universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Die Methoden der Ethik

Sidgwick, Henry

Leipzig, 1909

I. Buch. Einführung

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

I. Buch.

Einführung.

I. Buch.

1. Kapitel.

Einleitung.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[1]) Der Ausdruck stammt von Butler.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Kapitel.

Das Verhältnis von Ethik und Politik.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Kapitel.

Sittliche Urteile.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ich glaube, daß diese Auslegung einen Teil der Bedeutung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[1]) Im 9. Kapitel dieses Buches.

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

4. Kapitel.

Lust und Begehren.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[1]) „Utilitarianism", 2. Kap. S. 14.

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

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

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

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

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

---

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

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

Mit diesem Gefühlszustand,

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Kapitel.

Der freie Wille.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ich fasse zusammen: Soweit wir zu irgendwelchen sicheren

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

6. Kapitel.

Ethische Prinzipien und Methoden.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Es bliebe noch eine Menge zu sagen, um Prinzip und

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

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

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

7. Kapitel.

Egoismus und Selbstliebe.

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

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

Bei Spinoza wiederum ist das Prinzip der vernünftigen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[2]) „Nadelschieben" ein englisches Geduldspiel.

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

[1]) „Utilitarianism", 2. Kap.

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

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

8. Kapitel.

Der Intuitionismus.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9. Kapitel.

Das Gute.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wir haben zunächst dem Einwurf zu begegnen, daß ein

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

„das unbestimmte Verlangen
Das ein nachahmender Wille erregt."

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

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

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

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

Man kann jedoch sagen, daß Schönheit und andere ge-

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

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

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

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

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

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

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