

Drittes Capitel.

Die neuere Ethik.

1. Die Entwicklung der empirischen Moralphilosophie.

a. Baco und Hobbes.

Die Vorbereitung zu jener Verweltlichung der Ethik, welche sich zunächst in der Aufsuchung der empirischen Bedingungen des sittlichen Lebens bethätigte, hatte sich schon theils in der Scholastik theils in gewissen Richtungen des Protestantismus vollzogen. Dort hatte die Thomistische Scheidung der natürlichen und der theologischen Tugenden dem weltlichen Element einen leicht zu erweiternden Spielraum gelassen. In den Streitigkeiten der protestantischen Secten aber erneuerten sich die Kämpfe der ersten christlichen Jahrhunderte über den Werth oder Unwerth menschlicher Willensthätigkeit*). Der auf Augustin zurückgehenden mystischen Erlösungstheorie Luthers und Calvins gegenüber suchten die Arminianer und Latitudinärer ganz im Sinne der früheren Pelagianer der Freiheit des Willens und dem eigenen sittlichen Verdienst des Menschen einen höheren Werth beizumessen. Mit dieser freieren Auffassung verband sich eine grössere Toleranz gegen Andersgläubige. Dem Religiösen wurde sein Werth gelassen, aber man begann es mehr als einen Abschluss und eine Ergänzung der natürlichen Sittlichkeit denn als eine unerlässliche Bedingung derselben zu betrachten, und daraus entsprang von selbst die Auffassung, der Mensch könne, wenn er nur den sittlichen Geboten folge, in jeder Religion selig werden. Hiermit ist der Boden gegeben, auf dem sich die empirische Richtung der Moralphilosophie entwickelte, welche zunächst in England ihre Stätte hat.

Einen bahnbrechenden Einfluss hat hier wie auf andern Gebieten die Baconische Philosophie ausgeübt. Wie Baco überall vorsichtig dem Conflict mit der Theologie aus dem Wege geht, indem er die Religion auf das jenseitige Leben verweist und dagegen für die Philosophie das Diesseits in Anspruch nimmt, so scheidet er auch die Frage nach dem höchsten Gut als eine solche, die ganz

*) Vgl. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, I, S. 142–208.

und gar der Religion überlassen bleibe, von der philosophischen Sittenlehre aus, die es allein mit der praktischen Sittlichkeit auf Erden und mit den beschränkten und relativen Gütern zu thun habe, die durch dieselbe gewonnen werden. Diese praktische Sittlichkeit ist nach Baco von religiösen Ueberzeugungen unabhängig: auch der Atheist kann sie sich aneignen. Die Vollendung des Menschen wird freilich erst erreicht, wenn die religiöse Gesinnung zur sittlichen hinzukommt und veredelnd auf diese zurückwirkt. Aber nicht minder sind die abergläubischen Verirrungen der Religion verderblich für die Sittlichkeit; ja der Aberglaube und der aus ihm hervorgehende religiöse Fanatismus ist für sie gefährlicher als der Unglaube. So vollzieht Baco den nämlichen Schritt, den in der alten Philosophie der von ihm meistgehasste unter den Philosophen, Aristoteles, gethan hatte: er scheidet völlig von einander die Gebiete des Religiösen und des Sittlichen. Aber es ist ihm nicht sowohl wie seinem grossen Vorgänger um eine Begriffsbestimmung des Guten und eine darauf gegründete Classification der Tugenden zu thun, als vielmehr um die Aufsuchung der Quellen und Motive des Sittlichen und vor allem um die Anwendungen desselben. Denn auch hier besteht ihm der Hauptmangel der bisherigen Philosophie darin, dass sie es versäumt habe den Weg von der Erfindung zu nützlichen Anwendungen zurückzulegen. Als die Quelle des Sittlichen bezeichnet aber Baco die jedem Menschen innewohnende „Lux naturalis“, das natürliche Sittengesetz, über dessen Ursprung er übrigens keine weitere Rechenschaft gibt, so dass dahingestellt bleibt, ob er darunter ein angeborenes Vermögen oder eine erst durch die Erfahrung entstandene Einsicht versteht. In dieser Beziehung sind bei Baco die beiden gegensätzlichen Richtungen, die sich später in der englischen Ethik entwickeln sollten, noch ungeschieden. Dagegen ist ihm die Beurtheilung der verschiedenen Formen des sittlich Guten ganz und gar eine Sache der Erfahrung, so dass er auch die massgebenden Unterscheidungen aus den realen Verhältnissen des menschlichen Lebens zu entnehmen sucht. Hier ergibt sich ihm nun, dass das Gute unter allen Umständen mit dem Nützlichen zusammenfällt. Das Nützliche hat aber wieder einen doppelten Zweck: das Einzelwohl und das Gemeinwohl. Das Einzelwohl besteht in der Befriedigung der individuellen natürlichen Triebe, der Selbsterhaltung, der Selbstvervollkommenung und der Fortpflanzung. Das Gemeinwohl beruht auf der Befriedigung der Bedürfnisse, die durch die Verhältnisse der menschlichen Gattung bestimmt werden, und durch die jedem

Einzelnen gewisse Pflichten gegen die Menschheit überhaupt sowie gegen die besonderen Gesellschaftskreise, in denen er sich befindet, auferlegt sind. Was die Frage betrifft, ob das Einzelwohl oder das Gesamtwohl vorzuziehen sei, so meint Baco, über die Beantwortung derselben könne kein Zweifel entstehen, denn die Natur selbst zeige den richtigen Weg, indem sie überall, und zum Theil auf Kosten des Einzelnen, die Erhaltung der Gattung und des Ganzen erstrebe. Die echte Tugend besteht ihm daher in dem gemeinnützigen Handeln, und er macht, offenbar nicht ganz mit Recht, der antiken Sittenlehre den Vorwurf, sie habe nur das individuelle Wohl im Auge gehabt. Nur dadurch sei sie zu der gänzlich verkehrten Ansicht gelangt, das beschauliche Leben jedem andern vorzuziehen, während doch umgekehrt das thätige Leben das allein werthvolle sei*).

In diesen mehr andeutend als ausführend gehaltenen Betrachtungen Bacos treten besonders drei Punkte bedeutsam hervor: erstens die vollständige Lösung der Moral von der Religion oder die Verweltlichung der Ethik, zweitens die ebenso vollständige Trennung derselben von allen metaphysischen Voraussetzungen und das dafür eintretende Streben psychologische Motive des Sittlichen aufzufinden, wobei jedoch über der Natur dieser Motive noch eine gewisse Unbestimmtheit schwebt. Dazu kommt endlich drittens die Verlegung der Endzwecke des Sittlichen in den allgemeinen Nutzen, also die Gleichsetzung des Sittlichen mit dem Gemeinnützigen.

Nach den drei hier angedeuteten Richtungen ist das Werk Bacos weitergeführt worden von Hobbes. So sehr sich auch in den absolutistischen Anschauungen dieses Mannes der besondere Einfluss der Zeitumstände verräth, unter denen er gelebt, und der politischen Parteistellung, die er eingenommen, so steht er doch in Bezug auf die allgemeinen Grundlagen seines Denkens mit den späteren freisinnigen Vertretern der Baconischen Richtung auf gleichem Boden. Aber er übertrifft sie alle an eindringender Schärfe des Verstandes. Diese logische Tendenz ist zugleich die hauptsächlichste Ursache der Einseitigkeit seiner Anschauungen. Das Gefühlsleben existirt für ihn nicht. Er möchte, darin der Scholastik verwandt, alles auf die Klarheit logisch-mathematischer Schlussfolgerungen zurückführen.

*) De dignit. et augment. scient., lib. VII. Sermones fideles, bes. 16, 17, 56—59.

Macht dieses Streben ihn zum entschiedensten Vertreter der Baconischen Nützlichkeitslehre, so verträgt sich dagegen damit nicht jene Gebietstheilung zwischen Religion und Sittlichkeit, an welcher Baco festgehalten hatte. Das natürliche Sittengesetz besteht ihm in der richtigen Ueberlegung der nützlichen oder schädlichen Folgen einer Handlung. Eine Verletzung dieses Gesetzes ist daher lediglich ein Verstandesfehler; sie kann nur aus falschem Schliessen hervorgehen, da Niemand absichtlich gegen seinen eigenen Nutzen handelt. Es ist unmöglich, dass das göttliche Gesetz, welches in den Sittenlehren der heiligen Schrift niedergelegt ist, einen andern Inhalt habe als das natürliche Sittengesetz. Wie daher in diesem eine Bestätigung der Wahrheiten des Christenthums liegt, so empfängt umgekehrt das erstere durch dieses seine Sanction. Ebenso wenig wie das religiöse kann ferner das bürgerliche Gesetz dem natürlichen Sittengesetz widerstreiten, denn es will nur feststellen, was für alle Einzelnen im Zusammenleben mit Andern nützlich ist. Diese drei Gesetze verfolgen so den nämlichen Zweck, den Vortheil und Nutzen der Menschen. Wie ein scheinbarer Widerspruch zwischen denselben, der demnach nur auf Irrthum beruhen kann, seine Ausgleichung finden müsse, das kann für Hobbes nicht zweifelhaft sein. Dem individuellen Ermessen kann hier die Entscheidung unmöglich zustehen, wenn nicht der Friede der Gesellschaft, diese unerlässliche Bedingung für jedes nützliche Streben, gestört werden soll; auch das religiöse Gebot kann nicht entscheidend sein, denn es unterliegt wieder der individuellen Auffassung und Deutung. Nur das bürgerliche Gesetz kann daher die massgebende Instanz bilden. Nicht nur den Conflict individueller Interessen hat dasselbe zu schlichten, sondern es vermag auch allein den wahren Inhalt der religiösen Gebote, wie er von Jedem verstanden werden soll, endgültig festzustellen. Hobbes erklärt daher jede Religion für Aberglauben, die nicht vom Staate sanctionirt sei. Man würde sicherlich dem Scharfsinn des Philosophen unrecht thun, wollte man ihm zumuthen übersehen zu haben, dass nicht an sich in einem einzelnen Fall der bürgerliche Gesetzgeber im Unrecht und das demselben widerstrebende individuelle Gewissen im Rechte sein könne. Dieser Fall ist natürlich für Hobbes so gut wie für uns logisch möglich; aber er hält es für unzulässig, dass er jemals praktisch wirklich werde, und offenbar bestimmen ihn hierzu zwei Gründe. Einmal hat das bürgerliche Gesetz das Wohl aller Einzelnen, der Einzelne aber hat zunächst nur sein eigenes Wohl im Auge, und darum kann der

letztere leichter irren. Ferner ist der Einzelne gar nicht im Stande sein eigenes Interesse zu fördern, wenn ihm die hierzu erforderliche öffentliche Sicherheit mangelt. Ist die Herrschaft des bürgerlichen Gesetzes die Bedingung für die nutzbringende Thätigkeit auch des Einzelnen, so muss daher jenes formell Recht behalten, auch wenn es je einmal materiell im Unrechte sein sollte.

Diese Auffassung, welche die innerhalb gewisser Grenzen unerlässliche Suprematie der politischen Gesetzgebung über den Einzelwillen zu einer unbedingten macht, hängt mit der von Hobbes gegebenen psychologischen Herleitung der Moralgesetze sowohl wie der öffentlichen Rechtsordnung zusammen. Der Grundgedanke ist hier der Baconische: der Nutzen bestimmt überall die Handlungen der Menschen. Aber während Bacon das Einzelwohl und das Gemeinwohl noch getrennt und das Streben nach beiden auf verschiedene Triebe zurückgeführt hatte, ist nach Hobbes die Selbstliebe das Motiv aller Handlungen; das Gemeinwohl strebt der Einzelne nur insoweit zu fördern, als er damit seinem eigenen Wohle dient. Diese egoistische Auffassung der Menschennatur führt zu der Ansicht, dass der Naturzustand ein Streit Aller gegen Alle gewesen sei. Zur Bekräftigung derselben beruft sich Hobbes darauf, dass auch im Culturzustand das Misstrauen überall die menschlichen Handlungen beherrsche, und dass Jeder an diejenigen sich anschliesse und diejenigen liebe, von denen er Schutz und Förderung seiner Interessen erwarte. Dieses egoistische Streben ist ihm daher auch die einzige Grundlage der Staatsordnung. Sie beruht auf der Einsicht, dass das Wohl aller Einzelnen am besten besteht, wenn die vielen Willen einem Willen sich unterwerfen. Aus diesem Grunde ist zugleich die Alleinherrschaft die zweckmässigste Staatsform*).

