückseligkeit kommen wird. Aber es kann jemand auch die Selbstverständlichkeit des Prinzips des rationalen Wohlwollens zugeben und doch dabei bleiben, daß sein eignes Glück ein Endziel ist, welches andern zu opfern für ihn unvernünftig ist, und daß daher eine Übereinstimmung zwischen der Maxime der Klugheit und der des rationalen Wohlwollens irgendwie bewiesen werden muß, um die Sittlichkeit völlig rational zu machen. Diese Anschauung scheint mir, wie gesagt, im ganzen die des gemeinen Menschenverstandes zu sein, und ich selbst vertrete sie. Es wird daher notwendig, zu untersuchen, wie weit und auf welche Weise der erforderliche Beweis geführt werden kann.

§ 2. Soweit die utilitarische Moral mit der des gemeinen Menschenverstandes übereinstimmt, — in der Hauptsache ist das, wie wir sahen, der Fall — ist diese Untersuchung zum Teil im fünften Kapitel des zweiten Buches vorgenommen worden. Es ergab sich da, daß bei einer leidlichen Verfassung der Gesellschaft die Erfüllung von Pflichten gegen andre und die Ausübung von sozialen Tugenden zwar im allgemeinen mit dem Erreichen des größten möglichen Glückes für den Handelnden übereinstimmt, daß es sich aber, wenigstens empirisch, nicht beweisen läßt, daß diese Übereinstimmung eine vollständige und universelle ist. Denn je genauer wir die verschiedenen Sanktionen — gesetzliche, soziale und solche des Gewissens — in ihrer Wirksamkeit unter den bestehenden Bedingungen des menschlichen Lebens analysieren und schätzen, desto schwerer scheint es, zu glauben, daß sie immer fähig sind, diese Übereinstimmung hervorzurufen. Die natürliche Folge dieses Argumentes auf einen überzeugten Utilitarier ist lediglich die, ihn zu einer Änderung der vorhandenen Bedingungen des menschlichen Lebens zu bestimmen, und es würde sicherlich außerordentlich zur Glückseligkeit der Menschheit beitragen, wenn wir so den Gang des Gesetzesapparats in einer Gesellschaft verbessern könnten, so die Verteilung von Lob und Tadel lenken, so das sittliche Empfinden der Mitglieder der Gemeinschaft entwickeln und gewöhnen, daß es für jedes Individuum vernünftig erscheint, so viel als möglich das allgemeine Wohl zu fördern. Wir haben uns jedoch hier nicht zu überlegen, was ein konsequenter Utilitarier für die Zukunft zu schaffen versuchen wird, sondern was ein konsequenter Egoist in der Gegenwart tun soll. Und man muß zugeben, daß, wie die Dinge stehen, der zwischen der utilitarischen Moral und der des gemeinen Menschenverstandes bestehende Unterschied dergestalt ist, daß er im Falle des ersteren eine Übereinstimmung mit dem Egoismus noch unwahrscheinlicher macht. Denn wir sahen, daß der Utilitarismus von dem Handelnden ein größeres Opfer seiner persönlichen Interessen verlangt als der gemeine Menschenverstand, wo diese mit der größten Glückseligkeit der größten Anzahl unvereinbar sind. Und soweit ihn utilitarische Prinzipien mit einer der geltenden Sittenregeln in Konflikt

bringen, wirkt natürlich die soziale Sanktion mit aller Macht dahin, ihn von dem abzuschrecken, was er für seine Pflicht hält.

Es gibt jedoch Ethiker der utilitarischen Schule,[1]) die meinen, daß eine richtige Erkenntnis der hervorragenden Wichtigkeit der Sympathie als eines Bestandteiles des menschlichen Glücks uns zu der Einsicht führen wird, daß das Wohl des Einzelnen sich mit dem Wohl aller deckt. Wenn ich auch diese Auffassung teile, so bin ich doch weit davon entfernt, der Sympathie als Quelle zum Glück selbst für menschliche Wesen von heute jeden Wert absprechen zu wollen. Ich bin im Gegenteil der Meinung, daß ihre Freuden und Schmerzen einen großen Teil der inneren Belohnung für soziale Tugend und der Strafe für soziale Vergehen ausmachen, die wir im 5. Kapitel des 2. Buches den sittlichen Empfindungen zuschrieben. Denn ich kann zwar bis zu einem gewissen Grade durch introspektive Analyse meines Bewußtseins sympathische von rein sittlichen Gefühlen unterscheiden, aber nicht genau sagen, in welchem Verhältnis die beiden zusammengesetzt sind. Ich bin zum Beispiel fähig, das Gefühl für die Niedrigkeit des Egoismus von der Aufwallung sympathischen Unmutes zu unterscheiden, der die bewußte Wahl meines eignen Vergnügens auf Kosten von Schmerz oder Verlust anderer begleitet; aber ich vermag unmöglich zu bestimmen, welche Kraft die erstere Empfindung, losgelöst von der letzteren, haben würde, und bin geneigt, zu glauben, daß die beiden Gefühlsarten bei verschiedenen Individuen sehr verschiedenartig zusammengesetzt sind. Vielleicht können wir sogar ein allgemeines Variationsgesetz für das relative Verhältnis dieser beiden Bestandteile aufstellen, das in der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins sowohl der Gattung wie des Individuums zutage tritt; denn es scheint, daß in einem gewissen Stadium dieser Entwicklung der Geist für Gefühlsregungen in Verbindung mit abstrakten sittlichen Vorstellungen und absolut gedachter Normen mehr empfänglich ist, während vorher und nachher die zu persönlichen Beziehungen gehörigen Gefühle stärker sind.[2]) In einem Utilitarier wird die Sympathie

---

[1]) Vgl. Mills Abhandlung über den Utilitarismus, 3. Kapitel.

[2]) Ich meine damit nicht, daß sich dieser Wechsel kreisförmig vollzieht.

sicherlich nach und nach ein vorherrschendes Element alles instinktiv sittlichen Empfindens, das sich auf soziales Verhalten bezieht. Denn nach seiner Anschauungsweise muß die rationale Grundlage des sittlichen Impulses schließlich in einer Freude oder einem Schmerz liegen, die er für sich oder andre gewann oder abwendete, so daß er sich niemals für ein unpersönliches Gesetz aufzuopfern braucht, sondern immer für Wesen, mit denen er wenigstens in einem gewissen Grade dasselbe Gefühl gemeinsam hat.

§ 3. Aber ich erkenne nicht nur die Wichtigkeit sympathischer Freuden für die Mehrzahl der Menschheit an, ich möchte noch weiter gehen und behaupten, daß ein aufgeklärtes Selbstinteresse allein aus empirischen Gründen die meisten Menschen dazu veranlassen würde, ihre sympathischen Empfindungen mehr als es bis jetzt geschieht zur Entwicklung zu bringen. Die Wirksamkeit von Butlers berühmtem Argument gegen den gewöhnlichen Gegensatz zwischen Selbstliebe und Wohlwollen ist unleugbar, und es dürfte kaum übertrieben sein, zu sagen, daß unter der wüsten Verschwendung, welche die Menschen mit den Mitteln zum Glück treiben, keine Unklugheit offenkundiger ist, als die der Selbstsucht im gewöhnlichen Sinne des Wortes, das heißt, jene übermäßige Konzentrierung auf des Individuums eignes Glück, die es ihm unmöglich macht, irgendeine stärkere Teilnahme an den Freuden und Schmerzen anderer zu haben. Das dauernde Überwiegen des eignen Ich, welches daraus folgt, nimmt schließlich allen Genüssen ihren Reiz und ruft rasch Übersättigung und Langeweile hervor. Der selbstsüchtige Mensch entbehrt des Gefühls, gehoben zu werden und seinen Gesichtskreis mit seinen Interessen zu erweitern; er entbehrt jener ruhigen, heiteren Zufriedenheit, die eine Tätigkeit zu begleiten pflegt, die auf aussichtsreichere Ziele gerichtet ist, als es eines Einzelnen Glück sein kann; er entbehrt endlich jenes süße Bewußtsein der entgegengebrachten Sympathie, die sich besonders bei Liebesdiensten zeigt, welche wir denen erweisen, die uns teuer und dankbar sind. Er muß tausendfach

---

In der früheren Periode ist die Sympathie enger, einfacher und mehr präsentativ; in der späteren ausgedehnter, komplizierter und mehr repräsentativ.

den Mißklang zwischen dem Rhythmus seines eignen Lebens und jenem unendlich großen empfinden, von dem er nur ein unbedeutender Bruchteil ist.

