universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Die Methoden der Ethik

Sidgwick, Henry

Leipzig, 1909

II. Buch. Der egoistische Hedonismus

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

II. Buch.

Der egoistische Hedonismus.

II. Buch.

1. Kapitel.

Prinzip und Methode des Egoismus.

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

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

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

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

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

---

[1]) Butler, Sermon XI.

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

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

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

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

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

---

2. Kapitel.

Empirischer Hedonismus.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Kapitel.

Empirischer Hedonismus.

(Fortsetzung.)

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

[1]) „Prolegomena to Ethics", § 158.

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

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

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

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

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

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

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

[2]) „Prolegomena to Ethics", § 176.

[3]) Op. cit. § 232.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Es scheint nun nicht wahrscheinlich, daß ein solcher Vor-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Erfahrung unwiderstehlich aufdrängt und jedenfalls von der Erfahrung unwiderlegt bleibt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

4. Kapitel.

Objektiver Hedonismus und gemeiner Menschenverstand.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 2. Aber selbst wenn wir keinen allgemein begründeten

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

5. Kapitel.

Glück und Pflicht.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Es wäre entschieden widersinnig, dies zu behaupten. Was

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

Ich fasse zusammen: Wenn auch die Erfüllung von Pflichten

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

---

6. Kapitel.

Deduktiver Hedonismus.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

Die Wichtigkeit heftiger Begierde als einer Vorbedingung

---

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

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

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

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

---

[1]) „Psychology", 9. Kapitel § 128.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

dieser einfacheren Bedeutung wollen wir die Ausdrücke zunächst auch verwenden.

Spencers Argument lautet folgendermaßen:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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