UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00388890 6

Sinclair, A G
Der utilitarismus bei
Sidgwick und Spencer

B
1571
S5

Der Utilitarismus

bei

Sidgwick und Spencer

Von

Dr. A. G. Sinclair

Heidelberg 1907
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Archiv Nr. 161.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele.

Eine neue Erkenntnistheorie von Dr. phil. Ernst Fr. Wyneken.

gr. 8°. geheftet Mk. 15.—.

. . . Die 12 lehrreichen Kapitel handeln über folgende Themata: 1. Wie kommt der Mensch auf das Ding an sich? 2. Kant und das Ding an sich. 3. Das Ding an sich und die Naturwissenschaft. 4. Das Ding an sich als Hypothese. 5. Das Ding an sich von zwei Seiten, Vergleichung von Dubois-Reymond und Kant. 6. Das Ding an sich unter dem Gesetz. 7. Das Ding an sich und der Vorstellungsverlauf. 8. Das Ding an sich und sein Apriori. 9. Das Ding an sich und die Kategorien des Verstandes. 10. Das Ding an sich als menschliche Seele. 11. Die menschliche Seele und der Zweck. 12. Das menschliche Erkennen in Kunst und Wissenschaft. — Die Frage nach dem unbekannten Ding an sich führt Wyneken zu der Erkenntnis, daß Kant das Ding an sich als völlig unbekanntes nicht festzuhalten vermochte, und ein kritischer Überblick über den gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaft, wobei sich Wyneken besonders mit Viktor Meyer, Wilh. Ostwald und J. v. Helmholtz auseinandersetzt, beweist ihm, daß die von ihr statt des unbekannten Dings an sich angenommenen Atome und Moleküle unhaltbare Annahmen seien. . . . Wir können diese Wynekenschen Gedanken hier natürlich nicht näher entwickeln; jedenfalls enthält das Buch eine Fülle von lehrreichen Untersuchungen und Ideen. Besonders sind die Auseinandersetzungen mit Kant als dem hervorragendsten erkenntnistheoretischen Philosophen von einer Gründlichkeit, wie sie bisher wohl noch nicht gegeben wurden. Wie die Philosophie, so kann auch die Naturwissenschaft viel aus diesem Buche lernen; man wird es sicherlich nicht ignorieren können. . . Wir empfehlen das lehrreiche Buch zu eindringlichem Studium; die hier gebotene neue Erkenntnistheorie bietet viel Überraschendes und Neues.

(Naturwissenschaftl. Wochenschrift.)

Der Verfasser wurde anläßlich des Kant-Jubiläums für dieses Werk zum Ehrendoktor der Universität Königsberg ernannt.

Los vom Materialismus!

Bekenntnisse eines alten Naturwissenschaftlers

von Professor Dr. Adolf Mayer.

gr. 8°. kart. Mk. 5.—.

„Dieses Buch wird Aufsehen erregen. Zwar hat es gar nichts Sensationelles an sich. Aber der so schlicht vorgetragene Inhalt verdient höchste Beachtung. Ein anerkannter Universitätslehrer und Naturwissenschaftler, der, wie er selbst von sich sagt, «in seinen jungen Jahren mit vollen Segeln hinausfuhr auf die See der materialistischen Weltanschauung», legt in diesem Buche klar, ruhig und sachlich das Unrecht des Materialismus dar. Und zwar versteht er darunter nicht bloß den krassen theoretischen Materialismus aus den Zeiten eines Moleschott u. a., sondern auch seine etwas vornehmer ausstaffierten Brüder: den «historischen» und den monistischen Häckelscher Färbung. Der Gedankengang des Buches — natürlich nur in ganz großen Zügen — ist etwa der: ausgegangen wird vom allgemeinen Streben nach Glück. Das Glück besteht in der rechten Verbindung von Genuß und Arbeit, und diese wird nur erreicht durch die rechte Sittlichkeit. Darin daß die Religion für sehr viele Menschen die Begründung dieser Sittlichkeit leistet, liegt ihre ungeheure praktische Bedeutung. Aber das ist nicht die einzige Bedeutung der Religion: ihre Dogmen lehren die Welt verstehen und haben daher denselben Wahrheitsgehalt wie wissenschaftliche Theorien. Der Kern der Religion — «Bestehen eines alliebenden Weltengeistes, Freiheit des menschlichen Willens, Hinausragen unserer Persönlichkeit über das Zeitliche» — hat aber auch Wahrheit und Wirklichkeit im höchsten Sinn: zwar könne kein Mensch den Zweifel ganz überwinden, aber auf Grund religiösen Erlebens könne ein hoher Grad von beruhigender Gewißheit erreicht werden.

Allen Widerspruch gegen einzelnes unterdrücke ich und erwähne nur ganz im Vorbeigehen, daß die ruhige Leidenschaftslosigkeit, mit der das Buch geschrieben ist, zuweilen wie allzugroße Nüchternheit wirkt —, um nunmehr um so lauter und deutlicher zu betonen, daß es viel Gutes erreichen kann, wenn es in die rechten Hände kommt. Man mache seinen naturwissenschaftlich angehauchten Bekannten ein Geschenk damit. Interessant ist es von Anfang bis zu Ende und schlägt die rechten Töne an für solche, die im Bann einseitig naturwissenschaftlicher Auffassung stehen. Ruhig und sachlich werden die Grenzen der Naturwissenschaft aufgezeigt, wird dem Geheimnis in der Welt sein Recht gewahrt, wird betont, daß die Religion ein Recht auf vorurteilslose Beachtung, ja auf Ehrfurcht habe auch für den, der bisher noch keine innere Stellung dazu habe gewinnen können, und daß es notwendig sei, sich die Empfänglichkeit für religiöse Eindrücke zu wahren. — Ich kann nur wünschen, daß dieses Buch in den Kreisen, an die es sich wendet, die Beachtung findet, die es verdient."

(Die Wartburg 1905, Nr. 52.)

Der Utilitarismus

bei

Sidgwick und Spencer

Von

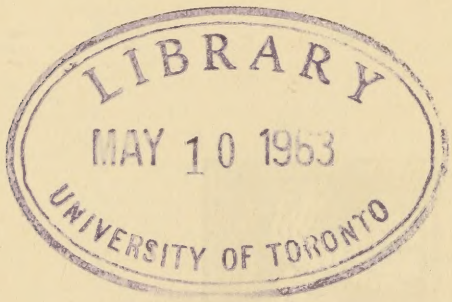
Dr. A. G. Sinclair

Heidelberg 1907
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Archiv Nr. 161.

B
1571
S5

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen,
werden vorbehalten.



939979

Inhaltsverzeichnis.

I. Kapitel. **Der Utilitarismus vor Sidgwick und Spencer.**

Seite

1. Bedeutung und Ursprung des Wortes 1
   Bentham und «das größte Glück der größten Anzahl». 2
   Natur der utilitarischen Bewegung 3
2. Die Lehre Benthams 6
3. Die Lehre Mills 11

II. Kapitel. **Utilitarismus und Intuitionismus.**

1. Der Gegensatz zwischen diesen zwei Schulen in der englischen Ethik 15
2. Sidgwicks Versöhnung. Seine drei Axiome 18
3. Spencers Versöhnung 24
4. Kritik 28

III. Kapitel. **Das höchste Gut.**

1. Der psychologische Hedonismus 33
2. Sidgwicks «ethischer» Hedonismus 40
3. Spencers evolutionistischer Hedonismus 42
4. Kritik 47

IV. Kapitel. **Die Methode des Utilitarismus.**

1. Sidgwicks «empirisch-reflektive» Methode 51
2. Spencers deduktive Methode 56
3. Kritik 61

V. Kapitel. **Das Seinsollen.**

1. Die genetische Begründung Spencers 63
2. Die rationalistische Begründung Sidgwicks 66
3. Kritik 68

VI. Kapitel. **Egoismus und Altruismus.**

Seite

1. Sidgwick und der Egoismus. Sein Dualismus der praktischen Vernunft 75
2. Spencers Versöhnung des Egoismus und des Altruismus . 78
3. Kritik 81

VII. Kapitel. **Schlußbetrachtung.**

1. Geschichtliche Bedeutung des Utilitarismus 87
2. Das Wesen des Utilitarismus 88
3. Seine Verbindung mit dem englischen Empirismus 88
4. Die egoistische Basis des früheren Utilitarismus 89
5. Utilitarismus und Individualismus 89
6. Der Utilitarismus und die gewöhnliche Moral 91
7. Der evolutionistische Utilitarismus Spencers 92
8. Der rationalistische Utilitarismus Sidgwicks 97

Literaturverzeichnis 102

I. Kapitel.

Der Utilitarismus vor Sidgwick und Spencer.

1. Ursprung und Bedeutung des Wortes.

John Stuart Mill rühmt sich der erste gewesen zu sein, der das Wort «Utilitarismus» zur Anwendung brachte.[1] Zwar hat es Bentham schon im Jahre 1781 gebraucht und 1802 schlug er vor, die Partei, die er führte, so zu benennen.[2] Der Ausdruck wurde jedoch von ihm aufgegeben, weil er zu unbestimmt war. Bentham selbst zog die Bezeichnung «Prinzip des größtmöglichen Glücks» (greatest happiness principle) vor. Daß Bentham das Wort «Utilitarismus» überhaupt gebraucht hat, davon wußte Mill, so sonderbar es uns erscheinen mag, nichts. Dagegen las er einmal mit sechzehn Jahren, als er schon mit jugendlicher Begeisterung für die Lehren Benthams erfüllt war, einen Roman von Galt: «The Annales of the Parish», in dem er eine Stelle fand, in der ein alter schottischer Geistlicher seine Pfarrkinder ermahnt, das Evangelium nicht zu verlassen, um Utilitarier zu werden. Das Wort machte auf Mill solchen Eindruck, daß er es zum Namen für eine kleine ethische Gesellschaft, die er im Jahre 1822—23 gegründet hatte, wählte. So kam der Name allmählich in Gebrauch und verbreitete sich, als ihn Mill sogar zum Titel einer eigenen ethischen Abhandlung nahm, die er im Jahre 1861 veröffentlichte, in der ganzen ethischen Literatur.

Wichtiger als eine Erkenntnis des Ursprungs des Namens ist, daß man seine Bedeutung genau versteht. Das Wort Utilitarismus ist, wie Bentham richtig geurteilt hat, so unbe-

[1] Utilitarianism, S. 9. — [2] Werke X, S. 92, 390.

stimmt und hat zu so vielen Mißverständnissen geführt, daß seine Entdeckung durch Mill unglücklich genannt werden muß. «Utilitarianism» ist natürlich mit der Bedeutung des Wortes «utility» (Nützlichkeit) verknüpft. Mill braucht es jedoch zur Bezeichnung der Lehre Benthams vom «größtmöglichen Glücke der Gesamtheit» als dem letzten Ziele der Moral. Aber «Glück» und «Nützlichkeit» sind kaum austauschbare Ausdrücke. Utilitarismus bezeichnet so jenes ethische System, für das Professor Sidgwick den besseren Namen: «universalistischen Hedonismus» vorgeschlagen hat. Utilitarismus darf also niemals mit irgendwelchem selbstischen System verwechselt werden. Es erregt nur Verwirrung, wenn wie bisweilen heutzutage ethische Kritiker von «egoistischem Utilitarismus» reden und wenn man das Wort überhaupt braucht, ist es besser, an der Bedeutung, die Mill ihm gegeben hat, festzuhalten.

Aber das Wort Utilitarismus ist noch in anderer Weise doppelsinnig. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war der Utilitarismus viel mehr als eine Richtung in der Ethik. Die Utilitarier waren keine Theoretiker, die nichts als die Ausarbeitung einer ethischen Philosophie im Sinne gehabt hätten, sondern Männer der Tat, die sich für praktische Politik interessierten und einen großen Einfluß auf die englische Gesetzgebung ausübten. So wird das Wort Utilitarismus einerseits gebraucht, eine besondere ethische Theorie, die vor Bentham liegt, zu bezeichnen, andererseits als Name für eine ethisch-politische Gedankenrichtung, die er begründete. Darum beschränkt sich auch Leslie Stephens in seinen drei Bänden über «die englischen Utilitarier» auf eine Geschichte des Lebens, der Zeit, der politischen und sozialen Lehren und Einflüsse von Jeremy Bentham, James Mill und John Stuart Mill.

In diesem letzteren Sinne ist Jeremy Bentham der Begründer des englischen Utilitarismus. Benthams Formel ist, in ihrer ersten allbekannten Fassung, daß «das größtmögliche Glück der größtmöglichen Anzahl» der Maßstab von Recht und Unrecht ist. Aber dieses Axiom, das heutzutage untrennbar mit Benthams Namen verknüpft ist, stammt ursprünglich nicht von ihm. Der Utilitarismus lag schon von Anfang an latent

in der englischen Ethik. Cumberland formuliert erst ausdrücklich das Prinzip des Utilitarismus in seiner Abhandlung «De Legibus Naturalibus» (1672). Er bezeichnet «das allgemeine Gute aller» (the common good of all) als das höchste ethische Ziel. Es ist aber dabei zu bemerken, daß Cumberland mit seinem «Guten» sowohl Vollkommenheit wie Glück meint.[1] Die Ehre jedoch (wenn es eine solche ist), den Ausdruck vom «größtmöglichen Glück der größtmöglichen Anzahl» geprägt zu haben, gebührt Hutcheson. Er machte einen Unterschied zwischen «formalem» und «materiellem» Guten. Seine Formel für materielles Gutes ist folgende: «jene Tat ist die beste, die das größte Glück der größten Anzahl sichert, und umgekehrt, die die schlechteste, die das größte Elend hervorbringt».[2] Hier haben wir Benthams Axiom in genau denselben Worten. Doch ist es interessant zu verfolgen, daß Bentham selbst seinen Ausspruch nicht aus Hutcheson nahm. An einer Stelle[3] erwähnt er Priestley als denjenigen, dem er die Formel verdanke. Doch scheint es, als ob Bentham hier sich geirrt habe. J. I. Rutt, der Herausgeber von Priestleys gesammelten Werken, konnte den Ausdruck darin nicht finden.[4] An einer andern Stelle[5] schreibt Bentham: «Priestley war der erste, wenn es nicht Beccaria war, der mich lehrte, diese heilige Wahrheit auszusprechen». Nun finden wir in der Einleitung zu Beccarias «Dei Delitti e delle Pene»[6] (1764) das Kriterium als «la massima felicita divisa nel maggior numero».[7] Im Jahre 1767 hat man diese Abhandlung Beccarias ins Englische übertragen und dabei die oben zitierte Phrase mit «the greatest happiness of the greatest number»[8] übersetzt. Hier hat deswegen Bentham höchst wahrscheinlich seine Formel gefunden. Man hat aber vermutet, daß Beccaria seinerseits die Formel direkt von Hutcheson übernahm.[9] Warum hat aber der unbekannte

---

[1] Vgl. Sidgwick, History of Ethics, S. 174.

[2] Enquiry Concerning Moral Good and Evil III, § 8, S. 164.

[3] Werke X, 79. — [4] Werke Priestleys I, 52 (1831 f.).

[5] Werke X, 142.

[6] u. [7] Dei Delitti e delle Pene, Monaco 1764, S. 4.

[8] S. X. — [9] W. R. Scott, «Francis Hutchinson», S. 273—274.

Übersetzer von Beccaria die Phrase nicht wörtlich übersetzt? «The greatest happiness divided amongst the greatest number», wäre die natürliche Übersetzung, und in dieser Weise hat ein moderner Übersetzer die Phrase tatsächlich wiedergegeben. Der Grund scheint uns unzweifelhaft darin zu bestehen, daß der Übersetzer von 1767 Hutcheson gelesen hat und dessen knappe Formel zur Wiedergabe des Beccariaschen Ausdrucks verwendet. Jedoch bemerkt Jodl richtig dazu: «Die Idee war, durch die gesamte Entwickelung der Ethik und Politik, seit Hobbes verbreitet und lag sozusagen in der Luft».[1] Im Jahre 1758 definiert Helvétius die Gerechtigkeit als «la pratique des Actions utiles au plus grand nombre»[2], und in 1767 bezeichnet Le Mercier de la Riviere das Endziel als «assurer le plus grand Bonheur possible à la plus grande population possible».[3]

Dies ist also der Ursprung des Satzes vom «größtmöglichen Glück der größtmöglichen Anzahl». Es ist bemerkenswert, daß Bentham selbst diese Fassung der Formel ihrer großen Unbestimmtheit wegen aufgab. Weil die Extensität und die Intensität des Glücks dabei in Konflikt kommen könnten, zog er es vor, aus der Formel die Worte «der größten Anzahl» wegfallen zu lassen.[4] Z. B. wenn bei 12 Personen zwischen zwei Mitteln, die ihr Glück verursachen, gewählt werden kann, sollen wir da dasjenige wählen, das 8 Einheiten Glück bei einem jeden von 8 Personen (im ganzen also 64 Einheiten) oder das, das 4 Einheiten bei jedem der 12 Personen (also 48 Einheiten) hervorbringt?[5] Die Formel unterscheidet hier nichts, aber der Utilitarier würde das erste Mittel wählen, das im ganzen die größte Menge Glück bürgt. Deswegen redet Bentham nur von dem «größtmöglichen Glück». Dies ist die Form, der auch

[1] Geschichte der Ethik II, 601. — [2] De l'Esprit II, Kap. 24.

[3] Leslie Stephen, Engl. Utilitarians I, 178. Vgl. auch Halevy, La Jeunesse Benthams, S. 29, 30, und Sorley-Mind 1904, S. 270—271.

[4] Werke I, 18, 19. Deontology I, 138, 330.

[5] Interessant ist es, wie Simmel gerade diesen Einwand allerdings in feiner logischer Weise entwickelt, um einen Schlag gegen den Utilitarismus zu führen. Wie es scheint, ist ihm nicht bekannt, daß Bentham schon dem Einwand begegnet ist. Vgl. «Einleitung in die m. W.» I, 324—326.

Mill den Vorzug gab, und die seit Bentham unter den Utilitariern geherrscht hat. Es bleibt noch zu bemerken, daß das größtmögliche Glück nicht nur auf den Menschen Bezug nimmt, sondern auch auf alle empfindenden Wesen[1] oder, wie es Sidgwick ausdrückt, auf die ganze empfindende Schöpfung. Diese weitausgedehnte Humanität Benthams trug sichtbare Frucht in England und zwar in den Gesetzen gegen die Mißhandlung der Tiere. «Es handelt sich nicht darum,» sagt Bentham über die Tiere, «ob sie Vernunft haben, oder ob sie sprechen können, sondern darum, ob sie leiden können.»[2]

Es würde also gut sein, wenn Ethiker, die den Utilitarismus behandeln, den Ausdruck «das größtmögliche Glück der größtmöglichen Anzahl» aufgeben würden. Dieses irreführende und in sich selbst widersprechende Schlagwort, das doch von Bentham selber schon fallen gelassen wurde, ist kaum noch bei irgendeinem Utilitarier nach ihm zu finden. Daß es trotzdem bei andern Schriftstellern bestehen bleibt, ist ein Zeugnis für die Lebensfähigkeit und das Irreleiten eines bloßen Schlagworts. Sidgwicks Definition des Utilitarismus würde zweifellos von jedem Utilitarier angenommen werden. «Unter Utilitarismus versteht man diejenige ethische Theorie, nach der dasjenige Handeln unter irgendwelchen gegebenen Umständen objektiv richtig ist, welches das größte Glück überhaupt erzeugen wird, wenn man nämlich in Betracht zieht alle, deren Glückseligkeit von dem Handeln berührt wird.» Bei diesem «alle» denkt Sidgwick nach seiner eigenen Erklärung an alle empfindenden Wesen einschließlich ihrer Nachkommenschaft.

Einige paradoxe Schlüsse entstehen freilich, wenn man den Utilitarismus auf sein logisches Resultat hin prüft. Also angenommen, daß ein Wachsen der Bevölkerung die Gesamtsumme des Glücks in der Welt vermehren würde, obschon auf Kosten der Abnahme des durchschnittlichen Glücks, so müßte der Utilitarier doch nach dieser Vermehrung der Bevölkerung streben. Und anderseits, wenn mehr Glück dadurch erzielt würde, daß

---

[1] Vgl. Mill, Dissertations II, 480.

[2] Mill, Dissertations II, 483.

lieber B als A gewisse Glücksmöglichkeiten erhält, oder als daß sie zwischen A, B, C .... geteilt werden, so ist der Utilitarier doch verpflichtet, sie an B zu geben. Natürlich war es für Bentham leicht zu beweisen, daß in der Regel die demokratische Verteilung das größte Glück hervorbringen muß.[1] Bei sonst gleichen Umständen fordert der Utilitarier daher absolute Unparteilichkeit. Und damit haben wir das zweite berühmte Schlagwort Benthams und der Benthamianer: «Jeder ist für eins zu zählen und keiner für mehr als eins».

So betrachtet, ist der Utilitarismus eine große ethische Reformbewegung, die mit Bentham beginnt und bis zur Gegenwart reicht. Henry Sidgwick und Herbert Spencer waren die führenden Vertreter dieser Theorie in England zur Zeit der vorigen Generation. Bei ihnen hat die Theorie eine Entwickelung gänzlich verschiedener Art erfahren. Um dies zu verstehen, müssen wir die ethischen Lehren ihrer beiden tonangebenden Vorgänger — Jeremy Bentham und John Stuart Mill — kurz skizzieren.

2. Jeremy Bentham.

Jeremy Bentham (1748—1832) ist der Begründer des modernen Utilitarismus. Wie die meisten Hedonisten verweilt er kaum bei dem Versuch zu beweisen, was eigentlich das höchste Gut sei. Was kann denn jeder anderes suchen als sein eigenes Vergnügen und was kann das höchste Gut der Gesellschaft sein als das größte Glück ihrer Glieder? Dies ist für Bentham ganz einleuchtend. Glück ist einfach Lust und die höchst gesteigerte Lust das Endziel.

Benthams Utilitarismus ist aber verwickelt durch eine psychologische Theorie, die den Hedonisten seit den Tagen Aristipps eigen ist. Diese Theorie, die Sidgwick psychologischen Hedonismus genannt hat, lehrt, daß Lust und Unlust die einzigen Motive des Handelns sind und sein können; daß jede Handlung unvermeidlich aus dem Wunsch zur Lust oder aus der Abneigung zur Unlust entsteht. «Die Natur hat die Menschen unter zwei Herrscher gestellt, den Schmerz und die

[1] Werke I, 18, 19.

Lust. Sie allein bestimmen, was wir tun müssen und tun werden.» Dies sind die Anfangsworte von Benthams «Introduction to the Principles of Morals and Legislation». Er schreckt nicht vor der konsequenten, wenn auch noch so paradoxen Anwendung dieser Theorie zurück. Die Unlust ist das einzige Böse, Lust das einzige Gute. Wenn also jedes Motiv eine Lust ist, so ist jedes Motiv an sich gut. Die Lust der Bösheit, so armselig und schlecht sie auch ist, ist doch als bloße Lust gut.[1] Die Folgen allein machen die Handlung schlecht. Und jene Tat ist die beste, die für alle betroffenen Personen die größte Lust bedeutet.

Alle Motive also sind selbstsüchtige, da sie durch Lust und Unlust des Handelnden bestimmt werden. Bentham will nicht die Unabhängigkeit altruistischer Motive zugeben. Und auf die Frage, warum er gerade so viel Selbstlosigkeit in der Arbeit für das Wohl anderer betätigt, antwortet er: «Ich bin ein selbstsüchtiger Mensch; selbstsüchtiger als ich kann man nicht sein. Aber in mir kommt es irgendwie zustande, daß die Selbstsucht in Gestalt des Wohlwollens erscheint. Es gibt niemand auf Erden, dessen Leiden mir Freude machen würde — so groß ist die Macht der Sympathie in mir.»[2] «Bloß Selbstsucht», sagt er irgendwo, «kann als Nahrung dienen, obgleich Sympathie sehr gut als Nachtisch ist.»

Ganz konsequent beschränkt Bentham alle Lustverschiedenheit auf die der Qualität. Ein wesentlicher Unterschied hinsichtlich der Quantität kann nach ihm nicht bestehen. Er stellt sogar einen Lustkalkul auf. Eine Lust mag die andere übertreffen in der Dauer, der Intensität, der Gewißheit, der Nähe[3],

---

[1] Principles of Morals and Legislation, S. 48.

[2] Werke XI, 95.

[3] Sidgwick läßt in seiner Darstellung von Benthams Lehre in «Outlines of the History of Ethics» die Nähe (propinquity) von diesem Kalkul fallen, und in einer Fußnote schreibt er (S. 241): «Bentham adds „propinquity or remoteness": I can hardly suppose him to mean that the date of a pleasure affects its value rationally estimated, except in so far as increase of remoteness necessarily involves some increase of uncertainty». In seiner «Methods of Ethics» schreibt er darüber: «proximity is a property which it is reasonable to disregard except in so far as it diminishes certainty».

der Fruchtbarkeit (d. h. die Fähigkeit andere Lustgefühle zu schaffen), der Reinheit (d. h. das Freisein von jeglicher Beimischung der Unlust) und der Ausdehnung (d. h. die Zahl der betroffenen Personen). Aber das ist alles. «Wenn die daraus erzeugte Lust gleich ist, so ist Pushpin[1] ebensogut wie Poesie.»

Aber nun beginnt das große Problem des Utilitarismus Benthams. Das Summum Bonum ist das Glück aller, das einzige Motiv des Individuums aber ist und kann nur seine eigene Lust sein. Der Mensch muß nach seiner psychologischen Veranlagung seine eigene Lust suchen, und er sollte doch das allgemeine Glück erstreben. Wie kann man diese sich widersprechenden Tatsachen in einem harmonischen ethischen System vereinigen?

Dies ist aber nicht die Frage, die Bentham sich stellt. Er sieht das Problem nicht mit dem Auge des ethischen Philosophen, der eine feststehende ethische Theorie sorgsam auszuarbeiten sucht; er verhöhnt solche Arbeit. «Während Xenophon Ge-

---

Bentham ist in diesen Irrtum wahrscheinlich dadurch geraten, daß er Beccarias Analysis der Resultate der Bestrafung folgt; die Nähe einer Strafe übt an sich zweifellos einen großen Einfluß auf den Willen aus. So viel wenigstens scheint die folgende Stelle von einem Manuskript Benthams, den Halevy zitiert, zu beweisen: «The idea of estimating the value of each sensation by analysing it into these four ingredients [intensity, duration, probability, proximity] I took from Beccaria. Considering that punishment is but pain applied to a certain purpose . . . . . it seemed to me that such an analysis was the very thing wanted as the foundation for a complete system of moral science.» (Halevy, La Formation du Radicalisme philosophique I, S. 400, vgl. auch Sorley-Mind 1904, S. 270.) Doch hat hier Sidgwick zweifellos unrecht. Bentham hat wirklich geglaubt, daß die Nähe eines Lustgefühls seinen Wert tatsächlich beeinflußt. Dies beweisen die zwei folgenden Stellen, die ich in Manuskripten Benthams in dem britischen Museum gefunden habe: In Add Mss. Brit. Museum 29, 807, S. 224 (3. Sept. 1811), schreibt er, indem er gegen die katholische Fegfeuer-Lehre polemisiert: «For no conceivable felicity would I willingly endure any such torment for forty weeks or one week. I had rather be annihilated»; und wieder (S. 235, 27. Febr. 1819): «Hell without heaven, yes! And such is the catholic future life. For to obtain any imaginable joy' who would consent to 40,000 years, or 40 years, or one year of previous burning torment?»

[1] Ein englisches Kinderspiel, das mit Stecknadeln gespielt wird.

schichte schrieb und Euclid Geometrie lehrte, redeten Sokrates und Plato Unsinn doch unter dem Vorwand, Weisheit und Moral zu lehren.»[1] Bentham ist kein Moralist. Ethik ist ihm nur Mittel zum Zweck. Er will die Mißbräuche der englischen Gesetze zur Schau stellen und den Weg für soziale Reformen ebenen.

Kurz, Bentham ist vor allem Jurist, Gesetzgeber. «Sein ganzes Leben verbrachte er mit dem Versuch, eine Wissenschaft der Gesetzgebung zu erschaffen.»[2] Von diesem Standpunkt aus betrachtet er das Problem, das also jetzt ein praktisches, kein philosophisches mehr ist. Der Gesetzgeber muß für das größte Glück einer Gesellschaft sorgen, in der naturgemäß jeder einzelne nur sein eigenes Glück sucht. Und wie kann dies geschehen? Es ist klar, er muß dem Geist des einzelnen Motive bringen, die ihn antreiben, und ihn veranlassen, das Glück der Allgemeinheit zu suchen. Er muß ihn überzeugen, daß es sein eigenes Interesse erfordert, das allgemeine Wohl mit zu erstreben. Er muß ihm zeigen, wie das allgemeine Glück auch zu seinem eigenen notwendig ist. Und soweit das noch nicht der Fall ist, muß er als Gesetzgeber es zum Interesse des Individuums machen, das Gut der Gesellschaft zu erstreben. Kurz, er muß die Gesellschaft wieder aufbauen.

Aber die einzigen Motive, die das Individuum beeinflussen, sind Lust und Unlust. Welche Lustgefühle und welche Unlustgefühle führen denn nun aber das Individuum dazu, das allgemeine Wohl zu suchen? Dies ist die eigentlich wichtige Frage des Benthamismus. Solche Lust- und Unlustgefühle nennt Bentham die Sanktionen der Moral. Diese Sanktionen spielen eine bestimmte Rolle in der nachfolgenden Geschichte des Utilitarismus. Bentham findet vier Sanktionen heraus. Die Lust und Unlust, die einer Handlung im gewöhnlichen Laufe der Natur folgen, nennt er die physische Sanktion; die, die durch das Urteil des Magistrats entstehen, die politische Sanktion; die, die aus der Stellung der Gemeinschaft gegen-

[1] Deontology I, 40. — [2] Leslie Stephens, History of the English Utilitarians I, 317.

über den Handlungen des Individuums hervorgehen, die moralische oder die populäre Sanktion. Endlich gibt es noch eine religiöse Sanktion — d. h. Lust und Unlust, die man durch das unmittelbare Eingreifen eines höheren, unsichtbaren Wesens erhofft. An der religiösen Sanktion hat Bentham aber bloß ein rein praktisches Interesse. Er als Gesetzgeber mag damit rechnen, daß viele Menschen solche Strafen fürchten. Er stützt sich nicht wie sein Zeitgenosse Paley darauf, daß die religiöse Sanktion die letzten Schwierigkeiten der Ethik löse. Leslie Stephen bemerkt ganz treffend: «Bentham ist Paley minus seinem Glauben an Höllenfeuer».

Bentham illustriert seine Sanktionen durch folgendes Beispiel[1]: Das Haus eines Mannes brennt gänzlich ab. Geschah es rein durch Zufall, so ist es nur ein Mißgeschick; war es durch eine Fahrlässigkeit verschuldet, so ist es eine Strafe der physischen Sanktion; wurde es durch den Spruch des Magistrats veranlaßt, so ist es die Strafe der politischen Sanktion; war er jedoch durch seinen Charakter bei seinen Nachbarn unbeliebt und wurde ihm darum nicht geholfen, so ist es die Strafe der moralischen oder populären Sanktion. Endlich wenn der Brand durch einen unmittelbaren Akt göttlichen Mißfallens hervorgerufen würde, so haben wir die Strafe der religiösen Sanktion.

John Stuart Mill bemüht sich mit jener Klarheit und Unparteilichkeit, die ihn immer auszeichnet, in einem seiner besten Essays[2], die Größe sowohl wie die Schwachheit seines Lehrers zu würdigen. Er gibt zu, daß nichts Neues in Benthams ethischer Lehre ist; viele vor ihm hatten die Theorie der Nützlichkeit schon dargelegt. Außerdem war seine ganze Theorie vom Leben einseitig. «Sie übersieht», sagt er, «die moralische Seite in der Natur des Menschen im wahrsten Sinne des Wortes.» «Wohl kann sie lehren, du sollst weder schlagen, noch brennen, noch stehlen; aber sie kann niemals auf die feineren Regungen im Wesen des Menschen einwirken.» Auch kann sie nichts mehr für die Gesellschaft tun. «Sie kann nichts für die geisti-

[1] Principles of Morals and Legislation, Cap. III.

[2] Essay on Bentham; Dissertations I, 330.

gen Interessen der Gesellschaft tun, sie genügt selbst nicht für ihre materiellen.» Es ist aber in der Gesetzgebung, daß Mill das große Verdienst Benthams sieht. «Er fand die Rechtsphilosophie ein Chaos und hinterließ sie als Wissenschaft.» Mill schildert uns die Ungerechtigkeit, die Verdorbenheit, das Chaos der englischen Gesetze, wie es Bentham vorfand, und jene abergläubische Verehrung, welche dieses «verderbliche Gemisch» vor Prüfung und Zweifel schützte. «Ruhm sei Bentham, daß er diesem Aberglauben den Todesstoß gegeben hat, daß er der Herkules dieser Hydra war, der St. Georg dieses verpestenden Drachens.»[1]

Dieses Urteil Mills ist das Urteil der Geschichte. Bentham ergriff eine Formel, die in den Händen der andern nur eine abstrakte Theorie war. Er gab ihr Leben und Blut. Er machte sie zur gewaltigen Maschine der Reform. So gründete er einen Sammelort für die Kräfte des Fortschritts und gewann einen Ehrenplatz unter den Wohltätern der Menschheit. Er war, wie Jodl sagt, «der vorzüglichste Repräsentant des revolutionären Gedankens in England»[2], und nicht mit Unrecht erklärt Sir Henry Maine, daß er «nicht ein einziges Reformgesetz nach Bentham kennt, das nicht auf seinen Einfluß zurückzuführen wäre».[3] [4]

3. John Stuart Mill.

Der Utilitarismus John Stuart Mills bedeutet einen großen Fortschritt gegenüber dem Benthams. Mill ging an das Problem mit einer viel tieferen Kenntnis der menschlichen Natur als Bentham und mit einer historischen Einsicht, die dieser niemals besaß. In mancher Hinsicht ist der Unterschied zwischen Bentham und Mill der gleiche wie der zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert. Von seinem Vater James Mill lernte er die Wichtigkeit der Assoziationsmethode in der Psychologie und von August Comte die Bedeutung der sozialen Gefühle. So war er

---

[1] Essay on Bentham. — [2] Geschichte der Ethik II, S. 434.