So sehen wir hier die Anschauungen Bacos nach den drei bei ihm schon zur Geltung gebrachten Gesichtspunkten weitergeführt. Die Trennung von Moral und Religion ist in der Weise vollendet, dass eine Scheidung dreier Gesetzesgebiete von moralischem Inhalt eingetreten ist: des natürlichen Sittengesetzes, das auf der individuellen Einsicht beruht, des bürgerlichen Gesetzes, das auf der Erkenntniss und dem Willen der Obrigkeit beruht, und des religiösen Gesetzes, das seine Quelle in der Offenbarung hat. Diese drei Gesetze werden aber zugleich als verschiedene Gestaltungen eines und

*) De corpore politico, pars I. De cive, lib. I, cap. 2—4, lib. III, cap. 15. Leviathan, pars I. Human nature, chap. 7—13.

desselben Sittengesetzes aufgefasst, und im Zweifelsfalle wird das bürgerliche Gesetz den beiden andern übergeordnet. Ferner sind die Motive des Sittlichen nunmehr näher bestimmt: sie werden in die logische Reflexion über das Nützliche und Schädliche verlegt; sittliches und logisch richtiges Handeln werden daher einander gleichgestellt. Ist sonach ganz im Baconischen Sinne die Ableitung des natürlichen Sittengesetzes eine ausschliesslich psychologische und logische, so werden nun aber ausserdem zur Erklärung der Uebereinstimmung des religiösen und des bürgerlichen Gesetzes mit jenem eigenthümliche metaphysische Voraussetzungen hinzugefügt: für das religiöse die Annahme, dass es in der Form der Offenbarung das Nämliche enthalte, wozu vernünftige Schlussfolgerung von selbst gelange, für das bürgerliche die Annahme, dass der natürliche Egoismus einen ursprünglichen Zustand des Kampfes hervorgebracht habe, welcher wiederum auf dem Wege vernünftiger Ueberlegung durch die Anerkennung eines obersten Willens beseitigt worden sei. Als der letzte Endzweck des Sittlichen wird der individuelle Nutzen bezeichnet, das allgemeine Wohl nur insofern, als es das Wohl aller Einzelnen in sich schliesst. Damit ist der bei Baco unbestimmt gelassene Begriff des Gemeinwohls näher definirt und zugleich sein Gegensatz zum Einzelwohl beseitigt. Dies ist aber auf Kosten des ersteren Begriffes geschehen, der seine Selbständigkeit völlig einbüsst, indem er auf eine Summe von Einzelwohlfahrten zurückgeführt ist.

b. John Locke und der Intellectualismus der Schule von Cambridge.

Dass eine Ansicht, die in so umstürzender Weise alle bis dahin von der religiösen Ethik gepflegten Anschauungen beseitigte, und die sich nicht scheute, offen den Egoismus als die letzte und als die berechtigte Triebfeder der sittlichen Handlungen hinzustellen, den Widerspruch herausforderte, ist leicht begreiflich. Aber es ist bezeichnend für die die Zeit beherrschende Geistesströmung, dass die zumeist von theologischer Seite eröffnete Polemik gegen Hobbes zum Theil unter den nämlichen Voraussetzungen steht wie Hobbes' eigene Philosophie. Besonders gehört hierher die Annahme, dass die Sittlichkeit überall auf der richtigen Einsicht, der *recta ratio*, beruhe. Diese Annahme ist es, welche ganz und gar die Ethik des Cambridger Theologen Cudworth beherrscht und die ihr eigener Urheber als

„Intellectualismus“ bezeichnet hat*). In der That ist dieses System eine Nachblüthe des scholastischen Intellectualismus auf protestantischem Boden, die in gewissen Grundanschauungen zugleich von der kurz zuvor in Frankreich und Holland entstandenen Cartesianischen Philosophie bestimmt wird.

Bei Cudworth wird der Mensch, ganz wie bei Hobbes, als ein reines Vernunftwesen gedacht; Gefühle und Affecte existiren für ihn nicht. Um so weiter entfernt er sich von jenem in seinen Anschauungen über die Entstehung der vernünftigen Einsicht. Die menschliche Vernunft ist ein Ausfluss der göttlichen Vernunft; die sittlichen Ideen sind eingeborene Wahrheiten. Damit wird dem religiösen Sittengebot wieder seine unbedingte Suprematie über das bürgerliche Gesetz wie über das individuelle Sittengesetz eingeräumt. Indem dieser Intellectualismus die ursprüngliche Existenz der sittlichen Ideen betont und sie in allen Formen religiöser Vorstellungen nachzuweisen bemüht ist, werden diese nach dem Vorbilde Descartes' den geometrischen Anschauungen verglichen, welche gleich ihnen a priori im Geiste enthalten seien. Ebendeshalb genüge es auf sie hinzuweisen: einer Demonstration seien sie ebenso wenig zugänglich oder bedürftig wie die mathematischen Axiome.

Dass mit dieser Berufung auf die unmittelbare innere Anschauung die von Hobbes versuchte Herleitung aus dem Egoismus nicht überzeugend widerlegt war, ist einleuchtend. In dieser Beziehung schliesst sich aber einer der einflussreichsten Vertreter der älteren englischen Ethik, Cumberland, an die Intellectualisten ergänzend an**). Er bezeichnet als den Zweck des Sittlichen ausdrücklich die Förderung des Gesamtwohls. Dies ist ihm jedoch nicht identisch mit der Summe der Einzelwohlfahrten, wenn auch die vernünftige Ueberlegung zu der Erkenntniss führen müsse, dass unser eigenes Glück am besten zusammen mit der allgemeinen Wohlfahrt bestehen könne. In der That bediene sich dieses Motivs auch der Gesetzgeber, indem er die sittlichen Vergehen gegen die Gesamtheit durch persönliche Nachtheile vergelte, die er dem Schul-

*) The true intellectual system of the universe. London 1678. (Lat. Ausgabe von Mosheim, 2. Aufl. Lugd. Bat. 1773.) Vgl. besonders B. I, chap. IV, Nr. 8—14, und chap. V. Kürzer zusammengefasst, freilich aber zugleich mit mancherlei Mystischem vermengt, sind die Lehren des Intellectualismus in Henry Mores Enchiridion ethicum, libri III, opp. omn. I. Londini 1679.

**) De legibus naturae disquisitio philosophica. Londini 1672. Vgl. bes. Cap. I, III und V.

digen zuwende. Bezieht sich auf diese Weise der Inhalt des Sittengesetzes, unter völliger Umkehrung der Hobbes'schen Anschauung, direct nur auf das Gesamtwohl und erst indirect, insofern wir nämlich einsehen dass von dem Gesamtwohl unser eigenes Wohl abhängt, auf das Einzelwohl, so kann nun auch Hobbes' Lehre von einem Anfangszustand des Kampfes, da sie den Egoismus als einzige Triebfeder annimmt, nicht mehr bestehen bleiben. Der Kampf ist überall ein erst Entstandenes; der natürliche Anfangszustand ist der Friede, und die überwiegenden Motive treiben den Menschen dazu den Frieden zu bewahren und den Krieg zu scheuen, da jener mit den angenehmen Gefühlen des Wohlwollens, dieser mit den unangenehmen des Neides und Hasses verbunden ist. Nur unter dieser Voraussetzung kann ferner das natürliche Sittengesetz zugleich als der Ausfluss des göttlichen Gebotes angesehen werden. Denn indem Gott uns zu erkennen geben wollte, dass wir verpflichtet seien für das allgemeine Beste zu wirken, konnte er dem Menschen nicht Feindschaft sondern nur Wohlwollen und Vertrauen gegenüber seinen Mitmenschen als angeborene Eigenschaften in das Leben mitgeben. So kommt hier gegenüber Hobbes und den Intellectualisten der Affect, wenn auch noch nicht in bewusstem Gegensatze gegen die Reflexion, zu stärkerer Geltung. Der vernünftigen Einsicht dagegen bleibt für die Wahl der einzelnen Mittel und die Ausführung der einzelnen Handlungen ihr Recht gewahrt. Darum ist die Seele weder eine tabula rasa, welche erst durch Sinneswahrnehmung und Reflexion in den Besitz bestimmter Ideen gelangt, noch trägt sie diese als fertige Abbilder in sich, sondern sie besitzt mit der Vernunft zugleich in latenter Weise das Sittengesetz, welches dann aber durch den Verkehr des Einzelnen mit seinen Mitmenschen zu deutlichem Bewusstsein gelangt.

Wie diese Ausführungen vielfach zwischen den Anschauungen seiner sich bekämpfenden Vorgänger die Mitte halten, so schliessen sie selbst hinwiederum die Keime zu den verschiedenen Richtungen in sich, die sich weiterhin innerhalb der englischen Ethik entwickelten. Indem Cumberland das natürliche Sittengesetz als die auf dem Wege natürlicher Vernunftentwicklung zum Bewusstsein kommende Stimme Gottes auffasst, die den Menschen darüber belehre, was ihm schädlich oder nützlich sei, ist er der Vorläufer der späteren theologischen Utilitätsmoral. Indem er ferner das Wohlwollen dem natürlichen Egoismus gegenüberstellt, eröffnet er die Richtung jener socialen Ethik, in der Locke sein nächster Nachfolger ist

und innerhalb dieser Richtung verbindet er wieder den von Locke eingenommenen Standpunkt der Reflexion mit der späteren Gefühlsmoral. Indem er endlich den Zweck des Sittlichen in das Gesamtwohl verlegt, kehrt er auf Bacos Anfänge zurück und ist der Repräsentant einer fortan in der englischen Moralphilosophie vorherrschend bleibenden Richtung. Da er aber das Gesamtwohl zwar von der Wohlfahrt der Einzelnen scheidet, anderseits jedoch eine innige Wechselwirkung beider anerkennt und über die Natur des ersteren eine zureichende Aufklärung nicht gibt, so bleibt immer noch die Frage eine offene, ob das Gesamtwohl wirklich im Sinne Bacos eine selbständige Bedeutung besitze, oder ob es nicht schliesslich doch, wie Hobbes behauptet, nur in dem Wohl der Einzelnen bestehe.

Den bedeutendsten Einfluss auf die Beantwortung dieser Frage gewinnt John Locke, dessen Arbeiten auch in der Ethik weniger sich auszeichnen durch Neuheit der Ideen als durch Besonnenheit des Urtheils und behutsames Vermeiden extremer, dem gesunden Menschenverstand paradox erscheinender Ansichten. War das letztere besonders der Fehler von Hobbes, dieses weit originaleren und kühneren Denkers gewesen, so ist es dessen Einseitigkeit die Locke überall zu vermeiden sucht, während er zugleich die von dem cartesianischen Intellectualismus behauptete angeborene Wahrheit der sittlichen Grundsätze bekämpft, um dieselben wieder mit Hobbes als erworbene Verstandeserkenntnisse zu betrachten*). Während jedoch dieser eine solche Entstehung mehr behauptet als wirklich begründet hatte, ja sogar in der von ihm angenommenen und auf logische Evidenz zurückgeführten Allgemeingültigkeit der sittlichen Normen eine Voraussetzung machte, die den Anschauungen jenes Intellectualismus verwandt war, bemühte sich Locke eingehend die Angeborenheit der sittlichen Ideen gerade dadurch zu widerlegen, dass er auf ihre individuelle Verschiedenheit und auf den Zweifel, dem sie fortwährend begegnen, hinwies. Als letztes Motiv aller sittlichen Handlungen betrachtet aber auch Locke die Selbstliebe, die er in ihrer Entstehung und ihren Wirkungen näher analysirt**). Indem er sie aus der Fähigkeit Lust und Schmerz zu empfinden ableitet, sucht er, ähnlich wie es schon vor ihm Cumberland gethan, die Entstehung sittlicher Regungen aus der Beobachtung der gesellschaftlichen Ver-

*) Essay concerning human understanding, B. I, chap. 3.