Aber dies alles[1]) zugegeben, so ist es für mich doch sicher, daß selbst die äußerste Entwicklung von Sympathie nach jeder Richtung, die überhaupt nur wenigen Ausnahmemenschen möglich ist, keine vollkommene Übereinstimmung zwischen utilitarischer Pflicht und Selbstinteresse herbeiführen würde. Hier läßt sich, was früher[2]) gesagt wurde, um die Unzulänglichkeit der Sanktion des Gewissens zu zeigen, ebenso — mutatis mutandis — auf die Sympathie anwenden. Nehmen wir an, jemand findet, daß die Rücksicht auf das allgemeine Wohl — utilitarische Pflicht — von ihm verlangt, daß er ein Opfer bringt oder sich in äußerste Lebensgefahr begibt. Es gibt vielleicht ein oder zwei menschliche Wesen, die ihm so teuer sind, daß ihm der Rest eines Lebens, das er durch Opferung ihres Glückes für sein eignes gerettet hat, vom egoistischen Standpunkt aus wertlos erscheinen würde. Aber es ist zweifelhaft, ob viele Menschen nach ruhiger Überlegung auch nur das bestätigen würden, und der gewisse Teil des allgemeinen Glücks, für den jemand sein eignes aufopfern soll, kann natürlich leicht das Glück von Personen sein, die ihm nicht besonders teuer sind. Aber aus dieser normalen Beschränkung unserer stärksten Sympathie auf einen sehr kleinen Kreis menschlicher Wesen geht hervor, daß gerade die Entwicklung der Sympathie dahin wirken kann, die gewichtigen Gründe gegen eine utilitarische Pflicht noch zu verstärken. Es gibt sehr wenige Menschen, die so veranlagt sind, daß sie für die Freuden und Schmerzen der Menschheit im allgemeinen ein Mitgefühl hätten, das sich im entferntesten mit ihrer Sorge für Weib und Kind oder Freund vergleichen ließe. Und selbst wenn die Sympathie für die Menschheit so

---

[1]) Ich glaube jedoch nicht, daß wir berechtigt sind, was im vorigen Paragraphen gesagt wurde, als universell richtig hinzustellen. Einige wenige durchaus selbstsüchtige Menschen scheinen wenigstens glücklicher als die meisten selbstlosen, und es gibt andere Ausnahmeturen, deren hauptsächliches Glück in einer Tätigkeit besteht, die, wenn auch uninteressiert, doch auf andere Ziele gerichtet ist als das menschliche Glück.

[2]) Siehe das 2. Buch, 5. Kapitel, § 4.

gepflegt werden könnte, daß sich dieses Verhältnis in der allgemeinen Verteilung unserer Sympathie materiell änderte, so dürfte das als glückbringend kaum zu empfehlen sein.[1]) Wenn uns daher die utilitarische Pflicht befiehlt, nicht nur unsere eignen Freuden, sondern auch das Glück derer, die wir lieben, dem allgemeinen Wohle zu opfern, so muß gerade die Sanktion, auf welcher der Utilitarismus beruht, gegen diese Vorschriften zu Felde ziehen.

Aber auch abgesehen von diesen außergewöhnlichen Fällen, — die jedoch genügen, um die abstrakte Frage zu entscheiden —, dürfte die Verhaltungsweise, durch die ein Mensch am meisten Sympathie ernten würde (soweit sich das empirisch feststellen läßt), oft sehr von der abweichen, zu der ihn ein aufrichtiger Wunsch, allgemeines Glück hervorzurufen, bestimmen wird. Denn die Linderung von Not und Kummer ist ein wichtiger Teil der utilitarischen Pflicht; da aber der Zustand der betreffenden Person ein im ganzen unlustvoller ist, müßte daraus folgen, daß die Sympathie unter diesen Umständen eher eine Quelle von Schmerz als eine Quelle der Freude ist. Es trifft im allgemeinen wahrscheinlich zu, daß bei der Linderung von Kummer andere Bestandteile der Freude am Wohlwollen diesen sympathischen Schmerz entschieden überwiegen. Denn ein Ausströmen von Mitleid verschafft an sich schon Freuden, und wir fühlen gewöhnlich eine Besserung im Zustande der Leidenden, die auf unser Bemühen zurückzuführen ist, stärker als seinen Schmerz, wenn er anderswie verursacht wurde. Daneben sind noch die Freuden, die uns seine Dankbarkeit vermittelt oder die aus jeder Tätigkeit entspringen, welche auf ein dauernd wertvolles Ziel unter einem starken Impulse gerichtet ist. Wenn jedoch die Not groß und dauernd ist und wir sie trotz aller Anstrengung nur teilweise zu lindern vermögen, dann muß notwendigerweise des Philanthropen sympathische Betrübnis beträchtlich und die Bekämpfung des Elends, wenn auch nicht ohne Glücksgefühle, doch im ganzen viel weniger glücklich, als viele andre Tätigkeiten sein; und doch kann es recht sein, dieses Liebeswerk zu tun, das die Pflicht von uns fordert. Oder

[1]) Vgl. dazu das 3. Kapitel, § 3 dieses Buches.

es kann wiederum jemand finden, daß er das allgemeine Glück am besten dadurch fördert, daß er in verhältnismäßiger Einsamkeit für etwas arbeitet, dessen Verwirklichung zu erleben er niemals hoffen kann, oder daß er hauptsächlich unter und für Leute tätig ist, für die er nicht viel Zuneigung haben kann, oder daß er etwas tut, was seine Lieben verletzt oder ihm entfremdet. Kurz, es dürfte da zahllose Arten geben, auf die die Vorschriften des rationalen Wohlwollens, denen er als Utilitarier zu gehorchen verpflichtet ist, mit jener Befriedigung von Neigungen in Widerspruch kommen, von der Shaftesbury und seine Nachfolger sagen, daß sie ihren Lohn in sich selbst trägt.

§ 4. Wir müssen also nach den im 5. Kapitel des 2. Buches gegebenen Argumenten, die noch durch die Erörterung im vorigen Abschnitt ergänzt werden, zu dem Schlusse kommen, daß ein untrennbarer Zusammenhang zwischen der utilitarischen Pflicht und dem größten Glücke des Individuums, das ihr nachkommt, auf empirischer Grundlage nicht zur Genüge bewiesen werden kann. Daher hat auch ein anderer Teil der utilitarischen Schule das Schwergewicht der Pflicht lieber auf die religiöse Sanktion verlegt, und dieses Verfahren ist zum Teil von einigen angenommen worden, welche als Motiv hauptsächlich die Sympathie ansehen. Von diesem Standpunkte aus wird der utilitarische Kodex als ein Gesetz Gottes aufgefaßt, der den Menschen befohlen hat, das allgemeine Glück zu fördern, und zu erkennen gegeben hat, daß er die belohnen wolle, die seinen Geboten gehorchen, jene aber bestrafen, die ihnen nicht gehorchen. Es ist klar, daß, wenn wir überzeugt sind, daß ein allmächtiges Wesen in irgendwelcher Weise uns derartige Gebote und Verheißungen gegeben hat, es für einen rationalen Egoisten keiner weiteren Gründe bedarf, um sein Leben nach utilitarischen Prinzipien einzurichten. Es fragt sich nur, wie er zu dieser Überzeugung kommt. Nach dem gewöhnlichen Glauben geschieht das entweder durch Offenbarung oder durch natürliche Vernunftbetätigung oder auf beide Weisen. Was die erstere betrifft, so ist zu bemerken, daß die Ethiker, die behaupten, Gott habe sein Gesetz entweder besonderen Individuen in vergangenen Zeiten enthüllt, die einen schriftlichen Bericht davon hinterlassen haben, oder einer Reihe von berufenen Personen

oder religiösen Menschen im allgemeinen auf übernatürliche Weise, — mit wenigen Ausnahmen meinen, nicht der utilitarische Kodex sei da offenbart worden, sondern die Normen der Moral des gemeinen Menschenverstandes mit einigen Einschränkungen und Zusätzen. Insoweit jedoch der Utilitarismus bei der Forderung, das Individuum solle sein Glück dem der Menschheit aufopfern, strenger ist als der gemeine Menschenverstand, ist er, wie Mill sagt, streng in Übereinstimmung mit den charakteristischsten Lehren des Christentums. Es dürfte indes unnötig sein, das Verhältnis der verschiedenen offenbarten Sittengebote zum Utilitarismus zu erörtern, da es über unser Gebiet hinausgehen würde, nach den Gründen zu forschen, warum man ihnen einen göttlichen Ursprung zugeschrieben hat. Soweit jedoch eine Kenntnis von Gottes Gesetzes für die Vernunft als erreichbar gilt, erscheinen Ethik und Theologie so eng verbunden, daß wir ihre Gebiete nicht scharf trennen können. Denn wie wir sahen,[1]) ist die Meinung weithin vertreten, daß das Verhältnis sittlicher Normen zu einem göttlichen Gesetzgeber stillschweigend in dem Denkprozeß erkannt wird, durch den wir dazu gelangen, diese Normen als bindend anzusehen. Und die Ausdrücke (wie „sittliche Verpflichtung"), die wir gewöhnlich in Verbindung mit diesen Normen gebrauchen, deuten natürlich auch auf gesetzliche Sanktionen und somit auf eine höhere Macht hin, die sie uns auferlegt. Viele Denker mit Locke haben in der Tat auch für die Ausdrücke „richtig", „Pflicht" usw. nur die Bedeutung einer durch einen Gesetzgeber auferlegten Regel oder Norm zugelassen. Diese Auffassung dürfte aber dem gemeinen Menschenverstande widersprechen, denn der göttliche Gesetzgeber wird selbst als ein sittlich Handelnder gedacht,[2]) d. h. als einer, der vorschreibt, was richtig ist, und angibt, was gut ist. Es ist klar, daß hier die Begriffe „richtig" und „gut" absolut gebraucht sind, ohne Beziehung auf einen höheren Gesetzgeber, und daß ihre Bedeutung hier nicht wesentlich von der üblichen abweicht, dürfte einstimmig von religiösen Personen bestätigt werden. Wenn aber auch der gemeine Menschen-

---

[1]) Vgl. 3. Buch, 1. Kapitel, § 2 und 2. Kapitel, § 1.
[2]) Vgl. 1. Buch, 3. Kapitel, § 2.

verstand Sittenregeln nicht ausschließlich als Mandate eines allmächtigen Wesens ansieht, das diejenigen belohnt oder bestraft, die ihnen gehorchen oder sie verletzen, so ist er doch der Meinung, daß dies zum Teil zutrifft und vielleicht intuitiv erkennbar ist. Wenn uns nun die Überlegung zu dem Schlusse führt, daß die einzelnen Moralprinzipien des gemeinen Menschenverstandes jener unumstößlich sicheren Intuition, welche das erste Prinzip des Utilitarismus bildet, untergeordnet werden muß, dann ist es natürlich der utilitarische Kodex, an den sich die göttlichen Sanktionen knüpfen.