[3] Early History of Institutions, S. 397.

[4] Benthams Hauptfehler besteht darin, daß er eine Formel, welche für die Gesetzgebung richtig ist, auch gleichzeitig als eine ethische auffaßt.

befähigt, den einseitigen Egoismus an dem Benthams ganze Theorie hängen blieb, zu überwinden.

Mill stimmt, was das Kriterium und das Endziel der Moral anbetrifft, mit Bentham überein. «Handlungen sind gut, wenn sie dazu dienen Glück hervorzubringen; schlecht, wenn sie das Gegenteil davon bewirken.»[1] Glück ist also der Maßstab der Moral, und das höchste Gut ist das größte Glück insgesamt, nicht das größte Glück des Handelnden.[2]

Mill macht (wie Bentham) einen eigentümlichen Unterschied zwischen Motiv und Zweck (intention). «Die Moral einer Handlung hängt gänzlich von ihrem Zweck ab, d. h. davon, was der Handelnde tun will. Aber das Motiv, d. h. das Gefühl, das ihn veranlaßt etwas so und so zu wünschen, macht, wenn es keine Änderung der Handlung hervorruft, keinen Unterschied in der Moral der Handlung, obgleich es einen großen Unterschied in unserer moralischen Achtung des Handelnden ausmacht.»[3]

Was die Analyse der Lust anbetrifft, versucht Mill, Bentham in einer Weise zu verbessern, die viel Wortstreit verursacht hat, ihn in Wirklichkeit aber über allen Hedonismus erhebt. Die Lust ist sowohl in der Art wie im Grade verschieden, in der Qualität wie in der Quantität.[4] «Kein intelligentes Wesen wird einwilligen für einen Narren zu gelten, kein Gelehrter für einen Unwissenden, kein Mensch mit Gefühl und Gewissen möchte selbstsüchtig und niedrig werden, selbst wenn sie davon überzeugt wären, daß der Narr, der Dummkopf oder der Schurke mehr mit seinem Los zufrieden ist, als sie mit dem ihrigen.» Auf die Frage, wer zu entscheiden habe, ob eine Lust höherer Art sei als eine andere, antwortete Mill in wahrhaft platonischer Art: derjenige, der Erfahrung in beiden hat. Es ist ein Gefühl der Würde (feeling of dignity[5]), das uns dazu führt, die höhere Lust zu schätzen. «Es ist besser ein unbefriedigter Mensch als ein zufriedenes Schwein zu sein, besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr. Und wenn

---

[1] Utilitarianism, S. 9. — [2] Utilitarianism, S. 16.
[3] S. 27. — [4] S. 11, 12. — [4] S. 13.

der Narr und das Schwein anderer Ansicht sind, so kommt dies daher, weil sie nur ihre Seite der Frage kennen.»[1]

Dies ist alles sehr wahr und sehr gut, aber kein Hedonismus. Ebenso edel sind Mills Bemerkungen über die Selbstopferung. Er erkennt die Tatsache und die Pflicht der Selbstopferung an. Er preist den Helden und Märtyrer, der sein eigenes Glück opfert, um das Wohl der andern zu fördern, «aber der, der dies aus irgendeinem andern Grunde tut, ist nicht mehr der Bewunderung wert als jener Asket, der sich auf seine Säule stellte. Er mag ein begeisternder Beweis sein für das, was der Mensch tun kann, aber sicherlich nicht ein Beispiel für das, was er tun sollte.»[2] Sowohl bei dem eigenen wie bei dem Glücke anderer wird ein Utilitarier so streng unparteiisch sein wie ein uninteressierter und wohlwollender Zuschauer. Aus der goldenen Regel des Jesus von Nazareth lesen wir den vollkommenen Geist der Utilitätsmoral.»[3]

Mill hat wiederum mehr als Bentham Achtung vor der bestehenden Moral. Glück ist wohl der letzte, aber nicht notwendig der unmittelbare Zweck der Moral. Der Utilitarismus will keine neue Moral schaffen, keine Umwertung aller Werte. Die herrschende Moral genügt zur praktischen Führung, obgleich sie hie und da korrigiert werden muß. In seinem Essay über Bentham tadelt Mill an ihm, daß er als «unbestimmte Allgemeinheiten» die ganze unanalysierte Erfahrung der Gattung von sich weist. «Wenn ein Utilitarier,» schreibt er, «ehe er etwas tut, immer erst den Erfolg abwägen wollte, so wäre dies ebenso unsinnig, als wenn ein Christ vor jeder Handlung die ganze Bibel durchlesen wollte.»[4] Die Navigationskunst ist auf Astronomie gegründet und doch gehen die Schiffer in See, ohne für sich den See-Kalender zu berechnen.

In seinem vierten Kapitel behandelt Mill die Frage vom höchsten Gut. Die letzten Zwecke, sagt er treffend, lassen keinen Beweis im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu. Wir können uns nur direkt an das Selbstbewußtsein wenden. a) Glück ist eins der Ziele unseres Verhaltens. Der einzige Beweis,

[1] Util., S. 14. — [2] Util., S. 23.
[3] Util., S. 24, 25. — [4] Util., S. 34. — [5] Util., S. 32.

daß ein Ton hörbar ist, ist der, daß die Menschen ihn hören. Der einzige Beweis, daß etwas wünschenswert ist, ist jedermanns eifriges Verlangen danach. Jeder Mensch wünscht tatsächlich sein eigenes Glück. Kein anderer Beweis ist möglich. «Das Glück eines Menschen ist ein Gut für ihn, das allgemeine Glück also ein Gut für alle.»[1] Glück ist also ein Ziel. Aber es ist auch b) das Ziel. Denn jede Sache, die der Mensch sich wünscht, ist wertvoll als Mittel zum Glück. Auch die Tugend, sucht Mill zu zeigen, ist im letzten Grunde wünschenswert nur als Mittel zum Glück.

Und doch lehrt Mill, daß die Tugend Selbstzweck sein kann und sein soll. Dies ist durch das Assoziationsprinzip wohl möglich. Jedes Mittel läuft Gefahr, selber Zweck zu werden, gerade wie der Geizhals dazu kommt, das Gold um des Goldes willen zu lieben. So liebt der gute Mann die Tugend ohne jedes weitere Interesse. «Der Geist steht nicht auf dem rechten Standpunkt, ist nicht der Nützlichkeit gemäß, nicht dem allgemeinen Glücke förderlich, der nicht die Tugend in dieser Weise als in sich wünschenswert liebt.»[2] Nichtsdestoweniger wird die Tugend doch immer als ein Teil des Glückes erstrebt. Diejenigen, die die Tugend um ihrer selbst willen wünschen, erstreben sie, weil das Bewußtsein davon ihnen Lust oder das Bewußtsein des Fehlens der Tugend Unlust bedeutet — oder aus beiden Gründen.[3]

Wenn das letzte Ziel Glück ist, warum sollte jedes Individuum das allgemeine Glück suchen? Dies ist natürlich das große Problem des Utilitarismus. Mills Antwort ist der Benthams ähnlich; die verschiedenen Sanktionen sind die Quelle der Verpflichtung. Aber Mill fügt noch eine andere Sanktion hinzu, auf die er großen Nachdruck legt. Dies ist die innere Sanktion der Pflicht — ein Gefühl in unserm Geist, das das Wesen des Gewissens bildet und die letzte Sanktion aller Moral ist. Es ist «das Gefühl der Einheit mit unseren Mitmenschen». Hier zeigen sich bei Mill starke Spuren von Comtes Einfluß. Er sucht zu zeigen, wie die Natur der Menschen wirklich sozial

[1] Util., S. 33. — [2] Util., S. 34. — [3] Util., S. 57.

ist, wie mit dem Fortschritt der Zivilisation das soziale Gefühl sich notwendig verstärkt und wie der Mensch allmählich dazu kommt, sein Glück mit dem Glücke der andern zu identifizieren. Und die Zukunft wird, meint er, dies noch vertiefen. Wenn wir annehmen, daß dieses Gefühl der Einheit wie eine Religion gelehrt würde und daß die ganze Kraft der Erziehung, der Institutionen und der herrschenden Meinung — wie es einst bei der Religion der Fall war — darauf gerichtet würde, jeden Menschen von Kindheit an aufwachsen zu lassen in einem Milieu des Bekenntnisses und der praktischen Anwendung dieses Solidaritätsgefühls, so, denke ich, würde niemand, der sich dies vorstellen kann, «Bedenken hegen hinsichtlich der Tauglichkeit der letzten Sanktionen der Glückseligkeitsmoral».[1]

II. Kapitel.

Utilitarismus und Intuitionismus.

Will man die Stellung Sidgwicks und Spencers in der Entwickelung des Utilitarismus begreifen, so geht man am besten von einer Betrachtung der Beziehung beider zum Intuitionismus aus. Man kann in der Tat die ganze Geschichte des Utilitarismus, von der Zeit Benthams an, nur in seinem Gegensatz zu der ihm gegenüberstehenden Theorie des Intuitionismus vollständig verstehen. Der Grund davon liegt auf der Hand. Am Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war es in England die einzige Theorie, die dem Utilitarismus die Herrschaft streitig machte.

Bei den englischen Moralisten der früheren Zeit findet man intuitionistische und utilitaristische Elemente friedlich miteinander vereint. Hutcheson war es ja — wie wir gesehen haben —, der zuerst das Prinzip von der größten Glückseligkeit der größten Anzahl aufgestellt hat.

Dagegen wurde in den Zeiten eines Hume Hartley und Adam Smith die Ethik einfach ein Zweig der Psychologie.

[1] Util., S. 49.

Diese Moralisten gehen fast ganz auf in der Frage nach dem Ursprung der sittlichen Gefühle. Die Frage: «Was ist recht?» tritt in den Hintergrund. Zur Lösung aller ethischen Fragen bedient man sich des Prinzips der Ideenassoziation. So groß ist die Macht der Psychologie über die Ethik, daß da, wo Hume eigentlich psychologische Fragen behandelt, man die Sprache der Ethik hört. Er spricht z. B. von der «Wirklichkeit der moralischen Unterscheidungen» (reality of moral distinctions) und meint damit einfach die psychologische Tatsache, daß man bestimmte Neigungen und Abneigungen für verschiedene ethische Qualitäten hat.[1]

Dieser Versuch einer zersetzenden psychologischen Analyse brachte seinen unvermeidlichen Rückschlag. Er führte zu einem Rekonstruktionsversuch, in dem die beiden Richtungen des modernen Utilitarismus und des modernen Intuitionismus ihren Ursprung haben. Der letztere, vertreten durch Männer wie Price, suchte die Gültigkeit der Common-Sense-Moral zu gründen. Die andere Schule nahm Humes Nützlichkeits-Prinzip an und erhob es zum letzten Kriterium der Sittlichkeit. Nach den Intuitionisten sind die moralischen Distinktionen letzte nicht weiter analysierbare Tatsachen, nach den Utilitariern müssen sie einen vernünftigen Grund haben. Eben dem Umstand, daß die utilitaristische Schule eine vernünftige Erklärung für die Moral suchte — so einseitig auch diese Erklärung war —, hat sie es zu verdanken, daß sie so fruchtbar für die zukünftige Geschichte der Ethik geworden ist.

Zur Zeit Benthams und Mills besteht der schroffste Gegensatz zwischen diesen beiden ethischen Schulen. Bentham bietet in seinem Werke «Introduction to Morals and Legislation» seinen ganzen Witz und Verstand auf, um den Intuitionismus in den verschiedenen Formen, die derselbe angenommen hatte, lächerlich zu machen. Sie sind «nur ebensoviele Veranstaltungen, die Nötigung, einem äußern Zeichen zu folgen, zu verhüten und den Leser zu bestimmen, des Autors Ansichten und Gefühle anzunehmen».[2] Heute können wir sehr wohl verstehen, daß

[1] Vgl. Sidgwick, History of Ethics, S. 223. — [2] Werke, Bd. I, S. 8.

zur Zeit Benthams der Utilitarismus ein gewaltiges Reformprinzip war, während andererseits die Common-Sense-Moral eine mächtige Verteidigungswaffe in den Händen derer war, welche für die alten tief eingewurzelten Mißbräuche kämpften und den Mantel der Anständigkeit über die innere Fäulnis hoch gehaltener Einrichtungen zu decken suchten. Hier in dem Arsenal der Moral-Sense-Schule fanden selbst Sklavenhändler und Sklavenbesitzer ihre Verteidigungswaffen.

Auch Mill hat den Intuitionismus für den absoluten Gegensatz des Utilitarismus angesehen. Mill geht so weit, daß er behauptet, diese beiden Theorien hätten die Philosophen von den frühsten Zeiten an getrennt. Den Intuitionismus bezeichnet[1] er als die Theorie, nach welcher die Unterscheidung von Recht und Unrecht für eine letzte, nicht weiter zu erklärende Tatsache gilt und diese Unterscheidung selbst, wie beim Sehen von Farben, vermöge einer besonderen Fähigkeit wahrgenommen wird. Dagegen leugnet der Utilitarismus, daß diese Unterscheidung eine letzte Tatsache ist, und meint, daß sie von den gewöhnlichen Eigenschaften der Handlungen herfließt, zu deren Erkenntnis wir keine andern Fähigkeiten als unsern Verstand und unsere Sinne brauchen. Mill betrachtet den Intuitionismus als das Gegenteil von allem, was wissenschaftlich ist: er sei nur ein wenig besser als die blinde Autoritätsmoral — eine Theorie, die «souverän regiere, wo die Vergötterung der Schriftworte aufgehört hat und wohin der Einfluß von Benthams Philosophie noch nicht gekommen ist».[2]

Eine solche Haltung nimmt Mill wie auch Bentham zu der intuitionellen Schule ein. Man braucht nur die Schriften von Whewell zu lesen, um zu sehen, daß ein Repräsentant des Intuitionismus zu dieser Zeit nicht weniger kühn war in der Betonung dieser Gegensätze. Eine Versöhnung zwischen so verschiedenen Theorien würde Mill und seinen Zeitgenossen absurd erschienen sein. Dagegen ist es eben das Verdienst, sie zustande gebracht zu haben, das unsere beiden Philosophen — Spencer

[1] Dissertations, Bd. I, S. 122, 123.

[2] Essay on Comte and Positioism, S. 71.

und Sidgwick — sich zuschreiben. Ihre Methoden, die wir zunächst betrachten müssen, fallen durch ihre Verschiedenheit auf. Spencer vertraut auf die Evolution und die genetische Methode, während Sidgwick auf die empirische Methode ganz und gar verzichtet und den Utilitarismus auf eine intuitionistische Basis zu bauen unternimmt.

Sidgwick und der Intuitionismus.

Den Intuitionismus bezeichnet Sidgwick[1] als die ethische Theorie, welche behauptet, daß bestimmte Arten von Handlungen ohne Rücksicht auf die Folgen vorgeschrieben werden. Er unterscheidet drei Arten von Intuitionismus:

1. Perzeptionalen Intuitionismus, nach dem angenommen wird, daß die Richtigkeit einer einzelnen Handlung unmittelbar erkannt wird, d. h. ohne Beziehung auf allgemeine Regeln.

2. Dogmatischen Intuitionismus oder die Common-Sense-Moral, welcher von der Behauptung ausgeht, daß wir bestimmte Hauptregeln mit wirklich klarer und im letzten Grunde gültiger Intuition unterscheiden können; und

3. Philosophischen Intuitionismus, welcher die Common-Sense-Moral als im allgemeinen richtig anerkennt, aber hierfür eine philosophische Grundlage zu gewinnen sucht, welche sie nicht von selbst darbietet.

Es ist bemerkenswert, daß, wie Sidgwick ausführt, in der Geschichte der englischen Ethik, ganz im Gegensatz zu dem, was wir erwarten könnten, der philosophische Intuitionismus dem dogmatischen Intuitionismus vorangeht. Das ist aus der Tatsache zu erklären, daß es eine Reaktion gegen Hobbes' materialistischen Egoismus war. Der spätere Intuitionismus war anderseits eine Reaktion gegen Humes Empirismus und gab sich zufrieden mit einer bloßen Formulierung der Common-Sense-Moral.

Was den perzeptionellen Intuitionismus angeht, so gibt Sidgwick zu, daß partikulare sowohl als universale Intuitionen

[1] Vgl. Methods of Ethics, Book I, Kap. 8.

in dem gewöhnlichen sittlichen Bewußtsein gefunden werden. Und tatsächlich ist der perzeptionelle Intuitionismus der populäre Begriff von Gewissen. Wäre aber dieser Begriff richtig, so bedürften wir überhaupt keiner wissenschaftlichen Ethik. Diese partikularen oder auf einzelne Handlungen sich beziehenden Intuitionen sind weit davon entfernt, unfehlbar und unwiderleglich zu sein. Das Gewissen äußert sich in verschiedener Weise bei verschiedenen Völkern, bei verschiedenen Individuen desselben Volkes und sogar bei demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten. Tatsachen wie diese machen den perzeptionellen Intuitionismus hinfällig.

Doch wo partikulare Intuitionen den richtigen Weg verfehlen, halten wir uns an universale Intuitionen oder generelle Regeln. Solche allgemeine Regeln bilden die gewöhnliche Moral. Aber diese allgemeinen Grundsätze reichen oft nicht aus, um besondere Fälle zu entscheiden, und da wir um des Handelns willen ethische Studien treiben, so müssen wir über die gemeinen sittlichen Begriffe nachdenken und sehen, was wir mit Sicherheit und Präzision über sie sagen können.

So wird Sidgwick zu einer Prüfung des dogmatischen Intuitionismus oder der Moral des Common-Sense geführt. Diese gründliche Untersuchung, die mehr als ein Drittel seines ganzen Werkes füllt, ist, wie von den Ethikern aller Schulen anerkannt wird, Sidgwicks wertvollster Beitrag zur Moralwissenschaft. Selbst sein strengster Kritiker, Bradley[1], sieht sich gedrungen, ihren Wert zuzugeben, während Gelehrte, welche Sidgwicks ethischen Standpunkt näher stehen, wie Bain[2] in England und v. Gizycki[3] in Deutschland mit ihrem Lob nicht sparsam gewesen sind. Es wird gut sein, Sidgwicks Absicht bei dieser Prüfung in seinen eigenen Worten wiederzugeben. «Es ist unzweifelhaft,» sagt er, «daß die moralischen Anschauungen des gemeinen Menschen in vielen Punkten locker, schwankend und gegenseitig widersprechend sind. Daraus folgt aber nicht, daß wir von dieser flüssigen Masse der Meinungen ein Depositum von klaren und allgemein angenommenen Prinzipien nicht erhalten können. Ich

[1] Mr. Sidgwicks Hedonism, S. 59. — [2] Mind 1876, S. 177. — [3] Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. 1880, S. 111; International Journal of Ethics, Vol. I.

habe versucht, durch bloße Reflexion über unsere gemeinsame Moral diejenigen allgemeinen Prinzipien oder Maximen festzusetzen, denen gemäß man verschiedene Arten des Handelns, in den verschiedenen Gebieten des Lebens, als richtig oder vernünftig ansieht. Die implizite bestehenden Prämissen unserer gemeinsamen moralischen Urteile explizite zu machen, ist meine einzige Absicht gewesen.»[1]

Sidgwick bezweckt daher weder den Intuitionismus zu beweisen, noch ihn zu widerlegen. Die Moral, die er prüft, ist seine eigene sowohl als die seiner Leser. Er prüft sie nicht von einem äußern Standpunkt aus, sondern versucht zu ermitteln, inwieweit die ihr zugrunde liegenden Regeln deutlich und klar gemacht und miteinander in Zusammenhang gebracht werden können. Es ist bemerkenswert, daß Sidgwick diesen Teil seines Buches zuerst geschrieben hat, und daß er die Idee dazu seinem Studium der aristotelischen Ethik verdankt. «Das, was er (Aristoteles) uns gegeben hat, war die durch sorgfältige Vergleichung in ihre Konsequenz verfolgte griechische Common-Sense-Moral, und zwar nicht als etwas ihm äußerlich Gegebenes, sondern das durch Überlegung Gefundene, welches wir — er und andere — denken. Und war dieses nicht die durch Fragen hervorgelockte sokratische Induktion? Kann ich ihn hierin nicht nachahmen und in derselben Weise unparteiischer Reflexion über die geläufige Meinung dasselbe für unsere Moral hier und jetzt tun?»[2]

In einer Reihe von Kapiteln, die durch strenge Unparteilichkeit, außerordentliche Kraft der Analyse und tiefe ethische Einsicht ausgezeichnet sind, setzt Sidgwick diese Absicht durch. Die allgemeinen Begriffe der Common-Sense-Moral (z. B. Weisheit, Wahrheit, Klugheit, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Gesetze und Versprechen, Tapferkeit und Demut) werden alle nacheinander einer sorgfältigen Prüfung unterworfen. Überall zeigt sich dasselbe Resultat. Der gesunde Menschenverstand billigt die Prinzipien nur, wenn man sie in einem Zustand unbestimmter Allgemeinheit läßt. Die Grenzen eines jeden Prinzips

[1] Methods of Ethics, S. 338.

[2] Biographical Fragment.

lassen sich niemals genau angeben. Unmöglich ist es, die Grundsätze des Common-Sense zu wissenschaftlichen Axiomen zu erheben. Der Versuch dieses zu tun führt den gesunden Menschenverstand in Konflikt mit sich selbst. Immer und immer wieder treten Alternative hervor, zwischen denen zu entscheiden der gesunde Menschenverstand sich weigert. Viele Schwierigkeiten werden nur dadurch gelöst, daß man die utilitaristische Norm anwendet. Nirgends stoßen wir auf selbstevidente oder intuitive Prinzipien.

Obgleich danach die Moral des gesunden Menschenverstandes eine Basis für die Ethik nicht zu geben vermag, so zeigt doch die Prüfung Sidgwicks, daß sie für das Handeln im allgemeinen als ausreichend zu gelten hat. «Die Hauptregel jedes Begriffes ist genügend klar, und die allgemeine Regel, die sie vorschreibt, verliert ihre Kraft nicht notwendig dadurch, daß es in jedem Fall ein in Dunkel oder Ungewißheit gehülltes Grenzgebiet gibt, oder daß die Regel, wenn man sie prüft, nicht absolut und unfehlbar erscheint. Kurz gesagt: Die Moral des Common-Sense kann zwar der praktischen Leitung der gewöhnlichen Menschen unter gewöhnlichen Umständen vollkommen adäquat sein, aber bei dem Versuch, sie zu einem System intuitionaler Ethik zu erheben, kommen ihre unvermeidlichen Unvollkommenheiten zum Vorschein, ohne uns in den Stand zu setzen, dieselben zu beseitigen.»[1]

Der philosophische Intuitionismus.

Indem die Common-Sense-Moral sich nicht fähig gezeigt hat, eine befriedigende Basis für die Ethik zu liefern, geht Sidgwick zunächst zu einer Erörterung des philosophischen Intuitionismus über. Die Aufgabe des Philosophen, meint er, sollte nicht bloß sein, die gewöhnliche Moral zu formulieren, sondern vielmehr zu einigen tieferen ihr zugrunde liegenden Prinzipien vorzudringen. Vielleicht kann man auf diese Weise intuitive Grundsätze von wirklicher Klarheit und Sicherheit finden. Philosophen haben allerdings manchmal versucht dieses zu tun; ihre

[1] Methods, S. 361.

Resultate sind aber meistens Tautologien und Zirkelschlüsse gewesen, wie z. B.: «Es ist vernünftig, der Natur gemäß zu leben, und es ist natürlich, der Vernunft gemäß zu leben». Trotzdem führt eine sorgfältige Prüfung Sidgwick zu der Annahme, daß es gewisse abstrakte intuitive Prinzipien gibt, obgleich sie nicht allein durch sich selbst zu einer vollkommenen praktischen Leitung ausreichen. Solche Prinzipien liegen der Gerechtigkeit, der Klugheit und dem Wohlwollen zugrunde. Als letztes Resultat von Sidgwicks Untersuchung ergeben sich folgende drei Axiome:

Erstens betrachten wir die Ähnlichkeit der Individuen, die ein logisches Ganze ausmachen, so kommen wir zu dem **Prinzip der Gerechtigkeit,** das sich in folgende Formel fassen läßt: «Es kann nicht recht sein für A, B zu behandeln in einer Weise, in welcher es unrecht für B wäre, A zu behandeln, wenn kein anderer Grund vorliegt als der, daß sie zwei verschiedene Individuen sind, und wenn kein Unterschied zwischen den Naturen oder Umständen der beiden besteht, den man als vernünftigen Grund für den Unterschied des Handelns angeben könnte».

Betrachten wir die ähnlichen Teile eines mathematischen oder quantitativen Ganzen (und ein solches Ganze macht der gewöhnliche Begriff des Gutes aus), so finden wir noch zwei Prinzipien. Durch Erwägung des Verhältnisses der integrierenden Teile zum Ganzen und zueinander ergibt sich das selbstevidente Prinzip, daß das Gut eines Individuums als Teil des universellen Guts von keiner größeren Bedeutung ist als das Gut irgendeines andern, außer wenn ein besonderer Grund vorhanden ist anzunehmen, daß in einem Fall ein größeres Gut verwirklicht werden wird als im andern. Daraus folgt zugleich das **Prinzip des Wohlwollens:** «Jedes Individuum ist verpflichtet, auf das Gut eines andern Individuums ebensoviel Rücksicht zu nehmen als auf sein eigenes, außer wenn es bei unparteiischer Betrachtung findet, daß es nicht in dem Maße oder mit solcher Sicherheit erkennbar und erreichbar wie das eigene ist».

Betrachten wir das Gut eines Individuums als ein Ganzes, so gelangen wir zu dem **Prinzip der Klugheit,** das eine unparteiische Berücksichtigung aller Seiten unseres bewußten Lebens

fordert: «Das Hernach als solches ist nicht mehr und nicht weniger zu beachten als das Jetzt».

Diese drei Axiome sind also das letzte Resultat von Sidgwicks gründlicher Prüfung des Intuitionismus. Er selbst hat sie als sehr wichtig angesehen. Sie gehören nicht, wie er richtig bemerkt, ausschließlich dem Intuitionismus an, so wie man diesen gewöhnlich definiert. Die Maxime der Klugheit ist ein selbstevidentes Prinzip, das in dem rationalen Egoismus enthalten ist. Die Maxime der Gerechtigkeit gehört dem Utilitarismus ebensowohl als dem Intuitionismus an. «Die Maxime des Wohlwollens wird als rationale Basis für das utilitaristische System verlangt.»

In seinem Leben ist Sidgwick früh zu der Überzeugung gelangt, daß der Utilitarismus einer solchen Basis bedürfe. Erzogen, wie er uns erzählt[1], unter dem äußeren willkürlichen Druck moralischer Regeln fand er noch als junger Mann Erleichterung davon in dem Utilitarismus John Stuart Mills. Zu jener Zeit übte Mill einen großen Einfluß in England aus, und die Wärme, Beredsamkeit und Erhabenheit, die seine Darstellung des Utilitarismus durchweht, hat für seine Ethik viele Anhänger erworben. Mit Begeisterung hat Sidgwick Mills Utilitarismus als ein ethisches Glaubensbekenntnis angenommen. Aber bald fing er an, mit der ganzen Basis des älteren Utilitarismus und mit der empirischen Philosophie überhaupt unzufrieden zu werden. Interessante Spuren dieser inneren Bewegung finden wir in Briefen, die in seinen kürzlich erschienenen Memoiren abgedruckt sind. In seinem 24. Lebensjahre ist er schon überzeugt, daß man ohne eine intuitive Basis in der Ethik nicht auskommen kann.[2] Mills Beweis schien ihm trügerisch und die Basis seiner Ethik unzulänglich. Bald danach fing er an die kantische Lehre eingehend zu studieren, die ihn so wesentlich beeinflußt hat bei der Frage nach einer rationalen Begründung der Ethik. Das Resultat dieser Untersuchung haben wir soeben betrachtet.

Von zwei Seiten aus hat Sidgwick also eine Versöhnung des Intuitionismus mit dem Utilitarismus unternommen. Erstens

---

[1] Biographical Fragment. — [2] Memoir, S. 90.

ergibt sich aus einer sorgfältigen Prüfung des Intuitionismus, daß der Utilitarismus die endgültige Form ist, in welche der Intuitionismus überzugehen geneigt ist, wenn man die Frage nach selbstevidenten Grundsätzen streng durchführt. Zweitens kann man zeigen, daß der Utilitarismus die intuitive Maxime des Wohlwollens als seine Basis verlangt.

Eins ist aber notwendig, um diesen Beweis durchzuführen. Die Axiome Sidgwicks sind ganz abstrakt und formal. Sie sind bloß regulativ oder distributiv und lassen es unbestimmt, was das höchste Gut ist. An sich sind sie nicht hedonistisch. Sie behalten ihre Gültigkeit, einerlei ob das Gut die Lust oder die Tugend oder etwas anderes sei. Aus diesen abstrakten Formeln kann der Inhalt der Pflicht nicht abgeleitet werden. Es muß erst bewiesen werden, ob das höchste Gut die Glückseligkeit sei. Diesen Beweis versucht Sidgwick später durchzuführen. Ob es ihm gelingt oder nicht, werden wir in einem späteren Kapitel sehen.

Spencers Versöhnung der beiden Theorien.

Gehen wir nun über zu einer Betrachtung von Spencers Versuch, den Utilitarismus mit dem Intuitionismus zu versöhnen. Seine Methode zeigt einen auffallenden Unterschied von derjenigen Sidgwicks. Dieser hat die Grundsätze der Common-Sense-Moral auf ihre logische Konsequenz hin geprüft; jener untersucht sie nach ihrem geschichtlichen Ursprung. Sidgwicks Methode ist rationalistisch, Spencers dagegen genetisch. Bei ihm kommen die alten sich gegenüberstehenden Theorien auf dem gemeinsamen Boden der Entwicklung zusammen. Sidgwick hat die empirische Philosophie überhaupt aufgegeben. Spencer behält sie bei und glaubt eine sichere Basis für sie in der neuen Hypothese der Entwicklung zu gewinnen. Kurz: Spencer geht genau in der von Bentham und Mill vorgezeichneten Richtung weiter. Er nimmt das Problem der Begründung des Utilitarismus auf, da wo Mill es verlassen hatte.

Mills Kritik des englischen Intuitionismus war nicht ohne Erfolg. «Niemand leugnet», sagt er, «die Existenz moralischer Gefühle. Die Gefühle existieren, existieren offenbar und können

nicht geleugnet werden.»[1] Und Mill geht noch weiter. Er bemüht sich, Wert und Geltung der moralischen Gefühle zu betonen und die Pflicht, sie zu erziehen. Denn sie vertreten die kristallisierte Erfahrung der Gattung. Doch lassen sich die Schwächen eines Intuitionismus, der diese Gefühle zu einem absoluten Maßstab von Recht und Unrecht erhöbe, leicht aufweisen. Jenes unsichere Schwanken, das sie überall zeigen, wäre allein genug, um dieses letzte gottgegebene Unterscheidungsvermögen für Recht und Unrecht verdächtig zu machen.

So weit konnte man Mill leicht folgen. Wenn er aber von der Kritik zur Konstruktion übergeht, ist das Resultat nicht so einleuchtend. Wie soll man das Vorhandensein dieser moralischen Gefühle erklären? Auf diese Frage verlangten die Intuitionisten von den Empiristen eine bestimmte Antwort. Und eine solche war schwierig genug zu finden. Mill muß zeigen, wie alle diese moralischen Gefühle im Individuum im Laufe des Lebens von Sinnesempfindungen erzeugt werden können. Dieser Aufgabe muß die Assoziationspsychologie sich gewachsen zeigen.

Diese Aufgabe übernimmt Mill aber ohne Zaudern. «Kinder», behauptet er, «haben keine moralischen Gefühle, und Kinder, deren Wille auf keinen Widerstand stößt, erwerben sie niemals.» «Daß der Ehrgeiz, das Streben nach Macht, der Neid samt und sonders ihren Ursprung der Assoziation verdanken, ist der ganzen Welt offenbar.»[2] Und bei den Gefühlen des Gewissens, meint er, liegt die Sache nicht etwa anders. Diese Gefühle entstehen in dem Kind kraft des Assoziationsgesetzes einfach durch die erfahrenen Folgen der Handlungen. In dem dritten Kapitel seines «Utilitarismus» gibt Mill eine ausführliche Erklärung des Gewissens. Sein Wesen ist «ein Gefühl innerhalb unseres Bewußtseins, ein mehr oder weniger intensiver Schmerz, der eine Verletzung der Pflicht begleitet. Seine verbindende Macht besteht in einem Komplex von Gefühlen, den der Mann durchbrechen muß, um eine Handlung auszuführen, die seine sittliche Norm verletzt.» Recht und Pflicht sind nach Mill ab-

[1] Dissertations I, 123. — [2] Dissertations I, 138, 140.

strakte Ideen, die, genau wie alle abstrakte Ideen, aus unzähligen konkreten Erfahrungen erzeugt sind.

Dennoch ist es Mills großer Genialität nicht gelungen, diese ausgearbeitete Theorie wirklich überzeugend zu machen. Zweifellos liegt viel Wahres in den Tatsachen, die er beibringt. Aber selbst die Zauberkunst der Assoziationspsychologie war nicht imstande zu erklären, wie alle Tatsachen des moralischen Bewußtseins in der Lebenszeit jedes einzelnen Individuums neu entstehen könnten, wenn der Geist bei der Geburt eine tabula rasa wäre. Diese Schwierigkeit schien für die empirische Philosophie unlösbar.