**) Ebend. B. II, chap. 20, 21.

hältnisse und den aus diesen sich ergebenden nützlichen und schädlichen Folgen unserer Handlungen abzuleiten. Die Voraussetzung eines ursprünglichen Wohlwollens erscheint ihm dabei überflüssig; alle Wirkungen die man diesem zuschreibt seien aus dem subjectiven Empfindungsvermögen für Lust und Schmerz und der daran geknüpften Reflexion zu erklären. Anderseits jedoch vermeidet er es nicht minder, mit Hobbes einen ursprünglichen Zustand des Kampfes anzunehmen: es genügt ihm festzustellen, dass von Anfang an das individuelle Streben nach Glück und die Scheu vor dem Schmerze, von der Reflexion unterstützt, die auf das Gemeinwohl gerichteten Bestrebungen erzeugen mussten. In dieser durch Erfahrung gewonnenen Erkenntniss des Nützlichen und Schädlichen erblickt er jene *lux naturalis*, welche schon Baco und Hobbes als die allgemeinste Richtschnur des sittlichen Handelns betrachtet hatten. Aber er scheidet weder wie Baco dieses natürliche von dem religiösen Gebot, noch coordinirt er beide einander wie Hobbes, sondern ähnlich wie wir Gott aus seinen Werken erkennen, so sollen wir auch der göttlichen Sittengebote durch die sittliche Erfahrung inne werden, und in diesem freilich völlig veränderten Sinne behauptet er nun mit den Intellectualisten, das göttliche Sittengebot gelange zu uns durch das Licht der Natur. Schneller und sicherer seien wir ausserdem in den Besitz desselben durch die Offenbarung getreten, welche demnach nicht durch ihren Inhalt sondern nur durch die Art ihrer Mittheilung an den Menschen von dem empirisch entstandenen natürlichen Sittengesetze verschieden sei*). In dieser Auffassung des Verhältnisses von Offenbarung und natürlicher Entwicklung klingt zum ersten Mal ein Grundgedanke der rationalistischen Theologie der Aufklärungszeit an, den noch Lessing in seinen „Ideen über die Erziehung des Menschengeschlechts“ weiter ausführte.

Von dem natürlichen Sittengesetz, von dem auf diese Weise das religiöse nur eine besondere Form ist, unterscheidet dann auch Locke das bürgerliche Gesetz, dem er als beschränkenden Factor das Gebot der öffentlichen Meinung beifügt, da in ihr das bürgerliche Gesetz sein Correctiv finde, welches theils Missbräuche verhüte theils seine fortwährende Weiterbildung möglich mache**). Der starre politische Rechtsbegriff eines Hobbes wird dadurch be-

*) Ebend. B. IV, chap. 10, 18, 19. Reasonableness of the christianity, Works, 1751, Vol. II, p. 509.

**) Ebend. B. II, chap. 28, § 7 ff.

Wundt, Ethik. 2. Aufl.

seitigt. Die Suprematie aber in diesem Triumvirat der Sittengesetze kommt weder dem politischen zu, wie bei Hobbes, noch dem religiösen, wie bei den Intellectualisten, sondern dem natürlichen auf der Grundlage der allgemeinen Lust- und Schmerzempfindungen und des Reflexionsvermögens empirisch entstandenen Sittengebot. Es ist dem durch Offenbarung vermittelten religiösen Gesetz überlegen; denn während es den nämlichen Inhalt hat, ist es das allgemeinere, jedem Menschen zugängliche. Es ist dem bürgerlichen Gesetz und dem Gesetz der öffentlichen Meinung überlegen; denn diese beruhen auf der nämlichen *lux naturalis*, sie sind also nur Bethätigungen und Anwendungen des natürlichen Sittengesetzes; sie sind aber allerdings — hierin bleibt Locke dem formalen Standpunkte von Hobbes getreu — diejenigen Bethätigungen, welche im praktischen Leben immer erst entscheiden können, was sittlich sei und was nicht*).

So kehrt in seiner Auffassung der Motive wie der Zwecke des Sittlichen Locke im wesentlichen zu den Anschauungen von Hobbes zurück. Motiv der Sittlichkeit bleibt ihm die Selbstliebe, Zweck derselben das Gesamtwohl, das sich ihm ebenfalls aus dem Wohl aller Einzelnen zusammensetzt. Doch vermeidet er die metaphysische Hypothese eines der Gesellschaft vorausgehenden Anfangszustandes und nimmt vielmehr stillschweigend an, dass die nämlichen psychologischen Motive den Menschen immer bestimmt haben und darum wohl auch immer von den nämlichen Wirkungen gefolgt sind. Unter diesen Motiven treten die affectiven in der Betonung von Lust und Schmerz als den eigentlichen Quellen unserer Handlungen etwas mehr hervor. Aber das Intellectuelle spielt doch noch die dominirende Rolle. Nur darum bekämpft Locke die Annahme eines ursprünglichen Wohlwollens, weil alles was dieses leisten könnte nach ihm die Reflexion leistet. Lust und Schmerz bilden daher auch nicht eigentlich Motive des sittlichen Handelns wie in dem antiken Hedonismus, sondern nur die Grundbedingungen desselben, während die Entscheidung über den Inhalt der Handlung immer von der Reflexion ausgeht. In dieser Beziehung vergleicht Locke sogar noch die Anwendung der sittlichen Gesetze auf einzelne Fälle mit der Anwendung mathematischer Axiome. Hat er auch hier zunächst die praktische Sittenlehre im Auge, so stehen doch diese Ausführungen offenbar im innigsten Zusammenhang mit der auch

*) Ebend. B. II, chap. 20, § 2 und 28, § 5.

von ihm festgehaltenen Auffassung, dass alle sittlichen Werthurtheile Resultate vernünftiger Einsicht und verständiger Ueberlegung sind.

In dieser Auffassung schliesst sich an Locke eine Richtung an, die man füglich als die der jüngeren Intellectualisten bezeichnen kann. Von den älteren trennt sie ihr dem Empirismus zugeneigter Standpunkt; von Locke scheidet sie die diesem eigene subjectivistische Auffassung des Sittlichen und seine damit zusammenhängende rein formalistische Begründung der Allgemeingültigkeit desselben, welcher gegenüber sie eine objective Realität des Sittengesetzes nachzuweisen suchen, womit seine allgemein verpflichtende Kraft von selbst gegeben sei. Die Hauptvertreter dieses objectiven Intellectualismus sind William Wollaston und Samuel Clarke*). Die sittlichen Normen besitzen nach ihnen eine objective Realität, die, wie Clarke behauptet, derjenigen der mathematischen und physikalischen Gesetze ebenbürtig ist, so dass eine Rechtsverletzung auf sittlichem Gebiete das nämliche sei wie eine den Naturgesetzen widerstreitende Veränderung der Eigenschaften der Körper auf natürlichem. Wie das Wahre in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit der Natur der Dinge bestehe, so das Gute in der Uebereinstimmung unserer Handlungen mit den Dingen. So unabhängig von Willkür und subjectiver Satzung denken sich diese Philosophen das Sittliche, dass sie, nachdem Gott die Dinge geschaffen so wie sie sind, nicht einmal mehr eine willkürliche Veränderung derselben durch Gott selbst für möglich halten. Jedem Ding ist von ihm unabänderlich seine Bestimmung angewiesen; es nach dieser Bestimmung behandeln ist nach Wollaston gleichzeitig sittlich und gehorsam gegen Gott handeln. Wie Gott der Natur ihre unabänderlichen Gesetze gegeben, die er niemals verletzt, so hat er nach Clarke auch allen Dingen eine bestimmte Angemessenheit zu einander gegeben, in welcher ihre sittliche Natur besteht.

In diesen Ausführungen wird der Intellectualismus dermassen auf die Spitze getrieben, dass der specifische Inhalt des Sittlichen völlig zum Verschwinden kommt. Bei Wollaston rückt das sittliche Vergehen auf gleiche Linie mit dem intellectuellen Irrthum; bei

*) Wollaston, *The religion of nature delineated*, 6. edition. London 1738. Die Hauptstellen hieraus bei Erdmann, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. II, 1. Abth., Beil. S. XLIII ff. Clarke, *A discourse of the being and attributes of God etc.* Deutsche Uebersetzung. Braunschweig und Hildesheim 1756, 2. Abhandlung, S. 187 ff.

Clarke, der von der Naturphilosophie Newtons beeinflusst ist, erscheint es sogar wie die Abweichung von einem Naturgesetz. Doch bei allen diesen Schwächen hat der Versuch, dem Sittlichen eine objective Allgemeingültigkeit zu sichern, dem Subjectivismus der Locke'schen Richtung gegenüber seine Bedeutung, und so hat es denn auch noch in späterer Zeit innerhalb der englischen Moralphilosophie an ähnlichen Bestrebungen nicht gemangelt.

c. Shaftesbury und die englische Verstandesmoral.

Abgesehen von der subjectivistischen und formalistischen Begründung der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes, gegen welche die späteren Intellectualisten sich auflehnen, forderten aber Lockes Aufstellungen noch in einer zweiten Beziehung, in welcher dieselben mit dem Intellectualismus übereinstimmten, den Widerspruch heraus: es war dies die ausschliessliche Zurückführung der sittlichen Vorstellungen auf Verstandeserkenntniss. Zwar hatte Locke selbst schon Lust und Unlust als individuelle Motive anerkannt, aber einer Anwendung dieses affectiven Elementes auf das sittliche Handeln war er aus dem Wege gegangen. Hier tritt nun Shaftesbury der einseitig intellectualen Entwicklung der ganzen bisherigen Ethik entgegen. An ästhetischem Sinn alle seine Vorgänger überragend, ist er der Erste, der auf die Ursprünglichkeit des sittlichen Gefühls hinweist, die eine Ableitung desselben aus der Erwägung über die nützlichen oder schädlichen Folgen einer Handlung unmöglich mache. Jene Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit beweist ihm, dass das Sittliche auf Affecten und Neigungen beruhe, die in der natürlichen Organisation des Menschen ihre Quelle haben, und die immer erst nachträglich zu Gegenständen des Nachdenkens gemacht werden können, wo dann die sittlichen Urtheile aus ihnen hervorgehen. Jener ursprünglichen Affecte gibt es nach Shaftesbury drei: 1) sociale, die auf das Wohl der Gemeinschaft gerichtet sind; er bezeichnet sie, um ihre innige Beziehung zur menschlichen Natur hervorzuheben, mit einem leicht misszuverstehenden Ausdruck als „natürliche Neigungen“; 2) egoistische, welche nur das eigene Wohl bezwecken; und 3) solche, die weder zum eigenen noch zum allgemeinen Wohl dienlich sind, und die er „unnatürliche Affecte“ nennt: hierher gehören Hass, Zorn und die Leidenschaften überhaupt. Die Sittlichkeit besteht ihm nun in dem richtigen Verhältniss der socialen und der egoistischen Affecte und

in dem Fehlen derjenigen, die weder für das eigene noch für das Gemeinwohl dienlich sind*).

Damit kehrt Shaftesbury zu dem Grundgedanken der Aristotelischen Ethik zurück: das Sittliche ist ihm das Massvolle, Harmonische; aber die Art der Massbestimmung ist bei ihm eine andere: nicht allgemein in der richtigen Mitte zwischen entgegengesetzten Eigenschaften, sondern in der richtigen Mitte zwischen den auf das Gemeinwohl und den auf das eigene Wohl gerichteten Neigungen besteht ihm die Tugend. Indem er den socialen Neigungen die gleiche Ursprünglichkeit einräumt wie den egoistischen, knüpft er an Cumberland an und setzt sich in den bestimmtesten Gegensatz zu Hobbes, aber auch zu Locke. Insbesondere jenem gegenüber bringt er eine optimistische Auffassung der menschlichen Natur zur Geltung. Der Mensch ist ursprünglich nicht wild und feindselig gesinnt gegen Seinesgleichen, sondern friedlich und wohlwollend; aber freilich liegt, wie er zugesteht, dieser Kern der Menschenliebe nicht unmittelbar offen zu Tage, sondern er bedarf der Entwicklung und ist der Vervollkommenung fähig**). Und dies eben leistet die sittliche Erziehung, dass sie uns über unser eigenes Wesen zu innerer Klarheit verhilft. In diesem Sinne ist das Sittliche, so sehr es in der Natur begründet ist, doch eine Kunst, und es wird dadurch noch verwandter dem Schönen, dem es ohnehin schon durch den Begriff des Masses und der Harmonie, dem beide sich unterordnen, nahe gerückt ist. Auch darin ist aber das Sittliche dem Schönen verwandt, dass es unmittelbar und durch sich selbst Befriedigung erweckt. Die Glückseligkeit ist darum ein Bestandtheil der Sittlichkeit, nicht erst eine Folge derselben. Noch Locke hatte der Belohnungen und Bestrafungen, die an die Befolgung und Nichtbefolgung des Sittengesetzes gebunden sind, nicht entbehren können. Gegen diese Auffassung wendet sich Shaftesbury auf das Entschiedenste: die Sittlichkeit trägt ihren Lohn in sich selber; sie ist mit der höchsten inneren Befriedigung verbunden und bedarf daher nicht einer äusseren Richtschnur, an der sie gemessen wird, sondern sie selbst dient als Massstab für den Werth aller Leistungen.