Oder wir können so folgern: Wenn wir, wie alle Theologen sagen, Gott als für ein Ziel handelnd aufzufassen haben, so müssen wir uns dieses Ziel universell gut denken und, wenn die Utilitarier recht haben, als universelles Glück. Wir können ferner nicht annehmen, daß in einer sittlich regierten Welt ein Mensch klug handelte, wenn er sich in bewußten Gegensatz zu etwas stellte, was wir für eine göttliche Weisung halten. Wenn wir daher nach Berechnung der Folgen von zwei Alternativen des Verhaltens dasjenige wählen, welches wahrscheinlich im allgemeinen weniger zum Glück führt, so handeln wir in einer Weise, für die wir nur Leiden erwarten können.

Darauf hat man nun entgegnet, daß die Menschen in der bestehenden Welt die Glückseligkeit nur so unvollkommen und vermischt mit Schmerz und Elend erlangen, daß wir ein universelles Glück uns nur dann als Gottes Ziel denken können, wenn wir annehmen, er sei nicht allmächtig. Die Behauptung, daß er allmächtig ist, muß nun zwar mit einiger Einschränkung aufgefaßt werden, aber auch nicht mit größerer, als einsichtige Theologen stillschweigend stets zugegeben haben. Auch diese gestehen natürlich zu, daß manche Dinge für Gott unmöglich sind, wie zum Beispiel die Änderung der Vergangenheit. Und wenn unsere Kenntnis vom Weltgebäude vollständiger wäre, könnten wir vielleicht das Quantum Glück, das im besten Falle erreichbar ist, als ebenso groß erkennen, wie es eben ohne die Erfüllung von etwas, was wir dann für geradeso undenkbar und unsinnig halten würden wie die Änderung der Vergangenheit, erreichbar ist. Die Ausführung dieses Gedankens müssen wir jedoch den Theologen überlassen. Ich möchte behaupten, daß nach keiner

anderen Erklärung das Gute vollkommener in dem bestehenden Weltall verwirklicht erscheint. Denn die Wunderwerke, die wir in der physischen Welt bestaunen, sind doch mit Unvollkommenheiten behaftet und vergänglich. Ähnlich aber ist in der Welt des menschlichen Verhaltens die Tugend mindestens ebenso mit dem Laster durchsetzt, wie das Glück mit dem Elend.[1]) Wenn daher die ethische Überlegung, die uns das höchste Gute als Glück auslegen ließ, richtig ist, läßt sich dagegen kein Argument von der natürlichen Theologie anführen.

§ 5. Wenn wir also die Existenz eines Wesens annehmen können, wie Gott von den Theologen gedacht wird, so sind die Utilitarier berechtigt, auch auf die Existenz göttlicher Sanktionen für den sozialen Pflichtenkodex auf utilitarischer Basis zu schließen; und diese Sanktionen würden natürlich genügen, es in jedermanns Interesse erscheinen zu lassen, nach bestem Wissen und Gewissen das allgemeine Glück zu fördern. Bevor wir jedoch einen Schluß ziehen, ist es wünschenswert, die Gültigkeit dieser Behauptung zu untersuchen, soweit sie sich auf ethische Gründe allein stützt. Denn dadurch wird, wie wir nun sehen, die wichtige Frage entschieden, ob die Ethik als Wissenschaft sich auf einer unabhängigen Grundlage aufbauen läßt oder genötigt ist, eine unentbehrliche Prämisse der Theologie oder anderen Quellen zu entlehnen.[2]) Um diese Untersuchung

---

[1]) Man könnte vielleicht sagen, daß dieser Vergleich für Indeterministen nicht stichhaltig sei, da diese das Wesen der Tugend in der freien Wahl sehen. Aber zu sagen, daß jede freie Wahl tugendhaft ist, wäre ein Paradoxon, vor dem die meisten Indeterministen zurückschrecken würden, — angenommen natürlich, daß das Übel ebenso wie das Gute frei gewählt werden kann. Es muß daher die freie Wahl des Guten sein, die das göttliche Ziel verwirklichend gedacht wird. Dann aber lassen sich die Argumente für die utilitarische Erklärung von gut – frei gewählt – mutatis mutandis noch anwenden, und ebenso auch die Argumente für die Auffassung, daß die Normen der utilitarischen Pflicht von Gott sanktioniert sind.

[2]) Wenn wir die Ehik einfach als eine unabhängige Wissenschaft betrachten, so brauchen wir die Grundprämisse, deren Gültigkeit wir eben prüfen, nicht in eine theistische Form zu fassen. Sie dürfte auch nicht immer diese Form in der religiösen Begründung des Sittlichen gehabt haben. Im Buddhismus zeigt diese Auffassung von der Belohnung, die unzertrennbar mit dem richtigen Verhalten verknüpft ist, in weit kunstvollerer und systematischer Weise entwickelt worden zu sein, als im Christentum. Aber nach

befriedigend durchzuführen, ziehen wir am besten die klarste und sicherste unserer moralischen Intuitionen heran. Ich finde, daß ich ebenso sicher und klar wie nur irgendein Axiom der Arithmetik oder Geometrie erkenne, daß es für mich „richtig" oder „vernünftig" ist, andere so zu behandeln, wie ich unter ähnlichen Umständen selbst behandelt werden müßte, und das zu tun, was nach meiner Überzeugung am meisten zum universellen Wohle oder Glück führen wird. Aber mit dieser Überzeugung ist weder unzertrennlich verbunden noch durch rein reflektive Intuition erreichbar die Erkenntnis, daß es wirklich ein höchstes Wesen gibt, das mich hinreichend[1]) dafür belohnt oder bestraft, wenn ich diesen Pflichtregeln gehorche oder sie verletze.[2]) Oder, wenn ich den rein theologischen Bestandteil weglasse, ich kann sagen, daß ich in meinem sittlichen Bewußtsein keine Intuition finde, die klar und sicher wäre, daß die Erfüllung von Pflicht genügend belohnt und ihre Verletzung bestraft wird. Ich fühle allerdings einen offenbar von den sittlichen Empfindungen untrennbaren Wunsch, daß dies nicht nur in meinem Falle, sondern überhaupt geschehen möge, aber das Vorhandensein dieses Wunsches allein genügt nicht, um die Wahrscheinlichkeit seiner Erfüllung zu gewährleisten, denn die Erfahrung lehrt, daß viele menschliche Wünsche enttäuscht werden. Ich urteile auch, daß dies in einem gewissen Sinne geschehen sollte; aber in diesem Urteile hat „sollen" nicht die rein ethische Bedeutung; es drückt nur das vitale Bedürfnis

---

der Anschauung aufgeklärter Buddhisten werden diese Belohnungen nicht durch den Willen eines höchsten Wesens verteilt, sondern durch die natürliche Wirkung eines unpersönlichen Gesetzes.

[1]) Mit „hinreichend" ist hier gemeint „genügend, um es im Interesse des Handelnden erscheinen zu lassen, das allgemeine Gute zu fördern", nicht notwendig „proportional zum Verdienst".

[2]) Ich kann mich moralisch nicht für gezwungen halten, alle meine Pflichten so anzusehen, als ob sie Befehle von Gott wären, aber auch nicht zu der Behauptung für berechtigt, daß ein derartiges höchstes Wesen wirklich existiert. Ich kann mich so wenig dazu entschließen, etwas für praktische Zwecke anzunehmen, was ich nicht für eine theoretische Wahrheit zu halten vermag, daß ich mir den Gemütszustand, den diese Worte schildern, höchstens nur als eine augenblickliche, halb unwillkürliche Unvernünftigkeit denken kann, die in einem heftigen Anfall philosophischer Verzweiflung begangen wird.

unserer praktischen Vernunft aus, diesen Zusammenhang zwischen Tugend und Selbstinteresse zu beweisen oder zu fordern, wenn er folgerichtig sein soll. Denn wenn wir den Zusammenhang leugnen, sind wir gezwungen, einen fundamentalen Widerspruch in unseren Intuitionen von dem, was im Verhalten vernünftig ist, zuzugeben. Daraus folgt aber wieder, daß die offenbar intuitive Tätigkeit der praktischen Vernunft, die in diesen widersprechenden Urteilen hervortritt, überhaupt illusorisch ist.

Ich meine nun nicht, daß, wenn wir die Hoffnung auf eine praktische Lösung dieses fundamentalen Widerspruchs aufgäben, es für uns vernünftig werden würde, die Moral überhaupt fallen zu lassen; aber es würde nötig sein, den Gedanken, sie völlig zu rationalisieren, aufzugeben. Wir würden wohl noch, nicht allein aus Selbstinteresse, sondern auch aus Sympathie und Empfindungen für das soziale Wohl, den Wunsch haben, daß Regeln, die zum allgemeinen Glücke führen, beobachtet werden, und die praktische Vernunft würde uns zur Erfüllung von Pflicht in den gewöhnlicheren Fällen treiben, wo sie mit Selbstinteresse im Einklang steht. Aber in den selteneren Fällen, wo ein Konflikt zwischen Selbstinteresse und Pflicht vorliegt, würde die praktische Vernunft, in sich selbst uneinig, auf keiner Seite mehr ein Motiv sein. Der Konflikt müßte dann durch das verhältnismäßige Übergewicht der einen oder der andern der beiden Gruppen von nichtmoralischen Impulsen entschieden werden.