Gerade hier tritt Spencer ein. Was in der Lebenszeit des Individuums unmöglich ist, kann nach ihm in der Lebenszeit der Gattung wohl möglich sein. Die moralischen Gefühle entstehen in der Tat durch Assoziation, aber nicht in dem Individuum. Für das Individuum sind sie angeboren, für die Gattung erworben. Was Mill nicht gelang, weil ihm nur die wenigen kurzen Jahre eines Menschenlebens zur Verfügung standen, das hofft Spencer durch Zuhülfenahme einer durch Jahrtausende hindurchgehenden Entwicklung der Gattung zu erreichen.

Als Spencer sein erstes Werk[1] herausgab, war er Intuitionist. Soziologische Studien haben ihn später zum Utilitarismus geführt. «Es ist mir klar geworden,» schreibt er, «daß es unmöglich ist anzunehmen, die Menschen besäßen alle gemeinsam eine eingeborene Auffassung von Recht und Unrecht, wenn bei uns der allgemein geltende Glaube der ist, daß ein Mensch, welcher einen Raub begeht und es nicht bereut, auf ewig verdammt sein wird, während ein anerkanntes Sprichwort bei den Belutschen lautet: Gott wird nicht einem Menschen seine Gunst schenken, der nicht stiehlt und raubt.»

In einem wichtigen Brief an Mill legt Spencer klar und deutlich seine Ansicht über die moralischen Gefühle dar. «Um meine Anschauungsweise vollständig klar zu machen, scheint es nötig noch beizufügen, daß sich, entsprechend den fundamentalen Sätzen einer ausgebildeten Moralwissenschaft, im Menschen-

[1] «Social Statics.»

geschlecht gewisse fundamentale moralische Anschauungen entwickelt haben und noch fortentwickeln, und daß diese Anschauungen, obgleich sie das Ergebnis von nach und nach angesammelten Erfahrungen über das Nützliche bilden, die allmählich organisiert und vererbt wurden, doch nur ganz unabhängig von jeder bewußten Erfahrung dastehen. Ganz auf gleiche Weise, wie meiner Ansicht nach die Anschauung vom Raume, welche doch jedes lebende Individuum besitzt, aus organisierten und sich fortsetzenden Erfahrungen aller vorangegangenen Individuen entstanden ist, die auf ihre Nachkommen ihre langsam entwickelte Nervenorganisation übertrugen — ganz so, wie ich glaube, daß diese Anschauung, welche ja nur noch durch die persönlichen Erfahrungen jedes einzelnen bestimmt ausgestaltet und vervollständigt zu werden braucht, in Wirklichkeit zu einer Form des Denkens geworden ist, die scheinbar durchaus unabhängig von der Erfahrung besteht — ganz so haben sich auch, glaube ich, die Erfahrungen vom Nützlichen in allen vergangenen Generationen des Menschengeschlechts organisiert und festgesetzt und entsprechende Abänderungen im Nervensystem hervorgebracht, welche durch fortwährende Übertragung und Anhäufung in uns endlich zu einem gewissen Vermögen der moralischen Anschauung geworden sind, zu gewissen Emotionen, welche mit gutem und bösem Handeln in Wechselbeziehung stehen und keine irgendwie aufzeigbare Grundlage in den individuellen Erfahrungen vom Nützlichen haben. Ich bin auch überzeugt, daß ebenso, wie die Raumanschauung mit den exakten Beweisen der Geometrie in Einklang steht und wie ihre rohe Schlußfolgerung durch diese erläutert und bestätigt werden, so auch die moralischen Anschauungen mit den Darlegungen der Moralwissenschaft zusammenstimmen und ihre rohen Folgerungen von letzteren erläutern und bestätigen lassen werden.»

Daher meint Spencer, daß «die Entwicklungshypothese uns auch in den Stand setzt, einander entgegenstehende Moraltheorien zu versöhnen». Es ergibt sich völlige Zusammenstimmung zwischen der Lehre von den angeborenen Fähigkeiten zu moralischer Empfindung und der utilitaristischen Lehre, so-

bald wir einsehen, daß Zu- und Abneigungen organisch gemacht werden durch Vererbung der Einwirkungen angenehmer und schmerzlicher Erfahrungen auf die Voreltern.[1] Das moralische Vermögen ist daher angeboren, aber nicht ursprünglich. Es sollte unser Handeln leiten, weil seine Intuitionen nicht anders sind als die im Laufe der Zeit sich ergebenden Resultate von Erfahrungen.[2] Doch muß man diese moralischen Gefühle wissenschaftlich erklären und bestimmen. So wird das Handeln in seiner höchsten Form die angeborenen Anschauungen des Guten, nachdem dieselben richtig erklärt und durch den analysierenden Verstand genau dargestellt worden sind, zu seiner Führerin machen, wobei es sich aber bewußt bleibt, daß diese Führerin bloß deswegen zunächst als das Höchste gelten dürfe, weil sie zu jenem in letzter Linie höchsten Endzweck, zum besondern und allgemeinen Glück emporleiten.»[3]

Kritik.

Der Hauptfehler der englischen Intuitionisten war, daß sie einem unerklärlichen unanalysierbaren Vermögen alle letzten moralischen Urteile überwiesen. Die Ethik war daher auf ein blindes Vermögen begründet und auf kein intelligibles Prinzip. Dieses gilt natürlich nur von der späteren intuitionalen Schule. Clarke und More haben schon früher eine Theorie des Gewissens aufgestellt, die der praktischen Vernunft Kants nahe steht.

Spencer versucht eine Erklärung des Gewissens durch die genetische Methode. Er hat gezeigt, wie im langen Laufe der Entwicklung der Gattung die moralischen Gefühle entstanden sind, und daß sie die Nützlichkeitserfahrungen unzähliger Menschengeschlechter vertreten. Diese Erfahrungen sind organisch in dem Individuum geworden. Der Intuitionismus hat daher seinen Ursprung in der Nützlichkeit. Diese Erklärung hat Spencer eine Versöhnung der beiden entgegengesetzten Theorien genannt.

---

[1] Data of Ethics, § 45. Übersetzung, § 46.
[2] Data of Ethics, § 62. Übersetzung, § 63.
[3] Data of Ethics, § 62. Übersetzung, § 63.

Spencers Methode ist, an und für sich betrachtet, durchaus zu rechtfertigen, ja sie ist notwendig. Die Frage nach dem Ursprung des Gewissens zählt, wenn sie auch keine ethische Frage im engeren Sinne des Wortes ist, zu den Problemen, die die Ethik berücksichtigen muß. Es kann sein, daß das Gewissen in irgendeiner solchen Weise entstanden ist, wie Spencer so geistreich vermutet. Die ethische Frage ist aber eine völlig andere. Das Gewissen — wie es auch entstanden sein mag — besteht heute als Tatsache. Zugegeben, daß sein Ursprung in der Nützlichkeit zu finden ist, so gibt es doch jetzt manchmal eine ganz andere Antwort auf die Frage «was ist recht?» als das Nützliche. Wie soll man denn in einem solchen Konfliktsfall entscheiden? Dieses ist die wesentliche ethische Frage, und man kann nicht einsehen, wie Spencers Methode eine Antwort darauf geben kann. Vorausgesetzt, daß Spencer recht hat mit der Annahme, daß in allen Konfliktsfällen die Nützlichkeit autoritativ ist, so ist doch dieses ebensogut eine Widerlegung des Intuitionismus wie die Theorie Mills. Spencer hat die Position des Empirismus gestärkt und eine Schwachheit in Mills Theorie überwunden; nichtsdestoweniger bleibt der alte Gegensatz noch unverändert und in gleicher Schroffheit bestehen.

Gewiß ist, was wir hier eingewendet haben, durchaus nicht als eine Verteidigung des Intuitionismus anzunehmen. Wir suchen nur zu zeigen, daß, wenn man den Intuitionismus und den Utilitarismus als ethische Theorien ansieht — Theorien, die die Frage, was recht ist, zu beantworten suchen —, daß dann Spencer absolut nichts getan hat, um diese Theorien zu versöhnen.

Kann man Sidgwicks ganz andern Versuch anders beurteilen? Dieser geht, wie schon erwähnt, von zwei Seiten aus. Erstens verlangt der Utilitarismus eine intuitive Basis, und zweitens zeigt der Intuitionismus, wenn man ihn streng und philosophisch prüft, die Tendenz, in den Utilitarismus überzugehen. Das erstere hat Sidgwick wohl bewiesen. Der Utilitarismus ist eine normative Theorie der Ethik, und auf den Empirismus kann man keine normative Ethik gründen und sie

konsequent durchführen. «Du sollst» hat eigentlich hier keinen Sinn.

Zunächst müssen wir die positive Seite des Ausgleichs, den Sidgwick versucht hat, ins Auge fassen. Diese ist in seinen drei bekannten Axiomen enthalten. Wie er zu diesen Axiomen gekommen ist, finden wir in der ersten Auflage seines Werkes. Hier sagt er ausdrücklich, daß er zu den Grundsätzen des Wohlwollens und der Gerechtigkeit geführt worden ist durch «jene zwei Denker, die in der modernen Zeit am ernstesten und am strengsten an dem wissenschaftlichen Charakter ethischer Prinzipien festgehalten haben — nämlich Clarke in England und Kant in Deutschland».[1]

Clarke lehrte, daß es zwei fundamentale Regeln der Rechtschaffenheit (righteousness) gibt: Billigkeit (equity) und Wohlwollen. Die Regel der Billigkeit heißt: «Wenn ich irgend etwas als vernünftig oder unvernünftig beurteile, das ein anderer für mich tun sollte, so habe ich durch dasselbe Urteil das für vernünftig oder unvernünftig erklärt, daß ich dasselbe unter gleichen Umständen für ihn tun sollte».[2] Das zweite Prinzip Clarkes ist das der Liebe oder des Wohlwollens: «Ein konstantes Bestreben, das Wohl und die Glückseligkeit aller Menschen mit unserer ganzen Kraft zu fördern». Zwei sehr ähnliche Prinzipien fand Sidgwick auch bei Kant, nämlich den kategorischen Imperativ und die Forderung, die Glückseligkeit anderer zu fördern. Diese Prinzipien lauten nach ihm: «1. daß nichts für mich recht sein kann, das nicht für alle Individuen unter gleichen Umständen recht ist, und 2. daß ich die Erfüllung meiner eigenen Wünsche oder meine eigene Seligkeit nicht betrachten kann als an und für sich begehrenswerter als die gleiche Glückseligkeit irgendeines andern». Das erste Prinzip sah Sidgwick als ein allen ethischen Systemen notwendiges an. Das zweite ist dagegen «das fundamentale Prinzip desjenigen Systems, das wir Utilitarismus genannt haben».[3]

Was das Prinzip des Wohlwollens betrifft, so bemerken wir, daß Sidgwick es in der sechsten Auflage vorsichtiger formuliert

[1] Erste Auflage, S. 357. — [2] Evidences, S. 86—87.
[3] Methods of Ethics. Erste Auflage, S. 364.

hat als in der ersten. Hier braucht er das Wort «Gut» statt «Glückseligkeit» (wie in der ersten Auflage) — ein wesentlicher Unterschied, weil das Prinzip bloß regulativ oder distributiv ist und er noch zu beweisen hat, daß die Glückseligkeit der Endzweck sei.

Diese Grundsätze haben Veranlassung zu einer lebhaften Kritik gegeben. Von Gizycki hat in einer Rezension Sidgwicks «Methoden der Ethik» in der «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie»[1] und ferner im «International Journal of Ethics»[2] einen wohl berechtigten Einwand gegen Sidgwicks Auffassung seines Grundsatzes der Klugheit gemacht, obgleich er es als «kein geringes Verdienst des Verfassers» ansieht, «diese logischen Elemente des moralischen Bewußtseins klar und präzis festgestellt zu haben». Den Grundsatz der Klugheit — «das Hernach als solches ist nicht mehr und nicht weniger zu beachten als das Jetzt» — hatte Sidgwick als durchaus egoistisch aufgefaßt, und gemeint, daß er mit dem Prinzip des Wohlwollens in Konflikt kommen könne. So war Sidgwicks eigentümliche Lehre des Dualismus der praktischen Vernunft entstanden, den wir später zu behandeln haben. Von Gizycki macht darauf aufmerksam, daß dieses Prinzip vielmehr eine Ergänzung des Prinzips des Wohlwollens sei. Es «geht auf die gesamte Reihe sukzessiver Bewußtseinszustände eines individuellen Wesens, welches dieses nun immer sein möge: vom Ego als solchem und mithin von Egoismus weiß es nichts». Hierin hat von Gizycki zweifellos recht. Das Prinzip betrifft bloß Priorität oder Posteriorität in der Zeit und ist ebenso maßgebend in altruistischen als in egoistischen Handlungen.

Der schwerwiegendste Einwand, der gegen die Grundsätze der Gerechtigkeit und des Wohlwollens erhoben wird, richtet sich gegen ihren abstrakten Charakter. Wenn wir von einem Individuum seine Individualität wegdenken, was bleibt uns übrig? Die englischen Neuhegelianer, die immer das Konkrete gern betonen, haben nicht lange damit gezögert, diesen Einwand gegen Sidgwick zu erheben. Bradley behauptet in einer «Mr.

[1] 1880, S. 114. — [2] 1890, Bd. I.

Sidgwicks Hedonism» betitelten Abhandlung, daß diese Grundsätze nichts anders als Tautologien seien, und daß sie bloß in dem Sinne selbstevident sind, daß sie dasselbe Subjekt und Prädikat besitzen. Sie sagen bloß: «Was für X gut ist, ist für X gut, und was für X recht ist, ist für X recht». Das Prinzip des Wohlwollens «bedeutet nichts mehr als, X kann nicht seine eigene Glückseligkeit als begehrenswerter betrachten als die gleiche Glückseligkeit von X, welches mir entweder als Tautologie oder als Unsinn erscheint».[1]

Dieser Einwand des Formalismus ist wesentlich derselbe, den man immer und immer wieder gegen die kantische Ethik richtet. Uns scheint er aber keine große Bedeutung zu haben. Selbst das Prinzip «X = X» (wie man den Satz der Identität in der Logik ausdrücken kann) ist nicht ganz wertlos, obgleich es ganz abstrakt ist. Und auch das Prinzip «was recht für X ist, ist recht für X», tautologisch wie es Bradley erscheinen mag, braucht nicht ganz wertlos für die Ethik zu sein. Daß seine Grundsätze bloß formell sind, gibt Sidgwick nicht nur zu, er betont es. Von ihnen kann man nie ableiten, was in einem bestimmten Fall recht sei. Sie sind bloß regulativ. Ehe man sie anwenden kann, muß man das höchste Gut bestimmen. Hier stimmen wir Sidgwick vollkommen bei. Diese Grundsätze können niemals den Inhalt der Pflicht bestimmen. Trotzdem brauchen sie deswegen nicht wertlos zu sein. Solche Grundsätze können in der Ethik im höchsten Grade wertvoll sein für die Klassifizierung und Beurteilung ethischer Tatsachen. Es ist schwer einzusehen, wie man überhaupt über moralische Handlungen urteilen könnte, wenn man sie nicht unter irgendwelche universelle Prinzipien subsumierte.

Höchst wahrscheinlich war es Sidgwicks tiefe Überzeugung, von der Unzulänglichkeit des Empirismus eine Basis für die Ethik zu liefern, die ihn bewußt oder unbewußt dazu führte, diese drei Grundsätze zu formulieren. Ohne einen solchen Grundsatz wie den der Klugheit («das Hernach als solches ist nicht mehr und nicht weniger zu beachten als das Jetzt») gibt

[1] Mr. Sidgwicks Hedonism, S. 35.

es keinen Übergang über die Lehre Aristipps hinaus. Der Augenblick regiert souverän. Dies ist zwar das logische Resultat einer auf den Empirismus gegründeten Ethik. Mit welchem Recht opfert sich ein Moment einem andern, wenn das Subjekt nicht mehr als eine Reihe von Empfindungen ist? Wenn aber dieses erste Axiom eine Vorschrift der Vernunft ist, so kommen wir über die Souveränität des Augenblicks hinaus und betrachten das ganze Leben als eine Einheit.

Hierbei sind wir aber bloß zu dem Standpunkt eines rationellen Egoismus gelangt. Wie sollen wir weiter kommen? Mit welchem Rechte verlangt man, daß das Gut eines Individuums dem größeren Gute eines anderen aufgeopfert werden soll? Hier erwies sich, trotz aller seiner Bestrebungen, der Empirismus völlig machtlos. Der Übergang von Egoismus zu Utilitarismus ist ihm nie in Wirklichkeit gelungen. Dies ist unvermeidlich, wenn die Gefühle das organisierende Moment in der Moral sind. Meine eigene Lust allein kann ich fühlen, das Glück anderer fühle ich nicht. Sidgwick löst die Schwierigkeit, indem er die Vernunft zum organisierenden Moment macht. Das Axiom des Wohlwollens ist ihre Vorschrift. Vor der Vernunft ist das Gut meines Mitmenschen ebenso wichtig und erstrebenswert als mein eigenes.

Endlich ist der Grundsatz der Gerechtigkeit jedem ethischen System unentbehrlich. Ohne einen solchen Grundsatz könnte man über ethische Handlungen gar nicht urteilen. Er liegt jedem ethischen Urteil der Vernunft zugrunde, weil er das Prinzip der Gesetzmäßigkeit in der Ethik ausdrückt. Ohne dieses Prinzip würde die Willkür herrschen und wäre keine Wissenschaft der Moral möglich.

III. Kapitel.

Das höchste Gut.

Psychologischer Hedonismus.

Für den Utilitarier wie für den egoistischen Hedonisten ist das höchste Gut einfach die Lust oder die Glückseligkeit.

Der egoistische Hedonist sucht seine eigene Glückseligkeit; der Utilitarier diejenige der Gesellschaft. In beiden Fällen ist des Lebens letzter Zweck das größtmögliche Quantum angenehmen Gefühls.

Sehr selten haben Hedonisten sich viel darum bemüht, dieses zu beweisen. Vielmehr ist es ihnen als eine selbstverständliche Wahrheit erschienen. Den Grund für diese Tatsache findet man, wenigstens teilweise, in einer Theorie, an die sich die Hedonisten meist gehalten haben — nach welcher alle Handlungen durch Lust und Unlust unausbleiblich bestimmt werden. So beruht der Hedonismus im letzten Grunde auf einer psychologischen Basis, und Sidgwick spricht demgemäß von einem psychologischen Hedonismus, um ihn von ethischem Hedonismus zu unterscheiden. Der psychologische Hedonismus sieht es als eine letzte Bewußtseinstatsache an, daß ich meine eigene Glückseligkeit suche und suchen muß. Dagegen lehrt der ethische Hedonismus, daß ich meine eigene Glückseligkeit (ethischer Egoismus) oder die allgemeine Glückseligkeit (Utilitarismus) suchen soll.

Jeremy Bentham, James Mill und John Stuart Mill waren nicht nur ethische, sondern zugleich psychologische Hedonisten. «In jedem Fall», sagt Bentham[1], «wird jedes menschliche Wesen, wenn es eine Handlung ausführt, unausbleiblich bestimmt, derjenigen Richtung zu folgen, welche seiner Ansicht nach zu der Zeit im höchsten Grade seiner eigenen Glückseligkeit beförderlich ist.» «Lust und Unlust regieren uns in allen unseren Handlungen, Worten und Gedanken.»[2]

Hier geht Mill zwar nicht so weit wie Bentham. Er gibt zu, daß manchmal der Mensch aus Charakterschwäche absichtlich die geringere Glückseligkeit wählt. Nichtsdestoweniger hält er daran fest, daß der Zweck jeder Handlung eine, wenn auch nicht notwendig die größtmögliche Lust sein muß. «Es gibt nichts, das der Mensch wirklich begehrt außer Lust.»[3] «Etwas zu begehren, außer insofern als die Idee davon lustvoll

---

[1] Constitutional Code, Introduction, § 2. — [2] Morals and Legislation, S. I.
[2] Utilitarianism, S. 57.

ist, ist eine physische und psychologische Unmöglichkeit. Dies scheint mir so selbstverständlich, daß ich erwarte, daß es kaum geleugnet werden wird.»[1]

Man könnte wohl denken, daß der psychologische Hedonismus — nach dem ich notwendig meine eigene Glückseligkeit suche — und Utilitarismus — welcher lehrt, daß ich die allgemeine Glückseligkeit suchen soll — im unversöhnlichen Gegensatz stehen. Trotzdem ist es Bentham und Mill gelungen, an diesen beiden Lehren zugleich festzuhalten. Bentham verläßt sich, wie wir gesehen haben, auf die äußeren Sanktionen der Moral und eine Verbesserung der sozialen Verhältnisse und glaubt so diese Kluft überbrücken zu können. Er vergißt aber, daß auch der Gesetzgeber, dem psychologischen Hedonismus gemäß, seine eigene und nicht die allgemeine Glückseligkeit suchen muß. John Stuart Mill dagegen verläßt sich auf die Lust des Mitgefühls oder das «Gefühl der Einheit» zwischen Mensch und Mitmenschen.

Nach Benthams Auffassung des psychologischen Hedonismus ist das höchste Gut, wie man leicht einsieht, psychologisch ohne weiteres bestimmt. Wenn es eine psychologische Tatsache ist, daß ich notwendig diejenige Lust suchen muß, welche mir als die höchste erscheint, dann wäre es sinnlos, einen andern letzten Zweck als die Lust vorzuschreiben. Mills Theorie aber macht nur den ethischen Hedonismus plausibel. Wenn ich bei jeder Handlung notwendig irgendeine Lust (obgleich nicht notwendig die höchste) suche, dann muß man vernünftigerweise annehmen, daß das höchste Gut die Lust sei.

Es war eben die große Schwierigkeit, einen Übergang vom psychologischen Egoismus zum Utilitarismus zu finden, die sich für Bentham sowie für Mill als ein unmögliches Kunststück erwies. Dem Utilitarier jener Zeit erschien aber dieser psychologische Egoismus als eine unanfechtbare wissenschaftlich begründete Tatsache. Es war ein Dogma der empirischen Psychologie, das man seiner Einfachheit wegen für wahr zu halten gern geneigt war. Wie wir schon gesehen haben, glaubte Mill,

[1] Utilitarianism, S. 58.

daß niemand wagen würde es zu leugnen. Es war nicht nur eine traditionelle Lehre des Hedonismus, sondern hatte auch die hohe Autorität Humes.

Es war deswegen ein Wendepunkt in der Geschichte des englischen Utilitarismus, als Henry Sidgwick im Jahre 1874 sein Werk «die Methoden der Ethik» erscheinen ließ, in dem er nachwies, daß diese Theorie die Tendenz habe, alle Methoden der Ethik, mit Ausnahme des egoistischen Hedonismus, auszuschließen, und indem er dieselbe auf Grund einer eingehenden psychologischen Untersuchung rundweg verwarf. Zum ersten Male wurde der Utilitarismus auf eine rationale statt eine empirische und psychologische Basis gestellt. Sidgwick ist ein «rationaler Utilitarier». Obgleich er seinen Standpunkt klar und deutlich dargestellt hat, hat man ihn zuweilen mißverstanden. In der Geschichte der Philosophie von Überweg-Heinze lesen wir, daß nach Sidgwick zwei Grundsätze von hervorragender Bedeutung sind. «Einerseits muß man nach ihm als feststehende psychologische Tatsache anerkennen, daß jeder Mensch seine eigene Glückseligkeit sucht, und anderseits ist es als ethisches Axiom ebenso zweifellos, daß jedermann die allgemeine Glückseligkeit suchen soll.»[1] Dieser Satz beschreibt ganz treffend den Standpunkt Mills und der früheren Utilitarier; Sidgwicks Lehre ist aber die entgegengesetzte. Nach ihm sucht der Mensch nicht psychologisch notwendig seine eigene Glückseligkeit, und deswegen allein ist es möglich, daß er verpflichtet sein kann, die allgemeine Glückseligkeit zu suchen. Kurz gesagt, psychologischer Hedonismus und Utilitarismus schließen sich gegenseitig aus.

In diesem wichtigen Punkt brach Sidgwick also mit der traditionellen Lehre seiner Schule. Hierin hatten Mill, Bentham und die früheren Utilitarier einfach die Lehre Humes angenommen. Dieser aber hatte gelehrt: «Die Vernunft ist und soll der Sklave der Affekte sein. Sie ist nicht befugt, den Vorzug gegen irgendeinen Affekt oder eine Emotion zu beanspruchen.»[2] Deswegen hat sich die Vernunft gar nicht darum

---

[1] Überweg-Heinze, Gesch. d. Phil. IV, S. 435. — [2] Hume, Treatise II, 194.

zu kümmern, Endzwecke und erste Grundsätze zu bestimmen. Sie kann nur über die Mittel urteilen, die notwendig sind, um diejenigen Zwecke zu erreichen, die die Affekte vorschreiben.

In einem Kapitel, das in der ersten Auflage «Moral Reason» und in der sechsten «Ethical Judgments» überschrieben ist, behandelt Sidgwick diese für die Ethik allerentscheidendste Frage. In der ersten Auflage formuliert er die Frage so: kann die Vernunft eine Triebfeder des Handelns sein? Das Resultat seiner Untersuchung ist ein Kompromiß. «Niemand ist fähig», sagt er, «oder hat Interesse daran zu behaupten, daß das Pflichtbewußtsein ein Zustand ohne irgendein Gefühlselement sei. Daher brauchen wir nicht zu fragen, ob eine bloße Vorstellung den Willen beeinflussen und ihn zum Handeln veranlassen kann. Es genügt, wenn man zugibt, daß in allen moralischen Handlungen als solchen ein bleibender, obgleich von Zeit zu Zeit und von Person zu Person schwankender Wunsch existiert, dasjenige zu tun, was recht oder vernünftig ist. Wenn daher unsere praktische Vernunft irgendeine Handlung als recht erkannt hat, treibt uns dieser Wunsch, sofort mit einer gewissen Kraft die Handlung auszuführen. In diesem Sinne kann man die Vernunft eine Triebfeder des Handelns nennen.»[1] In der sechsten Auflage behandelt er die Frage ausführlicher und bemüht sich, genau zu sagen, was er unter «Vernunft» und «vernünftiges Handeln» versteht. Vernünftiges Handeln ist Handeln, welches getan werden sollte. Und das Seinsollen (ought) ist, meint er, ein letztes und unanalysierbares Faktum. Seine abschließenden Worte sind: «Wenn ich von der Erkenntnis (cognition) oder dem Urteile spreche, daß X getan sein soll (im strengen ethischen Sinne des Begriffs «Seinsollen» als eines Befehls oder einer Vorschrift der Vernunft des betreffenden Individuums), so meine ich damit, daß im vernünftigen Wesen als solchem diese Erkenntnis eine Triebfeder des Handelns sei».[2]

Man sieht sofort ein, daß Sidgwick in der Beantwortung dieser Frage wesentlich mit Kant übereinstimmt. Es ist das nur eine von den vielen Stellen, wo Kants Einfluß auf ihn leicht zu bemerken ist. Wir erinnern uns dabei unweigerlich an Kants

[1] «Methods.» Erste Auflage, S. 27. — [2] «Methods», S. 34.

Bestimmung des moralischen Lebens durch das Sittengesetz und das spezielle nicht empirische dasselbe begleitende Gefühl der Achtung vor dem Gesetz. Allein Sidgwick geht nicht so weit, daß er behauptet, jede moralische Handlung müsse aus dem Sittengesetz als einziges Motiv hervorgehen. Wie aber die praktische Vernunft ein Gefühl verursachen kann, oder was für ein Verhältnis zwischen Vernunft und Gefühl besteht, ist eine Schwierigkeit, die weder Kant noch Sidgwick zu lösen suchen. Doch bedeutet Sidgwicks Behandlung dieser Frage einen Schritt weiter über den alten engen Hedonismus Benthams hinaus zu einer wahren und umfassenden Theorie des moralischen Lebens. Es ist leicht anzunehmen — und ist es nicht eine unmittelbare Erfahrungstatsache? —, daß die ethische Norm die Macht besitzen solle, sich selbst zu verwirklichen. Gerade hier hat Windelband einen Vergleich zwischen der ethischen und den andern Normen, hauptsächlich der logischen, gezogen. «Die Vorstellung einer jeden Norm führt als solche ein Gefühl davon bei sich, daß nach ihr sich der wirkliche Prozeß, sei es des Denkens oder des Wollens, gestalten sollte.»[1]

Obgleich Sidgwicks Auffassung der moralischen Vernunft als einer Triebfeder des Willens notwendig schon eine Verwerfung des psychologischen Hedonismus mit sich bringt, behandelt er doch auch die Frage direkt in einem der wichtigsten Kapitel seines Werkes, das «Pleasure and Desire» betitelt ist. Hier hat Butler ganz offenbar entscheidend eingewirkt. In dem «Biographical Fragment» erzählt er uns, daß es der Einfluß von Butlers «mächtigem und vorsichtigem» Geist war, der ihn zuerst veranlaßte, den psychologischen Hedonismus zu verwerfen und die Existenz von Antrieben, die nicht auf die Lust des Handelnden gerichtet sind, zu erkennen. Sidgwick hielt Butler für «einen der größten englischen Moralisten[2]» und dieses ist zweifellos die gewöhnliche Meinung unter den heutigen englischen Ethikern. Leslie Stephens ging so weit, ihn «den tiefsinnigsten Denker des achtzehnten Jahrhunderts außer Hume[3]» zu nennen,

[1] Präludien, S. 276, 277. — [2] Methods. Erste Auflage, S. 33.

[3] History of English thought in the 18th Century II, 46 und vergl. National Dictionary of Biography.

obgleich jenes Jahrhundert einen Shaftesbury mit einem Hutcheson aufzuweisen hat. Jedenfalls ist Butlers Einfluß auf die neuere englische Ethik nicht gering zu schätzen.

Betrachten wir nun Sidgwicks Versuch, den psychologischen Hedonismus direkt zu widerlegen. Die Frage besteht wesentlich darin, meint er, ob wir keine Begierden und Abneigungen haben, die nicht auf Lust und Unlust als ihre Objekte gerichtet sind — d. h. keine bewußten Antriebe dazu, Folgen hervorzubringen oder abzuwenden, die außer den Gefühlen des Handelnden liegen. Sidgwick stellt die Theorie Mills dar, wonach alles Begehren auf das Erreichen von angenehmen Gefühlen gerichtet ist, und stellt sie der entgegengesetzten Theorie Butlers gegenüber. Butler hält daran fest, daß wir Antriebe haben, die nicht die Lust zu ihrem Gegenstande haben. Wir haben, sagt er, auch «besondere Bewegungen nach besonderen äußeren Objekten, z. B. nach der Ehre, der Macht, dem Wohl und Wehe eines andern». Die aus diesen letzteren Antrieben hervorgehenden Handlungen sind nach ihm «nur insoweit interessiert, als jede Handlung eines jeden Wesens der Natur des Handelns gemäß sein muß; denn niemand kann überhaupt handeln außer auf Grund eines Antriebs, einer Wahl oder eines Vorzugs seiner selbst». Solche partikularen Triebe oder «Appetite» sind notwendig vorausgesetzt in der bloßen Idee eines interessierten Strebens, weil die bloße Idee des Interesses oder der Glückseligkeit darin besteht, daß ein Appetit oder ein Affekt sein Objekt genieße. Diese letzte Behauptung Butlers geht zwar, meint Sidgwick, zu weit, denn oft kommt die Lust unerwartet und ohne irgendeine Beziehung zu einem vorhergehenden Begehren. «In der Tat aber», schließt er, «scheint es mir, daß ich die ganze Skala meiner Impulse hindurch, der sinnlichen wie emotionellen und intellektuellen Triebe und Begehrungen unterscheiden kann, deren bewußter erstrebter Gegenstand etwas anderes als meine eigene Lust ist.»

Sidgwick sucht diesen Standpunkt zu stützen durch eine Analyse des Hungers. Der Hunger, sagt er, ist ein unmittelbar auf Essen und nicht notwendig auf Lust gerichteter Antrieb. Er ist unter normalen Zuständen nicht schmerzlich, außer wenn

man sich nicht wohl befindet oder zu lange auf das Mittagessen warten muß. Sidgwick beweist dasselbe auch durch eine Betrachtung der Lustgefühle des Nachstrebens (pleasures of pursuit). Hier, meint er, können wir zwischen der Begierde nach der Lust und derjenigen nach dem Objekt genau unterscheiden. Ein Spieler z. B. fängt gewöhnlich an zu spielen, zuerst bloß um der Lust des Strebens willen und nicht eigentlich um das Spiel zu gewinnen. Um diese Lust aber völlig zu entwickeln, ist auch das Begehren des Gewinnens notwendig. Dieses letzte Begehren wird durch den Kampf selbst geweckt und daher folgt, daß der ursprünglich indifferente Sieg schließlich eine hohe Lust mit sich bringt.

Sidgwick und das höchste Gut.

Obgleich Sidgwick deswegen den psychologischen Hedonismus verwirft, hält er fest an dem ethischen Hedonismus, daß die Lust das höchste Gut sei. Was ist aber das Gut? Diese Frage sucht Sidgwick in einem andern Kapitel zu beantworten.

