

# **Universitäts- und Landesbibliothek Tirol**

## **Die Methoden der Ethik**

**Sidgwick, Henry**

**Leipzig, 1909**

IV. Buch. Der Utilitarismus

## **IV. Buch.**

---

**Der Utilitarismus.**



## IV. Buch.

### Der Utilitarismus.

---

#### 1. Kapitel.

#### Die Bedeutung von „Utilitarismus“.

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

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Siehe 1. Buch, 6. Kapitel.

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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Vgl. das 4. Kapitel dieses Buches.

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

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

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

<sup>1)</sup> Die im 2. Kapitel des 3. Buches erörtert wurden.

<sup>2)</sup> Auf diese Schwierigkeiten wurde schon im 3. Kapitel des 2. Buches hingewiesen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Kapitel.

### Die Beweisführung des Utilitarismus.

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

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

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

<sup>1)</sup> Das Verhältnis des egoistischen zum universalistischen Hedonismus wird des weiteren im Schlußkapitel behandelt.

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

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

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

<sup>1)</sup> Er kann aber auch auf anderem Wege als durch Schlußfolgerungen dazu kommen, d. h. durch Appell an seine Sympathien oder seine sittlichen Empfindungen.

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

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

---

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

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

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

---

<sup>1)</sup> D. h. insofern wir mit Gerechtigkeit etwas mehr meinen als die einfache Negierung willkürlicher Unbilligkeit.

---

### 3. Kapitel.

#### **Das Verhältnis des Utilitarismus zur Moral des gemeinen Menschenverstandes.**

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

---

<sup>1)</sup> Cumberland hat eine hedonistische Auslegung des Guten nicht angenommen. Ich bin jedoch Hallam als dem Gründer des englischen Utilitarismus gefolgt.

<sup>2)</sup> Hume gebraucht „Nützlichkeit“ in einem engeren Sinne als Bentham, der dem Sprachgebrauch mehr entspricht. Er unterscheidet „nützlich“ und „unmittelbar angenehm“, hält „Nützlichkeit“ für den Hauptgrund unserer

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Lecky, „History of Europ. Mor.“, 13. Aufl. S. 37 ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Vgl. Grote, „An Examination of the Utilitarian Philosophy“.

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

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

---

<sup>1)</sup> 3. Buch, 4. Kap. § 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Vgl. darüber auch die beiden folgenden Kapitel.

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

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

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

<sup>1)</sup> „Utilitarianism“, 5. Kap.

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

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

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

<sup>1)</sup> Vgl. 3. Buch, 6. Kap. § 2, 3.

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

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

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

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

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

Ferner aber können wir nur nach utilitarischen Prinzipien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>1)</sup> „Active and Moral Powers“, II. Kap. 3.

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

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

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

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

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

---

## 4. Kapitel.

### **Die Methode des Utilitarismus.**

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

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

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

---

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

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

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

<sup>1)</sup> „Theory of Moral Sentiments“, 1. Buch.

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Über diesen Punkt wird noch im nächsten Abschnitt zu sprechen sein.

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

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

Es ist ferner wichtig zu bemerken, daß neben der großen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Ich beziehe mich da besonders auf das Schlußkapitel von Spencers „Data of Ethics“.

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

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

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

<sup>1)</sup> Siehe besonders 9. Kapitel, 12—15.

<sup>2)</sup> Für die hier erwähnten Ausdrücke verwendet Stephen an anderer Stelle auch „soziale Wohlfahrt“ oder „Wohlbefinden“. Ich glaube aber nicht,

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

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

Zweitens aber ist nicht ersichtlich, worauf Stephen seine Behauptung gründet, daß das Kriterium der „Neigung zur Erhaltung des sozialen Organismus“ sich mit größerer Genauigkeit daß er damit etwas anderes meint als „Gesundheit“ und „Tätigkeit“ in dem obengegebenen Sinne.

<sup>1)</sup> 2. Buch, 6. Kapitel, § 3.

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

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

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

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

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

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

## 5. Kapitel.

### Die Methode des Utilitarismus.

(Fortsetzung.)

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

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

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

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

---

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Z. B. Bain im „Mind“, Januar 1883, Seite 48, 49.

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

<sup>1)</sup> Obwohl der Text nicht wörtlich angeführt ist, gibt das doch den Sinn der von Mill in seiner Abhandlung „On Liberty“ ausgesprochenen Lehre wieder.

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Vgl. 3. Buch, 13. Kapitel.

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

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

<sup>1)</sup> Vgl. besonders 3. Buch, 2. Kapitel.

sie dazu durch utilitarische Erwägungen oder anderswie bestimmt werden. Wie wir gleich sehen werden, wird das praktische utilitarische Problem dadurch erschwert, daß in nahezu allen Gesellschaften sich die sittlichen Empfindungen einzelner Klassen widersprechen; es dürfte sich aber empfehlen, uns zunächst auf den Fall der Pflichtregeln zu beschränken, die von einem „allgemeinen Einverständnis“ gestützt werden.

Nehmen wir also an, daß ein Utilitarier nach Prüfung der Folgen jeder dieser Regeln zu dem Schlusse kommt, daß eine andre Regel der allgemeinen Glückseligkeit förderlicher wäre, wenn sie in einer sonst unverändert bleibenden<sup>1)</sup> Gesellschaft aufgestellt würde. Nehmen wir ferner an, daß diese neue Regel von der alten nicht nur positiv, sondern auch negativ abweicht, daß sie nicht allein über die alte hinausgeht oder sie in sich schließt, sondern wirklich mit ihr im Widerspruch steht. Dann muß der Utilitarier, bevor er sagen kann, daß es richtig für ihn ist (das heißt für das allgemeine Glück förderlich), die neue Regel durch Beispiel und Lehre zu befestigen, die Stärke gewisser Nachteile berechnen, die eine derartige Neuerung notwendig begleiten. Wir können sie unter folgenden Gesichtspunkten zusammenfassen.

Da zunächst sein eignes Glück und das der ihm Nahestehenden einen Teil des universellen Zieles bilden, nach dem er strebt, muß er die Bedeutung der Strafen sozialer Mißbilligung, denen er sich aussetzt, bedenken und dabei den unmittelbaren Schmerz dieser Mißbilligung sowie dessen indirekte Wirkung, die Verminderung seiner Macht, der Gesellschaft zu dienen und das allgemeine Glück in anderer Weise zu fördern, in Rechnung ziehen. Die Aussicht auf diese Nachteile ist natürlich gegen die Neuerung nicht entscheidend, denn diese müssen für den Vorteil dieser Art von Reform bei der landläufigen Moral regelmäßig mit in Kauf genommen werden. Aber hier hängt, wie bei vielen utilitarischen Berechnungen, alles von der Quantität der erzeugten Wirkungen ab, und diese kann in dem angenommenen Falle sehr bedeutend sein, von leichtem Mißtrauen an

---

<sup>1)</sup> Oder in einer wenig verschiedenen, soweit wir mit genügender Klarheit soziale Veränderungen voraussehen können, um eine Grundlage für die Praxis zu erhalten.

bis zu strenger Verurteilung und sozialer Ausschließung. Es kann oft vorkommen, daß ein Neuerer bei verfrühten Änderungsversuchen sich die strengste Form der moralischen Bestrafung zuzieht, während er mit der mildesten davongekommen wäre, wenn er noch ein paar Jahre gewartet hätte. Denn die Macht, die eine Sittenregel auf die Allgemeinheit ausübt, beginnt von der Zeit an zu sinken, wo es sich herausstellt, daß sie unzweckmäßig ist, und es kann für die Gemeinschaft sowohl wie für das Individuum besser sein, daß sie nicht offen angegriffen wird, bis die Abnahme ihres Einflusses einen gewissen Grad erreicht hat.

Es ist jedoch wichtiger, gewisse allgemeine Gründe hervorzuheben, die uns daran zweifeln lassen, ob eine scheinbare Verbesserung wirklich einen wohltätigen Einfluß auf andre haben wird. Es ist möglich, daß die neue Regel zwar mehr glückbringend ist als die alte, wenn sie einmal eingebürgert wäre, daß sie aber von der Gesamtheit der Gemeinschaft, in der sie eingeführt werden soll, nicht angenommen wird, und wenn; nicht befolgt wird. Sie kann einen zu hohen Grad geistiger Entwicklung oder Selbstzucht verlangen, eine außergewöhnliche Qualität oder Ausgeglichenheit des Empfindens voraussetzen, als sich in einem Durchschnittsmitglied der Gemeinschaft findet. Dem kann auch nicht entgegengehalten werden, daß eines Neuerers Beispiel in der Theorie gut sein müsse, da es ja darauf hinziele, eine bessere Regel für eine schlechte einzusetzen. Denn die Erfahrung lehrt uns, daß ein Beispiel dieser Art eher negativ als positiv wirkt, und daß es hier wie anderswo leichter ist, niederzureißen als aufzubauen. Daher kann die Wirkung eines an sich guten Beispiels im ganzen schlecht sein, weil sich sein zerstörender Einfluß stärker geltend macht, als sein erhaltender. Und diese zerstörende Wirkung muß bei allen Regeln angenommen werden. Denn ebenso wie die Verletzung eines positiven Gesetzes die unvermeidliche Folge hat, Gesetzlosigkeit im allgemeinen hervorzurufen, so verleiht die Nichtachtung einer allgemein anerkannten Moralregel jenen Kräften neue Macht, die in jeder Gesellschaft auf sittliche Anarchie hinwirken.

Wir dürfen aber auch nicht übersehen, daß jeder Bruch

mit der gewohnten Moral in dem Handelnden selbst eine Reaktion hervorrufen muß. Denn die regulierenden Gewohnheiten und Empfindungen, die jeder Mensch durch Vererbung oder Erziehung in sich aufgenommen hat, bilden eine bedeutende Macht, die seinen Willen in der Hauptsache zu einem Verhalten antreiben, wie es seine Vernunft vorschreiben würde, also gewissermaßen einen natürlichen Beistand für die Vernunft bei ihrem Kampfe mit verführenden Leidenschaften und Begierden. Und es kann praktisch gefährlich sein, die Macht dieser Hilfskräfte zu unterschätzen. Andererseits wieder ist die Gewohnheit, vernünftig zu handeln, die beste von allen, und es müßte das Bestreben jedes vernünftigen Wesens sein, alle seine Impulse und Empfindungen in immer vollkommeneren Einklang mit der Vernunft zu bringen. Und wenn in der Tat ein Mensch ernstlich ein moralisches Prinzip angenommen hat, verschwinden nach und nach diejenigen seiner vorhandenen regulierenden Gewohnheiten und Empfindungen, die mit diesem Prinzip sich nicht im Einklang befinden, und es würde vielleicht kaum der Mühe wert sein, auf sie Rücksicht zu nehmen, wenn sie nicht in der Sympathie anderer einen Rückhalt hätten.