Hiermit verändert sich zugleich völlig das Verhältniss des Sittlichen zum Religiösen. Dieses empfiehlt sich nur durch seine

*) An inquiry conc. virtue and merit. Deutsche Uebersetzung in des Grafen v. Shaftesbury Werken, Bd. 2, Buch II. Vgl. auch v. Gizycki, Die Philosophie Shaftesbury's, Leipzig und Heidelberg 1876, S. 73 ff.

**) Die Moralisten, eine philosophische Rhapsodie. A. a. O. Thl. II, Abschn. 4.

Uebereinstimmung mit der natürlichen Sittlichkeit. Wenn wir an einen Gott glauben, so legen wir damit den Prädicaten Gut und Gerecht eine wahrhafte Existenz bei; darum können wir unmöglich diese Prädicate selbst wieder aus dem Willen Gottes ableiten. Ist auf diese Weise Shaftesbury eifrig bemüht, die Ethik aus den Banden der Theologie zu befreien, so ist er aber darum weit entfernt, den ethischen Werth der Religion gering zu achten. Er nimmt hier den Baconischen Standpunkt ein: die wahre Religiosität, d. h. der Glaube an eine Gottheit welche selbst ein Vorbild sittlicher Vollkommenheit ist, fördert die Sittlichkeit, indem sie uns antreibt, diesem Vorbilde nachzustreben. Dagegen sind der Aberglaube und der religiöse Fanatismus schlimmere Feinde derselben als der Atheismus: dieser verhält sich wenigstens indifferent, jene aber zerstören das natürliche Gefühl von Recht und Unrecht und erzeugen unsittliche Neigungen*).

In diesen Folgerungen tritt der Unterschied Shaftesburys von Locke und den Intellectualisten am schärfsten hervor. Eine innere Identität des Sittlichen und des wahrhaft Religiösen hatten auch diese gelehrt. Aber das religiöse Gebot galt ihnen als coordinirt dem natürlichen Sittengesetz; selbst Locke hatte zugestanden, dass das letztere durch das erstere seine stärkste Bekräftigung empfangt. Shaftesbury vollendet die Trennung, indem er das Abhängigkeitsverhältniss umkehrt: das Sittengesetz hat sich nicht durch seinen religiösen Ursprung, sondern das religiöse Gebot hat sich durch seinen sittlichen Inhalt als wahr zu legitimiren. Viel bedeutsamer noch ist aber der Schritt, den er in der psychologischen Motivirung des Sittlichen thut, indem er hier mit dem Standpunkte der Reflexion und der Nützlichkeitsbetrachtungen, den seine sämtlichen Vorgänger einnehmen, vollständig bricht. Das Urtheil über Gut und Böse geht der Vorstellung des Guten und Bösen nicht voran, sondern folgt ihr nach. Ist auf diese Weise das natürliche Sittengesetz vor jeder Reflexion in uns wirksam, so kann aber sein Inhalt nur in einem Affect oder in einem Verhältniss von Affecten bestehen; und da sich alles sittliche Handeln theils auf uns selbst, theils auf unsere Mitmenschen bezieht, so bietet sich unmittelbar die Harmonie zwischen den egoistischen und den socialen Affecten als dieses Verhältniss dar. Ist so psychologisch das Sittliche von der Reflexion unabhängig gemacht, so kann nun aber endlich der Zweck desselben nicht mehr in der Aussicht auf Belohnungen und Bestrafungen, weder in diesem

*) Ueber die Tugend, Buch I, Thl. 3.

noch in einem jenseitigen Leben, bestehen; auch der Nutzen kann höchstens als ein Nebenerfolg der sittlichen Handlung, nicht aber als ihr letztes und hauptsächlichstes Ziel gelten. Als solches bleibt vielmehr die innere Glückseligkeit übrig, die unmittelbar mit dem sittlichen Leben verbunden ist.

So wird die Autonomie des Sittlichen durch Shaftesbury nach allen Richtungen festgehalten. Das Sittliche ist autonom: 1) gegenüber der Religion, der es Gesetze gibt, statt solche von ihr zu empfangen; 2) in Bezug auf seine Motive, denn es entspringt nicht aus der Reflexion über äussere Erfolge oder aus der Anschauung objectiver Verhältnisse, sondern aus der menschlichen Organisation und den ihr eingepflanzten Affecten; 3) in Bezug auf seine Zwecke, denn diese bestehen nicht in dem äusseren Nutzen der Handlungen oder in der Belohnung, die ihnen zu Theil wird, sondern allein in dem inneren Gefühl der Beseligung, welches das sittliche Erlebniss begleitet.

Trotz der hohen Vorzüge, die diese Theorie durch die Trennung des Sittlichen von fremden Beweggründen und durch den Werth, den sie den Gefühlen und Affecten im Gegensatze zur Reflexion anwies, unverkennbar besitzt, konnte sie doch nicht in allen Beziehungen die Zeitgenossen befriedigen. Besonders darin machte sich eine Lücke fühlbar, dass diese Philosophie die Thatsache der sittlichen Verpflichtung nicht hinreichend begreiflich machte. Je mehr sie bestrebt war, das Sittliche als ein natürliches Erzeugniss der menschlichen Organisation aufzufassen, um so mehr musste ihr der Begriff der Pflicht unter den Händen entweichen. Wie das Schöne, mit welchem das Sittliche in nächste Verbindung gebracht war, von einer Pflicht des Handelns nichts enthält, so wurde hier höchstens die befriedigende Wirkung sittlicher Regungen begreiflich gemacht, nicht aber die tiefe, mit dem ästhetischen Missfallen unvergleichbare Unbefriedigung erklärt, welche das Bewusstsein der Schuld begleitet. Die optimistische Weltanschauung des Philosophen gab allenfalls über die subjectiven Wirkungen des Guten, nicht aber über diejenigen des Bösen Rechenschaft. Hier hatten Locke und die Intellectualisten trotz ihrer mangelhaften psychologischen Auffassung doch den praktischen Forderungen mehr entsprochen, indem sie auf das subjectiv oder objectiv verpflichtende Gesetz hinwiesen, dessen Verletzung innere und äussere strafende Folgen nach sich ziehe. Diese Umstände machen es begreiflich, dass jene Moraltheorie einen ihrer Bedeutung entsprechenden An-

klang in ihrer eigenen und der unmittelbar folgenden Zeit nicht fand, sondern dass hier die von Shaftesbury mit so gewichtigen Gründen bekämpfte Verstandesmoral die Herrschaft behauptete.

Den wesentlichsten Antheil an diesem Erfolg hat jedenfalls das theologische Interesse, und dem entsprechend ist die nun zur Geltung kommende Richtung der Verstandesmoral zugleich theologische Utilitätsmoral. Diese Anschauung, die von Locke bis auf unsere Tage in England zahlreiche Anhänger zählt und gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Paleys Moralphilosophie ihre beste Darstellung gefunden hat, beurtheilt das Sittliche vom Gesichtspunkte einer egoistischen und nüchternen Nützlichkeitslehre aus*). Zwar besteht nach ihr der äussere Charakter der moralischen Handlung darin, dass sie nicht auf das eigene irdische Wohl, sondern auf das der Mitmenschen gerichtet ist. Aber ihre inneren Motive sind einerseits der Wille Gottes, welcher diese Art der Handlungen vorgeschrieben hat, und anderseits das Streben die ewige Seligkeit zu erwerben, welche als Belohnung denjenigen versprochen ist, die dem Willen Gottes gehorsam sind. So wird hier das Sittengesetz zu einem äusseren Gebot, welches weniger durch seinen eigenen Inhalt verpflichtet als durch die Art, wie es von Gott gegeben ist und aufrecht erhalten wird. Die Erfüllung der Pflicht aber ist vor allem ein Act der Klugheit, da jeder Einsichtige die dauernden Güter den vergänglichen vorziehen muss. Dass das Sittengesetz durch sich selbst oder durch moralische Gefühle im Stande sei, sittliche Handlungen hervorzubringen, stellen diese Moralphilosophen zumeist in Abrede. Der Mensch ist ihnen zwar nicht wie einem Augustinus und den ihm folgenden christlichen Ethikern von Natur böse, aber er ist von Natur egoistisch und kann daher nur durch ein System von jenseitigen Belohnungen und Strafen, wie sie das Evangelium in Aussicht stellt, zu einem sittlichen Leben veranlasst werden.

Es ist bezeichnend, dass in dieser theologischen Utilitätsmoral die nämliche Grundanschauung über die Motive des menschlichen Handelns herrscht, wie sie um dieselbe Zeit der Vorkämpfer des ethischen Materialismus, Mandeville, in seiner berühmten „Bienen-

*) William Paley, Principles of moral and political philosophy. London 1785. Deutsch von Garve, 1788. Im Gebiet der praktischen Moral, die für uns hier ausser Rücksicht bleibt, enthält übrigens Paleys Werk viele vortreffliche Bemerkungen.

fabel“ zur Geltung bringt*). Auch er behauptet, dass der Egoismus die einzige wirkliche Triebfeder menschlicher Handlungen sei. Nur ist bei ihm nicht das göttliche Gebot oder eine im Jenseits in Aussicht gestellte Belohnung die Quelle unegoistischer Handlungen, sondern diese sind ein heuchlerischer Schein, bei dem ein Jeder für die Opfer, die er bringt, einen um so reicheren Gewinn theils in der Ehre, die ihm zu Theil wird, theils in materiellen Gütern zu erringen hofft. Nimmt man aus der theologischen Utilitätsmoral den Himmel hinweg, so unterscheidet sie sich nicht allzuviel von der Moral dieser Bienenfabel.

Eine tiefer gehende psychologische Begründung der sittlichen Motive versucht dagegen einer der weltlichen Vertreter der Verstandesmoral zu geben, David Hartley**). Er greift auch hier zurück auf das Princip der Association, dessen psychologische Würdigung und Anwendung sein Verdienst ist. Wie Locke und die anderen Utilitarier geht er von der Voraussetzung aus, dass die Selbstliebe das ursprüngliche Motiv des menschlichen Handelns sei, sucht dann aber nachzuweisen, dass dieses Motiv allmählich eliminirt werden könne, indem durch Association die subjectiven Lustgefühle mit den Objecten auf die sie sich beziehen innig verbunden werden, so dass diese Objecte zuletzt auch ohne ein egoistisches Interesse Lust erwecken. Indem nun ferner die Vorstellung sich ausbilde, dass, je weniger das Ich betheiligt ist, um so weniger die Lustgefühle durch begleitende Uebel gestört sind, sollen allmählich die egoistischen durch die unegoistischen Motive besiegt werden. Die eigentliche Substanz der Sittlichkeit besteht ihm schliesslich in der Hingabe an Gott und die Mitmenschen. Da Hartley diese Hingabe als eine selbstlose fordert, so bleibt er frei von dem Egoismus der gewöhnlichen Utilitätsmoral, wie er denn auch in seiner Anerkennung des Werthes der Gefühle der emotionalen Ethik nahe kommt.

d. David Hume und die schottische Gefühlsmoral.

Schon Shaftesbury hatte den Ursprung des Sittlichen auf bestimmte Affecte zurückgeführt; doch liessen seine Ausführungen über

*) The fable of the bees or private vices public benefits, zuerst 1714 in London erschienen, dann mit einem längeren Commentar des Verfassers öfter aufgelegt. Charakteristische Belegstellen siehe bei Erdmann a. a. O. II, S. LXXXI ff.

**) De l'homme et de ses facultés. Trad. par Sicard. Paris 1802. chap. IV.



diesen Gegenstand manches zu wünschen übrig. Dass das Sittliche in einem Gleichmass der selbstischen und socialen Affecte bestehe, war von ihm kaum zureichend nachgewiesen worden; insbesondere musste aber die zu weit gehende Analogie des Ethischen mit dem Aesthetischen Bedenken erregen.