«Wir können», meint er, «das Gut nicht als die Lust definieren, weil es dann tautologisch wäre zu sagen, daß die Lust das Gut sei. Das Gut heißt nicht das tatsächlich Begehrte, sondern das Begehrenswerte. Die Vorstellung des Guts hat immer ein ideales Element. Es ist nicht etwas, das immer von menschlichen Wesen tatsächlich begehrt und gesucht wird.» Welches ist aber der Maßstab, nach dem man das an sich Gute mit andern Gütern vergleicht? Unbeseelte Dinge sind nur so weit gut, als sie in Beziehung zu menschlichen Wesen stehen. Und obgleich man Schönheit, Weisheit und andere ideale Güter an und für sich suchen kann, so werden sie doch in letzter Linie vernünftigerweise nur insofern gesucht, als sie die menschliche Glückseligkeit oder die menschliche Vollkommenheit fördern. Nichts kann daher an und für sich gut sein, außer irgendein Zustand menschlichen Bewußtseins, so die Glückseligkeit, die Tugend oder die Vollkommenheit.

In dem ersten Buch seiner Ethik kommt Sidgwick nicht weiter in der Bestimmung des höchsten Gutes. Doch sieht er

sich am Ende des dritten Buches, nachdem er die Common-Sense-Moral geprüft hat, genötigt, diese Frage noch einmal aufzunehmen. Denn jene bloß formellen und leeren Axiome lenken uns auf das höchste Gut, ohne es zu bestimmen.

Das Gute, meint Sidgwick, kann man nicht als die Tugend definieren, wenn man unter Tugend das mit der Common-Sense-Moral übereinstimmende Handeln versteht, sonst bewegen wir uns in einem circulus vitiosus, weil die Common-Sense-Moral von einer Bestimmung des höchsten Gutes abhängt. Auch kann man diesen Zirkelschluß nicht dadurch vermeiden, daß man die Tugend als eine Qualität des Charakters definiert und daher das moralische Gesetz in der Form «sei dieses» statt «tue dieses» ausdrückt. Denn man kann den Charakter nur definieren als eine Tendenz, unter bestimmten Bedingungen in einer bestimmten Weise zu handeln. Eine solche Tendenz kann aber nicht an sich wertvoll sein, sondern nur wegen der Handlungen und der Gefühle, in denen sie sich ausdrückt. Wenn man das Gut als subjektive Richtigkeit des Wollens definiert, so vermeidet man diesen Zirkel, wie Sidgwick zugibt, doch stellt man sich in fundamentalen Gegensatz zu dem gemeinen Menschenverstand; weil die bloße Idee von subjektiver Richtigkeit oder Güte des Willens einen objektiven Maßstab voraussetzt, den sie uns zu suchen befiehlt, nicht aber zu geben bekennt. Und zwar kann eine Handlung subjektiv recht und zugleich objektiv unrecht sein, wie wir es z. B. bei dem Fanatiker bemerken können. Ähnliches gilt von andern Bedingungen der Vollkommenheit wie Talenten, Anlagen usw. Diese letztere sind nur wegen des begehrenswerten Bewußtseinszustandes wertvoll, in dem sie realisiert sind oder sein werden. Das Gut muß irgendein Bewußtseinszustand sein, denn physische Prozesse sind weder gut noch schlecht. Und weder Selbsterhaltung noch Rassenerhaltung können an sich gut sein, außer wenn der dadurch gewonnene Bewußtseinszustand im ganzen begehrenswert ist. Und selbst tugendhaftes Bewußtsein kann nicht an sich gut sein, wenn es mit äußerstem Schmerz verbunden ist. Der Teil des Lebens, den ein unter den äußersten Qualen existierender Märtyrer zubringt, kann zwar für andere oder für seine eigene Zukunft gut sein. An

und für sich aber ist er nicht begehrenswert. Wir können das höchste Gut nur als begehrenswertes Bewußtsein vorstellen.

Sidgwick macht nun einen Schritt weiter. Das Bewußtsein enthält nicht nur Gefühle, sondern auch Vorstellungs- und Willenselemente. Was aber das Wünschenswertsein betrifft, sind die letzteren ohne Gefühl indifferent. Tatsächlich erleben wir Vorzüge für andere Okjekte als Bewußtseinszustände — wie Wahrheit, Tugend, Schönheit. «Jedoch können wir,» meint Sidgwick, «wenn wir, um einen Ausdruck Butlers anzuwenden, in einer kühlen Stunde uns hinsetzen, die Bedeutung, die wir irgendeinem dieser Objekte zuschreiben, nur dadurch rechtfertigen, daß es in irgendeiner Weise die Glückseligkeit empfindenden Wesen befördert.» Dazu, behauptet er, fällt der gesunde Menschenverstand zuletzt dasselbe Urteil. Man kann zeigen, daß die idealen Güter im ganzen im Verhältnis zu ihrer Nützlichkeit geschätzt werden. Der gesunde Menschenverstand zaudert z. B., einer absolut nutzlosen Erkenntnis irgendeinen Wert zuzuschreiben. Das höchste Gut ist deswegen angenehmes Gefühl, Lust oder Glückseligkeit.

Spencer und das höchste Gut.

Die Ethik, wie Spencer sie auffaßt, beschäftigt sich nur mit einer Abteilung des Handelns. Das Handeln (conduct) ist aber ein organisches Ganzes und ein völliges Verständnis eines Teils setzt ein Verständnis des Ganzen voraus. Wie ist nun das Handeln zu definieren? Das Handeln (conduct) umfaßt, sagt er, sämtliche Anpassungen von Tätigkeiten an Zwecke (all adjustment of acts to ends). Ein großer Teil des gewöhnlichen Handelns ist aber, wenn man es so definiert, gleichgültiger Natur. «Soll ich heute zum Wasserfall gehen oder lieber am Meeresstrande entlang wandern? Hier sind die Zwecke in sittlicher Hinsicht indifferent. Wenn der Freund aber, der mich begleiten will, den Strand bereits kennt und den Wasserfall noch nicht gesehen hat, so ist die Wahl nicht länger gleichgültig.» Solche Beispiele erläutern die Wahrheit, «daß jedes Handeln, das mit der Moral nichts zu tun hat, durch kleine

Abstufungen und auf die verschiedenartigste Weise in ein Handeln übergeht, das entschieden moralisch oder unmoralisch ist». Man kann auch anführen, daß das Handeln menschlicher Wesen nur ein Teil eines größeren Ganzen ist — nämlich des universellen Handelns oder des Handelns der lebenden Wesen im allgemeinen. Das letztere ist aber das Resultat eines langen Entwicklungsprozesses. Daraus folgt, daß wir, um das ethische Handeln zu verstehen, die Entwicklung des Handelns studieren müssen.

Das Handeln schließt also nicht alle, sondern nur zweckvolle Tätigkeiten ein. Allein erst während der Entwicklung tritt auch dieser Unterschied allmählich hervor. Die Handlungen eines Infusoriums sind so wenig Zwecken angepaßt, daß das Leben nur so lange fortdauert, als die Zufälligkeiten der Umgebung demselben günstig sind. Spencer zeigt an einer Reihe von Beispielen, daß wir, je höher wir im Tierreiche kommen, desto höhere Anpassungen an Zwecke finden. Und wenn wir das Handeln der Menschen betrachten, so finden wir nicht nur, daß diese Anpassungen zahlreicher und besser sind als die bei den Tieren, sondern wir finden auch dasselbe Verhältnis bei einer Vergleichung der Tätigkeiten der höheren mit den niedrigeren Rassen. Diese Anpassungen von Handlungen an Zwecke fördert nicht allein die Länge des Lebens, sondern auch seine «Breite». Unter «Breite» versteht Spencer die Summe der Tätigkeiten. Ein Regenwurm z. B. mag eine größere Lebensdauer haben als manche der Insekten. Das Insekt wird aber während seiner Existenz eine weit größere Summe jener Veränderungen, die eben das Leben ausmachen, erfahren. Das Endziel der Entwicklung ist daher ein der Breite und der Länge nach gemessenes Leben.

Aber zweitens gibt es Handlungen, deren letztes Ziel das Leben der Spezies bildet. Selbsterhaltung ist nicht ohne Arterhaltung möglich. Die Erhaltung der Nachkommenschaft ist auch eine Notwendigkeit der Entwicklung. In ähnlicher Weise wie bei der Selbsterhaltung sucht Spencer zu zeigen, daß durch die ganze Stufenleiter des Tierreiches auch bei der Arterhaltung ein gleichmäßiger Fortschritt stattfindet.

Es gibt auch eine dritte und noch höhere Form des Handelns. In dem Kampfe ums Dasein wird ziemlich allgemein eine erfolgreiche Anpassung, die dem einen Geschöpf gelungen ist, irgendeinen Mißerfolg in der Anpassung bei einem andern Geschöpfe derselben oder einer andern Art mit sich bringen. Damit der Fleischfresser z. B. leben kann, müssen Pflanzenfresser zugrunde gehen. Die höchste Form des Handelns muß selbstverständlich diesen Nachteil vermeiden und demgemäß die Gesamtsumme des Lebens vergrößern.

Nun meint Spencer, das Handeln der Menschen wird nach allen diesen drei Seiten der Entwicklung die äußerste Grenze erreichen, ehe es vollkommen wird. Denn diese drei Arten des Handelns sind für uns das Ideal der Entwicklung. Spencer zeigt, daß diese obere Grenze nur in dauernd friedlichen Gesellschaften zu erreichen ist. «Der Hauptgegenstand der Ethik besteht also in jener Form des Handelns, die das universale Handeln auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung annimmt.»

Spencer sucht zunächst zu beweisen, daß diese Folgerungen aus der Entwicklungshypothese durchaus im Einklang mit den wichtigsten moralischen Vorstellungen der Menschen stehen. Was heißt «gut» und «böse»? Diese Ausdrücke bezeichnen keine dem Gegenstande innewohnenden Merkmale. Ein «gutes» Messer ist dasjenige, welches gut schneidet. «Gut» bedeutet daher, geeignet, gewisse beabsichtigte Zwecke zu erreichen. Nehmen wir die drei obengenannten Gruppen von Anpassungen, so finden wir, daß dasjenige Handeln gut ist, das erstens die Selbsterhaltung («Sie hätten ihre Kleider wechseln sollen», sagen wir einem Freund, der naß geworden ist und sich dadurch erkältet hat), zweitens die Arterhaltung (vgl. eine «gute» Mutter) und besonders drittens das vollkommene Leben anderer fördert. «Stets und überall also werden Handlungen gut oder böse genannt, je nachdem sie ihren Zwecken gut oder schlecht angepaßt sind, und welche Widersprüche auch in unserer Anwendung dieser Wörter bestehen mögen, sie entspringen immer nur aus einer Verschiedenheit der Endzwecke.» Dieser stimmt mit unseren obengemachten Untersuchungen der Entwicklung des Handelns überein. «Wie wir dort sahen, daß das Handeln

in der Entwicklung die höchste mögliche Stufe erreicht hat, wenn es gleichzeitig die größte Summe des Lebens für den einzelnen, für seine Nachkommenschaft und für seine Mitmenschen schafft, so sehen wir hier, daß sich das gute Handeln zu einer solchen Form emporschwingt, in der wir uns das beste Handeln denken, wenn es allen drei Gruppen von Zwecken zu gleicher Zeit genügt.

Nach der oben dargestellten Lehre Spencers könnte es scheinen, als ob bei ihm der moralische Endzweck das Leben und nicht die Lust sei. Dieses wäre aber nicht richtig. Er glaubt imstande zu sein, noch einen Schritt weiter zu gehen. Indem wir diejenigen Handlungen gut nannten, die das Leben im einzelnen oder im allgemeinen fördern, haben wir stillschweigend eine Annahme von höchster Bedeutung gemacht — die Annahme des Optimismus. Ist das Leben des Lebens wert? Ist die Entwicklung ein Fehler gewesen? Müssen wir uns der pessimistischen oder der optimistischen Ansicht anschließen? Spencer glaubt imstande zu sein, diese Frage, so weit als es für die Ethik nötig ist, zu entscheiden und zwar in einer sehr einfachen Weise.

Es gibt ein Postulat, sagt er, in dem Pessimisten und Optimisten übereinstimmen. In der Darstellung ihrer Lehre nehmen beide Parteien es als selbstverständlich an, daß das Leben gut oder schlecht sei, je nachdem es einen Überschuß von angenehmen Empfindungen mit sich bringt oder nicht. Der Pessimist verneint das Leben, weil sein Endergebnis mehr Schmerz als Freude ist. Der Optimist bejaht das Leben in der Überzeugung, daß dasselbe mehr Freuden als Schmerzen bringe. Nur diejenigen Leute, die glauben, daß die Menschen geschaffen worden sind, damit ihr Schöpfer ihr Elend mit Freude anschauen kann — nur diese Leute können diese Erklärung von gut und böse leugnen. Mit solchen läßt es sich nicht disputieren, und Spencer beklagt es, daß solche «Teufelanbeter» noch nicht ausgestorben sind. Lassen wir denn die Unvernünftigen außer Betracht, so finden wir bei Optimisten und Pessimisten das gemeinsame Postulat, daß das Gute ganz allgemein das Erfreuende sei. Wenn wir annehmen, daß die Pflege eines

Kranken nur seine Schmerzen vergrößerte, wenn wir uns ausmalen, daß unser Vertrauen, das wir einem Menschen von edlem Betragen schenken, seinem Fortkommen in der Gesellschaft und den daraus erwachsenden Annehmlichkeiten hinderlich wäre, würden wir denn diese Handlungen, die jetzt zu den lobenswerten gezählt werden, nicht zu den tadelnswerten rechnen? Daher liegt allen unsern Vorstellungen, hinsichtlich des Guten oder des Bösen, die Voraussetzung zugrunde, daß die Handlungen gut oder böse sind, je nachdem ihre Gesamtwirkungen das Glück der Menschen oder aber das Elend vergrößern.

Spencer prüft zunächst noch andere aufgestellte Endziele: die Tugend, die Vollkommenheit, die Rechtschaffenheit der Beweggründe und sucht zu zeigen, daß selbst der Versuch einer Definition dieser Begriffe uns unvermeidlich auf den fundamentalen Begriff Glück, «in irgendeiner Form, zu irgendeiner Zeit, von irgendeinem Menschen erlebt», hinausführt.

Aus solchen Gründen identifiziert Spencer für praktische Zwecke, hochentwickeltes Handeln mit gutem Handeln und das ideale Endziel der Entwicklung (das Leben) mit dem idealen Maßstab des sittlichen Handelns (der Lust). Er schließt dann das dritte Kapitel seiner «Tatsachen der Ethik» mit den Worten: «Keine Schule also kann sich dem entziehen, als höchstes moralisches Ziel, einen begehrenswerten Gefühlszustand hinzustellen, mit was für Namen er immer bezeichnet werden mag: Befriedigung, Freude, Seligkeit, irgendwo, zu irgendeiner Zeit, von irgendeinem oder von vielen Wesen erfahren, ist ein nicht zu verdrängendes Element der Vorstellung. Es ist dies ebensosehr eine notwendige Form der moralischen Intuition, wie Raum eine notwendige Form der intellektuellen Intuition ist.»

Das höchste Gut bei Spencer ist deswegen genau wie bei den andern Utilitariern — die Lust. Man kann zwar das Leben als das Endziel betrachten, aber nur unter der Annahme, daß es einen Überschuß der Lust mit sich bringt. Das Leben ist nur der Lust wegen wertvoll. Spencer behauptet nicht, daß jetzt schon das Leben und die Lust einander decken in dem Sinne, daß irgend etwas, was das Leben fördert, auch zugleich

die Lust fördert. Wir stehen, meint er, mitten in einem langen Entwicklungsprozeß, und diese Entwicklung hat die Tendenz, diese zwei Endziele mehr und mehr in Übereinstimmung zu bringen. In der vollkommenen zukünftigen Gesellschaft, die das Ziel der Entwicklung des Handelns ist, werden sie vollkommen miteinander harmonisieren. Wie wir später sehen werden, hat bei Spencer die Ethik eigentlich nur noch mit dieser vollkommenen Gesellschaft zu tun.

Spencer ist daher durchaus ein Hedonist. Zwar ist es wahr, daß seine Schüler meistens den Hedonismus aufgegeben haben und ein Endziel direkt aus der Entwicklungslehre (wie z. B. Selbsterhaltung oder Gesundheit des sozialen Organismus) abzuleiten suchen. Doch ist er selbst immer Hedonist geblieben. Wir betonen diesen Standpunkt Spencers, obgleich er ihn klar und deutlich fast in jedem Kapitel seiner Ethik dargestellt hat, weil sein Name doch so eng mit dem Gedanken der Entwicklungslehre verbunden ist, daß man ihn manchmal für einen ethischen Evolutionisten hält.[1]

Kritik.

Wir haben die voneinander weit abweichenden Versuche Sidgwicks und Spencers gesehen, diese alte wichtige Frage nach dem höchsten Gut zu beantworten. Wir fragen nun, inwieweit es ihnen gelungen ist, diese Aufgabe zu lösen.

Was Sidgwick anbetrifft, sind unserer Meinung nach die ersten Schritte seines Beweises zwingend und unwiderleglich. Das höchste Gut kann nicht in einem bloßen Vermögen, in einer Beschaffenheit des Charakters oder in objektiven Verhältnissen des Bewußtseins bestehen. Das Gut muß τἀνθρώπινον

[1] Daher ist es nicht für Spencer, sondern höchstens für einige seiner Nachfolger zutreffend, wenn Hensel sagt: (Hauptprobleme der Ethik, S. 20) «Die Lust ist nur deshalb wertvoll, weil sie als Zeichen der Lebensförderung, der Daseinsbehauptung betrachtet werden kann, die Unlust nur deshalb schädlich, weil sie als ein Zeichen der Herabminderung der Lebensenergie, als eine Beeinträchtigung im Kampf ums Dasein angesehen werden kann. Seine Existenz zu behaupten, suum esse conservare, ist für Spencer wie freilich in ganz anderm Sinne für Spinoza das letzte Streben aller Wesen und zwar nicht nur der Lebewesen.»

ἀγαδόν so wie κτητὸν ἀνθρώπῳ sein. «Der vernünftige Geist, der ein höchstes Gut sucht, sucht es notwendig als einen Zustand seines eigenen Wesens.» Wir stimmen mit Sidgwick darin überein, daß das höchste Gut irgendeine Form des begehrenswerten bewußten Lebens sein muß. Von hier an ist aber sein Beweis höchst unbefriedigend. Seine Methode ist die der Abstraktion. Er beweist, daß das höchste Gut nicht in Willens- oder in Vorstellungselementen, die von allen wünschenswerten Gefühlen gesondert sind, bestehen kann und schließt daraus, daß der Endzweck in diesen letzteren bestehen muß. Durch eine solche Methode kann man alles Beliebige beweisen. Wenn wir ihm hier auch nicht entgegenhalten wollen, daß es keine Willens-, Gefühls- und Vorstellungselemente an und für sich gibt, und daß man kein Recht hat, sie für diesen Zweck von dem Bewußtsein als Ganzem zu abstrahieren, so sehen wir doch leicht ein, daß Sidgwicks Methode, angenommen sie wäre richtig, höchstens beweisen kann, daß die Glückseligkeit bloß ein Element im höchsten Gut sei, aber weder das einzige noch das wichtigste. Tugendhaftes Bewußtsein, meint Sidgwick, ist nicht an sich gut, wenn es von Elend begleitet ist. Viel weniger, antworten wir, ist angenehmes Bewußtsein gut, wenn es zugleich unmoralisch ist. Gewiß kann das höchste Gut nicht ohne Gefühlselemente sein. Es muß einen Wert für uns haben. «In welcher Form soll dieser Wert uns zum Bewußtsein kommen als in der Form eines Gefühls?»[1] Aber von hier zu der Annahme, daß die Lust das einzige Gut sei, ist ein großer Schritt.

Nun bleibt bloß noch Sidgwicks Berufung auf den gesunden Menschenverstand oder, wie er es hier ausdrückt, auf die umfassenden Urteile der Menschheit[2] zu behandeln übrig. Man kann die Gültigkeit einer solchen Berufung in Frage stellen. Selbst wenn man dies nicht täte, ist es nicht so sicher, daß das Urteil zugunsten des Hedonisten ausfällt, wenn man die Frage

[1] Sigwart, Vorfragen der Ethik, S. 8.

[2] Wenn wir ihn recht verstehen, hat er damit nicht den historischen Consensus Gentium gemeint, sondern das psychologisch-theoretische Motiv des Common-Sense im Auge gehabt.

ganz unparteiisch stellt. «Angenommen, einerseits Erhaltung oder Erhöhung der Funktion mit gleicher oder weniger Lust, andererseits Erniedrigung der Funktion in qualitativer Vortrefflichkeit mit gleicher oder mehr Lust — was ist als Endzweck zu wählen?»[1] Dies scheint uns eine gerechte Stellung der Frage. Sidgwick zaudert nicht mit seiner gewöhnlichen Konsequenz zu antworten: «Ich würde es nicht für Recht halten, danach zu streben, meine Mitmenschen moralischer zu machen, wenn ich voraussähe, daß sie damit unglücklicher würden. Und was meine eigene zukünftige Tugend anbetrifft, würde ich auch dieselbe Wahl treffen, vorausgesetzt, daß dabei die Alternative gestellt wäre zwischen dieser Tugend und Folgen, welche die allgemeine Glückseligkeit im höheren Grade fördern würden.»[2]

Es scheint uns, daß Sidgwick hierbei mit jenem umfassenden Urteile der Menschheit, an die er appelliert, in Konflikt gerät. Mill hat einmal ganz treffend gesagt, daß letzte Endzwecke sich nicht beweisen lassen. Jedenfalls ist der versuchte Beweis Sidgwicks wie derjenige der meisten Hedonisten — und wir mögen hinzufügen, vieler andern Moralisten — im Grunde genommen eine bloße Voraussetzung.

Spencers Beweis stellt sich in noch einleuchtenderer Weise als Petitio Principii heraus. Er beweist zuerst, daß das Leben der Endzweck des Entwicklungsprozesses sei. Zunächst versucht er zu zeigen, daß alle Ethiker, Optimisten sowohl wie Pessimisten, voraussetzen müssen, daß das Leben nur gut sei, insoweit es Lust mit sich bringt. Die Lust ist daher der Endzweck.

Man sieht sofort ein, daß diese Bestimmung des höchsten Gutes im Grunde genommen auch bloß ein Appell an den gesunden Menschenverstand ist. Spencers Beweis ist wirklich nur der alte der Hedonisten, daß man notwendig die Lust als Endzweck anerkennen muß. Der Entwicklungsprozeß bestimmt für ihn nicht ohne weiteres den Endzweck. Daher ist er, wie wir schon gesagt haben, ein evolutionistischer Hedonist und nicht ein ethischer Evolutionist.

[1] So stellt Bradley die Frage, «Sidgwicks Hedonism», S. 31.

[2] «Some Fundamental Ethical Controversies», Mind 1889, S. 473.

Der letztere würde meinen, daß der Endzweck ohne weiteres in dem Entwicklungsprozeß zu finden ist. Er versucht das höchste Gut durch die genetische Methode zu bestimmen. Ein solcher Versuch ist vergebens. «Letzte Endzwecke», sagt Sidgwick sehr treffend, «sind weder Phänomene, noch Gesetze, noch Zustände von Phänomenen. Sie als solche zu untersuchen, scheint daher ebenso unsinnig, als wenn man fragte, ob sie viereckig oder rund sind.»[1] Selbst wenn es möglich wäre, das Endziel des Entwicklungsprozesses zu finden, bliebe die Frage übrig, ob dieses Ziel wünschenswert sei. Der Evolutionist muß entscheiden, ob es der ethische Endzweck sei, das Ziel der Entwicklung zu fördern. Die Unzulänglichkeit der Entwicklungslehre als solche, den ethischen Endzweck zu bestimmen, kommt in den abweichenden Antworten, die verschiedene Evolutionisten dieser Frage gegeben haben, klar zum Vorschein. Z. B. Barrat zieht aus der Entwicklungslehre die ethische Regel: «Sei ein bewußtes Agens in der Entwicklung des Universums».[2] Huxley meint dagegen, daß «die ethische Natur, obgleich sie von der kosmischen geboren ist, unausbleiblich mit ihrer Mutter in Feindschaft steht». «Laßt uns», sagt er, «ein für allemal verstehen, daß der ethische Fortschritt der Gesellschaft nicht davon abhängt, daß man den kosmischen Prozeß nachahmt, noch weniger davon, daß man ihm ausweicht, sondern daß man gegen ihn kämpft.»[3]

Spencer selbst sieht ein, daß die genetische Methode nicht ausreicht, um das höchste Gut zu bestimmen. Er sucht daher zu beweisen, daß die Lust der Endzweck sei. Er will zeigen, daß jedermann nur insoweit das Leben billigt, als es einen Überschuß von Freude mit sich bringt. Dieser Beweis übersieht die Tatsache, daß es ebensoviele verschiedene Arten von Pessimismus gibt als verschiedene Vorstellungen des Endzwecks. Ein moralischer Pessimist wie Kant kann z. B. behaupten, daß das Leben im ganzen schlecht sei, weil es mehr Böses als Gutes

---

[1] «Philosophy its Scope and Relations», S. 219, 220.

[2] Mind, II, S. 172 (1887), «The Suppression of Egoism.»

[3] Romanes Lecture, «Evolution and Ethics», S. 83.

enthält, und doch zugeben, daß es einen Überschuß von Lust in sich schließt. Selbst der Pessimist im hedonistischen Sinne des Wortes kann behaupten, daß das Leben doch des Lebens wert sei, weil es noch andere höhere Möglichkeiten als die der Lust enthält, wenn er auch trozdem daran festhält, daß es einen Überschuß von Schmerz unvermeidlich mit sich bringt.

IV Kapitel.

Die Methode des Utilitarismus.

Mit der Bestimmung des höchsten Gutes haben die Hauptschwierigkeiten des Utilitariers erst angefangen. Die Lust ist das Endziel, wie aber soll sie erreicht werden? Dies ist seit der Zeit Aristypps das Rätsel des Hedonismus geblieben. Deshalb hat er sich immer bemüht, eine befriedigende Methode zu finden. Für den Utilitarier ist das Problem noch schwieriger als für den egoistischen Hedonisten. Wenn das Streben nach meiner eigenen Lust so schwierig durchzuführen ist, wie kann ich den Weg nach dem unendlich verwickelteren Ziel der allgemeinen Glückseligkeit erreichen? Ist eine Methode des Utilitarismus überhaupt zu finden?

Wir haben schon Benthams juristische Lösung des Problems betrachtet — eine durchaus mechanische Lösung, in der er die Glückseligkeit als eine bestimmte Summe Geld behandelt, die man nach demokratischen Regeln verteilen kann. Wir sahen auch, wie Mill einen Qualitätsunterschied der Lustgefühle in den Utilitarismus eingeführt hat — eine Hinzufügung, die die letzte Entscheidung dem Philosophen ließ und sein System in der Tat über den Hedonismus führte.

Sidgwick und die Methode des Utilitarismus.

Diesen logisch unhaltbaren Standpunkt Mills gibt Sidgwick auf und nimmt einen rein quantitativen Hedonismus an. Die Lust ist nach ihm «wünschenswertes oder vorzuziehendes Gefühl» und es ist «ein logischer Widerspruch zu sagen, daß das

weniger angenehme Gefühl irgendwann einmal als dem angenehmeren vorzuziehend gedacht werden könne». Nach einer sorgfältigen psychologischen Analyse schließt er: «Wenn man eine Art der Lust als qualitativ besser als eine andere Art beurteilt, obgleich sie weniger angenehm ist, so ist es dann nicht wirklich das Lustgefühl selbst, das vorgezogen wird, sondern etwas von den physischen oder psychischen Bedingungen, unter denen es entsteht und die man als erkennbare Objekte unseres allgemeinen Denkens betrachtet». Daher darf von Qualität nur hier gesprochen werden, insoweit als man sie in Quantität auflösen kann.

Wie kann man nun die größte Quantität der Lust erreichen? Allgemein, meint Sidgwick, gibt es zwei Methoden. Entweder muß man nach irgendeiner deduktiven oder nach der «empirisch-reflektiven» Methode verfahren. Die letztere versucht die Quantität der Lust und der Unlust empirisch zu ermitteln, die jeder Richtung des Handelns folgen wird. Aber eine deduktive Methode ist auch wohl möglich. Man kann z. B. glauben, daß die Tugend die größtmögliche Glückseligkeit schließlich herbeiführt und deshalb kann man die Tugend als mittelbaren Zweck nehmen. Oder die Induktion kann psychologisch oder physiologisch sein. So z. B. ist bei Spencer der mittelbare Endzweck das Leben.

Sidgwick geht zunächst zu einer Betrachtung der empirisch-reflektiven Methode über. Die Annahme, daß Lust- und Unlustgefühle kommensurabel sind, d. h. daß sie quantitatives Verhältnis zueinander haben, liegt dieser Methode zugrunde. Der Einwand, daß jede Voraussicht der Zukunft eine ungeheure Zahl der Zufälligkeiten involviert, die doch nicht zu messen sind, ist dem Hedonismus, seiner Ansicht nach, nicht gefährlicher als Künste wie die Medizin und die Strategie. Green hatte jedoch in seinen «Prolegomena to Ethics» gegen den Hedonismus den Einwand betont, daß angenehme Gefühle nicht addierbare Quantitäten sind, und daß eine Summe von Lustgefühlen ein nicht zu verwirklichendes Endziel sei. Sidgwick erwidert darauf, daß die Hedonisten unter dem Begriff «Endzweck» nicht ein Ziel, sondern ein Objekt des rationellen Strebens meinen. Der ge-

fährlichste Einwand ist nach Sidgwick, daß eine quantitative Vergleichung der Lustgefühle immer unbestimmt, schwankend und illusorisch bleibt. Wenn wir Lustgefühle vergleichen, muß ein Glied in der Gleichung vorgestellt werden durch eigene oder von andern mitgeteilte Erfahrung, und ein solcher Prozeß kann nie ohne Irrtum sein. Diesen Irrtum muß man durch induktive, auf schon erlebte Lustgefühle begründete Verallgemeinerung ausscheiden. Ist aber eine genaue Schätzung der schon erlebten Lustgefühle möglich? Sie ist, zeigt Sidgwick, unbestimmt, wo die Gefühle derselben Art sind, außer wenn die Unterschiede sehr groß sind, und sie ist noch schwankender, wo die Gefühle von verschiedenen Arten sind. Solche Urteile sind auch schwankend selbst bei demselben Individuum. Einige Lust- und Unlustgefühle sind leichter vorstellbar als andere. Wer kann z. B. die Übelkeit einer Seekranheit wirklich vorstellen, und wem ist nicht die Erinnerung an viele vergangene mühsame Arbeiten und Ängste angenehm erschienen?

Solche Erwägungen führen Sidgwick zu dem Resultat, daß «eine von dem Nullpunkt vollkommener Indifferenz aus positiv und negativ gemessene Skala des Wünschenswertseins der Lust- und Unlustgefühle höchstens ein Ideal sei, von welchem wir nie bestimmen können, wie weit wir uns demselben annähern». Dies ist aber nicht alles. Ändert sich nicht unsere Empfänglichkeit für bestimmte Lustgefühle und könnte deswegen selbst ein genaues Messen der vorgegangenen Lustgefühle uns helfen, die zukünftigen vorauszusehen? «Die sorgfältigste Schätzung der Lustgefühle eines Mädchens könnte einer jungen Dame wohl wenig nutzen», und obgleich wir auf die Erfahrung von andern etwas vertrauen können, ist doch die Ähnlichkeit der Naturen niemals genau.

Trotz dieser unparteiischen und fast vernichtenden Kritik der empirisch-reflektiven Methode ist Sidgwick weit davon entfernt, sie überhaupt zu verwerfen. «Ich bin mir bewußt,» sagt er, «daß trotz aller dieser Schwierigkeiten ich nicht aufhöre, Vergleichungen zwischen Lust- und Unlustgefühlen aufzustellen, und daß ich auf die Resultate in betreff der praktischen Leitung vertraue.»

Sidgwick prüft zunächst in ausführlicher Weise verschiedene Formen der deduktiven Methode und erklärt sie für unzulänglich. Bisher aber hat er die Frage behandelt nur insoweit, als sie den egoistischen Hedonismus betrifft. Es fragt sich nun noch, ob die Sache anders für den universalistischen Hedonismus sich verhält. In dem vierten Buch widmet Sidgwick ein Kapitel einer Erwägung der Methode der allgemeinen Glückseligkeit.

Hier entsteht sofort eine interessante Frage. Was das Individuum betrifft, hat Sidgwick schon im ersten Buch bewiesen, daß keine vollkommene Harmonie zwischen Tugend und Glück besteht. Es fragt sich jetzt aber, ob eine solche Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht bestehe, wenn die betreffende Glückseligkeit diejenige der Gesellschaft und nicht des Individuums sei. Die Common-Sense-Moral kann vielleicht «die positiven Überzeugungen der Menschheit von den Folgen der Handlungen für die Glückseligkeit» vertreten. Die fundamentalen Grundsätze der Common-Sense-Moral könnten in diesem Fall als die mittleren Axiome des Utilitarismus dienen. Die genetische Methode, die die moralischen Gefühle durch einen komplizierten und allmählichen Entwicklungsprozeß aus einzelnen Erfahrungen von Lust und Unlust ableitet, scheint vielleicht diese Annahme zu unterstützen. Die Theorie, welche die moralischen Gefühle aus der Sympathie ableitet, ist aber nicht imstande, behauptet Sidgwick, das moralische Urteilsvermögen zu erklären, gibt jedoch eine teilweise wahre Erklärung von gewissen moralischen Gefühlen. Er meint aber, daß einige besondere Gründe dazu beigetragen haben, eine Divergenz zwischen der Common-Sense-Moral und einem vollkommen utilitaristischen Kodex hervorzubringen. Die Sympathie z. B. (und hier benutzt er eine tiefsinnige Bemerkung Adam Smiths) wirkt nicht nur auf die von dem Handeln erzeugten Gefühle, sondern auch auf die Handelnsimpulse. Das resultierende moralische Bewußtsein ist deswegen manchmal ein Gleichgewicht zwischen diesen beiden Arten der Sympathie. Auch andere Ursachen wie Beschränkung der Sympathie und der Intelligenz und der Einfluß falscher Religionen haben dazu beigetragen, eine noch größere Divergenz zwischen der Common-Sense-Moral und dem Utilitarismus hervor-

zubringen. Es gibt zwar Leute, die glauben, daß der Kampf ums Dasein die Tendenz hat, diese Divergenz zu verbessern. Nach Sidgwicks Meinung aber ist dieses nur teilweise möglich. Denn eine unvollkommene Moral ist höchstens ein Nachteil unter vielen in diesem Kampf, und überdies ist die Moral, die am meisten die Erhaltung fördert, nicht notwendig, auch diejenige, die die Lust am meisten fördert.