Und dieser Punkt ist von großer Bedeutung. Denn die sittlichen Impulse jedes Individuums leiten gewöhnlich einen großen Teil ihrer wirkenden Kraft von der Sympathie anderer Menschen her. Ich meine damit nicht allein, daß die Freuden und Schmerzen, die jeder sympathetisch von den sittlichen Neigungen und Abneigungen anderer empfängt, als Motive zu glückbringendem Verhalten sowohl wie als Bestandteile seines Glückes wichtig sind, sondern auch, daß der direkte sympathetische Widerhall der Urteile und Empfindungen anderer betreffs der Lebensweise in jedem Menschen die eignen Urteile und Empfindungen unterstützt. Durch diese zwiefache Tätigkeit der Sympathie wird den meisten das Befolgen einer Moralregel, die in der Gesellschaft, in der sie leben, schon besteht, viel leichter, als das einer Regel, die sie selbst geschaffen haben. Und jede Tat, durch die jemand die Wirkung dieser allgemeinen moralischen Sympathie auf sich schwächt, ist geeignet, ihm überhaupt die Erfüllung seiner Pflicht zu erschweren. Andererseits haben wir daneben den allgemeinen Vorteil zu berücksichtigen, den

ein hervorragendes Beispiel von logischem Utilitarismus der Menschheit bietet. Denn in diesem Falle wie in anderen gibt jemand durch ein der öffentlichen Meinung widersprechendes Benehmen einen stärkeren Beweis von Überzeugungstreue, als durch ein ihr entsprechendes Verhalten. Damit diese Wirkung entsteht, ist es allerdings fast unerläßlich, daß es dem Neuerer nicht persönlich zustatten kommt, wenn er sich ihr nicht unterwirft; denn sonst wird es fast mit Sicherheit egoistischen Motiven zugeschrieben werden, so glaubwürdig auch die utilitarische Ableitung seiner Richtigkeit erscheinen mag.

Wenn wir nun derartige Neuerungen betrachten, soweit sie rein positiv sind und die schon vom gemeinen Menschenverstand gebilligten um eine neue Regel vermehren, da wird sich zeigen, daß in Wirklichkeit ein Zusammentreffen verschiedener Methoden nicht stattfindet, soweit die Beobachtung der neuen Regel durch den Utilitarier selbst in Betracht kommt. Denn da er von jeder solchen Regel annimmt, daß sie zum allgemeinen Wohle führt, gibt er der allgemeinen Pflicht des universellen Wohlwollens nur eine besondere, genauere Auslegung, wo der gemeine Menschenverstand sie unbestimmt läßt. Daher lassen sich die oben aufgezählten Einschränkungen auch nicht auf diesen Fall anwenden. Und was für ihn selbst richtig ist, das darf er offenbar auch bei andern Personen in gleichen Verhältnissen billigen und ihnen empfehlen. Eine andre Frage ist allerdings, ob er seine neue Regel mit ausdrücklicher Verurteilung aller, die nicht geneigt sind, sie anzunehmen, andern aufzwingen soll. Denn das zieht nicht nur das unmittelbare Übel der Belästigung anderer nach sich, sondern auch die weitere Gefahr, daß die allgemeine gute Wirkung des moralischen Beispieles durch seine aggressive Haltung geschwächt wird. In diesem Punkte wird seine Entscheidung hauptsächlich davon abhängen, ob er erwarten kann, für seine Neuerung die Unterstützung und Sympathie anderer zu finden.

Wir müssen jedoch bedenken, daß die Reform der Volksmoral, die ein überzeugter Utilitarier einzuführen versuchen wird, zum größten Teile nicht im Aufstellen neuer Regeln bestehen wird, sondern in der Verschärfung der alten. Denn ein beträchtlicher Teil der Moral ist immer im Zustande, der Form

nach beachtet und angenommen zu sein, ohne wirklich schon von der öffentlichen Meinung unterstützt zu werden. Der Unterschied zwischen der Moral zweier Gesellschaften zeigt sich viel mehr in dem verschiedenen Nachdruck, der in jeder auf die verschiedenen Abschnitte des Sittenkodex gelegt wird, als in der Ablehnung von einzelnen Regeln. In unserm Falle ist es hauptsächlich dasjenige Verhalten, dem es an umfassender Sympathie gebricht, welches der Utilitarier strenger verurteilt wissen möchte, als es gegenwärtig geschieht. Es gibt manches Verhalten dieser Art, dessen unmittelbare Wirkung es ist, Individuen augenscheinlich Freuden zu verschaffen, während der viel größere Nachteil, den es im geheimen und indirekt verursacht, nur unklar vom gemeinen Menschenverstand erkannt wird. Es wird daher, selbst wenn es als schlecht erkannt ist, von der öffentlichen Meinung sehr milde beurteilt, zumal wenn es von einem nichtegoistischen Impulse veranlaßt wird. In allen solchen Fällen verlangen wir jedoch nicht die Verbreitung einer neuen Sittenlehre, sondern lediglich eine Befestigung und Schärfung der sittlichen Empfindungen in der Gesellschaft, so daß sie mit den umfassenderen Anschauungen und dem unparteiischen Bemühen um das menschliche Glück in Einklang kommen, die das utilitarische System kennzeichnen.

§ 3. Wir haben bisher angenommen, daß der Neuerer eine neue Regel nicht für sich selbst allein, sondern auch für andre einzuführen sucht, weil sie das allgemeine Glück mehr fördere, als die vom gemeinen Menschenverstande anerkannte. Man könnte vielleicht denken, daß darin nicht der Schwerpunkt liege, sondern es vielmehr darauf ankäme, ob Ausnahmen von solchen Regeln zugestanden werden sollen, die sowohl der Utilitarismus wie der gemeine Menschenverstand als gültig annehmen. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß es, allgemein gesagt, dem Glücke förderlich ist, wenn die Menschen wahrhaftig sind, Versprechen einhalten, dem Gesetze gehorchen, bemüht sind, normale Erwartungen anderer zu erfüllen, ihre übelwollenden Impulse und sinnlichen Begierden im Zaume halten. Aber wenn man ausschließlich die angenehmen und schmerzvollen Folgen bedenkt, sind häufig Ausnahmen von der Regel zulässig, die der gemeine Menschenverstand als absolut auferlegt. Wir

müssen jedoch bedenken, daß die Zulassung einer Ausnahme aus allgemeinen Gründen weiter nichts ist, als die Aufstellung einer feineren, komplizierteren an Stelle einer umfassenden, allgemeinen Regel. Denn wenn dem allgemeinen Wohle förderlich ist, daß eine derartige Ausnahme in einem Falle zugelassen wird, so muß es in allen ähnlichen Fällen ebenso sein. Es gibt natürlich mancherlei Arten von moralischen Neuerungen, die wahrscheinlich nicht häufig vorkommen, wie das in der Natur der Sache liegt. Zum Beispiel, wenn utilitarische Gründe jemandem bestimmen, sich an einem politischen Aufstande zu beteiligen oder eine öffentliche Maßregel zu unterstützen, die im Gegensatz zu dem steht, was der gemeine Menschenverstand als Gerechtigkeit oder Treue ansieht. Und doch wird in solchen Fällen ein rationaler Utilitarier gewöhnlich nach allgemeinen Prinzipien vorgehen, die er von allen Personen in gleichen Verhältnissen angewendet wissen möchte.

Wir haben jedoch noch eine andre Art von Ausnahmen zu betrachten, die gänzlich von der abweicht, die der Utilitarismus zuläßt, nämlich wo der Handelnde es nicht für zweckmäßig hält, daß die Regel, nach der er handelt, allgemein angenommen wird, und doch daran festhält, daß seine individuelle Handlung richtig ist, da sie ein größeres Übergewicht von Lust über Schmerz hervorrufe, als ein andres ihm freistehendes Verhalten es könne.

Nun können wir allerdings nicht gut beweisen, daß jede einzelne Handlung mehr Unheil anrichtet als Gutes, weil eine große Menge von Handlungen zusammen diese Wirkung haben. Es wäre sogar unlogisch, zu sagen, daß sie die Neigung hat, diese Folgen hervorzurufen; niemand würde zum Beispiel sagen, daß das Überschreiten einer Brücke durch einen Einzelnen geeignet ist, sie zu zerstören, nur weil ein darüber marschierendes Heer sie niederbrechen würde. Und wie ein Arzt eine gewisse Lebensweise nicht vorschreibt, ohne eine gelegentliche Abweichung davon als zuträglicher denn absolute Regelmäßigkeit empfiehlt, so kann bei Normen des sozialen Verhaltens das allgemeine Befolgen zwar notwendig für die Wohlfahrt der Gemeinschaft sein, aber ein gewisses Abweichen eher vorteilhaft als schädlich.