Wenn also die Versöhnung von Pflicht und Selbstinteresse als eine Hypothese betrachtet werden muß, die logisch zur Vermeidung eines fundamentalen Widerspruchs in einem Hauptgebiete unseres Denkens nötig ist, so bleibt noch zu fragen, wieweit diese Notwendigkeit einen hinreichenden Grund zur Annahme dieser Hypothese bildet. Diese Frage ist eine außerordentlich schwierige und vielumstrittene, und ihre Erörterung gehört mehr in eine Abhandlung über allgemeine Philosophie als in ein Werk über die Methoden der Ethik. Denn es läßt sich darauf ohne eine allgemeine Untersuchung der Kriterien für richtige und irrige Annahmen keine befriedigende Antwort geben. Wer behauptet, daß das Gebäude der Physik wirklich

aus Schlüssen aufgebaut ist, die logisch aus selbstverständlichen Prämissen abgeleitet sind, kann wohl fordern, daß praktische Urteile, die auf philosophische Sicherheit Anspruch machen, auf einen gleich festen Grund gestellt werden. Wenn wir aber anderseits finden, daß in unserer Kenntnis der Natur Sätze für allgemein wahr gehalten werden, die keine andern Gründe für sich haben, als unsre starke Neigung, sie anzunehmen, und daß sie zur systematischen Einheit unserer Anschauungen unentbehrlich sind, — dann dürfte es in der Ethik noch schwerer sein, eine ähnlich gestützte Annahme zu verwerfen, ohne einem universellen Skeptizismus Tür und Tor zu öffnen.

Anhang.

Die Kantsche Auffassung vom freien Willen.

(Mit einigen Auslassungen abgedruckt aus dem „Mind“, 1888, XIII, Nr. 51.)

Anhang.

Die Kantsche Auffassung vom freien Willen.

Es soll gezeigt werden, daß in verschiedenen Teilen der Kantschen Lehre zwei wesentlich verschiedene Begriffe durch dasselbe Wort Freiheit ausgedrückt werden, während Kant sich offenbar der verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks nicht bewußt ist.

In der einen Bedeutung ist Freiheit gleich Vernünftigkeit, so daß ein Mensch um so freier ist, je mehr er vernunftgemäß handelt. Ich habe nun nicht das geringste gegen diesen Gebrauch des Ausdrucks Freiheit einzuwenden; im Gegenteil, ich glaube, er läßt sich damit begründen, daß er der natürliche Ausdruck der gewöhnlichen sittlichen Erfahrung des Menschen ist. Bei dem beständig vorhandenen Widerstreit zwischen nicht vernünftigen Impulsen und den Diktaten der praktischen Vernunft in uns pflegen wir uns eher mit den letzteren als mit den ersteren zu identifizieren. Whewell sagt: „Wir sprechen davon, daß Begierde, Liebe, Ärger uns beherrschen und daß wir sie zügeln", — und wir nennen die Menschen beständig „Sklaven" von Begierden und Leidenschaften, während man noch niemanden den Sklaven der Vernunft genannt hat. Wenn daher der Ausdruck „Freiheit" von Ethikern noch nicht auf eine andere Bedeutung angewendet worden wäre, wenn es sich lediglich darum handelte, ihm für ethische Erörterungen den Stempel größerer Genauigkeit aufzudrücken, so würde ich gegen die Behauptung, daß „ein Mensch um so freier ist, je mehr er vernünftig handelt", durchaus nichts einzuwenden haben. Aber in England hat man zur Verteidigung des freien Handelns im

allgemeinen darauf zu bestehen gesucht, daß der Mensch die freie Wahl zwischen Gut und Böse habe und diese sich ebensowohl zeige, wenn er das Böse wählt, wie wenn er das Gute wählt. Es liegt indes auf der Hand, daß, wenn wir sagen, ein Mensch handelt um so freier, je mehr er vernünftig handelt, wir nicht auch in derselben Bedeutung des Ausdrucks sagen können, daß er aus freier Wahl unvernünftig handelt, wenn er es tut. Der Begriff Freiheit muß eben in den beiden Sätzen einen ganz verschiedenen Sinn haben. Der Gebrauch läßt zwar beide Bedeutungen zu, aber ihn in ein und demselben Satz in beiden zu gebrauchen, geht offenbar nicht an.

Es gilt nun weiter, zu zeigen, daß Kant den Ausdruck in dieser doppelten Weise gebraucht. Dabei ist es angebracht, Namen für das zu haben, was wir als zwei verschiedene Begriffe hinstellen. Es mag die zuerst erwähnte Art der Freiheit, die ein Mensch bezeugen soll, je mehr er unter dem Gebote der Vernunft handelt, mit „guter" oder „vernunftgemäßer Freiheit" bezeichnet werden, und die Freiheit, die bei der Wahl zwischen Gut und Böse zutage tritt, mit „neutraler" oder „sittlicher Freiheit".[1])

Zunächst erscheint es nun wünschenswert, die neutrale Freiheit von einem weiteren Begriffe zu unterscheiden, der zwar bei Kant nicht vorkommt, mit dem sie aber möglicherweise verwechselt werden könnte. Ich meine „die Macht, ohne ein Motiv zu handeln", von der Reid und andere Indeterministen sprechen. „Wenn ein Mensch nicht ohne ein Motiv handeln könnte," sagt Reid, „hätte er überhaupt keine Macht," das heißt in Reids Sinne keine Freiheit des Handelns. Diese Auffassung von Freiheit — die wir mit „willkürlicher Freiheit" bezeichnen können — ist, wie ich sagte, sicherlich nicht die Kants; er weist sie nicht nur ausdrücklich zurück, sondern führt sie nirgends auch nur unbewußt ein. Sie ist in der Tat auch mit jeglichem Teile seiner Erklärung der Willenstätigkeit unvereinbar, denn die Ursprünglichkeit und das Interesse in seiner

[1]) Die Bezeichnungen „vernunftgemäß" und „sittlich" sind dann am Platze, wenn die Verwandtschaft der beiden Begriffe betont werden soll, die Ausdrücke „gut" und „neutral", wenn der Unterschied hervorgehoben werden soll.

Verteidigung der neutralen Freiheit — die Macht, zwischen Gut und Böse zu wählen — liegt in der Ausschaltung der willkürlichen Freiheit oder der Macht, bei jeder einzelnen Willensäußerung grundlos zu handeln.

Diese Unterscheidung nun läßt es mich verstehen, warum so viele Leser in Kants Darlegungen die beiden Arten der Freiheit nicht entdeckt haben. Sie haben ihr Augenmerk gerichtet auf den Unterschied zwischen vernunftgemäßer oder sittlicher Freiheit, die Kant vertritt, und der Freiheit der Willkür, die er unzweifelhaft verwirft. Daher haben sie mit ihm den Unterschied zwischen der Freiheit übersehen, die wir zeigen oder verwirklichen, je richtiger wir handeln, und der Freiheit, die sich gleichfalls bei der Wahl von Gut oder Schlecht zeigt. Wenn wir einmal die Freiheit der Willkür ausscheiden und unsere Aufmerksamkeit ganz auf den Unterschied zwischen guter und neutraler Freiheit konzentrieren, glaube ich, daß niemand umhin kann, die Antithese bei Kant zu erkennen. Da er die beiden Begriffe selbst nicht unterscheidet, ist es natürlich auch für den aufmerksamsten Leser unmöglich, immer zu sagen, welcher der richtige ist. Es gibt indes viele Stellen, wo Kants Schlußfolgerungen den einen, und viele, wo sie den andern verlangen. Im allgemeinen kann man sagen, daß, wo Kant den Begriff der Freiheit mit dem der sittlichen Verantwortung oder des Tadels in Verbindung bringen muß, er, wie alle Ethiker, die den freien Willen in diesem Zusammenhange verteidigen, in der Hauptsache neutrale Freiheit meint, — Freiheit, die sowohl bei der Wahl des Schlechten wie bei der Wahl des Richtigen hervortritt. An solchen Stellen hat er sogar zunächst mit der Freiheit dessen zu tun, der das Schlechte wählt, denn dieser ist es, dem er es verwehren will, die Verantwortung auf Ursachen abzuwälzen, die außer seinem Machtbereich liegen. Wenn er anderseits die Möglichkeit eines uninteressierten Gehorsams gegen das Gesetz als solches beweisen will oder die Selbständigkeit der Vernunft bei der Beeinflussung des Wählens darzutun sucht, dann identifiziert er in vielen wenn auch nicht allen Sätzen die Freiheit mit dieser Selbständigkeit der Vernunft und stellt somit klar die Behauptung auf, daß ein Mann um so freier ist, je mehr er vernünftig handelt.