Aus diesen Gründen muß die Moralwissenschaft die Regel der Common-Sense-Moral eingehend untersuchen, um zu ermitteln, wie weit die obenerwähnten Ursachen dazu beigetragen haben, eine Divergenz zwischen der gewöhnlichen und einer vollkommen utilitaristischen Moral zu erzeugen.

Einige Utilitarier haben auf der andern Seite es für möglich gehalten, eine utilitaristische Moral zu bilden, ohne die gewöhnliche Moral als Grundlage dazu anzuwenden. Ein solcher Versuch ist nach Sidgwick wahnsinnig. Denn die menschliche Natur variiert zu stark, selbst innerhalb derselben Nation, und außerdem vorausgesetzt, daß wir einen solchen idealen Kodex bilden könnten, würde er uns als Muster vollkommen nutzlos sein. Denn wir könnten wahrscheinlich uns demselben nicht annähern. «Ich halte es für den Utilitarier für vollkommen unmöglich, in dem gegenwärtigen Zustand unserer Erkenntnis, eine Moral de novo zu bilden, sei es nun für den Menschen, wie er ist, abstrahiert von seiner Moral, oder für den Menschen, wie er sein sollte und sein wird. Er muß im allgemeinen mit der bestehenden sozialen Ordnung und mit der bestehenden Moral als einem Teil jener Ordnung anfangen.»

Sidgwick kommt schließlich zu dem Resultat, daß der Utilitarier die bestehende Moral im allgemeinen unterstützen will, sie aber in Einzelheiten zu verbessern versuchen muß. Es fragt sich dann, welche Methode er gebrauchen muß, wo solche Verbesserung nötig ist. Es folgt von dem ganzen Standpunkt Sidgwicks aus, daß, solange als die Soziologie nicht das Recht hat, sich selbst eine Wissenschaft zu nennen, wie sie nach ihm das heute noch nicht tun darf, die einzige mögliche Methode diejenige des empirischen Hedonismus sei.

In der Anwendung dieser Methode sieht Sidgwick die größten Schwierigkeiten des Utilitariers. In den, seiner Meinung nach, sehr seltenen Fällen, in denen der Utilitarier von der gewöhnlichen Moral abweichen muß, zeigt er mit schonungsloser Logik die paradoxen Resultate, zu welchen seine Theorie ihn treibt. «Den utilitaristischen Prinzipien gemäß kann es unter gewissen Umständen recht sein, zu tun und geheim zu empfehlen, was nicht recht sein würde, offen zu verteidigen.» «Es könnte vielleicht die allgemeine Glückseligkeit am meisten fördern, daß A in einer bestimmten Weise handelte und daß B, C und D ihn zu gleicher Zeit tadelten . . . . und deshalb kann es am vorteilhaftesten sein, daß in einer gegebenen Gesellschaft auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung verschiedene miteinander in Konflikt stehende moralische Anschauungen existieren.» «Gewiß, in einer idealen Gesellschaft von aufgeklärten Utilitariern würde diese Fülle von Paradoxen verschwinden.»

Herbert Spencer und die Methode des Utilitarismus.

Trotz allem, was er getan hat, unser Vertrauen auf die empirische Methode zu zerstören, hält Sidgwick an ihr fest als der einzigen möglichen Methode des Utilitarismus. Spencer dagegen verwirft sie vollkommen. «Wenn also», sagt er, «gegen die Methode des egoistischen Hedonismus der Einwand erhoben werden kann, daß die Freuden und Leiden eines Menschen, so verschieden nach Art, Intensität und Zeit ihres Eintretens, unter sich inkommensurabel seien, so läßt sich offenbar der Methode des universalistischen Hedonismus entgegenhalten, daß zu der Inkommensurabilität der eigenen Freuden und Leiden jedes einzelnen Richters (die er doch zum Maßstab nehmen muß) nun die noch viel unzweifelhaftere Inkommensurabilität der Freuden und Leiden hinzukommt, welche, wie er voraussetzen muß, von zahllosen andern Menschen erfahren werden, deren Konstitutionen sich untereinander von der seinigen unterscheiden.»[1]

Aus diesen Gründen verwirft Spencer den empirischen Hedonismus, um an seine Stelle den «rationalen» Utilitarismus

[1] Tatsachen der Ethik, § 58. (Englische Ausgabe, § 57.)

zu setzen, obgleich er noch daran festhält, daß der in letzter Linie höchste Endzweck «das besondere und allgemeine Glück» sei. Statt der induktiven will er die deduktive Methode einführen. «Meiner Ansicht nach», sagt er, «ist es eben die Hauptaufgabe der Moralwissenschaft, aus den Gesetzen des Lebens und den Existenzbedingungen abzuleiten, welche Arten des Handelns notwendigerweise Glück und welche Unglück zu erzeugen streben. Hat sie dies getan, so müssen ihre Deduktionen als die Gesetze des Handelns anerkannt und ohne Rücksicht auf eine direkte Beurteilung von Glück oder Elend befolgt werden.» «Die Ethik», meint er, «muß die Beziehung [d. h. die einzige oder die wesentliche Beziehung] zwischen Ursache und Wirkung im Handeln finden.» Der empirische Utilitarismus ist eine Übergangsform, «welche auf dem Wege zum rationalen Utilitarismus durchlaufen werden muß». Den früheren Utilitarismus vergleicht Spencer mit der früheren Astronomie, welche «auf empirischem Wege mit großer Annäherung an das Richtige voraussagen konnte, daß die einzelnen Himmelskörper zu bestimmten Zeiten diese oder jene Stellungen einnehmen würden». «Die wahre Moralwissenschaft soll aber der modernen Astronomie ähnlich sein, welche aus Deduktionen von dem Gesetze der Gravitation uns zeigt, warum die Himmelskörper notwendig zu bestimmten Zeiten bestimmte Stellungen einnehmen.»

Spencers Absicht ist daher, die Ethik zu einer exakten Wissenschaft zu machen. Er wirft allen früheren Systemen, und zwar auch dem Utilitarismus, vor, daß sie alle die Kausalität vernachlässigen. Durch die Anerkennung dieses Prinzips glaubt er einen wissenschaftlichen Utilitarismus zu bilden. Diesen Traum, die Ethik als exakte Wissenschaft zu behandeln, findet man jedoch in dem Utilitarismus nicht zum erstenmal bei Spencer, wie er selbst glaubt, sondern bei Bentham. (Spencers Kritik der Lehre Benthams ist schief und einseitig.) Bentham glaubte die Genauigkeit der Mathematik in die Ethik einzuführen und Mill erkennt seinen Anspruch. «Er führte», sagte Mill[1], «in die Moral jene Gewohnheiten des Denkens und

[1] Dissertations I, S. 339.

jene Methode der Forschung ein, die der Idee einer Wissenschaft notwendig sind.» Mill selbst hat später die Hoffnung gehegt, eine wissenschaftliche Methode für die Ethik festzusetzen durch die Begründung einer neuen Wissenschaft, die er «Ethologie» nannte — «die Wissenschaft der Charakterbildung». Diese Wissenschaft sollte ganz deduktiv sein und ihre Gesetze von den allgemeinen Gesetzen des Geistes ableiten.

Spencers Absicht ist jedenfalls nicht so bescheiden. Es ist das Prinzip der Entwicklung, durch welches er hofft, die Ethik in eine deduktive Wissenschaft zu verwandeln. Wie alles in dem Universum muß auch die Moral den Gesetzen der Entwicklung gehorchen. Hier wendet Spencer die Resultate seiner synthetischen Philosophie an und betrachtet die Ethik unter vier Standpunkten, dem physikalischen, dem biologischen, dem psychologischen und dem soziologischen.

1. Der physikalische Standpunkt. Hier betrachten wir das Handeln bloß als eine Gruppe von einzelnen Bewegungen. Wir suchen zu zeigen, wie das Handeln, indem es sich zu höheren Formen erhebt, die Eigentümlichkeiten der Entwicklung in gesteigertem Maße erkennen läßt. a) Es wird zusammenhängender. Die Bewegungen niedrig organisierter Geschöpfe sind locker und ziellos und haben keinerlei Beziehung zu den einen Augenblick vorher ausgeführten Bewegungen. Höher entwickelte Tiere aber, wie die Vögel, zeigen uns zahlreiche Bewegungen, die voneinander abhängig und über eine beträchtliche Zeit ausgedehnt sind. In gleicher Weise ist das Handeln des Wilden zusammenhängender als dasjenige der Tiere und das der zivilisierten Menschen als das der Wilden. Je höher wir steigen in der Skala des Lebens, desto weniger locker finden wir die Bewegungen, die das Handeln ausmachen, und desto mehr nehmen sie die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft in Betracht. Es ist nun bemerkenswert, daß das sittliche Handeln einen größeren Zusammenhang als das unsittliche zeigt. Wir wissen im voraus, was der moralische Mensch tun wird, aber das Handeln des unmoralischen läßt sich nicht voraussagen. Er mag das entliehene Geld zurückzahlen oder nicht, er mag die Wahrheit reden oder lügen.

b) In ganz ähnlicher Weise will Spencer beweisen, daß das moralische Handeln eine größere Bestimmtheit zeigt als das unmoralische. Der gewissenhafte Mensch ist genau in allen seinen Verrichtungen. Hat er einen Geschäftsvertrag, so hält er an den Tag und seine Äußerungen stimmen genau mit den Tatsachen überein. c) Ebenso ist das moralische Handeln ungleichartiger als das unmoralische. Der moralische Mensch nimmt teil an einer großen Mannigfaltigkeit der Handlungen. Je vollkommener er seine Pflicht gegen sich selbst und seine Mitmenschen erfüllt, desto mannigfaltiger wird seine Tätigkeit.

Von allen diesen Tatsachen lernen wir die Wahrheit, daß das Handeln, von dem physikalischen Standpunkt aus betrachtet, nach dem Entwicklungsgesetze sich richtet, in dem es von einer unbestimmten, unzusammenhängenden Gleichartigkeit in den Zustand einer bestimmten, zusammenhängenden Gleichartigkeit übergeht. Es strebt, wie alle andere Entwicklung, einem Gleichgewicht zu. «Das sittlich zu nennende Leben charakterisiert sich dadurch, daß in ihm die Aufrechterhaltung jenes beweglichen Gleichgewichts die Vollkommenheit erreicht oder sich derselben außerordentlich nähert.»

2. Der biologische Standpunkt. Hier strebt die Entwicklung einem Gleichgewicht der Funktionen zu. Jede Funktion als ein Ergebnis der Entwicklung hat irgendeine direkte oder indirekte Beziehung zu den Bedürfnissen des Lebens. Die Ausübung jeder Funktion ist deshalb in gewissem Sinne eine sittliche Pflicht. Von diesem Standpunkt aus betrachtet ist eine Handlung gut, welche das vollkommene Leben in der Gegenwart geeignet ist aufrechtzuerhalten, und wenn sie auf Verlängerung des Lebens bis zu seiner äußersten Grenze hin wirkt.

Hier wendet Spencer seine Theorie der Lust und der Unlust an, die er in seinen Prinzipien der Psychologie entwickelt hat. Sie spielt eine so große Rolle in seinem System und ist für unseren Zweck so wichtig, daß wir seine eigenen Worte zitieren. «Wenn wir für das Wort Freude den gleichwertigen Ausdruck einführen: ein Gefühl, das wir ins Bewußtsein zu bringen und darin festzuhalten suchen, und für das Wort Schmerz den

gleichwertigen Ausdruck, ein Gefühl, das wir aus dem Bewußtsein fortzuschaffen und davon fernzuhalten suchen, so leuchtet sofort ein, daß, wenn die Bewußtseinszustände, welche ein Geschöpf festzuhalten strebt, die Korrelative von schädlichen Einwirkungen, diejenigen Bewußtseinszustände dagegen, welche es wegzuschaffen strebt, die Korrelative von wohltätigen Einwirkungen wären, dieses Geschöpf infolge seines Festhaltens am Schädlichen und seines Vermeidens des Nützlichen bald zugrunde gehen muß. Es können mit andern Worten nur jene Arten von Wesen am Leben geblieben sein, in denen durchschnittlich angenehme oder erwünschte Gefühle verbunden waren mit zur Erhaltung des Lebens dienlichen Einwirkungen, während unangenehme und gewohnheitsgemäß vermiedene Gefühle mit solchen Einwirkungen verbunden waren, welche direkt oder indirekt das Leben zu vernichten trachteten, und stets müssen unter sonst gleichen Umständen diejenigen Arten am häufigsten und am längsten überlebt haben, bei welchen diese Anpassungen von Gefühlen an Einwirkungen am besten waren, indem sie fortwährend eine möglichst vollkommene Anpassung zu erzielen streben.»[1]

Eine Betrachtung der verschiedenen Lebensformen führt Spencer zu der Annahme, daß jedes Individuum und jede Spezies Tag für Tag nur dadurch sich am Leben erhalten, daß sie dem Angenehmen nachstreben und das Unangenehme vermeiden. «Empfindende Wesen können sich nur unter der Bedingung entwickeln, daß lustbringende Handlungen zugleich lebenserhaltende Handlungen sind.»

Man muß darauf aufmerksam machen, daß Spencer keineswegs behauptet, daß diese Harmonie zwischen lustbringenden und lebenserhaltenden Handlungen vollkommen ist. Es ist aber die Tendenz des Entwicklungsprozesses, sie mehr und mehr in Harmonie zu bringen, bis in der vollkommenen Gesellschaft die Ausübung jeder Funktion von Lust begleitet werden wird.

3. Der psychologische Standpunkt. In diesem interessanten Kapitel gibt uns Spencer seine Theorie des Gewissens

[1] Prinzipien der Psychologie, § 124. Data of Ethics, S. 79.

und der Entstehung der moralischen Gefühle, die wir später eingehend behandeln werden. Die Schlußfolgerung dieses Kapitels ist: «Die Freuden und Leiden, die aus den moralischen Gefühlen entspringen, müssen, gleich körperlichen Freuden und Leiden, zu Reiz- und Abschreckungsmitteln werden, deren Stärke den jeweiligen Bedürfnissen dergestalt angepaßt ist, daß das moralische Handeln und das natürliche Handeln eins und dasselbe werden».

4. Der soziologische Standpunkt. «Vom soziologischen Standpunkt aus betrachtet, erscheint die Ethik nicht anders als eine bestimmte Darstellung der Formen des Handelns, welche für den gesellschaftlichen Zustand geeignet sind, und zwar in der Weise, daß das Leben jedes einzelnen und aller übrigen seiner Länge und seiner Tiefe nach so vollkommen als möglich sich gestalten kann.» Auf der kriegerischen Stufe der Gesellschaft behauptet die Wohlfahrt der sozialen Gruppe den Vorrang vor der individuellen Wohlfahrt. Wenn aber allmählich die Kriege abnehmen und die höhere industrielle Stufe mehr und mehr erreicht wird, kommt das vollkommene Leben durch freiwilliges Zusammenwirken zustande. Der Industrialismus verlangt von jedem einzelnen Bürger, daß er weder direkte noch indirekte Übergriffe auf seine Mitbürger verursache. Das höchste Leben ist aber dabei noch nicht erreicht. Das Endziel der Entwicklung ist erst dann erreicht, wenn in der menschlichen Gesellschaft ein spontanes Bestreben wirksam geworden ist, das jeden dazu antreibt, das Wohl der andern zu fördern. Die Menschen müssen so weit kommen, daß sie nicht nur einander gegenseitig nicht schaden, sondern auch auf jede Weise unterstützen, ihr Leben möglichst vollkommen zu gestalten.

Kritik.

Wir haben hier nur einige Worte über die utilitarische Methode zu sagen. Sidgwick hält an der empirischen Methode fest; doch stellt er die Schwierigkeiten dieser Methode so unparteiisch dar, daß sich nichts weiter darüber sagen läßt. Spencer ist nicht so bescheiden. Er hält es für sein größtes Verdienst

in der Ethik, daß er eine neue wissenschaftliche Methode eingeführt hat.

Man muß nun zugeben, daß es wohl möglich ist, eine moralische Handlung von den vier Seiten aus (der physikalischen, der biologischen, der soziologischen und der psychologischen), wie Spencer tut, zu betrachten. Ist aber damit die Betrachtung einer moralischen Handlung erschöpft? Wir glauben nicht. Wenn die Antwort ja ist, so ist die Möglichkeit einer normativen Ethik ausgeschlossen. Bei diesen vier Standpunkten hat man aber das eigentlich Moralische bei einer Handlung nicht getroffen.

Betrachten wir z. B. den «physikalischen Standpunkt» Spencers. Gewiß ist jede moralische Handlung eine Bewegung. Eine Tat der äußersten Selbstopferung und ein grausamer Mord sind beide, von diesem Standpunkt aus betrachtet, reine Übertragungen von Bewegungen. In dieser Weise kann man nie das eigentliche Wesen einer moralischen Handlung bestimmen. Spencer glaubt zwar seine allumfassende Formel hier anzuwenden, und in ihrer Bestimmtheit, ihrer Zusammenhängigkeit und ihrer Ungleichartigkeit den Kern einer moralischen Handlung zu sehen. Diese sind aber ebensowohl Merkmale einer entwickelten Bösheit. Die Handlung eines klugen Diebes von Fach ist manchmal auch durch Bestimmtheit, Zusammenhängigkeit und Ungleichartigkeit ausgezeichnet.

Kurz, in diesen Kapiteln hat Spencer nur mehr oder weniger Allgemeinheiten ausgesprochen, die zweifellos viel Wahres enthalten, doch zu unbestimmt und generell sind, um ein Kriterium des moralischen Handelns zu liefern. Mit einer Offenheit, die ihm Ehre macht, beklagt Spencer in dem Vorwort des zweiten Teiles seiner Prinzipien der Ethik das relative Mißlingen seiner früheren Hoffnung, «aus den Gesetzen des Lebens und der Existenzbedingungen» ein absolutes Kriterium abzuleiten. «Die Entwicklungslehre», sagt er, «hat nicht in dem Maße eine Führung gegeben, als ich hoffte. Die Mehrheit der Folgerungen, die ich empirisch gezogen habe, sind solche, wie sie rechte, durch eine kultivierte Vernunft aufgeklärte Gefühle schon zu begründen vermochten.»

Die entscheidende Frage ist aber, ob Spencers eigentümliche Verbindung des Hedonismus mit der Entwicklungslehre haltbar ist. Auf dieser Verbindung ruht seine Hoffnung, eine wissenschaftliche Methode des Utilitarismus zu finden. Diese Verbindung liegt seiner ganzen Ethik zugrunde. Wir wollen versuchen, sie in dem Schlußkapitel einer Kritik zu unterwerfen.

V. Kapitel.

Das Seinsollen.

Mit den Begriffen der Pflicht, der Verantwortlichkeit und des Seinsollens haben die ersten Utilitarier außerordentlich große Schwierigkeiten gehabt, die notwendig aus ihrer sensualistischen Psychologie hervorgehen mußten. Die Verbindlichkeit konnten sie nur erklären als die Wirkung auf den Willen von erwarteter Lust und Unlust, die entweder als Strafen oder Belohnungen mit den moralischen Gesetzen verbunden sind. Natürlich fanden die Utilitarier die Erklärung der Pflicht auf einer solchen Basis schwieriger als die egoistischen Hedonisten. Der einzige Ausweg schien die Auflösung des Sollens in das Sein. «Wenn das Wort (Soll, Ought) überhaupt zu gebrauchen ist,» sagt Bentham, «so soll es aus dem Wörterbuch der Moral verbannt werden.»[1]

Die Begründung der Autorität der Moral könnte daher bei Bentham nicht anders sein als das bloße Aufsuchen von adäquaten Sanktionen, die, wie schon erwähnt, bei ihm alle äußerlich sind. Nach Bentham machte Mill nun den großen Fortschritt, daß er eine innere Sanktion der Sympathie hinzufügte und sie als die ausschlaggebende betonte. Doch ist seine Methode wesentlich dieselbe und die letzte Sanktion aller Moral bleibt ein subjektives Gefühl in dem Bewußtsein des Individuums.

In dem Vorwort seiner «Tatsachen der Ethik» verspricht Spencer die Ethik als eine normative Wissenschaft zu begründen. Ja er hat sogar bei der Abfassung seiner Ethik einen morali-

---

[1] «If the word (ought) be admissible at all it ought to be banished from the vocabulary of morals.» Deontology I, 32.

schen Zweck im Auge. Sie soll den Schlußstein der ganzen «Synthetischen Philosophie» bilden. «Jetzt, da die sittlichen Gebote die Autorität verlieren, die ihnen bisher, kraft ihres vermeintlich heiligen Ursprungs, zukam, erscheint die Säkularisierung der Sittlichkeit durchaus geboten. Kaum mag etwas verderblichere Folgen haben, als wenn ein nicht mehr zulängliches Gesetzsystem verfällt und abstirbt, bevor ein anderes und passenderes an dessen Stelle zur Ausbildung gelangt.»[1] Dann stellt er die Ethik «wie sie sein sollte» der Ethik «wie sie ist» gegenüber. In seinen «Prinzipien der Ethik» will er versuchen, die erforderliche Begründung der Moral zu geben. Wir wollen jetzt sehen, wie er diese Absicht durchführt.

In Kapitel VII der «Tatsachen der Ethik» stellt Spencer seine vieldiskutierte Theorie des Ursprungs der moralischen Gefühle dar. «Es bildet unzweifelhaft den wesentlichsten Zug des moralischen Bewußtseins,» behauptet er, «daß ein Gefühl oder die einen Gefühle unter der Kontrolle eines andern oder anderer Gefühle stehen.» Es entspricht der allgemeinen Wahrheit, welche die Entwicklung des Handelns zum Vorschein bringt, daß behufs besserer Erhaltung des Lebens die primitiven, einfachen, präsentativen Gefühle unter der Kontrolle der später entwickelten, zusammengesetzten, repräsentativen Gefühle stehen müssen. «Dieses bewußte Aufgeben unmittelbarer und spezieller Güter, um entfernte und allgemeine Güter zu gewinnen, ist ein wesentlicher Zug nicht nur der Beschränkung, die wir moralisch zu nennen pflegen, sondern auch anderer Selbstbeschränkungen, die nicht hierfür gelten.» Es gibt, nach Spencer, drei solche nonmoralische Beschränkungen oder Kontrollen — die politische, die religiöse und die soziale.

Zunächst gibt es unter primitiven Völkern nur eine Kontrolle, die aus gegenseitiger Furcht vor Rache entspringt. Wenn aber außerordentliche Kraft, Klugheit oder Tapferkeit einen Mann zum Herrscher erhebt, erzeugt die Furcht vor ihm **die politische Kontrolle.** Wenn der Herrscher stirbt, erzeugt die Furcht vor seinem Geist **die religiöse Kontrolle,** während **die soziale**

[1] Data of Ethics, Vorwort.

Kontrolle einfach aus der Achtung des Individuums für Lob und Tadel seiner Mitmenschen entsteht. Diese drei Kontrollen «stellen doch noch nicht die moralische Kontrolle dar, sondern nur Vorstufen derselben — es sind die Formen, innerhalb deren sich erst die moralische Kontrolle entwickelt». Diese drei Kontrollen betreffen nur die äußerlichen Folgen der Handlungen, während es das Wesen der moralischen Kontrolle ausmacht, daß sie sich auf die innerlichen Folgen bezieht. Unter innerlichen Folgen versteht Spencer die Folgen, die eine Handlung naturgemäß nach sich zieht. «Was einen wahrhaft moralischen Menschen vom Morden abhält, ist nicht die Vorstellung vom Hängen als der Folge desselben, noch die Vorstellung von in der Hölle zu erleidenden Qualen, noch die Vorstellung des Schreckens und des Hasses, den er in seinen Nebenmenschen hervorruft, sondern einfach die Vorstellung der notwendigen, natürlichen Resultate — der sein Opfer marternden Todesangst, der Vernichtung aller Aussichten desselben auf ferneres Glück, der seinen Angehörigen zugefügten Leiden.»

Allmählich entwickelt sich die moralische Kontrolle, bis sie vollkommen unabhängig von den drei andern wird. Der Begriff der Verpflichtung, die mit ihr verbunden ist, entsteht jedoch aus dem Gedanken an äußeren Zwang, die die drei ersten Kontrollen mit sich bringen. Das Gefühl von der moralischen Verpflichtung ist, nach Spencer, ein abstraktes Gefühl, welches gerade wie alle abstrakten Begriffe entstanden ist. Es enthält auch zwei Elemente — ein Element des Zwangs und ein Element der autoritativen Geltung. Das letztere entsteht dadurch, daß die mehr zusammengesetzten und mehr repräsentativen Gefühle, da sie es möglich machen, das Handeln einem Kreise von ferner liegenden und allgemeineren Bedürfnissen anzupassen, von jeher eine höhere Autorität als Leiter gewonnen haben als die früher entstandenen und einfacheren Gefühle. Das erstere — das Element des Zwangs — entspringt aus den Strafen, welche die politischen, sozialen und religiösen Sanktionen mit sich bringen. Durch das Assoziationsprinzip wird es zunächst auch mit der moralischen Sanktion gebunden, die nur allmählich von den andern unabhängig wird. Je mehr aber das moralische

Gefühl sich herausarbeitet und zur Oberherrschaft gelangt, desto mehr verliert es das Gefühl der Verpflichtung.

Diese Erwägung führt Spencer zu einer Folgerung, welche, meint er, sehr überraschend[1] für die Mehrzahl seiner Leser sein wird, daß nämlich das Gefühl der Pflicht «etwas Vorübergehendes ist und in demselben Maße abnehmen muß, als die Sittlichkeit zunimmt». Die Pflicht wird schließlich zur Lust. Der wahrhaft rechtschaffene Mensch, dem man selbst heute hie und da begegnet, ist rechtschaffen, ohne an irgendeinen von ihm selbst ausgehenden Zwang zu denken. «Nach vollendeter Entwicklung wird also das Gefühl der Verpflichtung für gewöhnlich nicht mehr im Bewußtsein gegenwärtig sein und nur bei jenen außergewöhnlichen Gelegenheiten wachgerufen werden, wo eine Überschreitung der Gesetze droht, denen sonst spontan Gehorsam geleistet wird.

Sidgwick und das Seinsollen.

Bei Sidgwick findet man zum erstenmal in der Geschichte des Utilitarismus einen Versuch, das Wesen der Pflicht auf die Vernunft und nicht auf die Gefühle zu gründen. Seine entschiedene Abweichung in dieser Hinsicht von dem traditionellen Utilitarismus hängt mit seiner Verwerfung des Empirismus eng zusammen.

In einem Aufsatze über die «Inkohärenz der empirischen Philosophie» behauptet er, daß es unmöglich sei, eine zusammenhängende Theorie der Maßstäbe der Erkenntnis auf einer empirischen Basis hinauszuarbeiten. Er wirft den Empiristen vor, daß sie Antezedenzien und Elemente miteinander vermengen, und behauptet, daß «es durch eine nicht zu rechtfertigende Übertragung von chemischen Schlüssen auf psychische Tatsachen geschehe, daß gewisse Assoziationspsychologen Anspruch darauf machen, Urteile, die etwas anders als Gefühle zu sein scheinen, in elementare Gefühle zerlegt zu haben, obgleich sie tatsächlich

[1] «Man sieht, wie wenig Ahnung Spencer von der Literatur hatte, vielleicht nie besser als an dieser Meinung.» (Windelband.) Vgl. Schillers Kontroverse gegen Kant über diesen Punkt und seinen Begriff der «schönen Seelen».

nur gezeigt haben, daß diese Gefühle nur die unveränderlichen Antezedenzien oder Konkomitanten der betreffenden Urteile sind». Sidgwick glaubt, daß die Lösung der Frage nach dem Ursprung unserer Vorstellungen nichts von fundamentaler Wichtigkeit bestimmen kann, weder in betreff der Bestandteile unserer tatsächlichen Erkenntnis, noch in betreff der Methode, nach welcher die Erkenntnis aus ihnen gebildet ist.

Daher verwirft Sidgwick mit der empirischen Philosophie auch die genetische Methode. Er ist zwar überzeugt, «daß der menschliche Geist als ein Ganzes durch einen Prozeß psychischer Veränderung aus irgendeiner niedrigeren Form des Lebens sich entwickelt hat, in welcher das Erkennen als solches nicht zu finden ist». Doch kann der Ursprung nicht die Gültigkeit bestimmen. In der ersten Auflage der «Methoden der Ethik» ging er so weit, zu behaupten, daß eine Untersuchung des Ursprungs des moralischen Bewußtseins «eigentlich nicht mehr zur Ethik gehöre als die entsprechende Frage nach der Raumanschauung zur Geometrie»; und daß die drei Fragen von Ursprung, Existenz und Gültigkeit ganz unabhängig voneinander diskutiert, und die Antworten durch verschiedene Methoden gesucht werden müssen. Zwar hat er später die Wichtigkeit der Entwicklungslehre für die Ethik etwas höher geschätzt, aber er hat immer daran festgehalten, daß die Frage des Ursprungs die Gültigkeit ethischer Überzeugungen in keiner Weise betrifft, außer wenn man zeigen kann, daß die Ursachen solcher ethischer Überzeugungen von der Art sind, daß sie eine Tendenz besitzen, ungültige Überzeugungen hervorzubringen. In der Tat wachse die Wahrheit allmählich aus dem Irrtum heraus und eine spätere Überzeugung kann wohl wahr sein, obgleich ihre vorhergehende Ursachen falsch waren, wie z. B. es wohl möglich sei, daß die Überzeugung, daß Verbrecher bestraft werden sollten, aus einem früheren Glauben an Rache entsprungen ist.

In dem Kapitel über ethische Urteile behandelt Sidgwick die Grundlage des Seinsollens. Er will nicht mit den früheren Utilitariern zugeben, daß das Sollen, wie man es in ethischen Urteilen braucht, einfach ein spezifisches Gefühl bedeutet. «Wenn ich sage, man soll die Wahrheit sprechen, meine ich damit mehr,

als daß die Vorstellung des Wahrsprechens ein Gefühl der Billigung oder Befriedigung in mir hervorbringe oder daß die anderen menschlichen Wesen ein derartiges Gefühl, zusammengesetzt mit sympathischen Vorstellungen ähnlicher Billigungen und Mißbilligungen, empfinden.» Das Sollen kann auch nicht das unter Strafen Verbundensein bedeuten. Schließlich kommt Sidgwick nach einer ausführlichen Erörterung zu der Entscheidung, daß Seinsollen und Recht (ought and right) etwas letztes und Unanalysierbares sind und zu elementar, als daß man sie formell definieren könne. In einem Aufsatz in «Mind» über «einige fundamentale ethische Streitfragen» legt Sidgwick dar, was er damit meint, wenn er das Sollen als unanalysierbar bezeichnet. «Ich meine nicht zu behaupten, daß es zu der ursprünglichen Beschaffenheit des menschlichen Bewußtseins gehöre und daß es nicht das Ergebnis eines Prozesses der Entwicklung sei — das ist eine Frage für die Psychologie oder vielmehr für die Psychogonie, die mich nichts angeht. Ich meine nur, daß, wenn ich es jetzt in meinem Bewußtsein finde, so kann ich es nicht in elementarere Begriffe analysieren oder durch derartige Begriffe erklären.»

Kritik.

Obgleich Spencer keineswegs die Absicht hat, die Ethik bloß als eine deskriptive Wissenschaft zu behandeln, so besteht doch seine Antwort der Frage nach der Natur des Seinsollens und des Pflichtbewußtseins lediglich in einer ausführlichen Darstellung des Ursprungs der moralischen Gefühle. Er versucht zu beschreiben, auf welche Weise das Pflichtbewußtsein entstanden ist. Ein solcher Versuch ist an sich zwar ganz berechtigt. Der Zweck der Ethik ist, nicht eine neue Moral zu schaffen, sondern die bestehende Moral zu behandeln. Wie die Ästhetik und die Religionswissenschaft hat sie es mit einem Ergebnisse der menschlichen Natur zu tun. Wie die Religion hat die Moral in einem langen Entwicklungsprozesse sich entwickelt, der noch nicht zu Ende ist. Diesen ganzen Prozeß muß die Ethik soweit als möglich in Betracht ziehen, weil er allein uns alle Tatsachen der Ethik gibt. Kein Querschnitt dieses Prozesses

kann das Ganze erklären und für eine vollkommene Ethik genügen. Die historischen Anfänge sind ein wichtiger Teil dieses Prozesses. Daher ist Spencers Versuch, die Moral als einen Prozeß zu behandeln und ihre Anfänge, Entwicklung und Endziel zu verfolgen, vollkommen zu rechtfertigen. Die Tatsachen der Ethik sind nur in der ganzen Entwicklung der Moral zu finden. Darin besteht die große Wichtigkeit der Entwicklungslehre für die Ethik.