Hier kommen wir jedoch in Widerspruch mit Kants Grundprinzip, daß eine richtige Handlung jene sein muß, von deren Maxime der Handelnde wollen kann, daß sie allgemeines Gesetz werde.<sup>1)</sup> Aber, wie früher<sup>2)</sup> bei dem Einzelfalle der Wahrscheinlichkeit erwähnt, wir müssen eine Anwendung dieses Prinzips zulassen, die seine praktische Tragweite beträchtlich beschränkt; wir müssen den Fall annehmen, wo der Glaube, daß die fragliche Handlung nicht überall nachgeahmt wird, eine wesentliche Einschränkung der Maxime darstellt, die das Kant'sche Prinzip erproben soll. Denn dieses Prinzip besagt — wenigstens soweit ich es als selbstverständlich angenommen habe, — nicht mehr, als daß eine Handlung, die für eine Einzelperson richtig ist, es aus allgemeinen Gründen sein muß und daher für manche Klasse von Leuten richtig ist. Das kann uns also nicht hindern, dieser Klasse den oben erwähnten Glauben zuzuschreiben, daß die Handlung eine Ausnahme bildet. Wenn sich dieser Glaube als irrig erweist, so kann daraus natürlich ernstes Unheil entstehen; aber es wird nicht mehr der Fall sein, als bei vielen andern utilitarischen Deduktionen. Es ist auch nicht schwer, Beispiele für ein Verhalten zu finden, welches der gemeine Menschenverstand nur deshalb für berechtigt hält, weil wir nicht zu fürchten brauchen, daß es zu große Nachahmung finde. Man nehme zum Beispiel den Fall des Ledigbleibens. Eine allgemeine Weigerung, die menschliche Rasse fortzupflanzen, wäre vom utilitarischen Standpunkte das denkbar größte Verbrechen, und daher würde das fragliche Prinzip ohne die oben gegebene Einschränkung, es zu einem Verbrechen für jeden machen, die Ehelosigkeit als den Zustand zu wählen, der am meisten zum eignen Glücke führe. Aber der gemeine Menschenverstand — wenigstens in unserer Zeit — hält die Ehelosigkeit für durchaus vereinbar mit der richtigen Lebensweise, weil nicht zu befürchten ist, daß die Bevölkerung abnimmt, da sie in der Tat eher zu rasch wächst.

In diesem Falle ist es ein nicht-moralischer Impuls, mit dessen Durchschnittsstärke wir glauben rechnen zu können; es

---

<sup>1)</sup> Vgl. 3. Buch, 1. und 12. Kapitel.

<sup>2)</sup> 3. Buch, 7. Kapitel, § 3.

liegt aber kein Grund vor, warum Utilitarier dasselbe Verfahren nicht auch auf das heute vorhandene sittliche Empfinden anwenden sollten. Das Ergebnis würde eine Zwiespältigkeit ganz eigener Art zwischen dem Utilitarismus und der Moral des gemeinen Menschenverstandes sein; denn schon die Bestimmtheit, mit der die letztere aufgestellt ist, würde für den Utilitarier ein Grund sein, das Individuum seiner Verpflichtungen zu entbinden. Es wird uns zugemutet, zu glauben, daß die allgemeine Glückseligkeit durch eine schwache Beimischung von Unregelmäßigkeit zu der allgemeinen Beobachtung angenommener Normen gesteigert wird, und wir sollen das unregelmäßige Verhalten einiger weniger Individuen für berechtigt halten, weil man annehmen darf, daß das regelmäßige Verhalten anderer Mitglieder der Gemeinschaft jenes wieder ausgleicht.

Es läßt sich nun vielleicht nicht beweisen, daß diese Überlegungsweise, auf die heutige menschliche Gesellschaft angewendet, ungesund sein muß, aber die Fälle, wo es von jemandem, der aufrichtig um die Förderung der allgemein Glückseligkeit bemüht ist, anwendbar ist, müssen natürlich selten sein. Denn man muß bedenken, daß es ein bedeutender Unterschied ist, ob das Empfinden, dem wir das Aufrechterhalten einer allgemeinen Regel unter Zulassung von Ausnahmen bei der Menschheit im allgemeinen zutrauen, moralisch oder nicht-moralisch ist. Denn ein sittliches Empfinden ist unzertrennlich von der Überzeugung, daß das Verhalten, zu dem es uns treibt, für uns und alle Personen in gleichen Verhältnissen objektiv richtig ist, mögen wir es so fühlen oder nicht. Es kann daher in keinem Falle neben der Billigung des entgegengesetzten Verhaltens bestehen, wenn dieser Fall sich nicht durch einen andern materiellen Unterschied als das bloße Nichtvorhandensein des gewöhnlichen sittlichen Empfindens gegen sein Verhalten in dem Handelnden unterscheidet. Also angenommen, allgemeine Unwahrhaftigkeit und allgemeine Ehelosigkeit wären beide Übel der schlimmsten Art, können wir es doch für die Menschen im allgemeinen für berechtigt halten, ledig zu bleiben, weil die natürlichen zur Heirat treibenden Empfindungen stark sind und ihr Bestehen von der allgemeinen Anerkennung der Berechtigung der Ehelosigkeit nicht berührt wird. Aber wir können es deshalb

noch nicht für berechtigt halten, daß alle Menschen lügen, wenn sie wollen, mag das vorhandene Empfinden gegen das Lügen auch noch so stark sein, weil es voraussichtlich verloren gehen würde, sobald die Berechtigung zum Lügen allgemein anerkannt wäre. Wenn wir daher alle aufgeklärte Utilitarier wären, würde es für uns unmöglich sein, das Aufstellen falscher Behauptungen zu rechtfertigen und es dabei für unzweckmäßig zu erachten, daß Personen in gleichen Verhältnissen es tun. In der augenblicklich bestehenden Gesellschaft liegt der Fall allerdings anders; es ist denkbar, daß die praktisch tätige Moral auf einer von utilitarischen oder andern Überlegungen unabhängigen Grundlage materiell nicht von der einzelnen Handlung oder der geäußerten Meinung eines Einzelnen berührt wird. Aber die Umstände sind, glaube ich, sehr selten, in denen eine wirklich gewissenhafte Person sich so sicher fühlt, daß sie zu dem Schlusse kommt, durch Billigung einer einzelnen Verletzung einer Regel, deren allgemeine (wenn auch nicht universelle) Befolgung durchaus zweckmäßig ist, wahrscheinlich kein Unheil anzurichten. Dies gilt um so mehr, als alle Einwände gegen Neuerungen, die wir im vorigen Abschnitt erwähnten, mit doppelter Stärke auftreten, wenn der Neuerer nicht einmal behaupten kann, eine neue, bessere allgemeine Norm einzuführen.

Es scheint mir daher, daß die Fälle, wo wahrscheinlich praktische Zweifel sich erheben, ob Ausnahmen von den Normen nach utilitarischen Prinzipien zulässig sind, meistens diejenigen sind, die ich im ersten Paragraphen dieses Abschnittes erörtert habe. Es handelt sich darum, daß Ausnahmen nicht für wenige Individuen in Anspruch genommen werden, weil es eben wahrscheinlich wenige bleiben, sondern entweder für Personen in außergewöhnlichen Verhältnissen, oder für eine Klasse von Menschen mit außergewöhnlichen Eigenschaften des Geistes, Temperamentes oder Charakters. In solchen Fällen kann für den Utilitarier kein Zweifel bestehen, daß in einer Gemeinschaft, die sich hauptsächlich aus aufgeklärten Utilitariern zusammensetzt, diese Gründe zu einer außergewöhnlichen ethischen Behandlung hinreichen. Er kann jedoch, wie gesagt, im Zweifel sein, ob die feinere, verwickeltere Regel, die solche Ausnahmen

zuläßt, für die Gemeinschaft, in der er lebt, geeignet ist, und ob der Versuch, sie einzuführen, nicht vielleicht mehr Unheil als Gutes anrichtet. Nehmen wir an, daß in einem Falle dieser Art oder in einem der seltenen Fälle, die wir im vorigen Paragraphen erörterten, ein derartiger Zweifel aufsteigt, dann wird es nötig, daß der Utilitarier sich überlegt, wie weit sein Rat oder Beispiel geeignet ist, Personen zu beeinflussen, für die sie gefährlich wären. Die Entscheidung wird offenbar davon abhängen, wie weit sein Rat oder Beispiel in die Öffentlichkeit dringen. So kann es nach utilitarischen Prinzipien richtig sein, unter gewissen Umständen etwas zu tun und privatim zu empfehlen, was öffentlich zu verkünden nicht richtig wäre; es kann richtig sein, einen kleinen Kreis von Personen etwas öffentlich zu lehren und falsch, es andere zu lehren; es kann richtig sein, etwas zu tun, wenn es verhältnismäßig geheim geschehen kann, und falsch sein, es vor den Augen der Welt zu tun oder sogar durch Rat oder Beispiel privatim zu empfehlen, auch wenn man auf völliges Stillschweigen rechnen kann. Diese Schlußfolgerungen tragen alle einen paradoxen Charakter,<sup>1)</sup> und es läßt sich nicht leugnen, daß das sittliche Bewußtsein des ehrlichen Menschen den allgemeinen Begriff einer esoterischen Moral durchaus zurückweist. Ebenso würde man gewöhnlich darin einig sein, daß eine Handlung, die öffentlich getan schlecht wäre, durch Geheimhalten nicht gut gemacht wird. Aber gerade zur Aufrechterhaltung dieser Ansicht sind triftige utilitarische Gründe vorhanden, denn es ist offenbar vorteilhaft, daß Handlungen, deren Unterdrückung durch soziale Mißbilligung zweckmäßig ist, bekannt werden, da diese sich ja sonst nicht betätigen kann. Es erscheint daher unzweckmäßig, die natürliche Neigung des Menschen, seine schlechten Handlungen zu verheimlichen, noch moralisch zu unterstützen, abgesehen davon, daß die Verheimlichung in den meisten Fällen einen höchst unheilvollen

---

<sup>1)</sup> In einzelnen Fällen werden sie jedoch bis zu einem Grade vom gemeinen Menschenverstande zugelassen. Es würde z. B. für unrecht gehalten werden, öffentliche Reden zu halten, die religiöse oder politische Überzeugungen umstürzen, während es berechtigt sein kann, sie in Büchern zu veröffentlichen.

Einfluß auf die Gewohnheit der Wahrhaftigkeit des Handelnden ausüben würde.

Die utilitarische Schlußfolgerung würde demnach folgendermaßen lauten: Die Meinung, daß Geheimhaltung eine Handlung richtig machen kann, die es sonst nicht ist, sollte man für sich behalten. Ebenso müßte aber auch die Lehre, daß eine esoterische Moral zweckmäßig ist, geheimgehalten werden. Wenn diese Verheimlichung nun schwierig ist, kann es wünschenswert sein, daß der gemeine Menschenverstand die Lehren zurückweist, deren Beschränkung auf einige wenige Aufgeklärte zweckmäßig ist. Und so kann ein Utilitarier vernunftgemäß wünschen, daß einige seiner Schlußfolgerungen von der Menschheit im allgemeinen verworfen werden oder, daß das gewöhnliche Volk von seinem System im ganzen fern gehalten wird, insoweit die unvermeidliche Unbestimmtheit und Kompliziertheit seiner Berechnungen geeignet ist, in seiner Hand Unheil anzurichten.