In diesem Sinne sucht daher schon der erste Vertreter der schottischen Gefühlsmoral, Francis Hutcheson, die Anschauungen seines Vorgängers zu ermässigen und zu berichtigen*). In einer blossen Harmonie zwischen den egoistischen und den socialen Trieben kann nach ihm das Sittliche nicht bestehen; hiergegen spricht das unbedingte Uebergewicht, welches in unserer Beurtheilung der Sympathie gegenüber allen selbstischen Neigungen eingeräumt wird. Nicht eine Harmonie zwischen verschiedenen Affecten, sondern der Sieg der reinen uninteressirten Liebe über alle anderen Willensrichtungen erweckt unsere Zustimmung. Frömmigkeit und Güte sind daher die einzigen Tugenden; die eigene Vervollkommnung aber hat nur dann einen Werth, wenn sie auf diese Tugenden gegen Gott und gegen die Mitmenschen sich zurückbezieht. Jener Sieg der selbstlosen Neigungen kann nun allein durch einen besonderen Affect der Billigung zu Stande kommen, der sich mit jeder wohlwollenden Regung verbindet. Dieser Affect beruht weder auf der Reflexion über den Nutzen einer Handlung noch auf einem göttlichen Machtgebot noch auf der Erkenntniss der Wahrheit gewisser Sätze, sondern er ist ein angeborener Sinn oder Instinct von specifischer Art, der nur verschiedene Grade der Entwicklung unterscheiden lässt. Die Vernunft hat für das Sittliche nicht, wie es die Verstandesmoral voraussetzt, eine primäre, sondern nur eine secundäre Bedeutung, insofern sie uns die sittlich werthvollen Genüsse von den werthlosen unterscheiden lehrt, und insofern sie uns zur Erkenntniss der sittlichen Weltordnung und der sie erhaltenden Macht und Güte Gottes verhilft. Dieser Gedanke ist zugleich massgebend für das Verhältniss der Religion zum sittlichen Leben. Der Hauptwerth der ersteren liegt für Hutcheson in den unendlichen sittlichen Eigenschaften, die wir Gott beilegen. Darum schreibt er der Religion einen ungleich grössern sittlichen Werth zu als sein Vorgänger. Insbesondere auch der äussere Cultus liegt ihm in einem Trieb nach gemeinsamer Gottesverehrung und somit in der nämlichen geselligen

*) *Philosophia moralis*, lib. I, cap. I, §. 9—13, cap. II, §. 5—12, cap. V.

Natur des Menschen begründet, aus welcher alle wohlwollenden Neigungen entspringen *).

Indem Hutcheson der Vernunftthätigkeit durchaus nur eine untergeordnete Bedeutung auf sittlichem Gebiete zugesteht, hat in ihm schon die Richtung der Gefühlsmoral ihren Höhepunkt erreicht. Sie war damit aber zugleich in eine Einseitigkeit verfallen, die ihre Correctur erforderlich machte. Einseitig war sie in doppelter Beziehung: einmal weil sie den sittlichen Affect nur in das Wohlwollen verlegte und deshalb der persönlichen Tüchtigkeit nur von diesem Gesichtspunkte aus einen sittlichen Werth zugestand; sodann aber weil sie nicht bloss die sittlichen Gefühlsregungen, sondern auch die Billigung und Missbilligung, die doch immer eine gewisse Vergleichung und Beurtheilung voraussetzen, für den Affect in Anspruch nahm. In beiden Beziehungen wird Hutcheson durch Hume ergänzt und weitergebildet.

Bei David Hume besteht das Sittliche wieder, ähnlich wie bei Shaftesbury, in einer harmonischen Vereinigung von Eigenschaften, unter denen neben den socialen auch individuelle, die ihrem Träger selbst zum Nutzen gereichen, und andere, die gleichzeitig dem Handelnden und seinen Nebenmenschen vorteilhaft sind, anzuerkennen seien **). Hume verlangt daher eine vollkommene Ausbildung aller dieser Seiten der Menschennatur. Da dieselben auf natürlichen Anlagen beruhen, so bekämpft er diejenigen Ethiker, welche in der Freiwilligkeit gewisser Handlungen ein Kennzeichen ihres sittlichen Charakters sehen. Vielmehr erscheint ihm eine Handlung darum nicht minder werthvoll, wenn sie aus der natürlichen Disposition des Charakters heraus mit innerer Nothwendigkeit erfolge ***). Lässt er in dieser Beziehung das Sittliche mit dem Natürlichen zusammenfließen, so glaubt er doch einen wesentlichen Unterschied der sittlichen von anderen natürlichen Gefühlen statuiren zu müssen. Er besteht darin, dass unsere moralischen Affecte nicht bloss wie die sinnlichen von dem augenblicklichen Genuss angeregt werden, sondern dass sie einen vollkommen objectiven und uninteressirten Charakter gewinnen, indem wir moralisches Wohlgefallen an Handlungen empfinden, die uns selbst nicht den geringsten Nutzen, ja die uns unter Umständen Schaden bringen, oder indem wir die sitt-

*) Ebend. cap. IV.

**) Inquiry conc. the principles of morals, Sect. IX.

***) Inquiry etc., App. IV.

liche Grösse von Personen bewundern, die in einer längst entlegenen Zeit gelebt haben. Hume bezeichnet dieses allgemeine Werthgefühl für moralische Eigenschaften und Handlungen als Sympathie. In seinem älteren Werke „über die menschliche Natur“ gibt er für die Entstehung desselben eine Erklärung, die an Hartleys Associationstheorie erinnert. Ursprünglich, meint er, muss auch bei moralischen Eindrücken das Nähere unser Gefühl intensiver erregen als das Fernere. Aber durch Erfahrung lernen wir allmählich unsere Gefühle und die Werthurtheile, die sich auf sie gründen, von diesem Einfluss befreien, und es pflegt dann im Gegentheil durch die Wirkung, welche die Grösse der Entfernung auf die Einbildungskraft ausübt, unsere Bewunderung mit der zeitlichen Ferne der Personen oder Handlungen die wir beurtheilen zuzunehmen*). Dieses Gefühl der Sympathie, das wir so für Handlungen empfinden die uns selbst durchaus nicht berühren, hat aber gleichwohl nach Hume eine egoistische Wurzel. Denn wir würden Sympathie mit der Tugend nicht empfinden, wenn wir uns nicht selbst in Gedanken an die Stelle derjenigen setzten, die Nutzen und Vortheil von der tugendhaften Handlung davontragen. Die Sympathie Humes ist somit sehr verschieden von jenem Affect des Wohlwollens und der allgemeinen Menschenliebe, welchen Hutcheson zur Basis seiner ethischen Theorie gemacht hatte. Dieser ist selbstlos, jene stammt ursprünglich aus der Selbstliebe; aber im Endziel treffen beide zusammen: beide fordern das Zustandekommen interesseloser sittlicher Werthurtheile und Handlungen**).

In allen diesen Ausführungen steht Hume auf dem Boden der Gefühlsmoral. Theils erweitert er den einseitigen Sittlichkeitsbegriff Hutchesons, theils ist er bemüht eine tiefere psychologische Motivirung der sittlichen Billigung und Missbilligung zu gewinnen. Aber eine Schwäche hat diese Motivirung. Indem sie zwischen den sittlichen und anderen natürlichen Affecten keinen principiellen Unterschied anerkennt, gibt sie über die Entstehung sittlicher Normen von verpflichtender Kraft und über die eminente Werthdifferenz, die in Folge dessen zwischen dem Sittlichen und allen anderen Lebensgebieten entsteht, keine zureichende Rechenschaft. Einem so feinen Beobachter wie Hume konnte diese Lücke nicht entgehen, und sie dürfte es daher wohl gewesen sein, die ihn veranlasste zur Ergänzung seiner Theorie wesentliche Bestandtheile der bisherigen Reflexionsethik sich

*) Treat. on hum. nature, B. II, P. III, Sect. VII, VIII.

**) Treat., B. III, P. I, III, Sect. I. Inquiry etc., Sect. V, P. II, und App. II.

anzueignen, so dass er, wenn man seine Anschauungen zusammen nimmt, zwischen der Gefühlsmoral Shaftesburys und der schottischen Schule und der Verstandes- und Utilitätsmoral Lockes mitten inne steht.

Während nämlich alle sonstigen sittlichen Urtheile nach Hume auf Sympathie und demnach indirect auf der Selbstliebe beruhen, soll es eine moralische Eigenschaft geben, die von vornherein vollkommen selbstlos auftrete und daher auch aus dem Sympathiegefühl nicht abgeleitet werden könne: die Gerechtigkeit*). Soweit unsere natürlichen Gefühle uns bestimmen, sind wir partiisch für uns selbst und ungerecht gegen Andere. Auch die Sympathie kann daran nichts ändern, da auch bei ihr das Ich den Mittelpunkt bildet, auf welchen sich schliesslich alle Affecte und Urtheile beziehen. Bei der Gerechtigkeit ist dies anders. Sie kann daher, wie Hume meint, nicht zu den natürlichen Tugenden gerechnet werden: sie ist keine dem Menschen ursprüngliche Eigenschaft, beruht nicht auf einem unmittelbaren Gefühl, sondern setzt Verstand und Ueberlegung voraus, und insofern ist sie eine künstliche Schöpfung, womit aber keineswegs gesagt sein soll, dass ihre Entwicklung auch unterbleiben könnte; vielmehr ist diese ebenso nothwendig wie die der übrigen sittlichen Eigenschaften. Doch während die letzteren aus der ursprünglichen Natur des Menschen hervorgehen, ist jene eine Art Erfindung zu nennen, welche erst auf Grund der Erwägung der Verhältnisse sich vollziehen kann, in denen sich der Mensch zu andern Menschen, namentlich mit Rücksicht auf das ihm und ihnen zugehörige Eigenthum, befindet. Die Entstehung der Gerechtigkeit setzt also nicht nur mancherlei empirische Bedingungen, sondern auch eine Reflexion über dieselben voraus. Sie kann nur aus der Erwägung entspringen, dass wir durch eine Einschränkung unserer selbstischen Triebe mehr gewinnen, als wenn wir denselben frei die Zügel schiessen lassen. So ist der Gerechtigkeitssinn eine Correctur der natürlichen Triebe, die aber ebenso wie diese in der Selbstliebe ihre letzte Quelle hat. Eine solche Correctur, meint Hume, müsse von Anfang an die Reflexion gegenüber den natürlichen Trieben ausgeübt haben, und es seien darum die Annahmen eines Naturzustandes, wo die letzteren allein geherrscht hätten, eines ursprünglichen Kampfes Aller mit Allen oder eines goldenen Zeitalters, lediglich als Fictionen anzusehen**). Solche Fictionen könnten als Ge-

*) Treat., B. III, P. II. Inquiry, Sect. III.

**) Inquiry, Sect. III, P. I.

dankenexperimente einen gewissen Werth beanspruchen, indem die Annahme eines egoistischen Naturzustandes uns die Unmöglichkeit auch nur der kürzesten Dauer eines solchen veranschauliche, während umgekehrt die eines goldenen Zeitalters uns belehre, dass, wenn jeder Mensch von Wohlwollen gegen alle andern beseelt wäre, oder wenn die Natur für alle Bedürfnisse reichlich gesorgt hätte, die Tugend der Gerechtigkeit überflüssig sein würde.

Bei dieser Herleitung der Gerechtigkeit aus dem mässigen Einflusse der Reflexion auf die Affecte wird Hume augenscheinlich durch die Idee der Entstehung des positiven Rechtes geleitet. Da er dieses mit seinem ganzen Zeitalter für eine von Grund aus willkürlich und planmässig entstandene Schöpfung hielt, so lag ihm der Gedanke nahe, auch die ethische Eigenschaft auf der alle Rechtsbildung beruht, die Gerechtigkeit, als eine Art Erfindung zu betrachten. Indem nun aber in seinem Moralsystem die Gerechtigkeit unter allen Tugenden die herrschende Stellung einnimmt, gewinnt praktisch das Moment der Reflexion das Uebergewicht über die Gefühls-moral, von welcher er ausgegangen war.

Auch der Religion steht Hume wieder skeptischer gegenüber als Hutcheson. Seine Ansicht, soweit sie in den „Dialogen über natürliche Religion“ hervortritt, scheint im wesentlichen die Baconische zu sein: eine abergläubische Religion ist schlimmer als gar keine. Ja er geht noch weiter: eine reine Religion enthält zwar nothwendig immer zugleich eine reine Sittenlehre, aber diese letztere kann darum doch nicht höher stehen als eine reine Sittenlehre überhaupt*). Als Resultat bleibt also, dass die Religion an und für sich für die Sittlichkeit werthlos ist, dass sie derselben zwar Gefahren, aber keine Vortheile zu bringen vermag, die nicht auch anderweitig zu erreichen wären.