Es liegt nicht in unserer Absicht, Spencers Theorie des Ursprungs der Moral zu prüfen. Die Moral hat irgendeinen Ursprung haben müssen und Spencers Theorie scheint uns plausibel und geistreich. Wir betonen aber eine wichtige Tatsache. Spencer will die Ethik als normative Wissenschaft behandeln. Er ist daher verpflichtet, nicht nur eine natürliche Geschichte der Moral zu geben, sondern auch ein Prinzip, nach welchem diese Geschichte und die Tatsachen der Moral beurteilt werden können. Er muß nicht nur feststellen, was gewesen ist, was ist und was sein wird. Wir verlangen etwas mehr, nämlich ein Beurteilungsprinzip, und ein solches Prinzip kann nicht aus dem Prozeß selbst abgeleitet werden. Alles, was mit der Moral verbunden ist, wie alles andere in dieser Welt hat einen Anfang und eine Geschichte haben müssen. Alles, was gut ist und was böse ist, und selbst das Bewußtsein eines Unterschiedes zwischen dem Guten und dem Bösen hat einen Ursprung, das heißt, irgend einige vorhergehende Ursachen in dem Kausalzusammenhang haben müssen. Und das Seinsollen selbst als psychologische Tatsache kann hier keine Ausnahme machen. Wie jede andere Norm muß es durch empirische Vermittlung zum Bewußtsein kommen. Die Frage nach der Gültigkeit ist aber eine ganz andere Frage.[1]

Nun ist es wahr, daß Spencer diese Schwierigkeiten nicht ganz übersieht. Den ethischen Endzweck findet er nicht ohne weiteres durch die Entwicklungslehre gegeben. Viel weniger begeht er den groben Fehler von vielen heutigen Forschern, welche unter dem bezaubernden Einfluß der sogenannten histo-

[1] Vgl. Windelband, Präludien, S. 304 ff.

rischen Methode alles im Himmel und auf Erden nach dem Ursprung beurteilen. Spencer sieht dagegen, daß man den Prozeß als Ganzes betrachten muß. Wenn er überhaupt einseitig ist, besteht seine Einseitigkeit darin, daß er die Wichtigkeit nicht sowohl der Anfänge, als vielmehr des natürlichen Endziels übertreibt. An und für sich ist das historische Endziel eines historischen Prozesses nicht wichtiger als der Anfang oder irgendein Querschnitt und ist nicht mehr imstande, ein Beurteilungsprinzip zu liefern.

Betrachten wir für einen Augenblick Spencers Analyse des Pflichtgefühls. Wie wir gesehen haben, findet er in ihm zwei Elemente — eins der autoritativen Geltung und eins des Zwangs. Was das letztere betrifft, so hat Spencer es für vergänglich erklärt. Dieser Gedanke braucht uns nicht so auffallend zu sein, wie er meint. Zweifellos wird der vollkommene Mensch in der vollkommenen Gesellschaft kein Gefühl des Zwangs brauchen, um seine Pflicht zu tun. Wie Kant schon lange vorher bemerkt hat, gibt es «für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperative; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon mit dem Gesetze einstimmig ist». Das Element des Zwangs ist vorübergehend, doch hat Spencer kein Recht, daraus zu schließen — wie er wirklich tut —, daß das Pflichtgefühl überhaupt etwas Vorübergehendes ist. Er hat höchstens bewiesen, daß das eine der beiden Elemente vergänglich ist. Warum hat er hier jenes andere Element der autoritativen Geltung ganz und gar vergessen?

Was meint aber Spencer, wenn er von der Autorität des Pflichtgefühls spricht? Das Wesen des Gewissens ist ihm nur die Kontrolle einer Gefühlsklasse durch eine andere, nämlich «die Kontrolle der einfachen und weniger idealen Gefühle durch die mehr komplizierten und idealen». Im Grunde genommen stimmt er mit Mill überein; «die letzte Sanktion aller Moral», sagte Mill, «besteht in einem subjektiven Gefühl in unserem eigenen Bewußtsein» und «diese Sanktion hat keineswegs eine bindende Macht über diejenigen, die das Gefühl nicht besitzen, an welches sie appelliert».[1] Man sieht leicht ein, was Mill und

[1] Utilitarianism, S. 41.

Spencer unter der Autorität des Pflichtgefühls verstehen. Die Autorität des Gewissens ist nur sein Stachel; ich bin ihm ungehorsam auf die Gefahr hin, Unlust zu haben. Das ist alles. Lust und Unlust bleiben bei Spencer wie bei Bentham die einzige und letzte Basis aller Moral. Recht und Unrecht sind lediglich relativ und betreffen nur diejenigen Wesen, die Lust und Unlust empfinden können.[1] Ich sollte dieses tun, heißt nur, ich werde Schmerz empfinden, wenn ich es nicht tue. Diese Theorie hat dem Menschen nichts zu sagen, der für diesen Schmerz nicht empfindlich ist. Sie kann auch nicht einem Menschen befehlen oder empfehlen, die moralische Seite seiner Natur zu erziehen und dadurch seine Empfindungsfähigkeit für sympathische Schmerzen und Lustgefühle zu vermehren, wenn sie nicht ihm zugleich beweisen kann, daß auch sein Überschuß der Lust vermehrt werden wird. Auf einer solchen Basis kann man nicht die Gültigkeit und Notwendigkeit der moralischen Unterschiede gründen.

Spencer versucht zwar dieser Schwierigkeit zu entgehen nicht dadurch, daß er auf eine normative Ethik überhaupt verzichtet — dieses wäre der einzige konsequente Ausweg für den Empiristen —, sondern durch die Theorie einer vollkommenen Gesellschaft und einer relativen und einer absoluten Ethik. Er löst das Problem, indem er auf eine Zeit hinweist, in der es kein Problem mehr zu lösen gibt. Warum ich aber — der ich auf dieser unvollkommenen Stufe der Entwicklung lebe und zu einer Zeit, in der eine vollkommene Harmonie zwischen meiner eigenen Lust und der Lust meiner Mitmenschen noch nicht besteht —, warum ich unter solchen Umständen eine bestimmte Handlung tun soll, obgleich sie für mich einen Überschuß der Unlust auf die Dauer bedeutet, ist eine Frage, auf welche Spencers Theorie überhaupt nicht imstande ist, eine Antwort zu geben. Er kann nur zeigen, daß ich, dank dem Assoziationsgesetz und vererbten Tendenzen, ein Pflichtgefühl tatsächlich besitze, das mich zu einer solchen Handlung der Aufopferung treibt. Dieses Gefühl des Seinsollens ist aber nicht etwas All-

[1] Principles of Ethics I, 159.

gemeingültiges, sondern lediglich die Stimme der Gesellschaft, die in mir spricht. Wenn nun Spencer festgestellt und mir gezeigt hat, daß mein Gewissen eine der Gesellschaft zwar nützliche, mir selbst aber manchmal unnützliche Illusion sei, warum soll ich ihm länger gehorsam sein, wenn es mit meinem eigenen Interesse in Konflikt kommt?

Diese Folgerung ist unvermeidlich. Die Schwäche liegt in der empiristischen Philosophie selbst. Wenn das Wesen des Gewissens in der Kontrolle einer Gefühlsklasse durch eine andere Gefühlsklasse besteht, so gibt es überhaupt keine Möglichkeit einer normativen Ethik. Diese Schwäche liegt in dem System Mills offen zutage. Spencers geistreicher Versuche, den Empirismus durch die Anwendung der Entwicklungslehre zu retten, hat das Problem nur weiter zurückgeschoben, aber keineswegs gelöst. Bentham, Mill und Spencer, alle haben vergebens versucht, eine befriedigende Sanktion für die Moral zu finden. Der Grund des Mißlingens liegt auf der Hand. Eine philosophische Theorie, die wie der Empirismus den ganzen Inhalt des menschlichen Bewußtseins in Sinnesempfindungen und ihre begleitende Gefühle auflöst, kann niemals dem Pflichtbewußtsein gerecht werden oder die letzte Gültigkeit der Moral begründen.

Die Schwäche lag daher nicht eigentlich in dem Utilitarismus, sondern in dem Empirismus. Für den Utilitarismus bedeutete es sogar einen großen Fortschritt, wenn Sidgwick den Empirismus verwarf, in der Überzeugung, daß er weder die Erkenntnis noch die Moral erklären könnte. Er ist der erste englische Utilitarier, der sich geweigert hat, das Seinsollen in einen Komplex von Assoziationen aufzulösen. Auch polemisiert er mit unwiderleglicher Logik gegen den Versuch, den Unterschied zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, durch die psychologische oder die soziologische Methode aufzuheben.[1] Seine nachdrückliche Unterscheidung zwischen den Fragen des Ursprungs, der Existenz und der Gültigkeit und zwischen Antezedenzien und Elementen und seine Auffassung von der Vernunft als praktischer trennt sein System vollständig von demjenigen Spencers und der früheren Utilitarier.

[1] Philosophy its Scope and Relation, Kap. XII.

Man muß jedoch die Stellung Sidgwicks zur Entwicklungslehre nicht mißverstehen. Er gibt gern zu, daß das Seinsollen selbst ein Ergebnis des Entwicklungsprozesses sei; nur leugnet er, daß es sich, so wie es jetzt im Bewußtsein ist, in elementarere Begriffe analysieren lasse. Mit andern Worten kann ein Bewußtseins-Element X aus vorhergehenden Antezedenzien a, b, c . . . . in der Entwicklung des Bewußtseins entstehen, und doch kann man dieses X nicht wieder in a, b, c . . . . auflösen. Es kann sehr wohl ein Neues sein, das in dieser Weise zum Bewußtsein gekommen ist. Diese strenge Unterscheidung, die Sidgwick zwischen Antezedenzien und Elementen macht, ist klar und einleuchtend und von ungeheurer Wichtigkeit für die Psychologie der Ethik.[1] Sidgwick ist sich aber kaum hinreichend der ungeheueren Wichtigkeit der Entwicklungslehre für die Moralwissenschaft bewußt. Vieles, was er darüber sagt, ist zwar vollkommen berechtigt. Der Ursprung kann nicht die Gültigkeit bestimmen und der Entwicklungsprozeß an sich kann kein Kriterium der Moral geben. «Die kosmische Evolution», sagt ein großer englischer Evolutionist und Naturforscher[2], «kann uns lehren, wie die guten und die bösen Tendenzen zustande gekommen sind, sie kann aber nicht an sich selbst einen besseren Grund geben, als wir vorher besaßen, warum, was wir ‚gut' nennen, dem, was wir ‚böse' nennen, vorzuziehen ist.» Obgleich dieses vollkommen wahr ist, ist auch nicht zu vergessen, daß

---

[1] In seinem interessanten Buch, «La Morale Anglaise Contemporaine», hat M. Guyau Sidgwicks Standpunkt in dieser Frage vollkommen verkannt. «Selon nous», sagt er, «la question qui parâit ici secondaire à M. Sidgwick ist au contraire la principale. Si l'ecole de l'association on celle de l'evolution me montre dans mes sentiments moraux des simples transformations de l'instinct, si elle dissèque ma prétendue conscience morale et la resout en des elements purement physique, sie elle reduit en même temps l'autorité des lois morales à la force de l'habitude, de l'herédité, de l'intinct, comment soutenir celte Autorité subsiste néanmoins plein et entière et que l'opinion que ramène l'origine des sentiments moraux à une transformation de l'égoisme et compatible avec la doctrine intuitive, comme avec la doctrine utilitaire comme avec la doctrine egoïste?» Es ist die Möglichkeit einer solchen Analyse, die Sidgwick ausdrücklich leugnet.

[2] J. H. Huxley (Romanes Lecture).

der ganze Inhalt der Moral aus der Erfahrung besteht. Die Entwicklung lehrt uns, diese Erfahrung als einen ganzen Prozeß mit einem Anfang, einer Entwicklung und einem Endziel zu betrachten. Sidgwick ist immer geneigt, einen Querschnitt dieses Prozesses für das Ganze zu nehmen und das «hier und jetzt» zu ausschließlich zu betonen. Die Entwicklungslehre hat die Ethik nicht weniger als viele andere Wissenschaften bereichert. Sie hat ein neues Licht auf die Stellung des Menschen in dem Kosmos geworfen. Der große Gedanke des moralischen Fortschritts hat durch sie eine neue Betonung und eine neue Bedeutung gewonnen.

VI. Kapitel.

Egoismus und Altruismus.

Bentham war der Theorie nach durchgängig Egoist. Nach ihm ist es eine psychologische Notwendigkeit, daß der Mensch seine eigene Lust sucht. Zwar muß man nicht vergessen, daß ein solcher Egoismus, wie der Benthams, nicht wirklich praktischer Egoismus war. Zum größten Teil war es bloß die Leugnung der Möglichkeit eines selbstlosen Wollens. Der Mann, der sagen könnte: «Ich möchte meinen teuersten Freund wissen lassen, daß seine Interessen, wenn sie in Konkurrenz mit denjenigen der Gesellschaft kommen, mir nichts sind; in dieser Weise will ich meinen Freunden dienen, in dieser Weise will ich, daß sie mir dienen»[1] —, der war kein Egoist im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Es war seine Psychologie, die ihn dazu führte, die Existenz von an andere Ziele als an das eigene Interesse gerichteten Handlungen zu leugnen.

Teilweise unter dem Einfluß Comtes brach Mill mit diesem einseitigen theoretischen Egoismus, der dem Utilitarismus Benthams zugrunde lag und behauptete die Möglichkeit und, wenn das gemeine Wohl es verlangt, die unbedingte Pflicht einer absoluten Selbstaufopferung. Er verließ sich auf die Entwicklung

[1] Werke X, S. 73.

der Sympathie und der sozialen Gefühle, diese Unterdrückung des Egoismus zu ermöglichen. Die Assoziationspsychologie benutzte er, zu zeigen, wie die aller-altruistischsten Gefühle aus egoistischen Wurzeln herauswachsen können. Hierin machte er zweifellos einen großen Fortschritt über Bentham. Die entscheidende ethische Frage ist aber: Warum soll ich das Wohl eines andern meinem eigenen vorziehen? Warum soll ich meinen altruistischen Impulsen gehorchen und sie erziehen? Diese Frage war Mill nicht imstande zu beantworten. Wir betrachten zunächst die Versuche Sidgwicks und Spencers, dieses alte Problem zu lösen.

Sidgwick und der Egoismus.

Sidgwicks Werk ist, wie der Titel schon zeigt, eine Untersuchung, nicht der ethischen Prinzipien, sondern der ethischen Methoden. Unter einer Methode der Ethik versteht er «irgendein vernünftiges Verfahren, durch welches wir bestimmen, was menschliche Individuen tun sollen (oder was für sie zu tun recht ist), oder was durch freiwilliges Handeln versucht werden soll.[1] Diese Methoden sind entweder implizite oder explizite in dem allgemeinen moralischen Bewußtsein der Menschheit zu finden[1], und Philosophen haben sie in Systemen, die jetzt historisch sind, entwickelt. Sidgwicks Werk ist daher der Absicht nach kritisch.

Nach einer eingehenden Prüfung glaubt Sidgwick, alle möglichen Methoden auf drei reduzieren zu können — Egoismus, Utilitarismus und Intuitionismus.

Der Theorie des psychologischen Egoismus zufolge haben die früheren Utilitarier sich nicht darum bemüht, eine bestimmte Unterscheidung zwischen dem Egoismus und dem Utilitarismus oder, wie Sidgwick lieber sagt, zwischen dem egoistischen und dem universalistischen Hedonismus zu machen. Man hatte vielmehr angenommen, der Intuitionismus bilde den eigentlichen Gegensatz zu diesen beiden Methoden. Das Resultat der Untersuchung Sidgwicks ist aber, wie schon erwähnt, eine Versöhnung

[1] Methods of Ethics, S. 1.

des Utilitarismus mit dem Intuitionismus und zugleich eine Verschärfung des Gegensatzes zwischen ihnen und dem Egoismus.

Einer Prüfung des Egoismus widmet Sidgwick das ganze zweite Buch seines Werkes. Diese Prüfung ist höchst unparteiisch. Mit unerbittlicher Logik führt er diese Methode zu ihren notwendigen Folgen. Er zeigt, daß, obgleich der Egoist die gewöhnlichen Prinzipien der Moral im allgemeinen beachten wird, er sie doch unter besonderen Umständen entschieden verachten und brechen muß. «Ein zweifelhafter Führer nach einem verächtlichen Ziel scheint alles zu sein, was der Kalkul des egoistischen Hedonismus anzubieten hat.»[1] Trotzdem betrachtet Sidgwick den Egoismus als eine mögliche ethische Methode und behauptet, daß er es für unmöglich hält, die Autorität der Selbstliebe oder die Vernünftigkeit, das eigene Glück zu suchen, nicht anzuerkennen.

Um Sidgwick hier zu verstehen, müssen wir wieder das Resultat seiner Prüfung des Intuitionismus und die drei daraus abgeleiteten Axiome ins Auge fassen. Das erste Axiom schreibt «die unparteiische Sorge für alle Teile des bewußten Lebens» vor; «das Hernach als solche ist nicht mehr und nicht weniger zu beachten als das Jetzt». Wie schon erwähnt, hat Sidgwick dieses Axiom das der Selbstliebe oder des vernünftigen Egoismus genannt und es als durchaus egoistisch aufgefaßt. Deswegen, meint er, könne es mit dem Axiom des Utilitarismus in Konflikt kommen. Das erste Axiom erklärt es für unvernünftig, mein höchstes Gut oder einen Teil davon gänzlich und auf ewig aufzuopfern. Nach dem zweiten Axiom dagegen bin ich verpflichtet, das größere Gut eines andern meinem eigenen geringeren vorzuziehen.

Dieser letzte Widerspruch, der nach Sidgwick in der moralischen Vernunft selbst wurzelt, ist eine höchst eigentümliche Seite seiner Ethik. Er hat ihn den «Dualismus der praktischen Vernunft» genannt. «Ich bin mit dem Namen nicht sehr zufrieden,» sagt er, «er schien mir aber am geeignetsten, um die Folgerung auszudrücken, die ich annehmen

[1] Methods, S. 199.

mußte, nachdem ich lange danach gestrebt hatte, eine vollendete Systematisierung unseres gemeinsamen ethischen Denkens zu vollziehen. Neben (a) einer fundamentalen, moralischen Überzeugung, daß ich meine Glückseligkeit aufopfern sollte, wenn ich dadurch die Glückseligkeit anderer im höheren Grade vermehren kann, als ich meine eigene vermindere, finde ich auch (b) eine Überzeugung, die moralisch zu nennen paradox wäre, die aber nichtsdestoweniger fundamental ist, nämlich, daß es unvernünftig wäre, irgendeinen Teil meiner eigenen Glückseligkeit aufzuopfern, wenn diese Aufopferung nicht in irgendeiner Weise, zu irgendeiner Zeit, durch eine equivalente Vermehrung meiner eigenen Glückseligkeit ersetzt werden wird. Diese beiden fundamentalen Überzeugungen finde ich in meinem eigenen Denken so klar und bestimmt, wie der Prozeß des introspektiven Nachdenkens nur immer ergeben kann.»[2] Obgleich Sidgwick hier das Wort Glückseligkeit braucht, zeigt doch das ganze Werk, daß nach ihm dieser letzte Widerspruch nicht nur für die eudämonistische, sondern auch für alle andern Bestimmungen des höchsten Gutes bestehe.

In dem letzten Kapitel — «das Verhältnis der verschiedenen Methoden» — kommt Sidgwick wieder zu dieser, für ihn allerwichtigsten Frage der Ethik. Den Utilitarismus und den Intuitionismus kann man, so meint er, versöhnen; gibt es aber irgendeine Möglichkeit den rationellen Egoismus mit dem rationellen Utilitarismus in Einklang zu bringen?

In der ersten Auflage hatte Sidgwick behauptet, daß es «für die praktische Vernunft eine Frage um Leben und um Tod sei», eine solche Versöhnung irgendwie zustande zu bringen. Er hat auch die verschiedenen Versuche, die man danach gemacht hat, geprüft. Die Erfahrung zeigt, meint er, daß zwischen Glückseligkeit und Tugend keine Koinzidenz bestehe. Einige Denker haben geglaubt, die Sympathie könne die Versöhnung herbeiführen, und man muß zugeben, daß die Lust der Sympathie erheblich dazu beiträgt, die Kluft zu überbrücken. Doch zeigt eine sorgfältige Betrachtung des Verhältnisses zwischen Tugend und Sympathie, daß in zahllosen Weisen die Imperative jenes

[1] Some fundamental ethical controversies, Mind 1889.

rationalen Wohlwollens, denen der Utilitarier verpflichtet ist, unbedingt zu gehorchen, mit der Befriedigung jener gutherzigen Affekte (kind affections), die Shaftesbury und seine Anhänger als ihre eigene Belohnung in so glaubhafter Weise schildern, in Konflikt kommen kann. Es bleibt aber die religiöse Sanktion übrig. Die Existenz Gottes wäre nach Sidgwick imstande, die Tugend und die Glückseligkeit zu versöhnen. In diesem Fall wäre dann das letzte Problem der Ethik gelöst und die praktische Vernunft in Konsequenz mit sich selbst gebracht. Man kann aber, meint er, diese Existenz nicht aus bloßen ethischen Gründen beweisen. Haben wir demnach das Recht diese Existenz Gottes zu postulieren, um einen fundamentalen Widerspruch in einem Hauptgebiete unseres Denkens zu vermeiden? Diese Frage beantwortet Sidgwick mit einem Entweder — Oder. «Diejenigen, die behaupten, daß das Gebäude der Naturwissenschaft auf Schlüssen aufgebaut ist, die sich aus selbstevidenten Prämissen logisch ergeben, können mit Recht verlangen, daß alle praktischen auf philosophische Gewißheit Anspruch machenden Urteile auf gleich sicheren Boden gegründet werden sollten. Wenn wir anderseits finden, daß man in unserer angenommenen Erkenntnis der Natur gewöhnlich Sätze als allgemeingültig annimmt, welche auf keinem andern Boden zu ruhen scheinen, als daß wir sehr geneigt sind sie anzunehmen, und daß sie für den systematischen Zusammenhang unserer Erkenntnis unerläßlich sind, — so wird es noch schwieriger sein, eine in ähnlicher Weise begründete Annahme in der Ethik zurückzuweisen, ohne dem allgemeinen Skeptizismus Tor und Tür zu öffnen.»

Herbert Spencer.

Kein Teil von Spencers «Prinzipien der Ethik» hat mehr Interesse und Diskussion hervorgerufen als sein Versöhnungsversuch des Altruismus und des Egoismus. Spencer erkennt zugleich einen ursprünglichen Altruismus und einen ursprünglichen Egoismus. Beide sind der Erhaltung der Rasse unentbehrlich gewesen. Im Laufe des Entwicklungsprozesses ist die menschliche Natur ein Schlachtfeld für diese beiden Kräfte gewesen und in der gegenwärtigen unvollkommenen Stufe der

Entwicklung ist nur ein Kompromiß möglich. Die beiden entgegengesetzten Kräfte sollen aber in dem goldenen Zeitalter, das er als das Endziel des Entwicklungsprozesses schildert, vollkommen miteinander zusammenfallen. Wir werden zunächst seine Theorie kurz darstellen.

Der Egoismus kommt vor dem Altruismus. Ein Geschöpf muß leben, bevor es tätig sein kann und bevor es andern Wesen nützen kann. Das Gesetz des Fortschritts lautet: Jedes Individuum soll die Vorteile genießen, welche ihm durch seine eigenen erlebten und erworbenen Fähigkeiten zufallen. Egoistische Ansprüche haben daher den Vorrang vor altruistischen. Die Zunahme der Glückseligkeit und die Fortdauer des Lebens hängt von diesem Gesetze ab. Der Mensch, der genügend egoistisch ist, um seine körperliche und geistige Kraft zu bewahren, vermehrt dadurch die Glückseligkeit seiner Mitmenschen und seiner Nachkommenschaft. Durch ein Übermaß von Selbstverleugnung werden andern Menschen Lasten auferlegt. Auch macht der Mensch, der übermäßig uneigennützig ist, diejenigen selbstsüchtig, die ihn umgeben. Der rationale Egoismus ist daher Pflicht.

Von der ersten Regung des Lebens an ist aber der Altruismus nicht weniger wesentlich gewesen als der Egoismus. Obschon er ursprünglich vom Egoismus abhängig ist, so hängt doch sekundär der Egoismus von ihm ab. Spencer sucht zunächst das Verhältnis zwischen den beiden von den ersten Anfängen an zu bestimmen. Unter den einfachsten Wesen sehen wir den Erzeuger vollständig aufgeopfert, indem er die Nachkommenschaft hervorbringt. Selbstopferung ist somit nicht minder ursprünglich als Selbsterhaltung. Nun hat ein gradweises Fortschreiten von diesem unbewußten, elterlichen Altruismus bis zu dem bewußten der höchsten Art stattgefunden. In derselben Weise zeigt sich auch ein gradweises Fortschreiten vom Altruismus der Familie zum sozialen Altruismus. Der Familiensinn bereitete, indem er sich zunächst auf das Geschlecht und den Stamm und im weiteren auf die aus verwandten Stämmen gebildete Gesellschaft ausdehnte, dem Mitgefühl für Angehörige eines fremden Volkes einen Weg.

Im gesellschaftlichen Zustand hängen im allgemeinen egoistische Genüsse von altruistischen Tätigkeiten ab. Die Glückseligkeit des Individuums ist mit der Glückseligkeit seiner Mitmenschen eng gebunden. Auch hat der ungehörige Egoismus die Tendenz sich ins eigene Fleisch zu schneiden. Die Selbstsucht schließt viele soziale Genüsse aus und bringt zugleich einen Mangel an Empfindungsfähigkeit für höhere Freuden.

Aus solchen Erwägungen geht hervor, daß der reine Egoismus ebenso wie der reine Altruismus gesetzlich unzulässig ist. «Lebe für dich selbst» und «Lebe für andere» sind beide falsche Grundsätze. Doch ist Egoismus wie Altruismus unentbehrlich. In der vollkommenen Gesellschaft werden sie in Harmonie miteinander existieren. Heute aber kommen sie manchmal in Konflikt miteinander. Ein Kompromiß bleibt also als einzige Möglichkeit übrig. Welche Form soll dieser Kompromiß haben? «Offenbar kann unser Schluß nur so lauten, daß allgemeines Glück hauptsächlich durch ein entsprechendes Streben aller Individuen nach ihrem eigenen Glück, das Glück der Individuen dagegen zum Teil durch ihr Streben nach dem allgemeinen Glück erreicht werden kann.»

Dieser Kompromiß ist jedoch nur notwendig, weil der Entwicklungsprozeß noch nicht zu Ende ist. Der Egoismus und der Altruismus stehen in keinem notwendigen Gegensatz zueinander. Schon sehen wir, daß mit dem Fortschritt der Kultur die Versöhnung der beiden innerhalb der Familie zum großen Teil erreicht ist. Es bleibt der Nachweis übrig, daß eine ähnliche Versöhnung auch zwischen den Interessen der einzelnen Bürger und den Interessen der Bürgerschaft im ganzen stattgefunden hat und noch stattfindet, und daß dieselbe beständig einem Zustand entgegenstrebt, in welchem beide in eins verschmelzen und die den einen und den andern entsprechenden Gefühle zu vollkommenerer Übereinstimmung gelangen. Dieses Resultat wird durch die Ausbildung des Mitgefühls oder der Sympathie zustande kommen. Die Versöhnung wird mehr und mehr vollkommen werden in dem Maße, als sich die verschiedenen Formen der Unglückseligkeit vermindern.

Kritik.

Man muß zugeben, daß die Entwicklungslehre ein neues Licht auf das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft geworfen hat. An die Stelle der alten individualistischen Auffassung ist die organische getreten. Sie zeigt, daß der Mensch durch tausend feine Fäden mit seinen Mitmenschen verbunden ist. Selbst das Gewebe seines Denkens und Fühlens ist sozial, und eine schroffe Unterscheidung zwischen den Interessen des Individuums und denjenigen der Gesellschaft ist nicht mehr haltbar. Das Wohl des Individuums ist mit dem Wohl der Gesellschaft organisch verwoben und der zwischen beiden bisher bestehende Konflikt löst sich allmählich mehr und mehr in der Richtung nach einer höheren Harmonie auf. Zweifellos hat Spencer hier einen großen Fortschritt über Mill gemacht — besonders, indem er einen ursprünglichen Altruismus[1] neben einem ursprünglichen Egoismus erkennt. Das Spiel zwischen diesen beiden Kräften hat nach ihm die ganze Entwicklung bestimmt, und mit prophetischen Augen blickt er vorwärts nach der zukünftigen Utopie, in der eine vollkommene Harmonie zwischen beiden bestehen wird.

Interessant und wertvoll, wie Spencers Behandlung dieses Problems zweifellos ist, fragt es sich doch hier wieder wie bei der Frage des Seinsollens, ob er die eigentlich ethische Frage gelöst hat. Hier löst er wieder die Schwierigkeit dadurch, daß er vorwärts auf eine Zeit hinweist, in der es keine Frage mehr zu lösen gibt. Die ethische Frage ist aber diese: Da auf der jetzt erreichten Stufe der Entwicklung der Egoismus mit dem Altruismus in Konflikt kommen kann, was soll das Individuum im Konfliktsfall hier und jetzt tun? Warum sollte es sich für die Gesellschaft aufopfern? Es ist sofort einleuchtend, daß man diese Frage durch keine Entwicklungstheorie entscheiden kann. Die bloße Geschichte eines Konflikts kann an sich selbst keinen Maßstab geben, nach welchem man den Konflikt selbst beurteilen kann.

[1] Es ist also kaum richtig, wenn Wundt in seiner Ethik (I, 495) sagt, daß bei Spencer der Altruismus nicht ursprünglich sei, sondern sich aus dem Egoismus allmählich entwickelt.

Spencer sucht zwar diesem und ähnlichen Problemen durch seine Auffassung von der Aufgabe der Ethik zu entgehen. In seinem früheren Werk — «Social Staties» — geht er so weit, zu behaupten, daß ein Moralsystem, welches die gegenwärtigen Unvollkommenheiten der Menschheit anerkennt, nicht erfunden werden kann und auch nutzlos wäre, falls man es erfinden könnte. — In den «Tatsachen der Ethik» hat er sich mäßiger geäußert. Hier lehrt er, daß die einzige mögliche Lösung des Problems für die gegenwärtige Stufe der Entwicklung lediglich ein Kompromiß sein muß. Er schreibt: «Auf den Übergangsstufen werden nacheinander verschiedene Kompromisse notwendig zwischen dem Sittenkodex, welcher die Rechte der Gesellschaft dem Individuum gegenüber hochhält, und dem Sittenkodex, welcher die Rechte des Individuums gegenüber denjenigen der Gesellschaft besonders betont. Und offenbar läßt keiner dieser Kompromisse, wenn sie auch für ihre Zeit jedesmal autoritative Geltung haben, eine konsequente oder bestimmte Darstellung zu.»

Man bemerkt, daß dieser Kompromiß für seine Zeit autoritative Geltung haben muß. Es fragt sich sofort, wie man diesen autoritativen Kompromiß bestimmen soll. Nach welchem Maßstab ist er zu finden? Soll er zugunsten des Individuums oder zugunsten der Gesellschaft sein? Inwieweit muß das Individuum sein eigenes Interesse für dasjenige der Gesellschaft aufopfern, und inwieweit ist die Gesellschaft verpflichtet, das Interesse des Individuums zu beachten? Dies ist die eigentlich ethische Frage, die Spencers «wissenschaftlicher» Utilitarismus zu beantworten nicht imstande ist. Die genetische Methode erweist sich auch hier hülflos, einen ethischen Maßstab zu liefern.

Wir wollen zunächst Sidgwicks Behandlung dieser Frage ins Auge fassen. Sein großer Fortschritt in dieser Hinsicht dem früheren Utilitarismus gegenüber lag in seiner Verwerfung des psychologischen Hedonismus. Dabei stand der Weg offen zu der Möglichkeit einer adäquaten, der menschlichen Natur angemessenen Erörterung der Frage des Egoismus und des Altruismus. Wichtig für sein System ist auch seine Anerkennung des Egoismus als eine Methode der Ethik und seine Betonung der

Tatsache, daß in dem Egoismus und nicht in dem Intuitionismus der Utilitarismus seinen eigentlichen Gegensatz finde.

Man hat manchmal Sidgwicks Anerkennung des Egoismus als einer ethischen Theorie angegriffen, und niemand hat dieses klarer und energischer getan als Gizycki. In einem Aufsatz[1] in dem «International Journal of Ethics» gibt er zunächst Sidgwicks eigene Definition einer Methode der Ethik als «einer Methode, die für seinen besondern und primären Zweck die Bestimmung dessen, was sein sollte, hat», dann fügt er hinzu: «ich kann nicht in mir das Bewußtsein finden, daß ich nach meiner eigenen größten Glückseligkeit streben sollte; deswegen kann ich den Egoismus nicht als eine ethische Theorie anerkennen». Wir haben in einem andern Kapitel gesehen, wie Gizycki Sidgwicks Axiom des vernünftigen Egoismus kritisiert hat, indem er zeigt, daß es bloß Priorität und Posteriorität in der Zeit betrifft und daß es deswegen mit dem Axiom des Wohlwollens niemals in Konflikt kommen kann. Durch die Verwerfung des Egoismus als einer Methode der Ethik und eine solche Auffassung von dem Axiom der Klugheit wollte Gizycki Sidgwicks Utilitarismus zu einem konsequenten System erheben und jenen «Dualismus der praktischen Vernunft» oder Skeptizismus verhüten, zu welchem Sidgwicks Anerkennung des Egoismus führt.

Nach Gizycki ist jenes Verlangen nach einer letzten Versöhnung zwischen Egoismus und Altruismus nur ein mächtiges Bedürfnis des Gemüts, ein affektives Bedürfnis nach Vergeltung, nicht aber nach einer Rationalisierung des Verhaltens. «Der wissenschaftliche Ethiker kann sich durch solche Erwägungen nicht bewogen fühlen, die independente Basis der Ethik preiszugeben.» Diesem affektiven Bedürfnis gegenüber ist das Streben nach dem allgemeinen Wohl ein Imperativ der Vernunft, der nicht weniger stark und zwingend bleibt, mag auch immer die Aufopferung der individuellen Glückseligkeit für immer unvergolten sein.[2]

---

[1] 1890, S. 120.