Als ein Beispiel der ersteren Art will ich die Stelle gegen Ende des 3. Kapitels der „Analytik der praktischen Vernunft“[1]) nehmen, wo Kant seine metaphysische Lehre von der doppelten Kausalität bei menschlichen Handlungen in ihrer Wirkung auf die sittliche Verantwortung behandelt. Nach ihm muß jede solche Handlung, als eine zeitlich bestimmte Erscheinung betrachtet, als eine notwendige Folge bestimmender Ursachen gedacht werden, — sonst wäre ihre Existenz undenkbar. Aber sie kann auch in Verbindung mit dem Handelnden aufgefaßt werden, der als ein Ding an sich, als das „νούμενον“, von dem die Handlung eine Erscheinung ist, betrachtet wird. Der Begriff Freiheit nun kann auf den so in Verbindung mit seinen Erscheinungen gedachten Handelnden angewendet werden. Denn da seine Existenz als ein Noumenon nicht unter Zeitbedingungen steht, kommt nichts in dieser Existenz unter das Prinzip der Bestimmung durch antezedente Ursachen; daher ist, wie Kant sagt, „in diesem seinem Dasein ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, . . . selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewußtsein seiner intelligiblen Existenz nichts als Folge seiner Kausalität als Noumenon“. Dies ist die bekannte metaphysische Lösung der Schwierigkeit, den freien Willen mit der Universalität physischer Kausalität zu vereinigen. Ich habe diese hier nicht zu kritisieren; meine Meinung ist nur, daß, wenn wir diese Auffassung der Freiheit überhaupt annehmen, es sich offenbar nur um die neutrale Freiheit handeln kann. Denn sie muß das Verhältnis eines Noumenon, das sich als ein Schurke darstellt, zu einer Reihe von schlechten Willensäußerungen ausdrücken, wobei das Sittengesetz verletzt wird, aber auch das Verhältnis eines Noumenon, das sich als ein Heiliger darstellt, zu guten oder vernünftigen Willensäußerungen, wobei das Sittengesetz oder der kategorische Imperativ befolgt wird. Und Kant nimmt, wie ich sagte, als Beispiele besonders Noumena, die schlechte Erscheinungen äußern. Die Frage, die er ausdrücklich stellt, ist die: „Wie kann ein Mensch, der einen Diebstahl begeht, in dem Augenblick, wo er ihn begeht, ganz frei heißen? Und er antwortet darauf, daß infolge seiner „transzendentalen Freiheit

[1]) Werke, 5. Band, S. 100–104 (Ausg. Hartenstein).

das Vernunftwesen von jeder ungesetzlichen Handlung, die es begeht, mit Recht sagen kann, er habe sie unterlassen können", obwohl sie als Erscheinung unter einer unvermeidlichen Naturnotwendigkeit steht. „Denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft und nach welcher er sich die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet." So gut er daher auch seinen Irrtum mit schlechten Gewohnheiten erklären kann, deren Überhandnehmen er geduldet hat, oder sich eine gesetzwidrige Handlung, deren er sich erinnert, als etwas vorstellen, zu dem durch physische Notwendigekit gezwungen wurde, es kann ihn nicht vor Selbstvorwürfen bewahren, nicht einmal dann, wenn er Entartung so früh gezeigt hätte, daß man von ihm sagen könnte, er sei in einer sittlich hilflosen Lage geboren. Man wird ihn mit Recht für „ebenso verantwortlich wie jeden andern" erklären. Denn in Verbindung mit seinem noumenalen Selbst muß sein Leben von Anfang bis zu Ende als einzelne Erscheinung angesehen werden, die aus einer absolut freien Wahl hervorgeht.

Ich brauche diesen Punkt nicht weiter auszuführen; es ist klar, daß Kants metaphysische Erklärung der sittlichen Verantwortlichkeit notwendigerweise zu einer stärkeren Hervorhebung und Betonung des Begriffes führt, den ich neutrale Freiheit nannte, das heißt, einer Art von Kausalität, die in schlechten und unvernünftigen Willensäußerungen sowohl wie in den guten und vernünftigen hervortritt.

Auf der andern Seite ist es ebenso leicht, Stellen zu finden, wo der Ausdruck Freiheit ganz deutlich für gute oder vernünftige Freiheit zu stehen scheint. Solche Stellen sind sogar, glaube ich, häufiger als die, welche die andere Bedeutung verlangen. So sagt er, daß „ein freier Wille einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen muß"[1]), und daß „Freiheit, deren Kausalität bloß durchs Gesetz bestimmbar ist, eben darin besteht, daß sie alle Neigungen auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt"[2]). Während er nun zu dem oben unter-

[1]) 5. Bd. S. 30.
[2]) Ibid. S. 83.

suchten Argument bemüht war, zu beweisen, daß das Noumenon oder übersinnliche Wesen, von dem jede Willensäußerung eine Erscheinung ist, „freie Kausalität" in gesetzwidrigen Handlungen ausübt, sagt er uns an einer anderen Stelle derselben Abhandlung, daß „die übersinnliche Natur" eines Vernunftwesens, das auch eine „sinnliche Natur" hat, „ihre Existenz nach Gesetzen ist, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen (praktischen) Vernunft gehören"[1]). Ebenso erklärt er an einer früheren Stelle: „Da der Begriff einer Kausalität den von Gesetzen bei sich führt, . . . so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding."[2]) Und dieses unveränderliche Gesetz des „freien" oder „autonomen" Willens ist, wie er sagt, das Grundprinzip der Sittlichkeit, so daß ein freier und ein dem Sittengesetze unterworfener Wille ein und dasselbe ist. Ich habe diesen letzten Satz angeführt, nicht weil darin der Begriff der rationalen Freiheit klar hervortritt, — im Gegenteil, er zeigt vielmehr, wie leicht dieser Begriff mit dem andern verwechselt werden kann. Ein Wille, der seinen eigenen Sittengesetzen unterworfen ist, kann heißen, daß er, insoweit er frei ist, diese Gesetze befolgt; aber es kann auch bedeuten, daß er sie nach freier Wahl nicht befolgt, also neutrale Freiheit ausübt. Wenn man aber sagt, daß Freiheit „eine Kausalität nach unveränderlichen Gesetzen" ist, so fällt die Zweideutigkeit fort. Denn damit kann nicht lediglich eine Fähigkeit gemeint sein, Gesetze aufzustellen, denen man gehorchen kann oder nicht; es muß gemeint sein, daß der Wille als freier in Übereinstimmung mit diesen Gesetzen handelt. Nun handelt zwar der Mensch zweifellos oft dagegen, aber dann ist seine Wahl nach dieser Auffassung nicht „frei", sondern „mechanisch" bestimmt, durch „physische" und „empirische" Triebfedern.

Wenn es noch eines weiteren Beweises dafür bedarf, daß

---

[1]) 5. Bd. S. 46.
[2]) 4. Bd. S. 294.

unter Kants „Freiheit" mitunter rationale oder gute Freiheit zu verstehen ist, so kann ich ein paar der zahlreichen Stellen anführen, wo Kant ausdrücklich oder stillschweigend Wille mit Vernunft gleichsetzt; denn dies schließt offenbar die Möglichkeit aus, daß der Wille zwischen Vernunft und unvernünftigen Impulsen wählt. So sagt Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"[1]: „Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft", und ebenso spricht er in der „Kritik der praktischen Vernunft" von „der objektiven Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft"[2]. Während danach an einigen Stellen[3] von der „Autonomie", die er mit „Freiheit" identifiziert, als einer „Autonomie des Willens" gesprochen wird, wird uns an andern gesagt, daß „das moralische Gesetz nichts anderes ausdrücke, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit"[4].

Ich glaube, daß damit die verbale Zweideutigkeit in Kants Darstellung des freien Willens festgestellt ist. Man könnte nun vielleicht sagen, daß diesem Fehler durch eine rein verbale Verbesserung abzuhelfen ist, das Wesen von Kants Ethik aber erhalten und noch mit seiner Metaphysik verbunden werden kann. Man kann daran festhalten, daß die Vernunft vorschreibt, daß wir jederzeit nach einer Maxime handeln sollen, von der wir wollen können, daß sie Universalgesetz ist, und daß wir dies nur aus Rücksicht für die Vernunft und ihr Gesetz tun sollen. Man kann ferner behaupten, daß der Realität dieser sittlichen Freiheit mit der Universalität physischer Verursachung dadurch zu vereinigen ist, daß man sie als eine Beziehung zwischen des Handelnden noumenalen Selbst — unabhängig von Zeitbedingungen — und seinem in der Zeit sich äußernden Charakter auffaßt. Und dann wäre die einzige erforderliche Verbesserung, die Identifizierung von Freiheit und Güte oder

---

[1]) 4. Bd. S. 260.

[2]) 5. Bd. S. 58. Siehe die scharfsinnige Erörterung über Kants Gebrauch des Ausdrucks „Wille" in Schurmann „Kanthian Ethics".

[3]) 4. Bd. S. 296.

[4]) 5. Bd. S. 35.

Rationalität als Attribute von Handelnden oder Handlungen zu vermeiden.