In diesen Anschauungen geht Hume so weit als irgend einer der englischen Freidenker des 18ten Jahrhunderts; von den meisten derselben scheidet ihn aber die tiefere und umfassendere Begründung, die er seiner Ethik zu geben sucht. Dennoch ist es der Reflexionsstandpunkt, den Hume so ganz und gar der Religion gegenüber einnimmt, der auch seine Ethik zu einer zwiespältigen macht. Sein Versuch, aus einem harmonischen Zusammenwirken verschiedenartiger sittlicher Affecte die Thatfachen des sittlichen Lebens abzuleiten, wird von dem Zweifel durchkreuzt, ob ein so interessloser Affect wie die Gerechtigkeit auf dem egoistischen Boden menschlicher Ge-

*) Dialogues conc. natural religion, P. XII.

fühlsregungen möglich sei, und dieser Zweifel veranlasst ihn, seine Affecttheorie durch ein Hereinziehen verstandesmässiger Reflexion zu ergänzen, welche wesentlich von egoistischen Gesichtspunkten ausgeht. Denn nicht nur wird der Begriff der Gerechtigkeit durch seine Einschränkung auf die Eigenthumsverhältnisse, sondern es wird auch der Begriff des Eigenthums selbst in egoistischem Sinne verengt, da Hume nur den Privatbesitz als wahren Besitz anerkennt und zu dem Behuf z. B. die Fiction einführt, der Strom, der durch einen Staat fliesse, gehöre nicht diesem, sondern streng genommen komme jedem einzelnen Staatsbürger ein Eigenthumsantheil zu. Niemand kann über den Horizont seines Zeitalters hinausblicken. Gerade in solchen Einzelheiten zeigt es sich, wie sehr der Gesichtskreis der Hume'schen Ethik von jener individualistischen Gedankenrichtung des 18ten Jahrhunderts beeinflusst wird, die für alle Moralsysteme dieser Zeit mehr oder weniger bestimmend ist. Hiervon abgesehen konnte aber immerhin der nicht zu verkennende Zwiespalt der Gedanken in Humes Moralphilosophie den Widerspruch herausfordern. In der That sucht der Nachfolger Humes, Adam Smith, diesen Zwiespalt zu beseitigen, indem er zu Hutchesons Anschauungen zurückkehrt, die er aber unter Anknüpfung an Humes Untersuchung erweitert.

Adam Smith ist in der Geschichte der Wissenschaft weit mehr durch sein nationalökonomisches Werk über den „Wohlstand der Nationen“ bekannt, als durch seine „Theorie der moralischen Gefühle“. Aus dem ersteren Werk wird man schwerlich ahnen, welchen Standpunkt sein Verfasser in dem letzteren einnimmt. Als Nationalökonom verlegt Smith den hauptsächlichsten Beweggrund des menschlichen Handelns in die vom egoistischen Interesse geleitete kluge Berechnung; als Moralphilosoph gründet er seine ganze Theorie auf die Gefühle, unter denen er den unegoistischen den höheren Werth einräumt. Gleichwohl ist er unbefangen genug in dem Ueberblick über die verschiedenen Moralsysteme, mit dem er sein Werk beschliesst, jeder Ansicht, auch derjenigen, welche die Sittlichkeit aus der Reflexion, und derjenigen, welche sie aus der Selbstliebe ableitet, eine gewisse, freilich nur theilweise Wahrheit zuzugestehen*).

*) Theory of moral sentiments, zuerst 1759 erschienen. Deutsche Uebersetzung nach der 3. Aufl., Braunschweig 1770, Thl. VI, Abschn. III. Vgl. ausserdem Joh. Schubert, Adam Smith's Moralphilosophie, Philos. Studien VI, S. 552 ff.

Die Reflexionsethik insbesondere hat, wie er ausführt, insofern Recht, als jede Beurtheilung sittlicher Handlungen in der That eine Sache der Reflexion ist; aber sie begeht den Fehler, dass sie diese nachträgliche Beurtheilung der Erscheinungen zur Ursache derselben erhebt. Die Selbstliebe ferner ist zwar ein Factor des sittlichen Geschehens, aber nicht der einzige; das Selbstbewusstsein bethätigt sich vielmehr überall wo sittliche Urtheile in Frage kommen in der Form des Sympathiegefühls. Den Begriff des letzteren fasst er nun aber weiter und tiefer auf, als es von seinem Vorgänger geschehen war. Hume hatte nur die objective Seite der Sympathie berücksichtigt*). Wir fühlen nach ihm Sympathie mit sittlichen Handlungen, auch wenn sie uns selbst nichts angehen, indem wir uns an die Stelle dessen versetzen, dem dadurch ein Vortheil zugefügt wird. Damit war in die Hume'sche Theorie trotz ihrer emotionalen Grundlage von vornherein die utilitarische Tendenz gekommen. Smith ergänzt den Begriff, indem er die subjective Seite hinzufügt. Wir fühlen nicht bloss deshalb Sympathie mit der sittlichen Handlung, weil wir uns an die Stelle des von ihr Betroffenen denken, sondern auch weil wir uns in die Seele des Handelnden selbst versetzen. Die nämliche Befriedigung, die dieser über sein eigenes Thun empfindet, empfinden wir mit, und wir gelangen so zu einem allgemeinen Massstab der Sittlichkeit, den wir aus unserem unmittelbaren Bewusstsein schöpfen. Diese Veränderung des Sympathiebegriffs, so geringfügig sie auf den ersten Blick erscheinen mag, hat nun aber den weittragendsten Einfluss auf die Auffassung des sittlichen Thatbestandes. Ist es bei Hume schliesslich der äussere Effect, der über Werth oder Unwerth einer Handlung entscheidet, da ja nur nach ihm der Vortheil sich bemisst, der aus ihr für Andere hervorgeht, so liegt für Smith der Schwerpunkt der Beurtheilung in der Gesinnung. Denn um von der Handlung des Anderen sympathisch berührt zu werden, muss sie in uns die Vorstellung erwecken, dass sie aus einer sittlichen Gesinnung hervorgehe. Nicht mehr auf dem äusseren Erfolg, sondern auf den Motiven aus denen das Handeln entspringt beruht daher jetzt der sittliche Charakter desselben. Damit wird den Nützlichkeitsmaximen nicht jede Bedeutung genommen, aber es wird ihnen eine secundäre Rolle zugewiesen. Wenn sie auch an sich mit der sittlichen Gesinnung nichts zu thun haben, so können sie doch

*) A. a. O. Thl. II, Abschn. II ff.

die Motive verstärken und selbst bei der Beurtheilung derselben den günstigen Eindruck erhöhen.

Neben dem subjectiven räumt sodann Smith nicht minder dem objectiven Sympathiegefühle seinen Werth ein; nur sucht er auch dieses psychologisch genauer zu bestimmen. Hier versetzen wir uns nicht in die Seele des Handelnden, sondern in die Seele desjenigen der von der Handlung betroffen wird: demgemäss kann es nur eine Nachbildung des Gefühls sein, welches in diesem selbst durch die Handlung erzeugt wird. Handlungen anderer Personen erregen aber in uns Dankbarkeit, wenn wir uns durch dieselben verpflichtet fühlen, einen Rachetrieb, wenn wir uns verletzt fühlen. Das objective Sympathiegefühl kann daher als Vergeltungstrieb bezeichnet werden, sofern wir in dem letzteren die Momente der Dankbarkeit und Rache vereinigt denken. Auch diese tiefere Erfassung der Sympathie führt einen wichtigen Schritt über Hume hinaus. Eines der bedeutsamsten ethischen Motive hatte dieser nicht aus den natürlichen sittlichen Gefühlen abzuleiten vermocht, sondern in die Reflexion verlegt: die Gerechtigkeit. Smith weist in dem Vergeltungstrieb die emotionale Wurzel der Gerechtigkeit nach. Diese ist nur der verallgemeinerte Vergeltungstrieb, und damit ist sie auf die nämliche Grundlage gestellt mit den sogenannten natürlichen Tugenden. Bei der Gestaltung des objectiven Rechts wird der Ueberlegung und Einsicht voller Spielraum gelassen, aber dasselbe wird nicht ganz und gar als ein Erzeugniss der Willkür betrachtet, wie Hume, hier den Spuren Lockes folgend, angenommen hatte. Nur daraus, dass auch die Gerechtigkeit aus dem Gefühl entspringt, ist, wie Smith hervorhebt, der Werthunterschied des Sittlichen von anderen Gebieten des menschlichen Interesses erklärbar, mit denen es so oft verwechselt worden ist, wie mit dem Nützlichen, dem Passenden, dem Vernunftgemässen*). Hume hatte, indem ihm das Sittliche in Bezug auf seine Gefühlsgrundlage mit dem Natürlichen, in Bezug auf seine Ergänzung durch die Gerechtigkeit aber mit dem Klugen und Nützlichen zusammenfloss, für diesen Werthunterschied keine Erklärung gegeben. Smith bemerkt, auch die Vergeltungsgefühle würden, wenn sie, wie die sinnlichen Affecte und andere Gefühle, individuell beschränkt blieben, niemals zu dieser dominirenden Stellung gelangen können. Aber es unterscheide sie eben der Umstand, dass sie sofort durch Sympathie auf andere Personen übertragen werden, und dass Jeder von dieser

*) A. a. O. S. 202 ff.
Wundt, Ethik. 2. Aufl.

Uebertragung ein Bewusstsein besitze. Jeder Handelnde wisse, dass eine That nicht bloss in dem Betroffenen, sondern vermöge der objectiven Sympathie in allen Anderen Vergeltungsgefühle wachrufe, und dass sich diese wieder vermöge der subjectiven Sympathie weniger auf den Effect der Handlung als ihre Motive beziehen. In dem Bewusstsein dieser Uebertragung der Vergeltungsgefühle besteht das Gewissen, das demnach ebenso wie der auf ihm beruhende Werth des Sittlichen in der Gesellschaft seine Quelle hat*). Der Religion aber erkennt Smith im Unterschied von Hume eine grosse ethische Bedeutung deshalb zu, weil sie das hauptsächlichste Mittel sei, den allgemeinen Sittengeboten grösseren Nachdruck zu geben und das natürliche Pflichtgefühl zu verstärken. Selbst den unvollkommeneren heidnischen Religionen fehle dieser moralische Werth nicht, da sie, trotz ihrer niedrigen Vorstellungen von den Göttern, in diesen die Vollstrecker des Sittengesetzes erblicken**).

Mit Adam Smith hat die ältere Entwicklung der englischen Moralphilosophie ihren Abschluss und zugleich ihren Höhepunkt erreicht. Die von Hume begonnene psychologische Analyse des Sittlichen ist von ihm mit einer für den Zustand der Psychologie seiner Zeit bewundernswerthen Meisterschaft zu Ende geführt und von den heterogenen Bestandtheilen der Verstandesmoral, die von Hume nicht überwunden waren, befreit worden. In dieser psychologischen Richtung besteht seine Stärke, aber auch seine Schwäche. So fein seine Zergliederung der sittlichen Motive ist, und so vortreffliche Dienste ihm in dieser Beziehung namentlich seine Entdeckung des subjectiven Sympathiegefühls leistet, so lässt doch gerade die Einführung des letzteren eine Lücke, die bei Hume vermöge der von ihm versuchten Ableitung der Gerechtigkeit aus der Reflexion minder bemerkbar gewesen war. Wenn wir Sympathie fühlen mit der Gesinnung des tugendhaft Handelnden, weil wir über unsere eigene sittliche Gesinnung Befriedigung empfinden, so ist damit über den letzten Grund dieser Befriedigung keine Rechenschaft gegeben. Die Berufung auf ein unmittelbares Gefühl schiebt die Frage hinaus, aber beantwortet sie nicht; denn es fragt sich eben, welche Motive dieses Gefühl hat. Wenn Smith die Liebe zum Ehrevollen und Edlen, das Streben nach einem grossen und würdevollen Charakter als solche Motive bezeichnet, so ist das ein Cirkel, denn es bleibt festzustellen, worin

*) Ebend., Thl. III, S. 261 ff.

**) Ebend., 3. Hauptst., S. 311 ff.

die Vorstellungen des Ehrenden, Edlen u. s. w. bestehen, und durch welche äusseren und inneren Bedingungen sie in uns entstehen können. Auch nach der psychologischen Seite hat also Smith den innersten Kern der ethischen Frage nicht aufgeschlossen. Dazu kommt, dass die psychologische Frage nicht die einzige ist. So sehr Smith mit Erfolg bemüht war den Werthunterschied der sittlichen Urtheile vor anderen klarzumachen, so gelang es ihm doch nicht, den Hauptgrund dieses Werthunterschieds, nämlich den normativen Charakter des Ethischen darzuthun.