[2] Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie, 1880, S. 125.

Diese Kritik Gizyckis enthält ohne Zweifel viel Wahres insoweit, als sie das Axiom der Klugheit betrifft. In diesem Axiom meinte Sidgwick dem rationalen Egoismus einen logischen Ausdruck zu geben. Daß es ihm nicht gelungen ist, hat Gizycki vollkommen bewiesen. Dabei hat aber Gizycki, unserer Meinung nach, nicht die wirkliche ethische Schwierigkeit getroffen, die Sidgwicks «Dualismus der praktischen Vernunft» zugrunde liegt. Sidgwick hörte niemals auf, sich selbst als Utilitarier und nicht als Egoist zu bezeichnen. Er hat seinen Utilitarismus auf einen Imperativ der Vernunft gegründet. Der konsequente Egoismus ist nach ihm nur «ein zweifelhafter Führer nach einem verächtlichen Ziel». Daß er trotzdem zuletzt wieder zu dem Individuum zurückkehrt und sein Verlangen nach dem eigenen Gut zur Geltung kommen läßt, ist eine unvermeidliche Folge seines rationalistischen Verfahrens. Die Schwäche eines solchen logischen Verfahrens besteht in seiner vollkommenen Unzulänglichkeit, der individuellen Persönlichkeit gerecht zu werden. Sidgwicks ethische Axiome sind überindividuell und überpersönlich. Sie drücken aus, was allen Persönlichkeiten gemeinsam ist. Was diese leeren Formen betrifft, so gibt es keinen Unterschied zwischen allen Individuen, und wären sie das letzte Wort, das die Ethik zu sagen hätte, so käme das Individuum mit der ganzen konkreten Fülle seines eigenen Daseins und seinem brennenden Verlangen, sich selbst zu realisieren, nie zu seinem Rechte. Diese individuelle Persönlichkeit läßt sich aber nicht unterdrücken. Sie ist zu glühend, zu lebendig, als daß man sie unter logische universelle Formen subsumieren könnte. Und diese große lebendige Macht, die in Sidgwicks abstrakten Axiomen keinen Ausdruck fand, erhebt sich jetzt mit doppelter Energie und verlangt zu ihrem Recht zu kommen. Es ist der alte Konflikt, der immer und immer wieder in dem intellektuellen und moralischen Kulturfortschritte der Menschheit auftritt — ein Konflikt, der in dem Protest der Romantiker gegen den Rationalismus und wieder in unserem Zeitalter in Nietzsches brennender Verteidigung der eigenen Rechte des Individuums zum klassischen Ausdruck gelangt ist. Zwei Weltanschauungen stoßen hier aufeinander. Und das Eigentümliche bei Sidgwick

ist nur, daß er nicht vermag, das Schwert für die eine oder für die andere Seite mit Entschiedenheit zu ziehen. Der große Konflikt spielt sich dagegen in seiner eigenen Seele ab und findet seinen Ausdruck innerhalb seines eigenen Systems, eben in jenem «Dualismus der praktischen Vernunft». Nachdem er durch sein streng logisches Verfahren konstatiert hat, daß «die Tatsache, daß ich ich bin», keinen Unterschied in meinem Handeln machen sollte, und daß ich deswegen verpflichtet bin, mein eigenes Wohl nicht für wertvoller zu halten als das gleiche Wohl jedes anderen, erhebt sich seine ganze Persönlichkeit gegen einen solchen Schluß, und er behauptet das Entgegengesetzte: «ich bin als ein Individuum für die Qualität meiner eigenen Existenz interessiert in einem fundamental wichtigen Sinne, in welchem ich für die Qualität der Existenz von andern Individuen nicht interessiert bin».

Hierin besteht Sidgwicks «Dualismus der praktischen Vernunft». Er hat versucht, in der Ethik streng rationalistisch zu verfahren, ist aber auf etwas Irrationelles gestoßen — auf etwas, das sich nicht unter logische Formen subsumieren läßt. Er ist deswegen gezwungen, seinen großen Versuch, ein selbständiges, von irgendeiner Metaphysik unabhängiges System der Ethik aufzubauen, für mißlungen zu erklären. Die Metaphysik, die er aus der vordern Tür herausgewiesen hat, kehrt durch eine Hintertür wieder zurück. Der Vernunftglaube ist eine ebenso notwendige Voraussetzung in der praktischen wie in der theoretischen Vernunft. Es ist ein Imperativ der Vernunft, daß ich mein eigenes Gut für das größere Gut eines andern aufopfern sollte; diese Vernunft selbst ist aber nur vernünftig, wenn es eine moralische Ordnung gibt.

So weit stimmen wir Sidgwick vollkommen bei. Daß man jemals von einem Individuum verlange, daß es auf ewig auf sein höchstes Gut gänzlich oder selbst teilweise verzichte, enthält sicherlich etwas Irrationelles und verletzt das moralische Bewußtsein. «Man stelle sich eine Welt vor», schreibt Prof. William James, «in welcher die Utopie Fouriers, Bellamys und Morris übertroffen würde und Millionen ewige Glückseligkeit genießen unter der einzigen Bedingung, daß an der weit ent-

fernten Grenze der Dinge eine gewisse verlorene Seele ein einsames, von Qualen gefühltes Dasein führe . . . . . wie scheußlich wäre ein solcher Genuß, wenn man ihn als die Frucht eines solchen Vertrags absichtlich annehmen würde.»[1]

Nun stellen wir weiter vor, daß eine solche Seele vor einer solchen freiwilligen Wahl stände, daß sie das Gut von Millionen andern sichern könnte, wenn sie nur ihr eigenes Gut auf ewig aufopferte. Wahr ist es, daß einige edle Seelen in Augenblicken einer religiösen Ekstase sich selbst für bereit erklärt haben, sich in ähnlicher Weise aufzuopfern; man denke nur an den heiligen Paulus, der bereit war, auf immer verdammt zu werden, um seine Landsleute zu retten. Und wahr ist es, daß wir die Erhabenheit einer solchen Aufopferung empfinden und ihren unmeßbaren ethischen Wert anerkennen würden. Doch meinen wir, daß die Existenz einer solchen Wahl in sich etwas Irrationelles enthalten würde. Wir stimmen den schönen Worten des Sokrates, die Sidgwick zitiert, bei: «Ziehen die Lenker des Weltalls den gerechten Mann dem ungerechten nicht vor, dann ist es besser zu sterben als zu leben».

Kurz gesagt, eine rationelle Ethik setzt den Glauben an ein rationelles Universum voraus; der moralische Mensch verlangt eine moralische Ordnung. Kant hatte den Mut gehabt, diese moralische Ordnung zu postulieren. Sidgwick war skeptischer angelegt und ließ die Sache unentschieden. Er drückt sich am deutlichsten aus in dem nach seinem Tode veröffentlichten Werk «The Ethics of Green, Spencer and Martineau»: «Meine Antwort ist, daß, wenn wir nicht die moralische Weltordnung annehmen oder beweisen, ein Konflikt zwischen rationellen Überzeugungen bestehe. Setzte ich sie denn voraus? Ja, soweit sie die Praxis betrifft, als Mensch; provisorisch und mit angemessener Anerkennung des Mangels eines Beweises auch als Philosoph. Die Annahme ist der Natur des reflektierenden Menschen angemessen und ein Postulat des gesunden Menschenverstandes.»

[1] International Journal of Ethics, Vol. I, S. 331.

VII. Kapitel.

Schlußbetrachtung.

Ehe wir ein letztes Wort über den Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer sprechen, möchten wir noch kurz die Frage behandeln, wie er durch seine geschichtliche Entstehung und Entwicklung bedingt ist. Nur durch eine Erkenntnis seiner Geschichte sind die Widersprüche und Inkonsequenzen des früheren Utilitarismus zu verstehen. Der Utilitarismus war ein Erzeugnis des revolutionären Geistes in England am Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Das größte Werk Benthams — «Introduction to Morals and Legislation» — wurde 1789 herausgegeben, und Bentham war durch und durch ein Kind seiner Zeit. In ihm spiegelt sich die Größe und die Schwäche jenes Zeitalters. Seit ihm hat die utilitarische Theorie eine lange Entwicklung erlebt, und wenn man heute diese ethische Theorie kritisiert, sollte man nicht bloß den Benthamismus ins Auge fassen.

Historisch betrachtet lag die große Bedeutung des Utilitarismus in der Geschichte der englischen Ethik darin, daß er das ethische Denken wieder nach dem höchsten Gut richtete, und dadurch den höchsten Maßstab aller Moral zu gewinnen sucht. Wie alle Reformatoren, suchte Bentham einen Maßstab, nach dem soziale Ideale und Einrichtungen erprobt werden könnten. Als eine Abhandlung Priestleys in seine Hände fiel, in der er den Ausdruck «the greatest happiness of the greatest number» zum erstenmal zu finden meinte[1], geriet er fast außer sich vor Freude. Der Ausdruck kam ihm wie eine Offenbarung vor. «Ich schrie», sagte er, «als ich ihn fand, wie in

[1] Wie in dem ersten Kapitel schon erwähnt, hat Bentham sich hierin geirrt. Wahrscheinlich meint er Priestleys «Essay on Government», wo die Formel selbst zwar nicht zu finden ist, obgleich es das utilitarische Kriterium deutlich ausgedrückt hat. «Das Wohl und die Glückseligkeit der Mitglieder, d. h. der Mehrheit der Mitglieder eines Staates, ist das große Kriterium, nach dem alles, was den Staat betrifft, bestimmt werden muß.» Priestley, Werke XXII, 13.

innerlicher Ekstase, wie Archimedes, als er das wesentliche Prinzip der Hydrostatik fand, εὕρηκα.»[1]

Das Utilitätsprinzip war gewiß viel älter als Bentham, und selbst einige Jahre bevor Benthams Buch erschien, entwickelte der theologische Utilitarier Paley ein System, das in vieler Beziehung eine auffallende Ähnlichkeit mit demjenigen Benthams zeigt. Benthams Bedeutung lag darin, daß er dieses Prinzip zum einzigen Maßstab erhob, und dadurch gewann sein System eine Geschlossenheit und Konsequenz, die demjenigen Paleys fehlt. Unter Utilität verstand man den Wert einer Handlung für die Wohlfahrt des Individuums und der Gesellschaft, und so wurde die Wohlfahrt aller das letzte Kriterium aller Moral. Dies, und dies allein, betrachten wir als das Wesen des Utilitarismus.

Obgleich jedoch das Wesen des Utilitarismus allein darin besteht, daß er die soziale Wohlfahrt als letztes Kriterium anerkennt, so ist doch seine Bearbeitung zu einer ethischen Theorie durch den Gedankeninhalt der Zeit und besonders durch die philosophische Lehre seiner Anhänger bedingt. Die empirische Philosophie und Assoziationspsychologie bedingte die ganze Form des Utilitarismus Benthams und Stuart Mills. Es war à priori nicht notwendig, daß ein Utilitarier auch Empirist und Assoziationspsychologe sein mußte. Im Gegenteil hat die weitere Entwicklung gezeigt, daß die empirische Philosophie den Utilitarismus vielmehr schwächte. Aber die ersten Utilitarier hatten einen unüberwindlichen Glauben an das größte Glücksprinzip einerseits und an die Assoziationspsychologie anderseits, und aus dem Bestreben, die beiden in einem harmonischen System zu vereinigen, entstanden fast alle Schwierigkeiten und Widersprüche, denen sie nicht zu entgehen vermochten.

In dieser Weise finden der Hedonismus des Utilitarismus und auch seine egoistische Basis ihre Erklärung. In der Tat sind Utilität und Lust keineswegs wechselseitige Begriffe. Der psychologische Hedonismus war aber ein Dogma der empirischen Philosophie, an welchem niemand zweifelte, und wenn der Mensch

[1] Deontology, I, 300. Vgl. F. C. Montague, Benthams Fragment on Government, S. 34.

nur Lust sucht und suchen kann, so hat es keinen Zweck, für den Moralisten einen andern Endzweck aufzustellen. Deswegen löste man Utilität in Lust auf.

Zudem dachte Bentham nie daran, irgendeinen Beweis des höchsten Guts zu geben. Im gewissen Sinne wäre der Versuch auch gegen den Geist der empirischen Philosophie. Die früheren Utilitarier glaubten mit Hume, daß letzte Endzwecke durch die Gefühle und nicht durch die Vernunft gegeben sind. Daß man den Endzweck als die Glückseligkeit der Gesellschaft definieren müsse, war theoretisch eine Inkonsequenz, praktisch dagegen schien es selbstverständlich denen, die vor allem die Verbesserung der Gesellschaft im Auge hatten.

Daraus erwuchs aber dem empirischen Utilitarismus die größte Schwierigkeit. Der Übergang von einem psychologischen Hedonismus zum Utilitarismus erwies sich als die Achillesferse des Systems.

Doch gab es viele Gründe, warum Bentham und seine Anhänger diesen inneren Widerspruch zwischen dem Utilitarismus und seiner egoistischen Basis übersahen. Jenen scharfen Mißklang zwischen dem Interesse des Individuums und dem Interesse der Gesellschaft, die wir heute so tief empfinden, war jener Zeit ganz fremd. Ein fast abergläubischer Glaube an eine mysteriöse Harmonie zwischen den Interessen des Individuums und demjenigen der Gesellschaft war ein Merkmal nicht nur des Utilitarismus, sondern des ganzen damaligen Denkens. Adam Smith drückt nur die herrschende Meinung aus, wenn er behauptet, daß der aufgeklärte Egoist, der allein seine eigenen Interessen sucht, «von einer unsichtbaren Hand geführt wird, um einen Endzweck zu fördern, der gar nicht in seiner Absicht liegt».[1]

Bei dieser Gelegenheit möchten wir zugleich auf den Individualismus des englischen Utilitarismus hinweisen. Zwar gibt es keine notwendige Beziehung zwischen Individualismus und Utilitarismus. Der konsequente Utilitarier muß selbst einen absoluten Despotismus verlangen, wenn dabei die Gesamtsumme der Glückseligkeit gesteigert werden könnte. Doch betont der

[1] Wealth of Nations, Bk. IV, Ch. II. Vgl. Sorley, Ethics of Naturalism, S. 138. Halery, Le Radicalisme Philosophique, I, 19—23.

Utilitarismus, indem er das höchste Gut in Gefühlszuständen findet, jene Seite des Lebens, wo der Individualismus am stärksten ist. Meine eigene Lust allein kann ich fühlen, Ihre Lust fühle ich nicht. Überdies bin ich der beste Richter meiner eigenen Glückseligkeit. Daher hielten die Utilitarier fest an der Lehre des Laissez-faire — der Lehre, daß der Endzweck der Gesetzgebung die Beseitigung aller jener Beschränkungen des freien Handelns eines Individuums sein sollte, die nicht notwendig sind, um die gleiche Freiheit der Mitmenschen zu sichern. Dicey zeigt ausführlich in seinem Werke — «Law and Public Opinion in England in the nineteenth Century»[1] — wie diese Laissez-faire-Lehre, die in England wenigstens bis zu den letzten Jahrzehnten des letzten Jahrhunderts herrschend war, ein wesentliches, obgleich nicht logisch notwendiges Merkmal der utilitarischen Bewegung war. «Das Ringen nach der persönlichen Freiheit gab dem früheren Benthamismus sein Leben und seinen Geist als einem kämpfenden Bekenntnis.»[2]

Diesen tief eingewurzelten Individualismus findet man auch bei den späteren Utilitariern. Selbst John Stuart Mill war, trotz seiner tiefen Sympathie mit dem Sozialismus und trotz des Einflusses, den Auguste Comte auf ihn hatte, im Geist und im Prinzip durchaus Individualist. Für diese Tatsache ist seine Abhandlung über die Freiheit ein glänzender Beweis. Und es ist nicht anders bei Spencer. Die Entwicklungslehre hat in England viel dazu beigetragen, den Glauben an die organische Natur der Gesellschaft zu verbreiten, und der Kollektivismus, welcher in den letzten Jahren in England zugenommen hat und nach Dicey seit ungefähr 1870 herrschend ist, dieser Lehre außerordentlich viel verdankt. Spencer blieb trotz seines unerschütterlichen Glaubens an die Entwicklungslehre und obgleich er eine Terminologie braucht, die auf die organische Theorie hindeutet, immer durchaus Individualist. Er betont immer und immer wieder, daß die Gesellschaft, obgleich sie im gewissen Sinne ein Organismus ist, kein «gemeinsames Sensorium» besitzt. Bei ihm existiert das Individuum nicht für die Gesellschaft,

[1] London 1905. — [2] Dicey, S. 148.

sondern die Gesellschaft für die Individuen. Seine ganze ethische Theorie ruht auf einer individualistischen Basis. Spencer war einer der unermüdlichsten Kämpfer für die Laissez-faire-Lehre in England.[1]

Es ist auch nicht anders bei Sidgwick. Dieser vermochte einen organischen Begriff der Gesellschaft, wie Green und seine Schule vertraten, nicht zu begreifen. In der ersten Auflage der «Methods of Ethics» schlägt er vor, «die Frage dadurch zu vereinfachen, daß man ein einziges bewußtes Wesen in dem Universum vorstellt».[2] Er hat aber diese Stelle, wahrscheinlich wegen Bradleys[3] scharfer Kritik, in den späteren Auflagen fallen lassen.

Endlich noch ein Wort über das Verhältnis des Utilitarismus zu der gewöhnlichen Moral. Manchmal wird der Utilitarismus dargestellt als ein bewußter Angriff auf die gewöhnliche Moral, schwerlich mit Recht. Weit davon entfernt, nach einer «Umwertung aller Werte» zu streben, sucht der Utilitarismus im Gegenteil nach einer philosophischen Basis und einem Maßstab für die gewöhnliche Moral. Die Utilitarier standen in keinem bewußten Gegensatz zu dieser Moral. «Zu handeln, wie man behandelt werden will,» behauptet John Stuart Mill, «und seinen Mitmenschen wie sich selbst zu lieben, bilden die ideale Vollkommenheit der utilitarischen Moral.» Der Utilitarismus verlangt nicht, daß die Motive einer Handlung Lust sein sollen. Es ist keine Inkonsequenz, wenn Mill die Pflicht betont, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben.

Ein Einwand, den man in dieser Hinsicht sehr oft gegen den Utilitarismus richtet, ist die Behauptung, er greife die generelle Regel der Moral an; daß der Utilitarier verpflichtet sei, eine Regel wie Wahrheit, Keuschheit oder Gerechtigkeit u. s. w. zu brechen, wenn er dadurch die Gesamtsumme der Glückseligkeit vermehren könne. Man kann sich nun leicht einen Diebstahl z. B. vorstellen, wo alle unmittelbaren Folgen gut sind, und sagen, daß in diesem Fall der Utilitarier stehlen muß. Die

---

[1] Vgl. besonders «The Man versus the State».

[2] S. 374. — [3] «Mr. Sidgwicks Hedonism», S. 28, 29. — [4] Utilitarianism, S. 25.

Utilitarier antworten aber ganz konsequent, daß dieser Einwand den ungeheuern Wert übersieht, den die generelle Regel selbst für die Gesellschaft besitzt. Eine Lüge z. B. hat die Tendenz, die Regel der Wahrheit in dem Individuum, das lügt, und in seinen Mitmenschen zu lockern. Daher sind die Fälle sehr selten, in denen ein Utilitarier eine generelle Regel brechen wird. Alle Utilitarier haben die Heiligkeit und den Wert der generellen Regel betont.

Doch ist es wahr, daß, wenn der Utilitarier alle Folgen, die unmittelbaren und mittelbaren (einschließlich dieser Wirkung auf die generelle Regel der Moral selbst) ins Auge faßt und trotzdem überzeugt ist, daß z. B. eine Lüge die Gesamtsumme der Glückseligkeit vermehren wird — daß er in diesem Fall verpflichtet ist, zu lügen. Daher sagt man manchmal, daß der Utilitarier die jesuitische Lehre hält, daß der Zweck die Mittel heiligt. Richtig aufgefaßt, ist dieser Einwand wahr. Nur ist es ganz ungerechtfertigt, zu sprechen, wie Lipps[1] z. B. tut, als ob diese Lehre eine Eigentümlichkeit des Utilitarismus sei. Sie ist notwendig in jeder teleologischen Theorie der Ethik enthalten, d. h. in jeder Theorie, die das Kriterium der Moral in einem Gut sieht, das verwirklicht werden soll, gleichgültig, ob dieses Gut Lust sei oder eine ideale Form (wie Selbstrealisierung z. B.) annimmt. Der Fehler der Jesuiten lag nicht in ihrer Formel, sondern in ihrem Zweck. Der höchste Zweck fordert und heiligt die Mittel, die unerläßlich sind, um ihn zu verwirklichen.[2]

Der evolutionistische Utilitarismus.

Herbert Spencer hat sich selbst als Utilitarier bezeichnet und mit Recht. Er stimmt mit allen Utilitariern darin überein, daß die allgemeine Glückseligkeit der Endzweck des Lebens ist, und in dieser Lehre allein besteht das Wesen des Utilitarismus. Dieser Endzweck ist für ihn wie für Bentham psychologisch

[1] Ethische Grundfragen, S. 73. 74.

[2] Vgl. Jacobi, Brief an Fichte, Werke III, S. 37. Windelband, Präludien, S. 329. «Das Wollen des Zwecks und das Wollen des Mittels sind miteinander wechselseitig gesetzt.»

gegeben. Man muß, meint er, die Lust zum Endzweck machen. Deswegen ist er, wie schon erwähnt, kein ethischer Evolutionist, sondern evolutionistischer Utilitarier. Trotzdem spielt die Entwicklungslehre eine so große Rolle in seiner Ethik, daß man manchmal seinen Standpunkt mißverstanden hat.

Was den Endzweck betrifft, stimmt Spencer somit mit andern Utilitariern vollkommen überein. Es ist nur die Methode des Utilitarismus, die er verbessern will. Alle früheren Utilitaristen, und darunter auch Bentham, tadelt er, weil sie das Prinzip der Kausalität vernachlässigen, und diesen Mangel will er durch die Entwicklungslehre ersetzen. Aus den Gesetzen des Lebens und den Bedingungen der Existenz sucht er abzuleiten, welche Handlungen Lust und welche Unlust notwendig mit sich bringen. Für ihn ist die Lust der letzte ethische Endzweck; das Leben dagegen der Endzweck des Entwicklungsprozesses. Indem man aber beweisen kann, daß, was das Leben fördert, zugleich auch die Lust fördert, wenigstens wenn man den Entwicklungsprozeß als Ganzes betrachtet, kann man das Leben als mittelbaren Endzweck annehmen, statt der Lust, die man direkt nicht verfolgen kann.

Die Eigentümlichkeit der Spencerschen Ethik besteht daher in einer eigenartigen Verbindung zwischen dem Hedonismus und der Evolution. Ist eine solche Verbindung haltbar? Mit der Antwort dieser Frage steht oder fällt die ganze Ethik Spencers als ethisches System. Niemand kann die großen Verdienste Spencers für die Ethik in Abrede stellen. Viele psychologische Vorfragen der Ethik hat er in origineller und manchmal in geistreicher Weise behandelt, und durch die Entwicklungslehre ist es ihm zweifellos gelungen, ein neues Licht auf die Tatsachen der Ethik zu werfen. Diese Seite seiner Ethik haben wir schon behandelt. Hier fassen wir die Zentralfrage allein ins Auge und fragen, ob es ihm gelungen ist, den Utilitarismus mit der Entwicklungslehre in Einklang zu bringen und dadurch eine neue und wissenschaftliche Methode für den Utilitarismus zu finden. Kurz, ist dieser evolutionistische Utilitarismus haltbar?

Es hebt sich zuerst die Frage des Pessimismus. Es ist zwar deutlich, daß kein notwendiger Gegensatz zwischen dem

Utilitarismus an sich und dem Pessimismus besteht. Bei einer pessimistischen Weltanschauung zielt der Utilitarismus auf eine Verminderung des Überschusses der Unlust in der Welt zu einem Minimum. Deswegen wird sich der Utilitarier als solcher nicht notwendig darum bemühen, den Pessimismus zu widerlegen. Der evolutionistische Utilitarier ist aber dazu verpflichtet. Ehe er das Leben zum mittelbaren Zweck machen kann, muß er beweisen, daß das Leben einen Überschuß der Lust mit sich bringt.

In einer Rezension von Spencers «Data of Ethics» in der Zeitschrift «Mind» (1880, S. 216) hebt Sidgwick diesen Punkt hervor und verlangt von Spencer eine Widerlegung des Pessimismus. Spencer antwortete in Mind (1881, S. 82): «Es ist vollkommen wahr, daß ich nirgends eine Widerlegung des Pessimismus übernommen habe und es ist ebenso wahr, daß ich nicht dazu verpflichtet bin. Ich zeige nur, daß der Optimist und der Pessimist darin übereinstimmen, daß das Leben gut oder böse sei, je nach dem es einen Überschuß des angenehmen Gefühls mit sich bringt. Indem ich beweise, daß die beiden Lehren diese gemeinsame Annahme machen, bin ich nicht genötigt, die eine oder die andere als wahr zu beurteilen.»

Hier sieht man leicht ein, daß Spencer den Einwand Sidgwicks mißverstanden hat. Sidgwick stimmt mit ihm vollkommen überein, daß man, um die allgemeine Glückseligkeit als Endzweck annehmen zu können, nicht erst den Pessimismus zu widerlegen braucht. Was er aber mit Recht einwendet, ist, daß Spencer kein Recht hat, das Leben und die Glückseligkeit als zusammentreffend anzunehmen, ehe er eine solche Widerlegung gibt.

Es ist klar, daß der evolutionistische Hedonist dreierlei beweisen muß; erstens, daß das Leben an sich einen Überschuß der Lust bedeutet; zweitens, daß die Entwicklung des Lebens eine immer zunehmende Glückseligkeit mit sich bringt; und drittens, daß nicht nur die Glückseligkeit, sondern die größtmögliche Glückseligkeit in dieser Weise gefördert wird.

Was das erstere betrifft, so gibt Spencer zu, daß unter gewissen Umständen der Pessimismus örtlich wahr sein kann (Mind 1881, S. 86). Man fragt sofort, wie er entscheiden kann, ob in

einem bestimmten sozialen Zustand der Pessimismus oder der Optimismus wahr sei. Wie kann er jetzt das Leben als mittelbaren Endzweck hier und jetzt annehmen? Offenbar ist er sofort auf jene empirische Methode gewiesen, die er vermeiden will.

Zunächst entsteht die wichtige Frage, ob die fortschreitende Entwicklung der Gesellschaft eine zunehmende Glückseligkeit mit sich bringt. «Es können», sagt Spencer, «nur jene Arten von Wesen am Leben geblieben sein, in denen durchschnittlich angenehme oder erwünschte Gefühle mit zur Erhaltung des Lebens dienlichen Einwirkungen vorhanden waren.» Dies kann jedoch nur im allgemeinen wahr sein und betrifft nur die früheren Stufen des Entwicklungsprozesses, wo die natürliche Zuchtwahl der bestimmende Faktor ist. Je höher die Menschen sich entwickeln, desto mehr schützen sie die Schwachen und die Unglücklichen. Unter ihnen wird der Kampf ums Dasein mehr und mehr zu einem Kampf zwischen Gruppen, und manchmal wird das Individuum gegen die natürlichen Folgen seiner Handlungen und Begehrungen dadurch geschützt. Wir glauben, daß im allgemeinen der Fortschritt eine Zunahme der Glückseligkeit bedeutet, trotzdem ist es aber klar, daß man in vielen einzelnen Fällen zwischen dem Fortschritt und der größten Glückseligkeit wählen muß. Der moderne industrielle Fortschritt mit seiner äußersten Arbeitsteilung hat mehr und mehr die Tendenz, die Arbeitslust von Tausenden von Individuen zu vernichten und sie zu Maschinen zu machen. Der moderne Fabrikarbeiter, der sein ganzes Leben hindurch einförmig und mechanisch einen einzigen Uhrbestandteil macht, kann nicht dieselbe Lust an der Arbeit haben wie ein Uhrmacher eines vergangenen Zeitalters, der selbst ganze Uhren machte, deren jede ein individuelles Geschöpf und den andern unähnlich war. Auch hat Spencer kaum recht, wenn er immer und immer wieder behauptet, daß durch die Gewohnheit allerlei Handlungen schließlich Lust mit sich bringen können. Vielmehr hat, wenigstens in vielen Fällen, die Gewohnheit die Tendenz, eine Handlung in betreff der Lust und Unlust ganz indifferent zu machen. Manchmal erfahren wir, daß Handlungen, die zuerst mit großer Lust oder Unlust verbunden waren, schließlich ganz mechanisch und instinktiv werden und dadurch

vollkommen indifferent hinsichtlich der Lust und Unlust. Wenn die Pessimisten zweifellos unrecht haben, wenn sie lehren, daß die fortschreitende Kultur die Tendenz habe, die Unlust zu vermehren, hat Spencer doch ebenso unrecht, wenn er seinerseits behauptet, daß die Kulturentwicklung eine konstante entsprechend zunehmende soziale Glückseligkeit mit sich bringe.

Selbst wenn wir aber dieses zugeben, daß eine Entwicklung des Lebens und eine Zunahme der Glückseligkeit Hand in Hand gehen, so ist damit die Frage noch nicht erledigt. Der evolutionistische Utilitarier hat noch einen Schritt weiter zu machen. Er ist verpflichtet, zu beweisen, daß diese Zunahme der Glückseligkeit die größtmögliche sei, daß man mehr Glückseligkeit nicht erreichen kann, wenn man ein anderes Ziel als das Leben setzt. Offenbar kann er dieses nicht tun.

Kurz, dieser ganze geniale Versuch Spencers, den Utilitarismus und die Entwicklungslehre in dieser Weise in Zusammenhang zu bringen, ist vollkommen gescheitert. Man kann nicht das Leben als vollkommen mit der Lust übereinstimmend betrachten. Der ethische Evolutionist, d. h. der Ethiker, der den ethischen Endzweck durch die Entwicklungslehre bestimmt, muß ein für allemal auf den Hedonismus verzichten. Und dies ist tatsächlich die Tendenz unter den Schülern Spencers. Entweder nehmen sie einen direkt evolutionistisch bestimmten Endzweck an, wie z. B. Selbsterhaltung, Gesundheit oder Wirksamkeit des sozialen Organismus, Equilibrium des Handelns, oder in noch konsequenterer Weise, wie uns scheint, leugnen sie die Möglichkeit einer normativen Ethik überhaupt und fassen die Ethik bloß als die Wissenschaft des Ursprungs und der Entwicklung der Moral auf.

Dies ist also das letzte Resultat des langen Versuchs, eine utilitarische Ethik auf einer empirischen Basis aufzubauen. Spencer hat versucht, durch eine evolutionistische Umbildung des Empirismus eine sichere Basis und eine bessere Methode für den Utilitarismus zu gewinnen. Dieser Versuch ist ihm nicht gelungen. Von seinen eigenen Schülern ist der Bruch zwischen dem Hedonismus und der Entwicklungslehre vollzogen worden. Auf einer empirischen Basis läßt sich der Utilitarismus nicht begründen.

Der rationale Utilitarismus.

Wir haben gesehen, wie seine ganze Geschichte hindurch der Utilitarismus mit dem englischen Empirismus verbunden ist, obgleich diese Beziehung selbst nicht in der Natur des Utilitarismus als solchen, sondern lediglich in der philosophischen Anschauung seiner ersten Begründer und Anhänger ihre Erklärung findet. Durch eine Analyse der Erfahrung glaubte man den ethischen Endzweck zu entdecken. «Der einzige Beweis,» sagte Mill, «daß etwas begehrenswert ist, ist, daß man es tatsächlich begehrt. Wenn der Endzweck, den die utilitarische Lehre annimmt, in der Theorie und in der Praxis nicht als ein Endzweck anerkannt wird, so kann niemand jemals davon überzeugt werden, daß derselbe ein Endzweck sei. Man kann keinen Grund dafür angeben, daß die allgemeine Glückseligkeit begehrenswert sei, außer daß jede Person ihre eigene Glückseligkeit begehrt, soweit sie sie für erreichbar hält.»[1] Der Endzweck ist daher ein unmittelbares Ergebnis der Erfahrung. Wir haben eben gesehen, daß diese Beziehung zwischen dem Empirismus und dem Hedonismus durch die Entwicklungslehre und die dadurch verursachte Umbildung des Empirismus notwendig unhaltbar gemacht worden ist. Wenn die Entwicklungslehre überhaupt imstande ist, einen ethischen Endzweck zu bestimmen, so kann dieser Endzweck nicht die Lust sein. Gewiß ist es möglich, die Entwicklungslehre als Tatsache anzunehmen, und dadurch selbst den Ursprung der moralischen Gefühle und Urteile zu erklären, und doch ganz konsequent, die Lust für den letzten Endzweck zu halten. Allein dieser Endzweck muß jetzt auf eine andere Basis gestellt werden als auf den Empirismus.

So verfährt Henry Sidgwick. Er hat nach einer neuen Basis für den Utilitarismus gesucht, und es fragt sich jetzt, wie man sein System als ein Ganzes beurteilen muß. Hier heben wir nur die Hauptzüge hervor.

Was ihn von vornherein von den traditionellen Utilitariern scheidet, ist seine bestimmte und bewußte Verwerfung der empirischen Philosophie. Er weigert sich, das sittliche Bewußtsein

[1] Utilitarianism, S. 53.

mit den Empiristen in Gefühlszustände aufzulösen. Den Versuch zu analysieren, wenn auch eine Analysis nicht mehr möglich ist, betrachtet er mit Recht als den Hauptfehler der Assoziationspsychologie. Zum erstenmal in der Geschichte des englischen Utilitarismus ist die Lehre Humes, daß letzte Endzwecke durch das Gefühl und nicht durch die Vernunft bestimmt sind, zurückgewiesen. Bei Sidgwick wird die Vernunft zum organisierenden Moment in dem moralischen Bewußtsein, und das Richtige identifiziert er mit dem Vernünftigen. Mill und Bentham hatten versucht, das Seinsollen in das Sein aufzulösen, während bei Sidgwick das Seinsollen ein Letztes und Unanalysierbares ist.