Ich gebe gern zu, daß die wichtigsten Teile sowohl von Kants Sittenlehre wie von seiner Lehre der Freiheit zu retten sind, — oder ich möchte vielmehr sagen, daß man die letztere einen ungleichen Kampf mit den modernen Begriffen der Vererbung und Evolution auskämpfen lassen kann; jedenfalls gebe ich zu, daß sie durch mein Argument nicht erheblich betroffen wird. Ich glaube aber, daß noch ein gut Teil mehr, als nur das „Wort" Freiheit an gewissen Stellen aus einer verbesserten Kant-Ausgabe wird verschwinden müssen, wenn die durch die Zweideutigkeit dieses Wortes hineingebrachte Verwirrung in der angegebenen Weise behoben werden soll. Das ganze Kapitel der „Heteronomität" des Willens, wenn er empirischen oder sinnlichen Impulsen nachgibt, wird fallen gelassen oder von Grund auf umgearbeitet werden müssen. Und ich fürchte, daß die meisten Leser Kants diesen Verlust schmerzlich empfinden werden, denn nichts ist in Kants ethischen Schriften so anziehend, als der Gedanke — den er wiederholt in allerlei Gestalt ausspricht —, daß ein Mensch den Zweck seines wahren Selbst verwirklicht, wenn er dem Sittengesetze gehorcht und wenn er seine Handlungen durch empirische oder sinnliche Triebfedern bestimmen läßt, er physischer Kausalität, Gesetzen einer rohen Außenwelt unterworfen wird. Lassen wir aber die Identifizierung von Freiheit und Vernünftigkeit fallen und nehmen wir endgültig und allein Kants andere Vorstellung der Freiheit als Ausdruck des Verhältnisses des menschlichen Ding an sich zu seiner Erscheinung an, so fürchte ich, daß dieser Appell an das Gefühl der Freiheit als leere Rhetorik empfunden wird. Denn das Leben eines Heiligen muß in seinen kleinsten Teilen den notwendigen Gesetzen der physischen Kausalität ebenso unterworfen sein, wie das des Schurken. Und dieser muß sein charakteristisches Ich in seiner transzendentalen Wahl eines schlechten Lebens ebenso äußern, wie es der Heilige in seiner transzendentalen Wahl eines guten tut. Wenn wir anderseits, um dieses Resultat zu vermeiden, den andern Teil des Dilemmas nehmen und inneren Frieden mit Vernünftigkeit gleichsetzen, dann macht sich ein tieferer Einschnitt nötig. Denn neben der

„neutralen“ oder „sittlichen“ Freiheit muß die ganze Kantsche Auffassung vom Verhältnis des Noumenon zum empirischen Charakter fallen gelassen werden, und damit die ganze Kantsche Methode der Aufstellung einer sittlichen Verantwortlichkeit, kurz, alles das, was die Kantsche Lehre für englische Vertreter des freien Willens interessant und gewichtig gemacht hat, auch wenn sie von der Richtigkeit jener Methode nicht überzeugt waren.

Gesamtregister.

A

Abneigung I 50, 165
Absicht I 69a; II 5, 6, 9
Ästhetisch I 123
Ästhetischer Intuitionismus II 36ff., 184ff.
Altruismus II 224
Ἀνδρεία II 236
Anhänglichkeit und ihre Pflichten II 65
Apathie I 142
Aristoteles I 68a, 105, 113, 138, 204, 206a; II 22, 33, 39a, 75a$_2$, 94, 167, 168, 221, 236
Ärger II 140
Austin II 115a
Axiome II 22, 170—181

B

Bain I 51, 63—65, 101, 143, 144, 202; II 253a
Barmherzigkeit II 30
Bastiat II 91a
Begehrenswürdigkeit des Gefühls usw. I 146; II 190
Begierde und Lust I 47—65
—, unvernünftige, I 28—29
—, geschlechtliche, II 228—230
Bentham I 12, 13, 48, 49, 97, 98, 101, 135, 141, 186; II 7, 8, 50, 106, 155, 202, 205, 211, 212, 220
Berkeley I 136
Bescheidenheit II 149—152
Beweis für ein oberstes Prinzip II 207 bis 208
— Mills für den Utilitarismus II 179ff.
Beweis-Führung des Utilitarismus II 206—210
Bewußtes Leben II 192
Blackstone II 117a
Bossuet II 54a
Böswilligkeit als Motiv II 154
— und gemeiner Menschenverstand II 138—141
Bouillier I 205a
Butler I 4, 8, 43, 46, 52, 107, 128, 151, 155, 163, 195, 200; II 4, 11, 30, 31, 140, 142, 156, 162, 163, 169, 170, 178, 193, 279

C

Chrysipp II 168
Cicero I 142a; II 168
Clarke I 100, 119, 136; II 170, 176, 177
Cudworth I 119a
Cumberland I 99, 119a; II 211

D

Dankbarkeit II 70ff., 223, 224
— und ihre Pflichten II 70ff.
— liefert, verallgemeinert, den Satz: gute Taten sollen vergolten werden II 92ff.
Deduktiver Hedonismus I 200—222
Demut II 147
Determinismus, Argumente für den, I 72—75
—, Argumente gegen den, I 75—77
— und Aristoteles I 68a
— und Materialismus I 72
— und freier Wille I 66ff., 76, 77, 82—88; II 97, 98

δικαιοσύνη II 75a$_2$
Dienste, Vergütung von, II 100, 101, 104
Diogenes II 168
Dumont I 205a

E

Edelmut II 141
Egoismus I 14, 93a, 102ff.
—, seine Anwendung und Zweideutigkeit, I 102
—, seine Unbestimmtheit I 109
— und griechische Ästhetiker I 104, 105
—, seine Bedeutung, I 135, 136
— und Selbstliebe I 43, 44, 102ff.
—, Prinzip und Methode, I 135—140
—, seine Rationalität, I 135, 136; II 3, 4
—, seine Vorschriften unklar, II 3, 4
—, Gefühl für seine Niedrigkeit, II 3, 4, 279
— und Utilitarismus II 275ff.
— und utilitarische Sanktionen II 278ff.
— = reiner egoistischer Hedonismus I 109
Egoistischer Hedonismus I 50, 134 bis 136
—, sein Ziel, I 107
—, reiner oder quantitativer, I 109
—, sein Grundprinzip, I 107, 135, 136
—, empir. reflekt. Methode des, I 135, 136, 149ff.
— und Gewissen I 183a
—, sein Grundparadoxon, II 56, 57, 148, 154, 155, 196, 197, 220
Ehrenkodex I 36, 37, 191
Ehe und ihre Pflichten II 65, 67
— und Familie II 228—230
Ehrerbietung II 64
Eigentum und Freiheit II 88, 89
Empirismus I 119
Empirischer Hedonismus I 140ff.
—, seine Grundvoraussetzung I 140, 149, 166
—, Einwände dagegen, II 237
—, seine Methode II 253, 256
—, quantitativer Hedonismus I 166
Endziel und Unabhängigkeit der Methode I 9, 96, 97
—, s. Ziel
Energie II 46
Entwicklung als Ziel der Äesthetik I 102ff., 218ff.
Entzücken I 107
Epikur I 142, 180
Epikurismus I 12, 13, 97
Erkenntnisvermögen I 41
Ethik, ihre Grenzen, I 1
—, ihre Formen, I 2, 3; II 183
—, ihre Definition, I 5, 18
—, absolute und relative, I 22a$_2$, 202a
— und Geometrie I 22, 23
— und Astronomie, I 23
—, ihr Ziel, I 47, 89
— und Theologie, II 283
—, Verhältnis der 3 Methoden der, II 274ff.
— und Politik I 18ff.
—, verschieden von positiven Wissenschaften, I 1, 2
—, utilitarische, II 230ff.
— in einer Idealgesellschaft, I 22ff
Ethisches Urteil, I 28ff., 89
— Prinzip und Methoden, I 89ff.
Εὐδαιμονία, I 105

F

Fahrlässigkeit II 107
Festigkeit II 44, 147
Freie Wahl, tugendhaft, II 285a
Freigebigkeit II 26, 141
Freier Wille, Streitfrage über, I 66ff, Anhang
Freiheit I 45
— = absolutes Ziel des idealen Gesetzes II 86ff, 107, 108, 112, 113
Freiwilligkeit des Handelns, I 68, 78a
Freude, s. Lust
Freuden und Schmerzen I 59, 196
— als Gefühl I 150, 151
—, relative, permanente Quellen von, I 153, 154
—, Vergleichen und Messen von, I 141ff, 159ff.
—, sympathetische, I 58, 59; II 279 - 282
—, Meßbarkeit, I 140, 141, 143ff., 159—171
—, Vorbestimmungen von, I 162
— an Schmerzen anderer II 138a

Freuden und Betätigung I 208, 209
—, moralische, I 192ff.
— s. a Bentham, Aristoteles, Hamilton, Spencer, Stout, Wundt
Freundschaft und ihre Pflichten, II 67—70, 223.
Freundlichkeit, II 138