Natürlich würden, wie ich sagte, in einer idealen Gemeinschaft von aufgeklärten Utilitariern diese Verwicklungen und Widersprüche verschwinden. Denn in einer solchen Gesellschaft kann keiner irgendwie glauben, daß andere nach sittlichen Prinzipien handeln, die von den seinen abweichen. Und jeder aufgeklärte Utilitarier muß natürlich diese Lösung der Frage wünschen; denn jeder Konflikt von sittlichen Anschauungen ist als ein Übel zu betrachten, da er die Widerstandskraft der Moral im allgemeinen gegen verführerische Impulse lähmt. Und doch kann ein derartiger Konflikt bei dem augenblicklichen Zustande zivilisierter Gemeinschaften, wo so verschiedene Stufen der geistigen und sittlichen Entwicklung vorhanden sind, ein notwendiges Übel sein.

Wir werden demnach zur Erörterung der Frage geführt, die wir im letzten Abschnitte offen ließen, nämlich wie sich der Utilitarismus verhalten soll, wenn voneinander abweichende Meinungen von verschiedenen Mitgliedern derselben Gesellschaft gleichzeitig vertreten werden. Denn es ist erwiesen, daß zwar zwei verschiedene Meinungen unter denselben Verhältnissen nicht beide richtig sein können, daß aber zwei widersprechende Ansichten über die Richtigkeit des Verhaltens möglicherweise beide zweckmäßig sind; es kann für die allgemeine

Glückseligkeit höchst förderlich sein, wenn A eine gewisse Handlung tut und B, C, D sie gleichzeitig tadeln. Der Utilitarier kann sich natürlich nicht wirklich der Mißbilligung anschließen, aber er kann es für zweckmäßig halten, sie gelten zu lassen, und doch, wenn er in die betreffenden Verhältnisse kommt, kann er es für richtig erachten, die Handlung zu begehen, die allgemein mißbilligt wird. Und so kann es im ganzen am besten sein, daß widerstreitende sittliche Normen in einer Gesellschaft in einem gewissen Stadium ihrer Entwicklung vorhanden sind. So kann, wie ich bereits sagte, dieselbe allgemeine Überlegung auch zugunsten der voneinander abweichenden Sittengebote des Utilitarismus und des gemeinen Menschenverstandes angewandt werden; man kann auch von ihnen sagen, daß sie einen Teil der vielseitigen Anpassung des Menschen an die Verhältnisse bilden und daß sie nötig sind, um die Moral des gemeinen Menschenverstandes zu ergänzen oder einzuschränken.

So paradox diese Lehre erscheinen mag, wir finden doch Fälle, wo sie vom gemeinen Menschenverstand stillschweigend angenommen wird, oder wenigstens, wo sie erforderlich ist, um den gemeinen Menschenverstand logisch sich selbst gegenüber zu machen. Nehmen wir zum Beispiel die gewöhnlichen sittlichen Urteile über einen Aufstand. Man glaubt gewöhnlich, daß ein derartiger Bruch mit der Ordnung mitunter moralisch notwendig sei, anderseits aber sagt man, daß er stets mit allen Kräften unterdrückt werden müsse und wenigstens über die Führer die strengsten Strafen verhängt werden sollten. Es liegt aber auf der Hand, daß bei den bestehenden sittlichen Empfindungen des Menschen eine tatkräftige Unterdrückung der Unterstützung zahlreicher Vertreter der Anschauung bedarf, die die Aufrührer als wirklich schlecht hinstellt und nicht allein als Menschen, die sich in ihren Berechnungen getäuscht haben. Aus gleichen Gründen kann es im ganzen zweckmäßig sein, daß für gewisse Moralregeln in gewissen Berufen und Schichten der Gesellschaft Milderungen eintreten, während diese gleichzeitig von der übrigen Gesellschaft verworfen werden. Die aus dieser fortwährenden Meinungsverschiedenheit entstehenden Übelstände sind indes so schwer, daß ein aufgeklärter Utilitarier in den meisten Fällen versuchen wird, sie zu heben. Er kann

dazu entweder das Bedürfnis einer Milderung der gewöhnlichen Sittenregel unter den genannten Sonderverhältnissen befürworten oder versuchen, die gewöhnliche Regel zur Anerkennung zu bringen. Wahrscheinlich wird er in den meisten Fällen den letzteren Weg einschlagen; denn es stellt sich in den meisten Fällen bei näherer Prüfung heraus, daß sie viel mehr zur Bequemlichkeit einzelner gemildert wurden, als im Interesse der Gemeinschaft.

§ 4. Betrachten wir nun zuletzt das allgemeine Verhältnis des Utilitarismus zu dem Teile der gewöhnlichen Moral, der sich über das Gebiet der strengen Pflicht hinaus erstreckt, das heißt, zu jenem Ideal in Charakter und Verhalten, das in jeder Gemeinschaft und zu jeder Zeit als der Inbegriff der Vorzüge oder Vollkommenheiten bewundert und gepriesen wird. Diese Unterscheidung zwischen Vollkommenheit und strenger Pflicht erscheint beim Utilitarismus zunächst nur insofern annehmbar, als einige Vorzüge nur teilweise und indirekt und bei der Willensbestimmung stehen und wir die Verwirklichung dieser im Verhalten von der Erfüllung der eigentlichen Pflicht unterschieden wissen wollen, die stets etwas ist, was in jedem Augenblick getan werden kann. Denn ein Utilitarier muß daran festhalten, daß es immer für einen Menschen schlecht ist, wissentlich etwas anderes zu tun, als was er für höchst förderlich für die allgemeine Glückseligkeit hält. Es dürfte jedoch auch bei der Beurteilung des streng freiwilligen Handelns anderer praktisch und daher nach utilitarischen Prinzipien indirekt vernünftig sein, den Unterschied zwischen einem Teile, der lobens- und bewundernswert ist und einem Teile, der lediglich richtig ist, zu wahren. Denn wir vergleichen ganz natürlich jedes Einzelnen Charakter oder Verhalten nicht mit unserm höchsten Ideale, sondern mit einem gewissen Durchschnittsmaßstab und bewundern, was über diesen hinausragt. Es wird für die allgemeine Glückseligkeit aber ungewein förderlich sein, wenn derartige natürliche Gefühle der Bewunderung ermutigt und entwickelt werden. Denn die menschliche Natur bedarf des doppelten Antriebes des Lobes und des Tadels zur besten Erfüllung der Pflicht, die sie überhaupt leisten kann; die „soziale Sanktion“ wäre also weniger wirksam, wenn sie bloß strafend würde. Da Gewissensbisse und

Mißbilligung als Strafen vermieden werden sollen, liegt es auf der Hand, daß der utilitarische Bau einer juristischen Moral wesentlich begrenzt sein muß, das heißt, sie schreibt ihr eignes Fernbleiben von jedem Gebiete des Verhaltens vor, wo die Vermehrung des Glückes durch Einschärfung von Regeln mit Hilfe sozialer Strafen zweifelhaft oder unbedeutend erscheint. Auf solchen Gebieten kann jedoch die ästhetische Phase der Moral am Platze sein; wir könnten füglich bewundern und loben, wo es unzweckmäßig wäre, zu verdammen.

Wir können also schließen, daß es für einen Utilitarier vernünftig ist, jedes Verhalten zu loben, das in seiner Tendenz mehr glückbringend ist, als das, was ein Durchschnittsmensch unter den gegebenen Umständen tun würde. Dabei müssen wir uns natürlich klar sein, daß die Grenze, bis zu der die Preiswürdigkeit noch geht, im Verhältnis stehen muß zu dem Stadium des sittlichen Fortschritts, das die Menschheit seiner Zeit und seines Landes im allgemeinen erreicht hat, und daß es wünschenswert ist, beständige Anstrengungen zur Hebung dieses Maßstabes zu machen. Ebenso wird der Utilitarier die Anlagen oder dauernden Eigenschaften des Charakters loben, als deren Folge ein glückbringendes Verhalten angesehen wird, und die dazu antreibenden Motive, wenn es wirklich ein Gewinn für das allgemeine Glück sein würde, daß sie häufiger werden. Endlich kann er, wie wir sahen, ohne unlogisch zu sein, eine Anlage oder ein Motiv bewundern, dessen Ermutigung im allgemeinen wünschenswert ist, selbst wenn er das Verhalten mißbilligt, zu dem es im einzelnen Falle führt.

Wenn wir nun zur Vergleichung des utilitarischen Ideals des Charakters mit den vom gemeinen Menschenverstand anerkannten Tugenden und sonstigen Vorzügen übergehen, beobachten wir zunächst, daß, wie Hume und andre hervorgehoben, beide im allgemeinen übereinstimmen. Niemals ist eine Eigenschaft von der Menschheit im allgemeinen als vortrefflich bezeichnet worden, von der sich nicht eine ausgesprochen glückbringende Wirkung aufweisen ließe, die nicht innerhalb der Grenzen läge, die dem allgemeinen Glücke förderlich sind. Und doch folgt daraus nicht, daß derartige Eigenschaften von der Gesellschaft immer in dem Maße gepflegt und gefördert werden,