Indem auf diese Weise die psychologische Untersuchung bei ihren bedeutendsten Vertretern, einem Hartley, Hume und Smith, sich unzulänglich erweist zur Begründung der Ethik, tritt hier eine andere Richtung ergänzend ein, welche zumeist gerade in den normativen Charakter des Sittlichen den Schwerpunkt ihrer Auffassung verlegt und, um denselben begreiflich zu machen, auf eine metaphysische Begründung der Ethik zurückgeht. Ehe wir diese Entwicklung verfolgen, die durchgängig im Gegensatze zur empirischen Moralphilosophie der Engländer steht, bleibt aber noch eines Ausläufers der letzteren hier zu gedenken.

e. Die Ethik des französischen Materialismus.

Obgleich die Weltanschauung der französischen Philosophen dieser Zeit von den politischen und socialen Zuständen des Jahrhunderts vor der Revolution wesentlich bestimmt und ausserdem von nationalen metaphysischen Traditionen, von der materialistischen Atomistik eines Gassendi, von der Naturphilosophie Descartes' beeinflusst ist, so knüpft doch ihre Ethik zunächst an diejenige der englischen Moralphilosophen, namentlich Lockes und seiner utilitarischen Nachfolger an. Der Hauptrepräsentant dieser Ethik der französischen Aufklärung ist Helvetius*). Seinen Gedanken begegnet man in wenig veränderter Gestalt auch bei anderen Vertretern der gleichen Richtung. Am nächsten unter den Nachfolgern Lockes berührt er sich mit Mandeville. Aber es scheidet ihn von diesem ein praktischer Idealismus, der überhaupt dem französischen Materialismus ebenso wie seinen Gegnern eigenthümlich ist. Diese Philosophen fühlen sich als die Träger einer neuen Weltentwicklung. Ihre Beredsamkeit

*) De l'esprit. Paris 1758. Deutsche Ausgabe, mit einer Vorrede von Gottsched. Leipzig und Liegnitz 1760. De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation. Oeuvr. posth. Londres 1773.

richtet sich nicht bloss gegen die Last verkehrter socialer Institutionen, sondern auch gegen das Joch der Vorurtheile und des Aberglaubens, unter welchem nach ihnen die Menschheit schmachtet. Sie entwerfen das ideale Bild einer Herrschaft der Vernunft, unter welcher Jeden nur noch die edelsten Motive gegen seine Mitmenschen beseelen, und welche an Stelle der bestehenden Ungerechtigkeit und Ungleichheit allgemeine Gleichheit und Brüderlichkeit, an die Stelle des Zwangs und des socialen Unglücks allgemeine Freiheit und Glückseligkeit setzen werde.

Zu diesem idealen Zustande stehen aber die Mittel, durch die sie denselben herbeiführen möchten, in einem seltsamen Contraste. Alle Aufopferung für Andere und alle socialen Tugenden meinen sie direct aus der Selbstliebe ableiten zu können. Aufklärung der Menschen über ihren eigenen Nutzen erscheint ihnen daher als das beste Hülfsmittel, um jenen Zustand allgemeiner Glückseligkeit herbeizuführen. Dabei leugnet namentlich Helvetius keineswegs, dass der Mensch dazu gelangen könne, das allgemeine Wohl über sein persönliches zu stellen; ja er hält es geradezu für seinen Idealzustand der Gesellschaft erforderlich, dass möglichst Viele zu uninteressirten Handlungen befähigt werden. Aber er ist der Meinung, dass sich eine derartige Gesinnung aus dem ursprünglichen Egoismus durch die verwickelten Einflüsse des Lebens, namentlich der Erziehung, der Gesetzgebung und persönlichen Lebenerfahrung hervorbilden müsse. Eine psychologische Erklärung, wie dies möglich sei, hat er freilich nicht gegeben; in dieser Beziehung ist seine Theorie mangelhafter als diejenige Mandevilles, der einfach Eitelkeit und Ruhmsucht als die Beweggründe alles selbstlosen Handelns bezeichnet, damit aber allerdings das letztere in einen blossen Schein verwandelt hatte. Helvetius erkennt den positiven Werth selbstloser Handlungen allzu sehr an, als dass er hierin seinem Vorgänger zu folgen vermöchte. Aber sein praktischer Idealismus kommt dadurch in Zwiespalt mit seinem theoretischen Hedonismus und Egoismus.

Wie hierin, so bleibt er überhaupt in der psychologischen Begründung seiner Lehre weit zurück hinter seinen englischen Vorgängern. Die Forderung der Gleichheit aller Menschen, die zu jenem Bild einer idealen Zukunft gehörte, das sie sich ausmalten, hatte sich bei den meisten dieser Schriftsteller, und so auch bei Helvetius, in die Fiction eines absolut gleichen Anfangszustandes aller Menschen, d. h. einer völligen Gleichheit ihrer Anlagen und ursprünglichen Charaktereigenschaften umgewandelt. Die Kehrseite eines solchen

Glaubens bildete dann die Annahme, dass Erziehung, Unterricht und Gesetzgebung einen allmächtigen Einfluss auf den Menschen ausübten. Je mehr man geneigt war, alle socialen Schäden auf die Missstände der bestehenden Einrichtungen zurückzuführen, um so mehr meinte man von deren Reform das Heil der Zukunft erwarten zu dürfen. Bei Helvetius wie in Holbach's „System der Natur“ begegnet man daher der bestimmten Voraussetzung, weise Gesetzgeber seien im Stande, den natürlichen Egoismus des Menschen so zu erziehen und zu lenken, dass er nur noch zum Heil der Mitmenschen ausschlagen und mithelfen werde, die allgemeine Glückseligkeit zu fördern. Wie aber jene weisen Gesetzgeber dies anfangen, ja wie solche unter den bestehenden Bedingungen überhaupt entstehen können, und aus welchen Gründen sie ihren natürlichen Egoismus im Interesse des Gemeinwesens unterdrücken sollen, darüber fehlt es an Aufschluss.

So wichtig demnach die Ethik der französischen Aufklärung als culturhistorische Erscheinung ist, für die Lösung der ethischen Probleme selbst hat sie nichts geleistet; und das nämliche muss auch von den Gegnern gesagt werden, die sie in der gleichzeitigen französischen Literatur gefunden. So sehr unter ihnen namentlich Rousseau den egoistischen und religionslosen Standpunkt der materialistischen Ethik mit eindringender Beredsamkeit bekämpft, so sind doch seine Anschauungen nicht weniger wie die seiner Gegner ein blosser Nachklang der vorangegangenen englischen Moralphilosophie. Wie jene die Verstandesmoral der Engländer übertreibend und einseitig sich zu eigen machen, so Rousseau die englische Gefühlsmoral. Mit dieser entspringt ihm das Sittliche nicht aus selbstsüchtiger Ueberlegung, sondern es ist ihm das natürliche Product eines von den Schäden der Cultur noch unberührten Gefühls. Von einer psychologischen Analyse dieses Gefühls, dessen Begriff ihm bald mit dem des Gewissens bald mit dem der Vernunft zusammenfliesst, ist bei Rousseau keine Rede. Wohl aber wiederholt sich der Gegensatz der verwandten englischen Richtungen ebenfalls in übertreibender Weise darin, dass, während Helvetius und seine Genossen zur Herbeiführung eines glücklicheren Zustandes vor allem Aufklärung der Menschen über ihre wahren Interessen und zu diesem Zweck die Verbreitung einer aufgeklärten Philosophie verlangen, Rousseau dagegen alle Cultur und Wissenschaft als verderblich verwirft und Rückkehr zu einem ursprünglichen idealen Naturzustand fordert. Doch da auch der Materialismus die

Zustände, die er von der herbeizuführenden neuen Cultur erwartet, als eine Art „Rückkehr zur Natur“ preist, so sind selbst hierin beide Richtungen verwandter, als sie äusserlich scheinen. Beide vereint in der That nicht nur die revolutionäre sondern auch die streng individualistische Tendenz, die Rousseau zum beredten Vertheidiger des von Allen mit Allen geschlossenen Gesellschaftsvertrags und einer aus der Gleichheit der Rechte abgeleiteten absoluten Volkssouveränität macht.

2. Die metaphysische Ethik des 17. und 18. Jahrhunderts.

a. Descartes und der Cartesianismus.

Während die englische Moralphilosophie, wenig berührt von den philosophischen Systemen, die sich gleichzeitig in Frankreich, England und Deutschland entwickelten, ihre eigenen Wege ging und in ihren vorwaltenden Richtungen bemüht war, auf der Grundlage der empirischen Verhältnisse des sittlichen Lebens über die allgemeinen Bedingungen desselben Rechenschaft zu geben, bewegten sich die herrschenden Strömungen der continentalen Philosophie durchaus auf andern Bahnen. Aeusserlich zeigt sich dieser Unterschied schon darin, dass hier die Ethik weniger als ein selbständiges Gebiet behandelt wird wie dort, sondern dass sie durchweg im Dienste der Metaphysik steht. So tritt auch in dieser Beziehung die Metaphysik das Erbe der Theologie an. Innerlich aber wird dieses Wechselverhältniss nicht nur dadurch befestigt, dass sich Theologie und Metaphysik mit den nämlichen transcendenten Problemen beschäftigen, sondern vielfach auch dadurch, dass die Metaphysik von der vorangegangenen Theologie im allgemeinen und von einzelnen Denkrichtungen derselben im besonderen beeinflusst ist.

Diese Doppelstellung tritt augenfällig bei demjenigen Denker hervor, der die Entwicklung der neueren Metaphysik einleitet, bei Descartes. Weit mehr als aus seinen eigenen Ausführungen zu sehen, hat er der scholastischen Speculation zu danken. Hinzugebracht zu diesen Elementen hat er aber die mechanische Weltanschauung seiner Zeit, die er in seiner Affectenlehre auf die Psychologie überträgt. Neben ihr ist für die weitere Entwicklung der Ethik seine Lehre vom Willen und vom Verhältniss desselben zu den Affecten massgebend. In der Auffassung des ersteren ist er ein Schüler des Nominalismus. Er ist Indeterminist und Intellectualist.

Der Wille Gottes wie der Wille des Menschen ist frei. Die Sittengebote sind göttliche Gebote, und dem Menschen ist es anheimgegeben, sie zu befolgen oder nicht zu befolgen. Klares Wollen und klares Erkennen aber fallen zusammen. Wäre daher der Mensch bloss geistiges Wesen, so würde eine Abweichung von dem klar Erkannten, zu dem auch das Sittengebot gehört, unmöglich sein. Doch die menschliche Seele ist an den Körper gebunden. Nun entfernt sich zwar Descartes darin von den Anschauungen der Platonisch-christlichen Philosophie, dass er diese Verbindung nicht als eine unnatürliche, dem Menschen als ein Uebel oder als Strafe begangener Schuld auferlegte betrachtet. Sie ist ihm vielmehr eine natürliche, im ursprünglichen göttlichen Weltplan vorgesehene. Aber darin bleibt doch ein Theil der alten Anschauung erhalten, dass auch ihm aus dieser Verbindung mit dem Körper das Böse entspringt. Nur wird nicht unmittelbar die Materie selbst als ein Uebel betrachtet, sondern es wird der Versuch gemacht, aus den Wechselwirkungen zwischen Seele und Körper die Entstehung der Abweichung vom Guten psychologisch abzuleiten. Das Mittelglied, das sich hier hilfreich erweist, besteht in den Affecten. Sie sind gleichzeitig Zustände des Körpers und der Seele, auf der Wechselwirkung zwischen beiden beruhend. Sie gehen nicht aus von der Seele, wie die ältere Philosophie gemeint, sondern sie sind ursprünglich Affectionen des Körpers, welche durch die Lebensgeister auf die Seele sich fortpflanzen. Diese verhält sich daher ihnen gegenüber passiv, weshalb sie als Leidenschaften (*passions de l'âme*) bezeichnet werden. Das klare Erkennen wird durch sie getrübt, so dass wir begehren was nicht begehrenswerth ist*).