G

Gegenseitigkeit, Prinzip der, I 189 bis 191
Gerecht, Definition, II 80
—, Ansprüche (Forderungen) aus Vertrag, II 80
— aus normalen Erwartungen II 80–82
Gerechtigkeit I 24, 113; II 75—108, 225, 226
—, ihr Wesen, II 274
— schwierig zu definieren II 75
— enthält Begriff der Verteilung II 76—79
— und Gesetz, II 76—78
— und Gleichheit, II 77—79
—, konservative und ideale, II 86ff., 107, 108
— und Freiheit II 90—92
— und Entschädigung II 93—95
— und Belohnung II 95ff.
— und Marktwert II 100
— und Strafe II 104ff.
— bei Hume II 225
— und freier Wille I 81, 82; II 96
Gesellschaft, ideale, I 25—27; II 241
Geschmack, guter, I 123
Gesetz und Versprechen II 109—127
— und Sittlichkeit I 34, 186; II 230
—, gerechtes, seine Kennzeichen, II 77, 78, 83, 84, 110
Gesetzesbeobachtung II 109—118, 225, 226
Gesundheit I 175
Gesetzgeber, Unterscheidung des gerechten, II 110ff.
—, Grenzen seiner Autorität, II 111ff.
Gewissen, populäre Auffassung vom, I 113
—, juristische Auffassung vom, I 114—116
Glück = Glückseligkeit, als Ziel, I 8—12, 90—91
— und Pflicht I 184—199
— Platos Auffassung von ihrem Verhältnis, I 194, 195
— und Tugend I 196—199; II 232
— nach Aristoteles' Auffassung I 138, 139
—, Streben nach, I 200, 201; II 195, 196
— und „Quantität des Lebens" I 218—222
—, Zweideutigkeit und Unbestimmtheit des Begriffs, I 105, 106, 137
—, Quellen zum, I 154, 155, 172 bis 182
—, Prinzipien für seine Verteilung erforderlich, II 208—210
—, universelles als göttliches Ziel, II 282—285
—, christliche Anschauung vom, I 137, 157
— und freier Wille I 77—78
Gnade II 138
Goldene Regel I 171
Gottes Wille, seine Verwirklichung, I 91, 92
—, Übereinstimmung mit, I 92
Grant Allen I 212
Green I 106a, 150—154
Grote II 220a
Groll II 140, 141, 162
Größtes (höchstes) Glück, Bedeutung I 48, 137; II 201
—, utilitarische Auffassung von, II 202
—, totales und durchschnittliches, II 202—205
Gurney I 141, 210
gut I 120ff.
—, Unbestimmtheit, I 105
— und richtig I 121
— und angenehm I 122—124
Gute, das, I 125ff.
—, Bedeutung, I 3, 105, 121.
— = was begehrt werden soll, I 127
—, sein Verhältnis zu Glück und Pflicht, I 3
—, höchste, I 121; II 183ff.
— bei englischen Ästhetikern, II 211
— s. a. Vollkommenheit

Güte (von Dingen) I 122
Gutmütigkeit II 138

H.

Hallam II 211
Hamilton I 158, 205, 206, 207, 208
Handeln, höchstes Ziel des, I 3ff.
—, Motive zum, I 6, 29, 69ff.
Handlung, Bedeutung, II 5a, 6, 7
Handlungsmotive s. Motive
Harmonie, als Quelle von Lust, I 215, 216
Hedonismus, Bedeutung, I 107
—, die beiden Methoden, I 13
—, —, Zusammenhang zwischen ihnen, I 97; II 274ff.
—, empirischer, I 140—148
—, Einwände dagegen, I 149—171
—, objektiver und gemeiner Menschenverstand, I 172—183
—, seine Mängel, II 235—236
—, deduktiver, I 200—221
—, Methode, I 221; II 237
— und Pessimismus I 149
— und Intuitionismus II 238
Hedonistischer Nullpunkt I 141, 142
Helvetius I 101
Hobbes I 51, 99, 102, 119, 125; II 113a, 211, 252
Höchstes Gut I 153; II 190, 195
Hume I 28, 52, 100, 119, 150; II 27, 211, 212, 213, 214, 225, 270
Hunger I 53, 54, 176
Hutcheson I 46, 52, 100, 119, 156.

I

Ideal, individualistisches, II 100—101, 103, 104
—, sozialistisches, II 103—104, 107, 108
Idola specus I 173
idola tribus I 173
Impulse, Konflikt der, I 59—61, 154, 155
Indeterministen und freier Wille I 67—68, 75, 77
induktiv I 112, 113
Induktion I 113
Interesse = Selbstliebe, ihre Bedeutung, I 8, 9, 137
—, ihr ethischer Charakter bei Butler, I 200a
intuitional I 117a
intuitiv, Erklärung I 110
intuitive Moral I 112, 113
intuitives Urteil hat 2 Formen I 120, 122
Intuitionismus I 3, 9, 24, 110—119; II 3—23
—, seine Methode geht in den Utilitarismus über, II 196
— und Utilitarismus I 98—99; II 180—181, 211—236
—, philosophischer, I 117—119; II 164—182
—, Entwicklung der Methode des, in England, I 118—119
—, perzeptionaler, I 117
—, dogmatischer I 117; II 5
—, ästhetischer, II 37, 184
—, rationaler, II 37, 38

K

Kant I 9, 13, 43, 67, 177, 178, 181, 182; II 16, 30, 31, 48, 49, 131, 142, 156, 263, Anhang
Kardinaltugenden II 166
Kasuistik I 114
Kategorischer Imperativ I 8, 9, 18, 42, 43, 44
— als Kriterion II 16, 17, 178, 181a, 248
Kenntnisse I 131; II 181a, 193
Klugheit I 9, 43, 110; II 172, 183
—, eine Pflicht, II 142, 143
— und Wohlwollen II 274, 275
Kunst I 4

L

Laertius II 168
Lecky I 59a; II 216a
Liebe I 59; II 54, 55, 158, 159
— im Urteil des gemeinen Menschenverstandes, II 55, 65—67
Liebenswürdigkeit II 64
Locke II 10, 11, 283
Lust, ein begehrenswertes Gefühl, I 145
— und Unlust I 144
— (Vergnügen, Freude), Definition, I 50, 51, 137—139, 143ff., 216ff.
—, Zweideutigkeit, I 51, 52, 107ff.
— und Begehren, I 46—65, 196

Lust und Tugend, I 59, 175, 192, 193, 198, 199
— als Ziel von Handlungen I 59—63
—, ihre Qualität, I 108, 109, 137, 146, 147
—, höchste, I 137, 138
—, „reine" (Freuden), I 163
— des Begehrens I 54, 55
— des Strebens I 55ff.
— des Erreichens I 56a
—, sympathetische, I 58, 59
—, geistige und asthetische, I 122, 123, 175, 181; II 248
— und physische Bedürfnisse I 176
— s. a. Glück, Unlust, Freuden

M

Macht I 177, 178, 180
Mackenzie I 56
Macmillan II 203
Maine II 293a
Marc Aurel II 168a
Martineau II 157ff.
Mäßigkeit II 143
Marktwert II 100ff.
Menschenliebe II 220
Methoden der Ethik, Definition I 1
—, Anzahl I 14
—, Behandlung I 14—17
Milde II 138
Mill I 49, 51, 52, 98, 106, 108, 137, 202, 254; II 180, 200a, 202, 206, 225, 238, 278a$_1$, 283
„Mind" I 101a; II 253a, 291
Mitleid II 73, 162
Moral, intuitive und induktive, Gegensatz zwischen ihnen, I 143ff.
Moralbegriffe, Ursprung II 236
Moral-Philosophie, ihre Aufgaben II 165
Moral-Prinzipien II 170—176
Moralsinn I 28—34, 40, 41,
Motiv, Bedeutung II 6ff., 153ff.
— und Absicht II 6ff.
— und Neigung nach utilistischem Urteil II 270ff.
— zu Handlungen I 128
— — als Gegenstand sittlicher Urteile II 153—163
Motiv zu Handlungen beeinflußt die Sittlichkeit von Handlungen I 70, 71; II 31
— —, bessere und weniger gute, II 154, 155
— —, verführerische, II 155
— —, Analyse, II 159
— —, Martineaus, Tabelle II 159, 160
Mut II 129, 147—149
— nach griechischer Anschauung, II 236.

N

Nachbarschaft und ihre Pflichten II 61—65
Nächstenliebe II 30
Nachlässigkeit I 69
Natur, natürlich I 193ff.
Naturgemäßes Leben I 93—96
— bei den Stoikern II 168, 169
Natürliche Zuchtwahl I 221
— Forderungen II 81—84
— Erwartungen II 84, 85
Naturrechte II 112
Nullpunkt (hedonistischer) I 141, 142
Nützlichkeit, bei Bentham und Hume, II 211a.

O

Objektiv und subjektiv, ihre Anwendung in der Ethik, II 12—17, 186—188, 218
Objektivität des sittlichen Urteils I 32, 33, 39, 40
Objektive Beziehungen des bewußten Seins II 192, 193
Objektiver Hedonismus, s. Hedonismus Owen II 105.