wie es ein Utilitarier wünschen würde. Man macht tatsächlich häufig die Beobachtung, daß manche nützliche Eigenschaften ungebührlich vernachlässigt, andere überschätzt und sogar bewundert werden, wenn sie in solchem Übermaße vorhanden sind, daß sie im ganzen glückwidrig werden. Der konsequente Utilitarier kann es daher nötig finden, das vorherrschende sittliche Ideal in wichtigen Einzelheiten richtig zu stellen, und hier dürfte er kaum utilitarische Bedenken gegen Neuerungen hegen müssen, wie im Falle der angenommenen Normen für die Pflicht. Denn die Begriffe des gemeinen Menschenverstandes von den verschiedenen Vorzügen des Verhaltens (soweit sie über das Gebiet der strengen Pflicht hinausgehen) sind im allgemeinen so unbestimmt, daß sie einer utilitarischen Umgrenzung ihres Gebietes keine Schwierigkeiten entgegenstellen. Denn wenn jemand nach ihr lehrt und handelt, kommt er nicht in die Gefahr eines Zwiespaltes mit dem gemeinen Menschenverstande, der glückbeeinträchtigend wäre; insbesondere da das Ideal sittlicher Vollkommenheit innerhalb derselben Gemeinschaft in viel größerem Maße wechselt, als die Auffassung von strenger Pflicht. Wenn zum Beispiel jemand in einer Zeit, wo äußerste Askese gepriesen wird, ein Beispiel für den Genuß harmloser leiblicher Genüsse gibt oder in Kreisen, wo ein nutzloser Wagemut bewundert wird, lieber Vorsicht und Zurückhaltung zeigt und empfiehlt, kann er im schlimmsten Falle des Lobes verlustig gehen, das er sonst wohl geerntet, und für langweilig oder energielos gehalten werden, aber er dürfte kaum in offenen Konflikt mit der herrschenden Meinung kommen. Wir können vielleicht ganz allgemein sagen, daß ein aufgeklärter Utilitarier weniger Nachdruck auf die Pflege jener negativen Tugenden, der Selbstbeschränkung und Enthaltbarkeit, die im Charakterideal des gemeinen Menschenverstandes vorherrschen, sondern dafür mehr Wert auf jene Eigenschaften des Gemütes legen wird, welche die direkte Quelle zu positiven Freuden für den Handelnden und andre sind. Manche von diesen erkennt der gemeine Menschenverstand zwar kaum als Vorzüge an, aber der Utilitarier wird diese Neuerung auch nicht so weit treiben, daß er sich allgemeine Verurteilung zuzieht. Er muß sich der grundlegenden Bedeutung der einschränkenden und unter-

drückenden Tugenden bewußt sein und kann nicht annehmen, daß sie im Durchschnittsmenschen von heute genügend entwickelt sind, um von sittlicher Bewunderung ausgeschlossen werden zu können, wenn er auch der Ansicht sein mag, daß sie zum Schaden anderer wertvoller Eigenschaften in der gewöhnlichen Auffassung von der sittlichen Vollkommenheit einen zu großen Platz einnehmen. Ja, wir können sogar sagen, daß ein Mensch, der sich ernstlich und erfolgreich bemüht, das utilitarische Ideal zu verwirklichen, trotz des Abweichens von dem allgemein angenommenen Typus eines vollkommenen Charakters hinreichend Anerkennung und Lob beim gemeinen Menschenverstande finden wird. Denn mag nun die gesamte Moral aus der Wurzel der Sympathie hervorgegangen sein oder nicht, es ist sicher, daß Selbstliebe und Sympathie zusammen im Durchschnittsmenschen stark genug sind, dankbarer Bewunderung für jede außergewöhnliche Anstrengung, das allgemeine Wohl zu fördern, in ihm zu wecken, selbst wenn diese eine etwas ungewohnte Form hat. Für eine Äußerung ausgedehnterer Sympathie und stärkeren Interesses für die Allgemeinheit, als sie gewöhnlich gezeigt werden, und für jeden Versuch, diese Eigenschaften in andern zu wecken, ist der gemeine Menschenverstand selten unempfänglich, vorausgesetzt natürlich, daß zu diesen Impulsen eine vollkommene Kenntnis der betreffenden Verhältnisse und die Einsicht in die Beziehungen von Mittel und Zweck sich gesellen und sie den anerkannten Pflichtnormen nicht zuwiderlaufen.<sup>1)</sup> Nach dieser Richtung hat auch hauptsächlich die jüngste Ausdehnung des Utilitarismus im Ideal unserer Gesellschaft Wandel geschaffen und ist berufen, es auch weiterhin zu tun. Daher kommt es, daß Utilitarier auf die soziale und politische Tätigkeit jeder Art so großes Gewicht legen und die utilitarische Ethik leicht in Politik übergeht. Denn jemand, der das Verhalten nach seinen glückbringenden Folgen bewertet, wird natürlich ein segensreiches Wirken in öffentlichen Dingen höher schätzen als die stärkste Offenbarung der Tugend

---

<sup>1)</sup> Wie wir sahen, kann der Utilitarier gezwungen sein, diese Regeln zu übergehen, dann gehört aber der Fall, zu den im vorigen Abschnitt erörterten Punkten.

in den Kleinigkeiten des Privatlebens, während ein Intuitionist daran festhalten wird, daß Tugend sich im Großen ebenso üben läßt wie im Kleinen. Ein aufrichtiger Utilitarier kann daher leicht ein eifriger Politiker sein, — nach welchen Prinzipien allerdings seine politische Tätigkeit zu bestimmen wäre, das zu untersuchen liegt kaum in den Grenzen dieser Abhandlung.

---

## Schlußkapitel.

### Das gegenseitige Verhältnis der drei Methoden.

§ 1. Im größeren Teile der Untersuchung, an deren Schlußkapitel wir nun angelangt sind, hatten wir es mit der Untersuchung dreier Methoden zur Bestimmung des richtigen Verhaltens zu tun, die sich in mehr oder weniger unklarer Verbindung im praktischen Denken des gewöhnlichen Menschen finden. Es war mein Bestreben, sie so gesondert wie möglich zu entwickeln, nicht eine vollständige Synthese dieser verschiedenen Methoden zu geben. Aber es wäre doch kaum befriedigend, die Analyse zu schließen, ohne ihr gegenseitiges Verhältnis zu erörtern. Wir haben das im Laufe unserer Untersuchung der gesonderten Methoden auch schon in beträchtlichem Maße getan, und zum Beispiel in diesem und im vorangehenden Buche direkt oder indirekt eine ziemlich eingehende Prüfung des gegenseitigen Verhältnisses der intuitionalistischen und der utilitarischen Methode angestellt. Wir fanden da, daß der gewöhnliche Gegensatz zwischen Intuitionisten und Utilitariern gänzlich beseitigt werden muß, denn solche abstrakte sittliche Prinzipien, die wir für wirklich selbstverständlich halten können, sind nicht nur nicht unvereinbar mit einem utilitarischen System, sondern für eine rationale Grundlage dazu sogar erforderlich. So sahen wir, daß das Wesen der Gerechtigkeit und Billigkeit — soweit es sich klar und sicher bestimmen läßt — darin besteht, daß verschiedene Individuen nicht verschieden behandelt werden dürfen, wenn es nicht durch eine universelle Anwendung begründet ist. Wir sahen aber ferner, daß diese Gründe durch das Prinzip universellen Wohlwollens an die Hand gegeben werden, das jedem Menschen das Glück aller andern als einen

nicht weniger würdigen Gegenstand des Strebens nahelegt als sein eignes. Andere von altersher hochgeschätzte Tugenden wiederum lassen sich als besondere Äußerungen unparteiischen Wohlwollens in mancherlei Verhältnissen des menschlichen Lebens erklären oder als Gewohnheiten und Anlagen, die zur Erhaltung eines klugen Verhaltens der verführerischen Macht nicht vernünftiger Impulse unentbehrlich sind. Und obwohl es andere Regeln gibt, die unser sittliches Empfinden zunächst für absolut bindend erklärt, zeigt ein sorgfältiges, systematisches Nachdenken gerade über den gemeinen Menschenverstand, wie er in den gewöhnlichen Sittenurteilen des Menschen zum Ausdruck kommt, daß diese Regeln in Wahrheit den oben gegebenen Prinzipien untergeordnet sind. Dann erhält diese Methode der Systematisierung einzelner Tugenden und Pflichten aber auch eine starke Stütze an dem vergleichenden Studium der Moralgeschichte. Denn die Wandlungen im Sittenkodex der verschiedenen Gesellschaften in verschiedenen Stadien entsprechen den Unterschieden in den wirklichen oder gedachten Neigungen gewisser Arten des Verhaltens, das allgemeine Glück verschiedener Teile der menschlichen Gattung hervorzubringen. Dazu kommt, daß auch die wahrscheinlichsten Vermutungen über die vorgeschichtliche Beschaffenheit und den Ursprung des sittlichen Empfindens vollständig in Übereinstimmung mit dieser Auffassung sind. Es wird zweifellos, selbst wenn diese Synthese von Methoden angenommen würde, im einzelnen mancher Zwiespalt zwischen unseren sittlichen Empfindungen und Urteilen einerseits und den Ergebnissen utilitarischer Berechnungen andererseits bleiben; wir werden oft praktische Schwierigkeiten beim Ausgleich der letzteren mit den allgemeineren utilitarischen Gründen zur Befolgung der ersteren haben, aber es dürfte wenigstens jede theoretische Unklarheit über die Prinzipien zur Bestimmung der sozialen Pflicht wegfallen.

Es bleibt uns nun noch übrig, das Verhältnis von zwei Arten des Hedonismus zu betrachten, die wir als universalistisch und egoistisch unterschieden haben. Im zweiten Kapitel dieses Buches besprachen wir den mit „Beweisführung“ bezeichneten Vorgang, bei dem jemand, der es für vernünftig hält, nach seiner eignen größten Glückseligkeit zu streben, bestimmt wer-

den kann, dafür das universelle Glück als höchste Richtschnur seines Handelns zu nehmen. Wir sahen jedoch, daß dazu des Egoisten stillschweigendes oder offenes Zugeständnis erforderlich ist, daß seine eigne größte Glückseligkeit nicht lediglich das höchste vernünftige Ziel für ihn selbst, sondern ein Teil des höchsten Guten ist; und daß er der Beweisführung des Utilitarismus aus dem Wege gehen kann, indem er es ablehnt, dies zu behaupten. Es würde im Widerspruch mit dem gemeinen Menschenverstande sein, zu leugnen, daß zwei Individuen sich wesentlich voneinander unterscheiden und „mich“ infolgedessen die Qualität meines Daseins in einem ebenso bedeutenden Grade angeht wie die anderer Individuen. Unter diesen Umständen aber weiß ich nicht, wie man beweisen will, daß dieser Unterschied bei der Bestimmung des höchsten Zieles vernünftigen Handelns für ein Individuum nicht als grundlegend angesehen werden darf. In der Tat haben die meisten Utilitarier trotz aller Bemühungen, die Menschen von der Vernünftigkeit des Strebens nach Glück zu überzeugen, im allgemeinen dieses Ergebnis gewöhnlich nicht durch einen logischen Übergang vom egoistischen zum universalistischen Prinzip zu erreichen gesucht. Sie haben sich fast völlig auf die Sanktionen utilitarischer Normen verlassen, das heißt, auf die von dem Individuum, das sich nach ihnen richtete, gewonnenen Freuden oder ersparten Schmerzen. Wenn ein Egoist für das, was wir Beweisführung nannten, unzugänglich bleibt, dann ist der einzige Weg, ihn zum Streben nach dem Glücke aller zu bringen, der, daß man ihm zeigt, daß er gerade dadurch zu eigener Glückseligkeit kommen wird. Aber es kann jemand auch die Selbstverständlichkeit des Prinzips des rationalen Wohlwollens zugeben und doch dabei bleiben, daß sein eignes Glück ein Endziel ist, welches ändern zu opfern für ihn unvernünftig ist, und daß daher eine Übereinstimmung zwischen der Maxime der Klugheit und der des rationalen Wohlwollens irgendwie bewiesen werden muß, um die Sittlichkeit völlig rational zu machen. Diese Anschauung scheint mir, wie gesagt, im ganzen die des gemeinen Menschenverstandes zu sein, und ich selbst vertrete sie. Es wird daher notwendig, zu untersuchen, wie weit und auf welche Weise der erforderliche Beweis geführt werden kann.