Bahnbrechend in der Geschichte des Utilitarismus ist zunächst Sidgwicks Verwerfung des psychologischen Hedonismus. Diese Theorie hatte die naturalistische Basis des früheren Utilitarismus gebildet. Sie hatte auch die Ausbildung der Theorie bestimmt und es zu einer Einsicht des wirklichen Gegensatzes zwischen Egoismus und Utilitarismus nicht kommen lassen. Sidgwicks eingehende Diskussion dieser ganzen Frage hat einen so tiefen Eindruck auf die englische Ethik gemacht, daß die Lehre des psychologischen Hedonismus jetzt davon fast verschwunden ist.

Die nächste wichtige Frage, welche Sidgwick in ganz anderer Weise beantwortet als die traditionellen Utilitarier, ist die Frage, ob die Vernunft eine Triebfeder des Willens sein kann. Dies hatten alle englischen Empiristen seit Hume geleugnet. Die Frage ist zweifellos eine der entscheidendsten der Ethik überhaupt.

Sehr wichtig für ein Verständnis von Sidgwicks System und sein Abweichen von dem traditionellen Utilitarismus ist seine Verwerfung der genetischen Methode. Obgleich er zu einer Zeit schrieb, als die Entwicklungslehre anfing, einen großen Einfluß nach allen Richtungen auszuüben, war Sidgwick immer skeptisch gegen ihren Wert für die Ethik. Wir halten seine strenge Unterscheidung zwischen Ursprung, Existenz und Gültigkeit für einen großen Fortschritt in seinem Utilitarismus. Sehr fein hat er diesen Gedanken in verschiedenen Schriften entwickelt. Er ist gern bereit, irgendeine Theorie des Ursprungs des Pflichtbewußtseins anzunehmen, die die Psychologie oder die Ent-

wicklungslehre begründen mag, nur hält er daran fest, daß der Ursprung der ethischen Urteile ihre Gültigkeit nicht bestimmen kann. Ein moralisches Urteil braucht nicht wahr zu sein, weil es ursprünglich ist, und gleichfalls braucht es nicht falsch zu sein, weil es abgeleitet ist. «Kein allgemeiner Beweis, daß unser Pflichtbewußtsein abgeleitet oder entwickelt ist, ist ein ausreichender Grund, um ihm nicht zu trauen.»[1]

Statt auf einer empirischen Basis ruht Sidgwicks Utilitarismus vielmehr auf einer intuitiven — auf dem Axiom des Wohlwollens. Dieses Axiom ist bei ihm, wie schon erwähnt, ganz formal und an sich inhaltlos. Es bezieht sich auf das höchste Gut. So ist Sidgwicks Ethik zugleich intuitiv und teleologisch.

Wir haben schon die drei Axiome — der Klugheit, der Gerechtigkeit und des Wohlwollens — diskutiert. Es scheint uns, daß diese Axiome ein logisches und ein kategorisches Element enthalten, und daß Sidgwicks System an Konsequenz und an Klarheit gewonnen hätte, wenn er diese zwei Elemente auseinandergehalten hätte. Sidgwick zeigte, daß das Prinzip der Gerechtigkeit allen ethischen Systemen notwendig ist. Jedes ethische Urteil setzt dieses Prinzip voraus. Nicht anders steht es mit dem Prinzip der Klugheit: «Das Hernach als solches ist nicht mehr und nicht weniger zu beachten als das Jetzt». Dieses Prinzip liegt auch jedem ethischen Urteil zugrunde. Sidgwick hatte unrecht, wie wir sahen, wenn er dieses Axiom als das Prinzip des rationalen Egoismus auffaßte. Steht es aber anders mit dem dritten Axiom, mit dem Prinzip des Wohlwollens? Dieses enthält, meinen wir, ein logisches und ein kategorisches Element. Das logische kann man so ausdrücken: «Mein Gut ist nicht wertvoller als das gleiche Gut eines andern». Dies ist auch ein rein logisches Prinzip. Das kategorische Element ist nur ein «du sollst». Es ist an sich ganz formal und inhaltlos, bezieht sich aber durch die drei logischen Axiome auf das höchste Gut.

Wir betrachten Sidgwicks System als das tiefste und geschlossenste aller utilitarischen Systeme. Er war zweifellos der

[1] Methods, S. 213.

größte Ethiker der ganzen Schule. Spencer hat zwar die Psychologie der Ethik bereichert und unsern Blick für die Tatsachen der Ethik erweitert, doch hat er nie die eigentlich ethischen Fragen in ihrem Kern erfaßt. Dagegen hat, in dem ganzen 19. Jahrhundert, niemand in England soviel zu einem systematischen Studium der Ethik beigetragen wie Henry Sidgwick. Weit entfernt ist sein System von dem empirischen Utilitarismus seiner Vorgänger. Kant und Butler haben ihn tief beeinflußt, und zwar viel mehr als Bentham und Stuart Mill. Im eigentlichen Sinne des Wortes ist sein System nicht als eudämonistisch zu bezeichnen. Weder das Triebmotiv noch der Endzweck ist die Lust des Handelnden. Die Vernunft und nicht das Gefühl ist das organisierende Moment. «Gut ist meiner Ansicht nach,» sagte er, «was zu behalten oder zu erreichen vernünftig ist, und böse ist, wovon frei zu werden vernünftig ist.»[1] Das Rechttun ist also der Endzweck des Handelnden.

Der wunde Punkt in Sidgwicks System ist seine Bestimmung des höchsten Gutes. Diese haben wir schon ausführlich diskutiert. Gegen seinen «universalistischen Hedonismus» scheint uns der Einwand entscheidend, daß die Lust ein durch und durch statischer Begriff ist, und kein Element des Fortschritts bedeutet, und deswegen vollkommen ungeeignet ist, als das Ideal einer fortschreitenden Gesellschaft zu dienen. Zwar wie die gesetzliche Münze ist die Glückseligkeit im gewissen Sinne ein Wertzeichen, wie jene Münze ist sie auch etwas Wandelbares. Das Ideal der Glückseligkeit schwankt von Individuum zu Individuum und von Zeitalter zu Zeitalter. Die Lust kann ein mehr oder weniger zuverlässiges Maß des sozialen Fortschritts, aber nicht das ausschlaggebende Moment in jenem Fortschritt sein. Den Fortschritt einer Nation von einem Zustande des Barbarismus zu einem Zustande der höchsten Kultur kann man nicht in einem quantitativen Lustunterschied ausdrücken. Die Glückseligkeit als das Ideal des Fortschritts tut dem wollenden und denkenden Menschen unrecht.

Der Utilitarismus bedarf einer Vertiefung und einer Idealisierung von der Bedeutung der Utilität. Der Hedonismus ist,

[1] Ethics of Green usw., S. 331.

selbst in der Form der allgemeinen Glückseligkeit, nicht ein logisch notwendiges Element des Utilitarismus. Sein Wesen besteht darin, daß er seinen Maßstab in dem höchsten Gut der Gesellschaft findet. Das sieht man klar in der Geschichte der Schule und ihren Kämpfen mit den Intuitionisten. Wir haben gesehen, wie Mills Utilitarismus nur formal hedonistisch ist, und daß bei der Art seiner Unterscheidung von Lustqualitäten in der Tat ein Kulturideal der Endzweck ist. Wäre Mill nicht durch seinen Empirismus gezwungen, die Lehre des psychologischen Hedonismus zu halten, so hätte er sicherlich das höchste Gut nicht als die Lust definiert. Das sieht man in seinem wiederholten Bestreben, den Begriff der Lust zu idealisieren. In seiner Schrift über die Freiheit sagte er: «Ich betrachte die Nützlichkeit als den letzten Maßstab aller ethischen Fragen, aber es muß die Nützlichkeit in ihrer umfassendsten Bedeutung sein, gegründet auf die bleibenden Interessen des Menschen als fortschreitende Wesen».

Der zukünftige Utilitarismus muß mit Sidgwick der normativen und rationalen Seite des ethischen Bewußtseins gerecht werden, und er muß dazu einen Schritt über ihn hinaus machen. Er muß sich vom Hedonismus, mit dem er schon beinahe gebrochen hat, vollends lossagen. Er muß den Versuch aufgeben, das soziale Ideal, das der Inbegriff aller Kultur und alles Fortschritts sein muß, lediglich in der Lust zu finden. Kurz, er muß ein höheres und tieferes Ideal als höchstes Gut aufstellen, das dem Menschen als denkendes, wollendes, fortschreitendes und nicht nur als fühlendes Wesen gerecht werden kann.

Literaturverzeichnis.

Wir führen nur die ethischen Werke Sidgwicks und Spencers und die betreffende Literatur an.

Henry Sidgwick.

The Methods of Ethics. 1874. 6. Aufl. 1901.
Outlines of the History of Ethics. 5. Aufl. 1902.
Practical Ethics. 1898.
Philosophy, its Scope and Relations. 1902.
Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau. 1902.
Lectures on Kant and other Essays. 1905.
Verification of Beliefs. Contem. Rev. July 1871.
The Theory of Evolution in its relation to practice. Mind 1876, S. 52.
Bradley's Ethical Studies. Mind 1876, S. 52.
Hedonism and ultimate Good. Mind 1877, S. 27.
Mr. Barrat on the Suppression of Egoism. Mind 1877, S. 627.
The Establishment of Ethical First Principles. Mind 1879, S. 106.
Guyaus «La Morale d'Epicure». Mind 1879, S. 582.
Mr. Spencers Ethical-System. Mind 1880, S. 216.
Incoherence of the Empirical Philosophy. Mind 1882, S. 533.
Stephen's «Science of Ethics». Mind 1882, S. 572.
Green's Ethics. Mind 1884, S. 169.
Fowler's Progressive Morality. Mind 1885, S. 266.
Martineau's Types of Ethical Theory. Mind 1885, S. 426.
Martineau's Defence of «Types of Ethical Theory». Mind 1886, S. 142.
The Historical Method. Mind 1886, S. 203.
Idiopsychological Ethics. Mind 1887, S. 31.
Plato's Utilitarianism. Classical Rev. Mar. 1889.
Some Fundamental Ethical Controversies. Mind 1889, S. 473.
The Morality of Strife. International Journal of Ethics 1890, S. 1.
The Feeling Tone of Desire and Aversion. Mind 1892, S. 94.
H. Spencer's Justice, Mind 1892, S. 107.
Unreasonable Action. Mind 1893, S. 174.

My Station and its Duties. Int. Journ. Eth. 1893, S. 1.
Luxury. Int. Journ. Eth. 1894, S. 1.
D. G. Ritchie's «Natural Rights». Mind 1895, S. 384.
The Ethics of Religious Conformity. Int. Journ. Eth. 1895, S. 273.
The Relation of Ethics to Sociology. Int. Journ. Eth. 1899, S. 1.
Political Economy and Ethics. Dictionary of Political Economy. Vol. III.

Über Sidgwick handeln:

Albee, Phil. Rev. Bd. XV., S. 5.
Bain, «Mr. Sidgwicks Methods of Ethics.» Mind 1876, S. 177.
«On Some Points in Ethics.» Mind 1883, S. 48.
Barker, Phil. Review Bd. XV., S. 5.
Bradley, «Mr. Sidgwick on Ethical Studies.» Mind 1877, S. 122.
«Mr. Sidgwicks Hedonism» 1877 (London).
Barratt, «The Supression of Egoism.» Mind 1877, S. 167.
«Ethics and Politics.» Mind 1877, S. 452.
«Ethics and Psychogony.» Mind 1878, S. 277.
Bosanquet, Sidgwicks Practical Ethics. Int. Journ. Eth. 1897, S. 390.
Caird, Sidgwicks «Methods of Ethics.» Academy 1875, 12th June.
Clifford, «Right and Wrong.» Fortnightly Rev. Dec. 1875, S. 770.
Calderwood, «Mr. Sidgwick on Intuitionism.» Mind 1876, S. 197.
Edgworth, New and Old Methods of Ethics. London 1877.
Fowler, Reply to Sidgwick. Mind 1885, S. 481. Discussion of Sidgwick on «Some fundamental Ethical Controversies.» Mind 1889, S. 89.
Green, Hedonism and Ultimate Good. Minds. 1877, S. 266.
Gurney, The Utilitarian Ought. Mind 1882, S. 349.
Gizycki G. v., Recension. Sidgwicks Methods of Ethics. Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. 1880 (S. 114).
Gizycki, Sidgwicks Methods of Ethics. Int. Journ. Eth. 1890, S. 120.
Hayward, «Constructive Elements in the Ethical Philosophy of Sidgwick». Ethical World, 15. Dec. 1900.
«The Real Significance of Sidgwicks Ethics.» Int. Journ. Eth. 1901, S. 175.
The Ethical Philosophy of Sidgwick. London 1901.
Bryce, Studies of Contemporary Biography. 1903.
Martineau, Mind 1885, S. 628.
Marshall, The Definition of Desire. Mind 1892, S. 400.
Marshall, Unreasonable Action. Mind 1894, S. 105.
Mackenzie, Sidgwicks Methods of Ethics. Int. Journ. Eth. 1893, S. 512.
Masterman, Henry Sidgwick. Commonwealth, Okt. 1900.
Macmillan, Sidgwick and Schopenhauer. Int. Journ. Eth. 1897, S. 490.
Keynes, Economic Journal, Dez. 1900.

Pollock, Evolution and Ethics. Mind 1876, S. 334.
Happiness or Welfare. Mind 1877, S. 269.
Peile, Cambridge Review, 25. Okt. 1900.
Ritchie, Sidgwick's Practical Ethics. Mind 1898, S. 535.
Spencer, Fortnightly Review, Dec. 1873.
Spencer, «Replies to Criticisms on the Data of Ethics». Mind 1881, S. 82.
Stephen, Sidgwicks Methods of Ethics. Frager's Mag. Mar. 1875.
Seth, The Evolution of Morality. Mind 1889, S. 27.
Is Pleasure the Summum Bonum? Int. Journ. of Eth. 1895, S. 459.
«The Ethical System of Sidgwick.» Mind 1901, S. 172.
Stephen, Henry Sidgwick. Mind 1901, S. 1.
Sorley, Henry Sidgwick. Int. Journ. Eth. 1901, S. 168.
Jones, E. E. C., Mr. Haywards Evaluation of Sidgwick's Ethics (und Haywards Antwort). Int. Journ. Eth., Bd. XI, S. 3.
Wallace, «Sidgwick's History of Ethics». Mind 1886, S. 570.
Magill, R., Der rationale Utilitarismus Sidgwicks. Diss. Jena 1899.
Cabot, J. E. North., Am. Rev., CXXII, S. 446.
Dicey, A. V., Nation XXII, S. 162—180.
Stephen L., Dictionary of Nat. Biography (Supplement, Bd. III).

Herbert Spencer.

Social Statics 1850 (umgearbeitete Ausgabe 1892).
Essays, scientific, political and speculative, 3 Bde. 1891. (Vgl. Morals and moral sentiments 1871, Bd. I; Mr. Martineau on Evolution 1872, Bd. I; The Ethics of Kant 1888, Bd. III; Absolute Political Ethics 1890, Bd. III.)
The Man versus the State 1884.
Replies to criticisms on the Data of Ethics. Mind 1881, S. 82.
The Principles of Ethics, 2 Bde. London 1892, 93. (The Data of Ethics 1879. Justice 1891. The Inductions of Ethics. The Ethics of Individual Life 1892. Negative Beneficence. Positive Beneficence 1893.)
Die Prinzipien der Ethik, aus dem Englischen von B. Vetter und Victor Carus, 2 Bde. Stuttgart 1894—95.

Literatur über Spencer.

Alexander S., «H. Spencer's Principles of Morality.» Mind 1893, S. 102 und 1894, S. 125.
Bain A., Herbert Spencer's Data of Ethics. Mind 1879, S. 561.
Beaussire M. E., La morale laïque. Examen de la morale evol. de m. H. Spencer. Paris 1881.
Bixby J. T. H. Spencer's Data of Ethics. Mod. Rev. 1882, S. 40.

Blanc E., Les nouvelles bases de la Morale d'après H. Spencer 1887.
Bridel P. S., Les Bases de la Morale evol. d'après H. Spencer. Lausanne 1886.
Boesch J. M., Die entwicklungstheoret. Idee sozialer Gerechtigkeit. Kritik der Sozialtheorie Spencers. Zürich 1896.
Cathrein V., Die Sittenlehre des Darwinismus. Eine Kritik der Ethik Spencers. Freiburg 1885.
Carneri B., Sittlichkeit und Darwinismus 1871.
Calderwood H., Herbert Spencer's Data of Ethics. Contem. Rev. 1880, S. 64.
Denslow, van Buren, The Ethical System of Herbert Spencer. Social Economist VIII, S. 96.
Dubois, Jules, Spencer et la principe de la morale. Paris 1899.
Drey, Sylvan, Spencers Theorie of Religion and morality. London 1887.
Drey, Sylvan, A. Theory of Life deduced from the evolution philosophy 1897.
Davis V. D., H. Spencer's Theory of Morals. Unit. Review 1883, S. 41.
Fontana G., Le basi della morale di H. Spencer. La Filos. delle Scuole Ital., Bd. XXIV, No. 3.
Gordon, Kate, Spencers Theorie of Ethics. Phil. Rev., Nov. 1902.
Guthrie M., Spencers Data of Ethics. London 1884.
Gaupp Otto, Herbert Spencer (Frommanns Klassiker der Philosophie), 3. Aufl. 1906.
Guyan M., La Morale anglaise contemporaine. Paris 1879.
Ground W. D., The Structural Principles of Spencer's Philosophy. 1884.
Halleux J., L'Hypothèse évolutioniste en Morale. Rev. Neo-Scolastique, Nos. 27, 28, 29, 30.
Halleux J., L'evolutionisme en Morale, Etude sur la philosophie de Herbert Spencer. Paris 1901.
Hudson W. H., Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer. New-York 1895.
Höffding H., Einleitung in die englische Philosophie. Leipzig 1889.
Hutton R. H., Mr. Spencer on moral intuitions and moral sentiments. Contem. Rev. 1871, S. 463.
Iverach J., Spencer on Justice. Crit. Rev., II, 75.
The Principles of Ethics. Crit. Rev., II, 361.
Laurie S. L., Spencer on moral education. Educ. Rev. 1892, S. 485.
Lilly W. L., H. Spencer as a moralist. Fort. Rev. 1888, S. 427.
Magoun G. T., Herbert Spencer on Kant's Ethics. Our Day, II, S. 200.
Marchesini G., La teoria dell' utile. Palermo 1900.
Mackenzie J. S., (Recension) Inter. Journ. Eth. 1893, S. 243 und 1894, S. III.
Miller E. D., Spencers Versöhnung des Egoismus und Altruismus. Diss. Berlin 1899.
Means D. G., The ethical method of evolution. Mind 1880, S. 396.

M'Cosh, H. Spencer's Philosophy as culminated in his Ethics. Edinb. 1884.
Norstrom V., Grundtragen af H. Spencers sedelära. Upsala Univ. Arsskr. Upsala 1899.
Pagnoni A., Le intuizioni morali e l'eredita nello Spencer. 1897.
Pillon F., Le sens moral selon M. Herbert Spencer. La crit. philos. 1873, (I), S. 97.
Sergi G. Fr., Le basi della morale di H. Spencer. Milano 1881.
Stork T. B., The Ethics of H. Spencer. Luth. Quart., 30, S. 1.
Sidgwick H., Lectures on the ethics of Green, Spencer and Martineau 1902.
Sidgwick H. Mr., Spencer's Ethical System. Mind 1880, S. 216.
Saint, Andrè, Simples Notes sur la morale de H. Spencer. Paris 1892.
Salvadori G., L'etica evolutionistica. Turin 1903.
Torkenau G. R., Die Grundlagen der Spencer'schen Ethik. Erlangen, Diss. 1900.
Thouvenez E., Herbert Spencer. Paris 1905.
Traina S., La morale de Herbert Spencer. 1887.
Watson J., Hedonistic Theories from Aristyppus to Spencer. Glasgow 1895.
Williams C. M., Evolutional Ethics. London 1893.
Wace H., Herbert Spencers Data of Ethics. Contem. Rev. 1880, S. 254.
Zuccante G., La Dottrina della Conscienza morale nello Spencer. Lonigo 1896.
Zuccante G., Condotta buona e Condotta cattiva secondo lo Spencer. Rev. Ital. di Filos. 1897, S. 63 und S. 175.

Über den Utilitarismus S.

Albee, «History of the English Utilitarians». Lon. 1902.
Alexander S., «Moral Order and Process». 1889.
Bergman P., «Ethik als Kulturphilosophie». (S. 400 ff.)
Bain Alex., «The Emotions and the Will». (S. 264—293), 4. Aufl. 1899.
Belot G., «L'Utilitarisme et ses nouveaux critiques». Rev. de Met. et de Mor. 1894, S. 404.
Bentham J., Works. 11 Bde. Edinburgh 1843. Deontology. (Herausgegeben von Bowring) 1834. Introduction to the principles of morals and Legislation». Cambridge 1879.
Bergman J., «Über den Utilitarismus». Marburg 1884.
Busse L., «Zur Beurteilung des Utilitarismus». Zeits. f. Phil. und phil. Kr. 1895, S. 161.
Calderwood H., Handbook of Moral Philosophy. (14. Aufl. 1888.)
Dewey J., «The Study of Ethics». Ann. Arbor 1894.
Dicey A. V., «Law and public opinion in England in the 19th Century». 1905.
Green T. H., «Prolegomena to Ethics».

Graham W., English Political Philosophy. 1899.
Gizycki G. v., Grundzüge der Moral. Leipzig 1883. «Über den Utilitarismus». Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. 1884, S. 265.
Guyau, La Morale Anglaise Contemporaine. 5. Aufl. Paris 1904.
Hebler C., Philos. Aufsätze. (S. 35—66) 1869.
Grote John., «Examination of the utilitarian Philosophy». Camb. 1870.
Höffding H., «Ethik». Leipzig 1901. (S. 55 ff.) «Einleitung in die englische Philosophie». Leipzig 1889.
Huxley, Evolution and Ethics. 1893.
Halevy, Elie, «La Formation du Radicalisme philosophique». 3 Bde. (Bd. I, La Jeunesse Benthams, Paris 1901. Bd. II, L'evolution de la doctrine utilitaire 1901. Bd. III, La radicalisme philosophique 1904.)
Hensel R., Hauptprobleme der Ethik. Leipzig 1903.
Jodl, Geschichte der Ethik. Bd. II.
James G. I., «Green und der Utilitarismus». Halle, Diss. 1894.
Lecky W. E. H., History of European Morals. 2 Bde. 2. Aufl. London 1869.
Lipps T., Die Ethischen Grundfragen. (Eudämonismus und Utilitarismus, S. 55 ff.) 1899.
Martineau J., Types of Ethical Theory. 3. Aufl. 1889. «Utilitarianism.» Old and New 1873, S. 26, 137.
Mill John Stuart, Utilitarianism. London 1863. (12. Aufl. 1895.) Dissertations, 4 Bde. London 1867—75.
Moore G. E., Principia Ethica. 1903.
Mackenzie J. S., Manual of Ethics. (4. Aufl. 1900.)
Muirhead, Elements of Ethics. 1891.
Paulsen J., System der Ethik. 2 Bde. 6. Aufl. 1903.
Sigwart C., Vorfragen der Ethik. Freiburg 1886.
Simmel G., Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892/3 (s. Kap. IV, Die Glückseligkeit).
Stephen L., History of English Thought in the 18th Century. London 1876.
Science of Ethics. London 1882.
The English Utilitarians. 3 Bde. 1900.
Wentscher Max, Ethik. 1902. (s. Bd. I, S. 90 ff., 167 ff.)
Windelband W., Präludien. 2. Aufl. 1902. (S. Normen und Naturgesetze. Kritische oder genetische Methode? Vom Prinzip der Moral.)
Wundt, Ethik. 3. Aufl. 1903.
Sorley, The Ethics of Naturalism. 2. Aufl. London 1904.
Recent Tendencies in Ethics. 1905.
Kraus Oskar, Zur Theorie des Wertes. Eine Benthamstudie. 1902.

Der Wille zur höheren Einheit

von

Jos. Ans. Froehlich.

gr. 8°. geh. Mk. 4.40.

Froehlich ist zuerst im Gebiete der Naturwissenschaft und im besonderen der Medizin schriftstellerisch tätig gewesen. Sein hohes sittliches und religiöses Interesse hat ihn innerlich gezwungen, der Philosophie sich zuzuwenden. Sein Entwicklungsgang ist demnach dem Lotzes ähnlich gewesen; auch seine Gedanken sind denen Lotzes verwandt. . . .

. . . An diese Erörterungen schließen sich die über „Wissen und Glauben", über „Das Wesen der Religion" und über „Gemeinschaftsbildung" an. Ich möchte fast raten, die Lektüre unserer Schrift mit der dieses (des achten) Abschnitts zu beginnen. Hier zeigt sich Froehlichs produktive Kraft in ihrer Tiefe nnd ihrem Reichtum. Der persönliche Gott übt seine Macht in allem, vor allem in jeder selbstbewußten Persönlichkeit. Indem er unser Leben gestaltet, wird er von uns empfunden. Der Glaube vertraut sich ihm an. Er ist das Ganze, das Wissen nur ein Teil von ihm. Im Wissen erscheint überhaupt nur die Leuchtkraft des Willens. Der Fortschritt der Geschichte ist der fortgehende Sieg des Willens zu höherer Einheit. Indem Gott zu immer engerer und vielseitigerer Gemeinschaft die Menschen verknüpft, entfaltet er in ihnen immer größeren Reichtum des Lebens. Wer diesem Willen sich widersetzt, der bereitet sich den Untergang. Sünde ist Selbstmord. Aber die ewige Liebe ist ewige Erlösung. Indem der Verfasser im Verlauf dieser Betrachtung seine Philosophie der Geschichte darlegt, kommt er auch auf die „Lichtgestalt" der Person Jesu zu sprechen, die er mit so tiefem Verständnis und so herzgewinnend beschreibt, wie es selten geschehen ist.

Zum Schluß legt Froehlich sein Verständnis der Kunst und die unerschütterlichen Gründe seines Unsterblichkeitsglaubens dar.

Ich kann nur mit dem herzlichsten und dem innigsten Danke von der Schrift scheiden. Schritt für Schritt haben wir uns die ideale und fromme Lebensanschauung unserer großen Denker und Dichter von neuem zu erringen. Froehlich ist einer der begeistertsten und gedankenreichsten Mitarbeiter an der Lösung dieser Aufgabe. Möge seine Schrift recht viele Teilnahme finden und ihn zur Darlegung seines ganzen theistischen Systems veranlassen! (Protestantenblatt.)

Philosophisch-religiöse Betrachtungen und Fernblicke

von

Leopold von Stechow.

gr. 8°. geh. Mk. 7.—.

Philosophisch-religiöse Betrachtungen, Fernblicke, Erwägungen und Vorschläge eines schon vor 30 Jahren gestorbenen Mannes werden hier von seiner Tochter veröffentlicht. L. von Stechow hat, wie seine Tochter angibt, vieles geschrieben, aber durch mancherlei mißliche Umstände ist nichts gedruckt worden. Aus dem großen schriftlichen Nachlasse hat nun seine Tochter diese 1867 vollendete Schrift entnommen und übergibt sie hiermit der Öffentlichkeit, da sie nicht will, daß so viel Talent verloren sei. Dem Leser wird etwas Altes geboten; aber was alt ist, braucht nicht veraltet zu sein und ist es hier in der Tat auch nicht; der Verfasser bewegt sich ganz in modernen Gedankengängen und bietet reichen Stoff zum Nachdenken und viele neue Anregungen; mag er nun reden von der Idee des Messias, von der Gottessohnschaft Christi, von der Stellvertretung Christi oder von dem Zusammenhang des christlichen Prinzips mit der religiösen Welt in ihren konstitutiven Grundlagen, immer fallen dem aufmerksamen Leser neue Gedankengänge, neue Problemstellungen auf und geben ihm so den Mut und Anlaß, auch selbst einmal über das gerade erwähnte Problem nachzudenken; darin sehen wir auch den Hauptzweck der vorliegenden Schrift, nicht belehren, sondern anregen zu wollen. (Lit. Wegweiser.)

Das Problem der Willensfreiheit.

Ein neuer Versuch seiner Lösung

von

Karl Fahrion.

gr. 8°. geh. Mk. 1.60.

Fahrion sagt auf engem Raume recht viel; er behandelt das Problem der Willensfreiheit in seiner geschichtlichen Entwicklung. Das Wesen des Problems erörtert er klar und scharf, namentlich vom Standpunkte der Kausaltheorie, die er glänzend abführt. Negativ bewiesen wird die Freiheit von ihm durch die Ablehnung der deterministischen Folgerungen, positiv durch eine vorzügliche neue Darstellung des Freiheitsbewußtseins. (Allgem. Literaturblatt.)

Max Dreßler

Die Welt als Wille zum Selbst.

Eine philosophische Studie.

gr. 8°. geh. Mk. 3.—.

Das Buch Dreßlers mutet höchst eigentümlich an. Selten genug stößt man in heutiger Zeit so reine, entschlossene Metaphysik, die weder im Gewande eigentlicher Poesie auftritt, noch sich mit wi schaftlichem Rüstzeug umgibt. Der Stil des Verfassers erinnert darin an Hegel, daß unermüdlich dies Grundgedanken nach allen Seiten gewendet und in immer neuen Variationen wiederholt werden. das Thema eines Musikstückes klingt jener eine Gedanke „die Welt ist die Selbstvermittlung des S durch das Wissen zum Selbst" immer wieder an. Der Verfasser schaut eine große Einheit, in der Selbst logischer Ursprung und ewiges Ziel aller Entwicklung ist, in der weder die Materie eine Ei existenz beanspruchen kann noch das abstrakte Subjekt, in der beide derartig aufeinander angew sind, daß jene durch dieses ihr Ziel des Wissenwerdens, dieses durch jene sein Ziel des Etwaswi erreicht. Während die Philosophie die wahre Einheit ist und somit das ewige ideale Endziel bede vermitteln Kunst und Mystik lediglich eine unvollkommene Gefühlseinheit. Das principium individuat ist das Werkzeug des Selbst, das es benutzt, um dauernd aus sich selbst durch die doppelte Monaden der Objekte und Subjekte zu sich selbst zu kommen. (Theolog. Literaturbericht.)

Vorlesungen über Psychologie

gehalten im Foyer des Großherzoglichen Hoftheaters in Karlsruhe

von

Hofrat **Dr. Max Dreßler,**

Großh. Hofarzt.

gr. 8°. geh. **Mk. 3.60,** in fein Leinwandband **Mk. 4.50.**

. . . Das ganze Buch in seiner Inhalt- und Formenschöne ist dazu berufen, als eines der b Bildungsmittel allen denen zu dienen, die den hohen Aufgaben unserer Seele und ihren tiefsten Ti nachzuforschen Interesse entgegenbringen. . . . Sein Bemühen, das Beste in angenehmer Form zu bi ist dem Verfasser trefflich gelungen, so daß wir dem empfehlenswerten Buche recht viel verständnis Leser von Herzen wünschen. Wenn dieser unser Wunsch in Erfüllung ginge, so würde das einen geis Fortschritt unserer ganzen Zeit bedeuten. (Odd Fellow.)

Prinzipien der Metaphysik

von **Professor Branislav Petronievics.**

I. Band. I. Abteilung:

Allgemeine Ontologie und die formalen Kategorien. Mit einem Anhang: Elemente d neuen Geometrie und 3 Tafeln mit 56 geometrischen Figuren.

Lex.-8°. geh. **Mk. 15.—.**

„Eine frische hoffnungsreiche Stimmung spricht sich schon in der erkenntnis-theoretischen Gr lehre dieser Metaphysik aus, in der Behauptung von der absoluten Realität der Erfahrung. Der V fasser scheut vor keiner positiv-wissenschaftlichen Autorität auf. Er will sogar in die Mathematik re mierend eingreifen. Den Angelpunkt seiner Spekulation bildet eine eigentümliche realistische Auffassung Negationsaktes. **In diesem ersten Bande des groß angelegten Werkes erfahren die P bleme der Zeit, des Raumes, der Zahl und der Bewegung vielseitige Beleuchtung. Antinomien sind nicht ängstlich umgangen, Petronievics unternimmt vielmehr überall ei positiven kühnen Lösungsversuch. . . .**" („Literarisches Centralblatt" Nr. 30, 1905.

„. . . Sull, **the discussion contained in this volume is stimulating, and considerx dialectic power is displayed.** One will watch with interest in the later volumes whether the aut succeeds in dealing with his various problems without always recurring to the mathematical point view. Unfortunately, one word must be said regarding the typography. — This is the more to regretted **because — granted the author's point of view — the i's of the philosophy quite carefuly dotted.**"

(„Nature" No. 1856, 1905.

„. . . Mais ce que nous venons de dire suffit pour qu'on puisse juger cette nouvelle géometrie point de vue philosophique. **Il était intéressant de tirer du finitisme toutes ses conséquen scientifiques;** à cet égard, le travail de M. Petronievics ne sera pas inutile, car il constitue une sorte réduction à l'absurde du finitisme, qui en est peut-être la meilleure réfutation . . ."

(L. Conturat in „Bulletin des sciences mathématiques" Mars 190 und „Revue de Métaphysique et de Morale" No. 2, 1905.)

C. F. Wintersche Buchdruckerei.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
1571
S5

Sinclair, A G
Der utilitarismus bei
sidgwick und Spencer

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 14 24 01 008 8