P

Paley I 100, 138
Perzeption I 118a
Pflichten, gegen Gott II 25
—, gegen Menschen II 25
—, gegen sich I 8, 185
— und Tugend II 24—38
—, ihre Klassifikation II 128ff.
— und freier Wille I 100
Plato II 60, 165, 169, 194, 195; II 167, 168, 225

Politik und Ethik I 1a, 18—27
Praktische Vernunft I 28—45, 93
—, ihr Dualismus, II 4, 11, 12, 157, 279, 286,288
—, s. auch Glück und Pflicht
Priestley I 101
Φρόνησις II 39a

Q

Quasi-moralische Empfindung I 32, 33
— und vernünftige Selbstliebe I 197

R

Regulus I 208
Regierung, ideale II 111ff.
— de jure II 111
— de facto II 111, 114
— und Gesamtwille II 113
Reichtum I 175—178
Reinheit und Keuschheit II 144—146
Reziprozität, s. Gegenseitigkeit
Richtig I 30—31
— und gut I 2, 6
— und sollen I 41, 42
— Verhalten I 121, 129
Ritterlichkeit II 141
Ruhm I 10, 177, 178; II 159
Rousseau II 113

S

Sanftmut II 138
Sanktionen I 186—189; II 277ff.
—, Konflikt, I 186, 187
—, legale, I 187ff.
—, soziale, I 188ff.
—, innere I 192ff.; II 280
Schein-Axiome (tautologische) II 166ff.
Schönheit I 131
Selbstaufopferung I 125a, 157; II 219
Selbstbefriedigung I 153ff.
Selbstbeherrschung II 43—46, 146
Selbsterhaltung I 102
Selbstbetätigung I 92, 93
Selbstinteresse I 30, 31
Selbstliebe I 102, 107, 156—158; II 278
Selbstsucht II 279
Selbstverleugnung I 157
Selbstverwirklichung I 93, 94, 103, 109
Seneca II 168a
Shaftesbury I 99, 100, 157; II 211, 220, 282
Sidgwick II 78a
Smith I 177a; II 212, 239
Sittenregeln I 116a; II 37, 38, 176 bis 178
Sitten- (oder Moral-) Kodex II 36, 234, 235
Sittliche oder moralische Empfindungen I 32—34, 89; II 214, 215, 236, 239, 275
— oder moralische Empfindungen oder Impulse als Motive II 156 bis 158
— oder moralische Empfindungen, ihre Ableitung, I 237, 238
— oder moralische Urteile I 28 bis 45, 70, 71, 115; II 5, 6, 30, 31, 152, 154
— oder moralische Verpflichtung I 37, 38, 41
— oder moralische Vollkommenheit II 271
— oder moralische Motive I 46, 47, 89; II 8ff., 31
— oder moralische Triebe (Instinkte) II 242, 243
— oder moralische Intuitionen I 113—117; II 8
— oder moralische Intuitionen, ihr Ursprung II 175, 176
— Verantwortung I 69, 70
— Weltregierung I 80, 81
Sittliches Erkenntnisvermögen I 41
— Denken und Überlegen I 6, 13, 117ff.
Sittlichkeit (oder Moral) des gemeinen Menschenverstandes I 98, 99, 117; II 38
— und positive Moral II 22
— und Egoismus II 277, 278
— und Utilitarismus II 211—236, 238, 243, 277, 278
Sokrates I 68a; II 22, 35, 39a, 113
σοφία II 39a
Sollen = richtig I 1a, 28, 31
—, Bedeutung I 7—9, 28—45
— und Vernunft I 41, 42; II 24
— = in meiner Macht stehen I 90
Sozial I 175, 177
Soziologie, Gebiet und Aufgabe I 2
—, augenblicklicher Stand II 249
Spencer I 22a$_2$. 143, 202, 208, 209, 210, 212, 216—220; II 246, 247, 249, 250

Spinoza I 162
Stephen I 49; II 185, 247, 249
Stewart I 106a., 118; II 234
Stobaeus I 168
Stoisches System I 120; II 168
Stärke II 146
Stont I 205a, 207, 210, 213
subjektiv, s. objektiv
Strafen I 37, 82, 83; II 93, 96ff.
Sully I 154
Suggestio falsi II 134
Suppressiv veri II 134
Sympathie, als Quelle zum Glück, I 193a; II 278–282
—, ihre Wirkung II 239, 240, 259 bis 260

T

Tauglichkeit II 95
Treue II 68, 69, 118—127
Tugend I 13, 17, 91, 122; II 26—29, 34, 35
— und Glück I 135, 136, 198, 199; II 238
— bei Plato und Aristoteles II 167
— enthält Hinweis auf ein höchstes Gut, das nicht Tugend ist II 185—188
— und Pflicht II 24—38
— und Gemütsbewegung II 30, 31, 34, 35
— und Freiwilligkeit II 27, 35
— und Motive II 31, 32
— und Gewohnheit II 35
— und sittliche Anstrengung, II 32, 33, 217
— = Wissen (Sokrates) II 35a
—, Glück verbürgender Charakter II 212
Tugendhaftes Verhalten I 90, 91
Tugendhafte Motive von einigen Ethikern angenommen II 156, 157
— Motive von Martineau geleugnet II 157, 158
Tugenden, gegen sich, II 142—146
—, geistige, II 39—46
„Ultra-intuitional" I 114
Universalistischer Hedonismus s. Hedonismus
Unlust, Definition, I 50, 51; (Schmerz) I 205
Unlust = negative Quantität von Lust (oder Vergnügen) I 141, 142
— = physischer Begleiter von Funktionen I 208ff
—, biologische Theorie der, I 216ff.
— und Lust I 61, 137, 138, 143ff.
Urvertrag II 112
Utilitarische Formen der Verteilung II 219, 220
— Ideal-Kodex II 243—247
— Verbesserung der bestehenden Moral II 252—256
— Neuerungen II 256—267
— Sanktionen II 278—285
Utilitarismus I 9, 13, 14, 135
— = universal. Hedonismus I 97, 101, 135
—, Prinzip I 100, 101
—, Prinzip bei Mill II 179ff.
—, Bedeutung II 199—205
—, Beweisführung II 206—210
—, Einwendungen dagegen, I 100
— und Intuitionismus I 98, 99; II 178ff., 211, 212, 274ff.
— und Egoismus II 275ff., 282, 285
— und Sittl. des gemeinen Menschenverstandes I 9; II 211—236, 244, 245, 249—252, 256ff., 277, 278
— und Wohlwollen II 218—222
— und Axiome des Wohlwollens II 179—181, 275 278
— und eheliche Pflichten II 220 bis 222
— und Dankbarkeit II 221, 222
— und Mitleid II 221
— und besondere Not II 223
— und Gerechtigkeit II 225
— und Gesetzesbeobachtung II 226
— und Warheit II 226, 227
— und Pflichten gegen sich II 227, 228
— und geschlechtliche Begierden II 228—230
— und Politik II 230—232
— und Sympathie II 279ff.
— und Christentum II 283ff.

V

Vaterlandsliebe II 54
— und ihre Pflichten II 62
Verdienst II 97—104

Verdienst und freier Wille I 78; II 97, 98, 104
—, seine Vergeltung als Prinzip idealer Gerechtigkeit, II 92—94
Vergehen II 104, 105
—, seine Bestrafung als Prinzip idealer Gerechtigkeit, II 106—108
Vernunft und höchste Ziele I 10, 89
—, ihr Verhältnis zu Wille und Begehren, I 28ff.
—, Konflikt mit der, I 41, 42
— und göttlicher Wille I 91, 92
— und Richtigkeit I 120
— und Neigung I 220—222
Vernunftdiktat I 41, 43, 89; II 187, 188
Vernünftigkeit und Selbstliebe, s. Selbstliebe
Vergnügen, s. Lust
Versöhnlichkeit II 138
Versprechen II 109—127
Vertrag und Freiheit I 88, 89
— und Aussprüche daraus II 80
Vivisektion II 194, 196a$_1$
Vollkommenheit I 78, 79
Vorsicht II 45, 46
Vorzüglichkeit und Vollkommenheit I 12a$_3$

W

Wahrhaftigkeit 130—136, 226, 227
— und Zuverlässigkeit II 118—120, 130, 131
Wayland II 67
Weisheit II 39—46, 186
—, Bedeutung und Gebrauch des Ausdrucks, II 39, 40
— nach griechischer Anschauung II 40
—, Definition des gemeinen Menschenverstandes, II 41
—, wie weit eine Tugend, II 41—43
— und Vorsicht II 45
Weisheit und Selbstbeherrschung II 43—46
—, tautologisches Maxim, II 166
Whewell I 67, 99; II 113, 144a
Wille, seine subjektive Richtigkeit, II 186, 187
—, seine objektive Richtigkeit, II 187, 188
Willensäußerungen als Gegenstände sittlicher Billigung oder Verurteilung I 70, 71
— (Wollen) nach determinativer Anschauung I 72a
— (Wollen) nach indeterminativer Anschauung I 78, 82
— verursachen Muskelzusammenziehungen I 84
— verursachen Veränderungen im Ideen- und Gefühlskreis I 84, 85
— verursachen Veränderungen in den Tendenzen zu zukünftigem Handeln I 86, 87
Wissen und Gefühl I 158
Wohl I 92a
Wohltätigkeit II 48
Wohlwollen II 47—74, 183, 185, 218ff.
—, Axiom II 174, 177, 179
—, rationales, I 110; II 177, 178, 181, 182
Wundt I 209a

Z

Ziel, Gebrauch des Ausdrucks in der Ethik I 146
Ziele, vernünftige, I 9, 10
Zeno II 168
Zorn II 139
Zuneigung, soziale und verwandtschaftliche, I 158, 175, 180ff.; II 220ff.
Zuverlässigkeit II 68, 69, 118—127
— und ihre Pflichten II 61—65
Zuvorkommenheit II 64

Druck von F. E. Haag, Melle i. H.

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".** Mit Randbemerkungen Friedrich Nietzsches. 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. 5.—.

Band XV. **E. D. Starbuck, Religionspsychologie.** Deutsch von Fr. Beta, Burg. Band II. Preis geh. M. 4.50, geb. M. 5.50.

Band XIV und XV in einen Halbfranzband gebunden M. 11.—.

Band XVI. **Wilhelm Ostwald, Energetische Grundlagen 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. Geh. M. 6.30, geb. M. 7.10.

Band XVII und XVIII in einen Halbfranzband gebunden M. 13.50.

Band XIX. **Francis Galton, Genie und Vererbung.** Deutsch von Dr. O. Neurath und Fr. Dr. Schapire-Neurath, Wien. Geh. M. 8.50, geb. M. 10.—, Halbfranz M. 11.—.

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:

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 und gibt immer eine scharfe Charakterisierung der typischen 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 erfä 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."