§ 2. Soweit die utilitarische Moral mit der des gemeinen Menschenverstandes übereinstimmt, — in der Hauptsache ist das, wie wir sahen, der Fall — ist diese Untersuchung zum Teil im fünften Kapitel des zweiten Buches vorgenommen worden. Es ergab sich da, daß bei einer leidlichen Verfassung der Gesellschaft die Erfüllung von Pflichten gegen andre und die Ausübung von sozialen Tugenden zwar im allgemeinen mit dem Erreichen des größten möglichen Glückes für den Handelnden übereinstimmt, daß es sich aber, wenigstens empirisch, nicht beweisen läßt, daß diese Übereinstimmung eine vollständige und universelle ist. Denn je genauer wir die verschiedenen Sanktionen — gesetzliche, soziale und solche des Gewissens — in ihrer Wirksamkeit unter den bestehenden Bedingungen des menschlichen Lebens analysieren und schätzen, desto schwerer scheint es, zu glauben, daß sie immer fähig sind, diese Übereinstimmung hervorzurufen. Die natürliche Folge dieses Argumentes auf einen überzeugten Utilitarier ist lediglich die, ihn zu einer Änderung der vorhandenen Bedingungen des menschlichen Lebens zu bestimmen, und es würde sicherlich außerordentlich zur Glückseligkeit der Menschheit beitragen, wenn wir so den Gang des Gesetzesapparats in einer Gesellschaft verbessern könnten, so die Verteilung von Lob und Tadel lenken, so das sittliche Empfinden der Mitglieder der Gemeinschaft entwickeln und gewöhnen, daß es für jedes Individuum vernünftig erscheint, so viel als möglich das allgemeine Wohl zu fördern. Wir haben uns jedoch hier nicht zu überlegen, was ein konsequenter Utilitarier für die Zukunft zu schaffen versuchen wird, sondern was ein konsequenter Egoist in der Gegenwart tun soll. Und man muß zugeben, daß, wie die Dinge stehen, der zwischen der utilitarischen Moral und der des gemeinen Menschenverstandes bestehende Unterschied dergestalt ist, daß er im Falle des ersteren eine Übereinstimmung mit dem Egoismus noch unwahrscheinlicher macht. Denn wir sahen, daß der Utilitarismus von dem Handelnden ein größeres Opfer seiner persönlichen Interessen verlangt als der gemeine Menschenverstand, wo diese mit der größten Glückseligkeit der größten Anzahl unvereinbar sind. Und soweit ihn utilitarische Prinzipien mit einer der geltenden Sittenregeln in Konflikt

bringen, wirkt natürlich die soziale Sanktion mit aller Macht dahin, ihn von dem abzuschrecken, was er für seine Pflicht hält.

Es gibt jedoch Ethiker der utilitarischen Schule,<sup>1)</sup> die meinen, daß eine richtige Erkenntnis der hervorragenden Wichtigkeit der Sympathie als eines Bestandteiles des menschlichen Glücks uns zu der Einsicht führen wird, daß das Wohl des Einzelnen sich mit dem Wohl aller deckt. Wenn ich auch diese Auffassung teile, so bin ich doch weit davon entfernt, der Sympathie als Quelle zum Glück selbst für menschliche Wesen von heute jeden Wert absprechen zu wollen. Ich bin im Gegenteil der Meinung, daß ihre Freuden und Schmerzen einen großen Teil der inneren Belohnung für soziale Tugend und der Strafe für soziale Vergehen ausmachen, die wir im 5. Kapitel des 2. Buches den sittlichen Empfindungen zuschrieben. Denn ich kann zwar bis zu einem gewissen Grade durch introspektive Analyse meines Bewußtseins sympathische von rein sittlichen Gefühlen unterscheiden, aber nicht genau sagen, in welchem Verhältnis die beiden zusammengesetzt sind. Ich bin zum Beispiel fähig, das Gefühl für die Niedrigkeit des Egoismus von der Aufwallung sympathischen Unmutes zu unterscheiden, der die bewußte Wahl meines eignen Vergnügens auf Kosten von Schmerz oder Verlust anderer begleitet; aber ich vermag unmöglich zu bestimmen, welche Kraft die erstere Empfindung, losgelöst von der letzteren, haben würde, und bin geneigt, zu glauben, daß die beiden Gefühlsarten bei verschiedenen Individuen sehr verschiedenartig zusammengesetzt sind. Vielleicht können wir sogar ein allgemeines Variationsgesetz für das relative Verhältnis dieser beiden Bestandteile aufstellen, das in der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins sowohl der Gattung wie des Individuums zutage tritt; denn es scheint, daß in einem gewissen Stadium dieser Entwicklung der Geist für Gefühlsregungen in Verbindung mit abstrakten sittlichen Vorstellungen und absolut gedachter Normen mehr empfänglich ist, während vorher und nachher die zu persönlichen Beziehungen gehörigen Gefühle stärker sind.<sup>2)</sup> In einem Utilitarier wird die Sympathie

---

<sup>1)</sup> Vgl. Mills Abhandlung über den Utilitarismus, 3. Kapitel.

<sup>2)</sup> Ich meine damit nicht, daß sich dieser Wechsel kreisförmig vollzieht.

sicherlich nach und nach ein vorherrschendes Element alles instinktiv sittlichen Empfindens, das sich auf soziales Verhalten bezieht. Denn nach seiner Anschauungsweise muß die rationale Grundlage des sittlichen Impulses schließlich in einer Freude oder einem Schmerz liegen, die er für sich oder andre gewann oder abwendete, so daß er sich niemals für ein unpersönliches Gesetz aufzuopfern braucht, sondern immer für Wesen, mit denen er wenigstens in einem gewissen Grade dasselbe Gefühl gemeinsam hat.

§ 3. Aber ich erkenne nicht nur die Wichtigkeit sympathischer Freuden für die Mehrzahl der Menschheit an, ich möchte noch weiter gehen und behaupten, daß ein aufgeklärtes Selbstinteresse allein aus empirischen Gründen die meisten Menschen dazu veranlassen würde, ihre sympathischen Empfindungen mehr als es bis jetzt geschieht zur Entwicklung zu bringen. Die Wirksamkeit von Butlers berühmtem Argument gegen den gewöhnlichen Gegensatz zwischen Selbstliebe und Wohlwollen ist unleugbar, und es dürfte kaum übertrieben sein, zu sagen, daß unter der wüsten Verschwendung, welche die Menschen mit den Mitteln zum Glück treiben, keine Unklugheit offenkundiger ist, als die der Selbstsucht im gewöhnlichen Sinne des Wortes, das heißt, jene übermäßige Konzentrierung auf des Individuums eignes Glück, die es ihm unmöglich macht, irgendeine stärkere Teilnahme an den Freuden und Schmerzen anderer zu haben. Das dauernde Überwiegen des eignen Ich, welches daraus folgt, nimmt schließlich allen Genüssen ihren Reiz und ruft rasch Übersättigung und Langeweile hervor. Der selbstsüchtige Mensch entbehrt des Gefühls, gehoben zu werden und seinen Gesichtskreis mit seinen Interessen zu erweitern; er entbehrt jener ruhigen, heiteren Zufriedenheit, die eine Tätigkeit zu begleiten pflegt, die auf aussichtsreichere Ziele gerichtet ist, als es eines Einzelnen Glück sein kann; er entbehrt endlich jenes süßen Bewußtsein der entgegengebrachten Sympathie, die sich besonders bei Liebesdiensten zeigt, welche wir denen erweisen, die uns teuer und dankbar sind. Er muß tausendfach

---

In der früheren Periode ist die Sympathie enger, einfacher und mehr präsentativ; in der späteren ausgedehnter, komplizierter und mehr repräsentativ.

den Mißklang zwischen dem Rhythmus seines eignen Lebens und jenem unendlich großen empfinden, von dem er nur ein unbedeutender Bruchteil ist.

Aber dies alles<sup>1)</sup> zugegeben, so ist es für mich doch sicher, daß selbst die äußerste Entwicklung von Sympathie nach jeder Richtung, die überhaupt nur wenigen Ausnahmemenschen möglich ist, keine vollkommene Übereinstimmung zwischen utilitarischer Pflicht und Selbstinteresse herbeiführen würde. Hier läßt sich, was früher<sup>2)</sup> gesagt wurde, um die Unzulänglichkeit der Sanktion des Gewissens zu zeigen, ebenso — *mutatis mutandis* — auf die Sympathie anwenden. Nehmen wir an, jemand findet, daß die Rücksicht auf das allgemeine Wohl — utilitarische Pflicht — von ihm verlangt, daß er ein Opfer bringt oder sich in äußerste Lebensgefahr begibt. Es gibt vielleicht ein oder zwei menschliche Wesen, die ihm so teuer sind, daß ihm der Rest eines Lebens, das er durch Opferung ihres Glückes für sein eignes gerettet hat, vom egoistischen Standpunkt aus wertlos erscheinen würde. Aber es ist zweifelhaft, ob viele Menschen nach ruhiger Überlegung auch nur das bestätigen würden, und der gewisse Teil des allgemeinen Glücks, für den jemand sein eignes aufopfern soll, kann natürlich leicht das Glück von Personen sein, die ihm nicht besonders teuer sind. Aber aus dieser normalen Beschränkung unserer stärksten Sympathie auf einen sehr kleinen Kreis menschlicher Wesen geht hervor, daß gerade die Entwicklung der Sympathie dahin wirken kann, die gewichtigen Gründe gegen eine utilitarische Pflicht noch zu verstärken. Es gibt sehr wenige Menschen, die so veranlagt sind, daß sie für die Freuden und Schmerzen der Menschheit im allgemeinen ein Mitgefühl hätten, das sich im entferntesten mit ihrer Sorge für Weib und Kind oder Freund vergleichen ließe. Und selbst wenn die Sympathie für die Menschheit so

---

<sup>1)</sup> Ich glaube jedoch nicht, daß wir berechtigt sind, was im vorigen Paragraphen gesagt wurde, als universell richtig hinzustellen. Einige wenige durchaus selbstsüchtige Menschen scheinen wenigstens glücklicher als die meisten selbstlosen, und es gibt andere Ausnahmefälle, deren hauptsächlich Glück in einer Tätigkeit besteht, die, wenn auch uninteressiert, doch auf andere Ziele gerichtet ist als das menschliche Glück.

<sup>2)</sup> Siehe das 2. Buch, 5. Kapitel, § 4.

gepflegt werden könnte, daß sich dieses Verhältnis in der allgemeinen Verteilung unserer Sympathie materiell änderte, so dürfte das als glückbringend kaum zu empfehlen sein.<sup>1)</sup> Wenn uns daher die utilitarische Pflicht befiehlt, nicht nur unsere eignen Freuden, sondern auch das Glück derer, die wir lieben, dem allgemeinen Wohle zu opfern, so muß gerade die Sanktion, auf welcher der Utilitarismus beruht, gegen diese Vorschriften zu Felde ziehen.

Aber auch abgesehen von diesen außergewöhnlichen Fällen, — die jedoch genügen, um die abstrakte Frage zu entscheiden —, dürfte die Verhaltensweise, durch die ein Mensch am meisten Sympathie ernten würde (soweit sich das empirisch feststellen läßt), oft sehr von der abweichen, zu der ihn ein aufrichtiger Wunsch, allgemeines Glück hervorzurufen, bestimmen wird. Denn die Linderung von Not und Kummer ist ein wichtiger Teil der utilitarischen Pflicht; da aber der Zustand der betreffenden Person ein im ganzen unlustvoller ist, müßte daraus folgen, daß die Sympathie unter diesen Umständen eher eine Quelle von Schmerz als eine Quelle der Freude ist. Es trifft im allgemeinen wahrscheinlich zu, daß bei der Linderung von Kummer andere Bestandteile der Freude am Wohlwollen diesen sympathischen Schmerz entschieden überwiegen. Denn ein Ausströmen von Mitleid verschafft an sich schon Freuden, und wir fühlen gewöhnlich eine Besserung im Zustande der Leidenden, die auf unser Bemühen zurückzuführen ist, stärker als seinen Schmerz, wenn er anderswie verursacht wurde. Daneben sind noch die Freuden, die uns seine Dankbarkeit vermittelt oder die aus jeder Tätigkeit entspringen, welche auf ein dauernd wertvolles Ziel unter einem starken Impulse gerichtet ist. Wenn jedoch die Not groß und dauernd ist und wir sie trotz aller Anstrengung nur teilweise zu lindern vermögen, dann muß notwendigerweise des Philanthropen sympathische Betrübniß beträchtlich und die Bekämpfung des Elends, wenn auch nicht ohne Glücksgefühle, doch im ganzen viel weniger glücklich, als viele andre Tätigkeiten sein; und doch kann es recht sein, dieses Liebeswerk zu tun, das die Pflicht von uns fordert. Oder

---

<sup>1)</sup> Vgl. dazu das 3. Kapitel, § 3 dieses Buches.

es kann wiederum jemand finden, daß er das allgemeine Glück am besten dadurch fördert, daß er in verhältnismäßiger Einsamkeit für etwas arbeitet, dessen Verwirklichung zu erleben er niemals hoffen kann, oder daß er hauptsächlich unter und für Leute tätig ist, für die er nicht viel Zuneigung haben kann, oder daß er etwas tut, was seine Lieben verletzt oder ihm entfremdet. Kurz, es dürfte da zahllose Arten geben, auf die die Vorschriften des rationalen Wohlwollens, denen er als Utilitarier zu gehorchen verpflichtet ist, mit jener Befriedigung von Neigungen in Widerspruch kommen, von der Shaftesbury und seine Nachfolger sagen, daß sie ihren Lohn in sich selbst trägt.

§ 4. Wir müssen also nach den im 5. Kapitel des 2. Buches gegebenen Argumenten, die noch durch die Erörterung im vorigen Abschnitt ergänzt werden, zu dem Schlusse kommen, daß ein untrennbarer Zusammenhang zwischen der utilitarischen Pflicht und dem größten Glücke des Individuums, das ihr nachkommt, auf empirischer Grundlage nicht zur Genüge bewiesen werden kann. Daher hat auch ein anderer Teil der utilitarischen Schule das Schwergewicht der Pflicht lieber auf die religiöse Sanktion verlegt, und dieses Verfahren ist zum Teil von einigen angenommen worden, welche als Motiv hauptsächlich die Sympathie ansehen. Von diesem Standpunkte aus wird der utilitarische Kodex als ein Gesetz Gottes aufgefaßt, der den Menschen befohlen hat, das allgemeine Glück zu fördern, und zu erkennen gegeben hat, daß er die belohnen wolle, die seinen Geboten gehorchen, jene aber bestrafen, die ihnen nicht gehorchen. Es ist klar, daß, wenn wir überzeugt sind, daß ein allmächtiges Wesen in irgendwelcher Weise uns derartige Gebote und Verheißungen gegeben hat, es für einen rationalen Egoisten keiner weiteren Gründe bedarf, um sein Leben nach utilitarischen Prinzipien einzurichten. Es fragt sich nur, wie er zu dieser Überzeugung kommt. Nach dem gewöhnlichen Glauben geschieht das entweder durch Offenbarung oder durch natürliche Vernunftbetätigung oder auf beide Weisen. Was die erstere betrifft, so ist zu bemerken, daß die Ethiker, die behaupten, Gott habe sein Gesetz entweder besonderen Individuen in vergangenen Zeiten enthüllt, die einen schriftlichen Bericht davon hinterlassen haben, oder einer Reihe von berufenen Personen

oder religiösen Menschen im allgemeinen auf übernatürliche Weise, — mit wenigen Ausnahmen meinen, nicht der utilitarische Kodex sei da offenbart worden, sondern die Normen der Moral des gemeinen Menschenverstandes mit einigen Einschränkungen und Zusätzen. Insoweit jedoch der Utilitarismus bei der Forderung, das Individuum solle sein Glück dem der Menschheit aufopfern, strenger ist als der gemeine Menschenverstand, ist er, wie Mill sagt, streng in Übereinstimmung mit den charakteristischsten Lehren des Christentums. Es dürfte indes unnötig sein, das Verhältnis der verschiedenen offenbarten Sittengebote zum Utilitarismus zu erörtern, da es über unser Gebiet hinausgehen würde, nach den Gründen zu forschen, warum man ihnen einen göttlichen Ursprung zugeschrieben hat. Soweit jedoch eine Kenntnis von Gottes Gesetzes für die Vernunft als erreichbar gilt, erscheinen Ethik und Theologie so eng verbunden, daß wir ihre Gebiete nicht scharf trennen können. Denn wie wir sahen,<sup>1)</sup> ist die Meinung weithin vertreten, daß das Verhältnis sittlicher Normen zu einem göttlichen Gesetzgeber stillschweigend in dem Denkprozeß erkannt wird, durch den wir dazu gelangen, diese Normen als bindend anzusehen. Und die Ausdrücke (wie „sittliche Verpflichtung“), die wir gewöhnlich in Verbindung mit diesen Normen gebrauchen, deuten natürlich auch auf gesetzliche Sanktionen und somit auf eine höhere Macht hin, die sie uns auferlegt. Viele Denker mit Locke haben in der Tat auch für die Ausdrücke „richtig“, „Pflicht“ usw. nur die Bedeutung einer durch einen Gesetzgeber auferlegten Regel oder Norm zugelassen. Diese Auffassung dürfte aber dem gemeinen Menschenverstande widersprechen, denn der göttliche Gesetzgeber wird selbst als ein sittlich Handelnder gedacht,<sup>2)</sup> d. h. als einer, der vorschreibt, was richtig ist, und angibt, was gut ist. Es ist klar, daß hier die Begriffe „richtig“ und „gut“ absolut gebraucht sind, ohne Beziehung auf einen höheren Gesetzgeber, und daß ihre Bedeutung hier nicht wesentlich von der üblichen abweicht, dürfte einstimmig von religiösen Personen bestätigt werden. Wenn aber auch der gemeine Menschen-

---

1) Vgl. 3. Buch, 1. Kapitel, § 2 und 2. Kapitel, § 1.

2) Vgl. 1. Buch, 3. Kapitel, § 2.

verstand Sittenregeln nicht ausschließlich als Mandate eines allmächtigen Wesens ansieht, das diejenigen belohnt oder bestraft, die ihnen gehorchen oder sie verletzen, so ist er doch der Meinung, daß dies zum Teil zutrifft und vielleicht intuitiv erkennbar ist. Wenn uns nun die Überlegung zu dem Schlusse führt, daß die einzelnen Moralprinzipien des gemeinen Menschenverstandes jener unumstößlich sicheren Intuition, welche das erste Prinzip des Utilitarismus bildet, untergeordnet werden muß, dann ist es natürlich der utilitarische Kodex, an den sich die göttlichen Sanktionen knüpfen.

Oder wir können so folgern: Wenn wir, wie alle Theologen sagen, Gott als für ein Ziel handelnd aufzufassen haben, so müssen wir uns dieses Ziel universell gut denken und, wenn die Utilitarier recht haben, als universelles Glück. Wir können ferner nicht annehmen, daß in einer sittlich regierten Welt ein Mensch klug handelte, wenn er sich in bewußten Gegensatz zu etwas stellte, was wir für eine göttliche Weisung halten. Wenn wir daher nach Berechnung der Folgen von zwei Alternativen des Verhaltens dasjenige wählen, welches wahrscheinlich im allgemeinen weniger zum Glück führt, so handeln wir in einer Weise, für die wir nur Leiden erwarten können.

Darauf hat man nun entgegnet, daß die Menschen in der bestehenden Welt die Glückseligkeit nur so unvollkommen und vermischt mit Schmerz und Elend erlangen, daß wir ein universelles Glück uns nur dann als Gottes Ziel denken können, wenn wir annehmen, er sei nicht allmächtig. Die Behauptung, daß er allmächtig ist, muß nun zwar mit einiger Einschränkung aufgefaßt werden, aber auch nicht mit größerer, als einsichtige Theologen stillschweigend stets zugegeben haben. Auch diese gestehen natürlich zu, daß manche Dinge für Gott unmöglich sind, wie zum Beispiel die Änderung der Vergangenheit. Und wenn unsere Kenntnis vom Weltgebäude vollständiger wäre, könnten wir vielleicht das Quantum Glück, das im besten Falle erreichbar ist, als ebenso groß erkennen, wie es eben ohne die Erfüllung von etwas, was wir dann für geradeso undenkbar und unsinnig halten würden wie die Änderung der Vergangenheit, erreichbar ist. Die Ausführung dieses Gedankens müssen wir jedoch den Theologen überlassen. Ich möchte behaupten, daß nach keiner

anderen Erklärung das Gute vollkommener in dem bestehenden Weltall verwirklicht erscheint. Denn die Wunderwerke, die wir in der physischen Welt bestaunen, sind doch mit Unvollkommenheiten behaftet und vergänglich. Ähnlich aber ist in der Welt des menschlichen Verhaltens die Tugend mindestens ebenso mit dem Laster durchsetzt, wie das Glück mit dem Elend.<sup>1)</sup> Wenn daher die ethische Überlegung, die uns das höchste Gute als Glück auslegen ließ, richtig ist, läßt sich dagegen kein Argument von der natürlichen Theologie anführen.

§ 5. Wenn wir also die Existenz eines Wesens annehmen können, wie Gott von den Theologen gedacht wird, so sind die Utilitarier berechtigt, auch auf die Existenz göttlicher Sanktionen für den sozialen Pflichtenkodex auf utilitarischer Basis zu schließen; und diese Sanktionen würden natürlich genügen, es in jedermanns Interesse erscheinen zu lassen, nach bestem Wissen und Gewissen das allgemeine Glück zu fördern. Bevor wir jedoch einen Schluß ziehen, ist es wünschenswert, die Gültigkeit dieser Behauptung zu untersuchen, soweit sie sich auf ethische Gründe allein stützt. Denn dadurch wird, wie wir nun sehen, die wichtige Frage entschieden, ob die Ethik als Wissenschaft sich auf einer unabhängigen Grundlage aufbauen läßt oder genötigt ist, eine unentbehrliche Prämisse der Theologie oder anderen Quellen zu entlehnen.<sup>2)</sup> Um diese Untersuchung

---

<sup>1)</sup> Man könnte vielleicht sagen, daß dieser Vergleich für Indeterministen nicht stichhaltig sei, da diese das Wesen der Tugend in der freien Wahl sehen. Aber zu sagen, daß jede freie Wahl tugendhaft ist, wäre ein Paradoxon, vor dem die meisten Indeterministen zurückschrecken würden, — angenommen natürlich, daß das Übel ebenso wie das Gute frei gewählt werden kann. Es muß daher die freie Wahl des Guten sein, die das göttliche Ziel verwirklichend gedacht wird. Dann aber lassen sich die Argumente für die utilitarische Erklärung von gut — frei gewählt — mutatis mutandis noch anwenden, und ebenso auch die Argumente für die Auffassung, daß die Normen der utilitarischen Pflicht von Gott sanktioniert sind.

<sup>2)</sup> Wenn wir die Ethik einfach als eine unabhängige Wissenschaft betrachten, so brauchen wir die Grundprämisse, deren Gültigkeit wir eben prüfen, nicht in eine theistische Form zu fassen. Sie dürfte auch nicht immer diese Form in der religiösen Begründung des Sittlichen gehabt haben. Im Buddhismus zeigt diese Auffassung von der Belohnung, die unzertrennbar mit dem richtigen Verhalten verknüpft ist, in weit kunstvollerer und systematischer Weise entwickelt worden zu sein, als im Christentum. Aber nach

befriedigend durchzuführen, ziehen wir am besten die klarste und sicherste unserer moralischen Intuitionen heran. Ich finde, daß ich ebenso sicher und klar wie nur irgendein Axiom der Arithmetik oder Geometrie erkenne, daß es für mich „richtig“ oder „vernünftig“ ist, andere so zu behandeln, wie ich unter ähnlichen Umständen selbst behandelt werden müßte, und das zu tun, was nach meiner Überzeugung am meisten zum universellen Wohle oder Glück führen wird. Aber mit dieser Überzeugung ist weder unzertrennlich verbunden noch durch rein reflektive Intuition erreichbar die Erkenntnis, daß es wirklich ein höchstes Wesen gibt, das mich hinreichend<sup>1)</sup> dafür belohnt oder bestraft, wenn ich diesen Pflichtregeln gehorche oder sie verletze.<sup>2)</sup> Oder, wenn ich den rein theologischen Bestandteil weglasse, ich kann sagen, daß ich in meinem sittlichen Bewußtsein keine Intuition finde, die klar und sicher wäre, daß die Erfüllung von Pflicht genügend belohnt und ihre Verletzung bestraft wird. Ich fühle allerdings einen offenbar von den sittlichen Empfindungen untrennbaren Wunsch, daß dies nicht nur in meinem Falle, sondern überhaupt geschehen möge, aber das Vorhandensein dieses Wunsches allein genügt nicht, um die Wahrscheinlichkeit seiner Erfüllung zu gewährleisten, denn die Erfahrung lehrt, daß viele menschliche Wünsche enttäuscht werden. Ich urteile auch, daß dies in einem gewissen Sinne geschehen sollte; aber in diesem Urteile hat „sollen“ nicht die rein ethische Bedeutung; es drückt nur das vitale Bedürfnis

---

der Anschauung aufgeklärter Buddhisten werden diese Belohnungen nicht durch den Willen eines höchsten Wesens verteilt, sondern durch die natürliche Wirkung eines unpersönlichen Gesetzes.

1) Mit „hinreichend“ ist hier gemeint „genügend, um es im Interesse des Handelnden erscheinen zu lassen, das allgemeine Gute zu fördern“, nicht notwendig „proportional zum Verdienst“.

2) Ich kann mich moralisch nicht für gezwungen halten, alle meine Pflichten so anzusehen, als ob sie Befehle von Gott wären, aber auch nicht zu der Behauptung für berechtigt, daß ein derartiges höchstes Wesen wirklich existiert. Ich kann mich so wenig dazu entschließen, etwas für praktische Zwecke anzunehmen, was ich nicht für eine theoretische Wahrheit zu halten vermag, daß ich mir den Gemütszustand, den diese Worte schildern, höchstens nur als eine augenblickliche, halb unwillkürliche Unvernünftigkeit denken kann, die in einem heftigen Anfall philosophischer Verzweiflung begangen wird.

unserer praktischen Vernunft aus, diesen Zusammenhang zwischen Tugend und Selbstinteresse zu beweisen oder zu fordern, wenn er folgerichtig sein soll. Denn wenn wir den Zusammenhang leugnen, sind wir gezwungen, einen fundamentalen Widerspruch in unseren Intuitionen von dem, was im Verhalten vernünftig ist, zuzugeben. Daraus folgt aber wieder, daß die offenbar intuitive Tätigkeit der praktischen Vernunft, die in diesen widersprechenden Urteilen hervortritt, überhaupt illusorisch ist.

Ich meine nun nicht, daß, wenn wir die Hoffnung auf eine praktische Lösung dieses fundamentalen Widerspruchs aufgeben, es für uns vernünftig werden würde, die Moral überhaupt fallen zu lassen; aber es würde nötig sein, den Gedanken, sie völlig zu rationalisieren, aufzugeben. Wir würden wohl noch, nicht allein aus Selbstinteresse, sondern auch aus Sympathie und Empfindungen für das soziale Wohl, den Wunsch haben, daß Regeln, die zum allgemeinen Glücke führen, beobachtet werden, und die praktische Vernunft würde uns zur Erfüllung von Pflicht in den gewöhnlicheren Fällen treiben, wo sie mit Selbstinteresse im Einklang steht. Aber in den selteneren Fällen, wo ein Konflikt zwischen Selbstinteresse und Pflicht vorliegt, würde die praktische Vernunft, in sich selbst uneinig, auf keiner Seite mehr ein Motiv sein. Der Konflikt müßte dann durch das verhältnismäßige Übergewicht der einen oder der andern der beiden Gruppen von nichtmoralischen Impulsen entschieden werden.

Wenn also die Versöhnung von Pflicht und Selbstinteresse als eine Hypothese betrachtet werden muß, die logisch zur Vermeidung eines fundamentalen Widerspruchs in einem Hauptgebiete unseres Denkens nötig ist, so bleibt noch zu fragen, wieweit diese Notwendigkeit einen hinreichenden Grund zur Annahme dieser Hypothese bildet. Diese Frage ist eine außerordentlich schwierige und vielumstrittene, und ihre Erörterung gehört mehr in eine Abhandlung über allgemeine Philosophie als in ein Werk über die Methoden der Ethik. Denn es läßt sich darauf ohne eine allgemeine Untersuchung der Kriterien für richtige und irrige Annahmen keine befriedigende Antwort geben. Wer behauptet, daß das Gebäude der Physik wirklich

aus Schlüssen aufgebaut ist, die logisch aus selbstverständlichen Prämissen abgeleitet sind, kann wohl fordern, daß praktische Urteile, die auf philosophische Sicherheit Anspruch machen, auf einen gleich festen Grund gestellt werden. Wenn wir aber anderseits finden, daß in unserer Kenntnis der Natur Sätze für allgemein wahr gehalten werden, die keine andern Gründe für sich haben, als unsre starke Neigung, sie anzunehmen, und daß sie zur systematischen Einheit unserer Anschauungen unentbehrlich sind, — dann dürfte es in der Ethik noch schwerer sein, eine ähnlich gestützte Annahme zu verwerfen, ohne einem universellen Skeptizismus Tür und Tor zu öffnen.

---