So gewinnt Descartes für die Wechselbegriffe des Sittlichen und des Unsittlichen eine doppelte Fassung, eine intellectuelle und eine emotionale. Auf der einen Seite fällt das Sittliche mit dem klaren Erkennen, auf der andern mit der Herrschaft des Willens über die Affecte zusammen; ebenso das Unsittliche mit dem unklaren Erkennen und mit der Unterjochung des Willens durch die Affecte. Die Vermittlung beider Auffassungen liegt aber darin, dass aus den Affecten jede Trübung des Erkennens entspringt. Da nun die Entstehung der Affecte in der natürlichen Verbindung von Seele und Körper begründet ist, so kann jene Herrschaft des Willens nicht

*) *Les passions de l'âme*, besonders part I et II. Vgl. auch *Discours de la méthode*, III, IV.

dadurch hergestellt werden, dass die Affecte ganz verschwinden, sondern nur indem solche Affecte vorherrschen, welchen von vornherein die Eigenschaft zukommt, dass sie den Willen nicht unterjochen können. Es gibt einen solchen Affect: es ist der des rein intellectuellen Interesses, der Bewunderung. Indem dieser Affect dem Willen die Richtung auf die Erkenntniss gibt, fördert er dessen Herrschaft über die anderen unedleren Affecte. Während diese durch die Trübung des Erkennens und Wollens die Sittlichkeit gefährden, ist jener, sobald es ihm gelingt, die übrigen Affecte zu verdrängen, das hauptsächlichste Hülfsmittel der Sittlichkeit.

In dem Verhältniss, in welches Descartes die Bewunderung zu den andern Affecten bringt, ist bereits der Versuch einer folgerichtigeren Gestaltung der emotionalen Seite seiner Theorie angedeutet. Zur Durchführung dieses Versuchs ist es aber bei ihm augenscheinlich deshalb nicht gekommen, weil sein Indeterminismus des Willens als der obersten Instanz nicht entbehren konnte. Demgemäss vollzieht sich die Weiterentwicklung dieser Anschauungen innerhalb des Cartesianismus nach zwei Richtungen: erstens im Sinne einer vollständigeren Begründung und psychologischen Motivirung durch die Affectenlehre, und zweitens im Sinne einer Aufhebung des indeterministischen Standpunktes.

Schon Arnold Geulinx wird durch die von ihm für das Verhältniss von Körper und Seele aufgestellte occasionalistische Theorie dem Determinismus um einen grossen Schritt näher geführt*). Werden die Vorstellungen in unserer Seele durch Gott erweckt aus Anlass bestimmter Vorgänge in unserem Körper, und werden die Bewegungen unseres Körpers von Gott gelenkt aus Anlass der entsprechenden Vorstellungen in unserer Seele, so sind wir selbst an Seele und Körper nichts anderes als Werkzeuge in der Hand Gottes. Eine unbedingte Willensfreiheit kommt nur noch Gott zu, nicht mehr dem Menschen, der, wenn er seine wahre Natur erkennt, seinen eigenen Willen unterwirft dem göttlichen Willen. An sich gilt daher auch hier noch der Wille als frei, aber zugleich wird die völlige Aufhebung desselben als Pflicht gefordert, und diese Aufhebung vollzieht sich gleichzeitig in der Form der Erkenntniss und des Affects. Dort ist sie Resultat der wahren Einsicht in unsere eigene Natur und ihr Verhältniss zum göttlichen Wesen, hier ist sie Erzeugniss

*) Gnothi Seauton sive Ethica. Amstelod. 1709. Belegstellen daraus bei Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, I, 2, Beil. S. III ff.

des edelsten der Affecte, der Demuth, welche Geulinx als Tugend der Tugenden preist.

Einen Schritt weiter auf dieser Bahn geht Malebranche*). Indem er, den Occasionalismus erweiternd, jedes Geschehen in der Natur auf eine unmittelbare Wirksamkeit des göttlichen Willens zurückführt verschwindet ihm nicht bloss die absolute menschliche Willensfreiheit, sondern auch dem göttlichen Willen werden bedeutsame Schranken auferlegt. Je mehr das willkürliche Wirken Gottes mit der Naturordnung zusammenfällt, um so unaufhebbarer muss es erscheinen. Gott konnte, so lautet die theologische Formel die diesen Gedanken zum Ausdruck bringt, die Welt erschaffen oder nicht erschaffen, aber nachdem er beschlossen sie zu erschaffen, war eine andere Weltordnung ausser der vorhandenen nicht möglich. Ist doch diese nur eine Bethätigung des göttlichen Wesens, so dass sie ebenso nothwendig wahr und absolut gut sein muss wie das göttliche Wesen selber, das in der natürlichen Ordnung der Dinge, namentlich aber in der klarsten Idee, die wir von dieser natürlichen Ordnung besitzen, in der Idee des Raumes sich spiegelt.

Auch durch die Existenz des Bösen wird Malebranche an dieser Auffassung nicht irre. Gott hat die Sünde mit in die Weltordnung aufgenommen, weil er zugleich das Mittel besass sie wieder gut zu machen, und dieses Mittel, die Menschwerdung Christi, die Uebel, um deren willen es nothwendig wurde, an Werth überwog. In diesen wie in anderen Ausführungen leben die Gedanken der älteren christlichen Ethik wieder auf. Aber die rationalistische Strömung der Zeit lässt es zu der vollen mystischen Ausgestaltung des Begriffs der Sünde nicht kommen. Neben der Ableitung aus dem Sündenfall steht die Cartesianische Auffassung derselben als einer Wirkung getrübtter Erkenntniss, welche an die beschränkte Natur des Menschen nothwendig gebunden sei. Von Gott ist der unwiderstehliche Zug nach ihm, dem vollkommenen Gute, in uns gelegt, aber unser mangelhaftes Wissen bewirkt es, dass wir untergeordneten Gütern nachstreben. Die Sünde ist daher nicht sowohl ein positives als ein negatives Uebel, eine Schwäche, deren Ueberwindung theils auf der Klarheit des Erkennens, theils auf der Kraft des Wollens beruht. Verstand und Wille, bei Descartes zusammenfallend, treten so bei

*) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Oeuvres par Jules Simon, t. I. De la recherche de la vérité, ebend. t. III et IV. Traité de morale, Paris 1707. Auszüge daraus gibt Bouillier, Histoire de la philos. Cartésienne, t. II, p. 68–75.*

Malebranche auseinander. Die Function des Verstandes ist Gott zu erkennen, die Function des Willens Gott zu lieben. Wie die einzelnen Dinge für uns nur Hilfsmittel sein sollen für die Gotteserkenntniss, so sollen wir auch gegen einzelne Dinge, gegen unsere Nebenmenschen, nicht Liebe im eigentlichen Sinne, sondern nur Wohlwollen und Achtung empfinden, insofern wir in ihnen, wie in uns selbst, Geschöpfe Gottes erblicken. So wird hier der Cartesianische Indeterminismus nach seinen zwei Seiten hin in Frage gestellt, in Bezug auf Gott wie in Bezug auf den Menschen; und der bei Descartes beginnende Versuch, das Sittliche als Resultat des Erkennens zu betrachten und gleichzeitig aus der Entwicklung der Affecte abzuleiten, ist zur Durchführung gelangt, indem beide Processe nun nicht mehr als einander widerstrebende Kräfte, sondern als verschiedene Seiten eines und desselben Vorgangs erscheinen. Die Erkenntniss Gottes vermittelt der Verstand, in der Liebe zu Gott bethätigt sich der Wille: beides aber ist untrennbar verbunden, denn wir können Gott nicht erkennen, ohne ihn zu lieben, und wir können ihn nicht lieben, ohne ihn zu erkennen.

So steht in seiner Metaphysik wie in seiner Ethik Malebranche schon fast völlig in dem Gedankenkreise der pantheistischen Lehre. Nur eines hindert ihn, den letzten Schritt zu wagen: er ist ausser Stande, die Voraussetzungen aufzugeben, welche der Lehrgehalt der katholischen Kirche ihm entgegenbringt. Jene Rationalisirung der christlichen Ethik, die bei Descartes beginnt, bei Malebranche sich fortsetzt und mit dem Versuch der Restauration älterer theologischer Lehren verbindet, wird nun durch Spinoza ihrer Vollendung entgegengeführt. So schafft er die erste metaphysische Ethik, die sich ihres theologischen Ursprungs völlig entäussert hat. In dieser Beziehung vollbringt er für diese Richtung die nämliche Trennung, die innerhalb der englischen Moralphilosophie für die empirische, freilich nicht ohne mannigfache Rückfälle, schon Baco vollzogen hatte.

b. Spinoza.

Spinozas Ethik ruht ganz und gar auf dem Grunde seiner Metaphysik. In den ersten Theilen seines Hauptwerkes erscheint die metaphysische Aufgabe, die Definition der Substanz und die dialektische Verarbeitung dieses Fundamentalbegriffes seiner Philosophie so sehr als die Hauptsache, dass der Titel „Ethik“ den Leser fremdartig anmuthet. Erst der Schluss stellt heraus, dass der Philosoph

diesen Titel mit Absicht gewählt hat, um die ethischen Probleme als diejenigen zu bezeichnen, auf welche er selbst den grössten Werth legt. Seine Metaphysik und Erkenntnisslehre sollten nur die Hilfsmittel und Vorbereitungen für die Gewinnung der ethischen Weltanschauung sein, welche das Gebäude seines Systems krönt*). Aber noch in einer anderen, wohl von dem Verfasser nicht beabsichtigten Beziehung ist der Titel bezeichnend für dessen Tendenz. Die Ethik ist nicht bloss das letzte Ziel des Werkes, sondern die ethische Anschauung, in die es ausläuft, ist im Grunde selbst schon die Quelle des Metaphysischen in ihm. Nächst der Platonischen Philosophie gibt es vielleicht keine zweite, die in so hohem Grade die Spuren des Ursprungs aus ethischen Bedürfnissen an sich trägt wie die Spinozas. Hier wie dort sind die metaphysischen Probleme mit den religiösen identisch. Der Gottesbegriff bildet den Angelpunkt beider Systeme: die Philosophie, wie sie von Plato und von Spinoza verstanden wird, ist rationalisirte Religion. Darum erscheint an der Stelle der religiösen Gottesvorstellung dort die Idee des Guten, hier der Begriff der Substanz. Während aber Plato die mythischen Bestandtheile des religiösen Bewusstseins nie ganz dialektisch zu assimiliren vermochte, ist Spinozas Philosophie ganz und gar rationalisirte Religion. Kein Rest phantastischer Vorstellung ist mehr übrig geblieben. Nur in dem einen Punkte klingt die religiöse Beziehung noch an, dass die Identität der Substanz mit dem Gottesbegriff hervorgehoben wird. Aber freilich, grundverschieden ist diese rationalisirte Religion von der des aufgeklärten Deismus eines Locke und seiner Schule. Während letzterer mit Absicht die mystischen Tiefen des religiösen Denkens zuschüttet, um eine oberflächliche Verstandes- und Utilitätsmoral als das Wesen der religiösen Offenbarung übrig zu behalten, ist es gerade der mystische Inhalt des Gottesbegriffs und des religiösen Gefühls, welchen Spinoza in die Form verstandesmässiger Erkenntniss überzuführen unternimmt.

Waren schon die unmittelbaren Nachfolger Descartes' der Aufhebung des bei ihm noch vorwaltenden indeterministisch-nominalistischen Standpunktes entgegengeführt worden, so ist bei Spinoza derselbe vollständig in sein Gegentheil umgewandelt: bei ihm herrscht überall das Princip innerer Nothwendigkeit. Gott als das in sich selbst bestehende unendliche Sein ist nicht nur selbst nothwendig,

*) Vgl. hierzu den Eingang des Tractats *De intellectus emendatione*. Opp. ed. Bruder. Vol. II, p. 7 seq.

sondern auch alles was in ihm ist, seine Attribute und Modi, was den Lauf der Dinge im einzelnen ausmacht, vollzieht sich mit der nämlichen Nothwendigkeit*). Für den freien Willen bleibt hier keine Stelle: auch jedes menschliche Handeln ist mit dem substantiellen Weltgrunde als eine nothwendige Modification seines Seins gegeben**). Im Hinblick auf diesen Zusammenhang mit dem Grund aller Dinge kann daher niemals von einem Sollen, sondern immer nur von einem Sein die Rede sein. Sittlich und Unsittlich sind relative Bestimmungen, die so lange eine Bedeutung haben, als wir uns auf die Betrachtung unserer Affecte und ihres Verhältnisses zu unserem Erkennen beschränken, deren Werthunterschied aber in dem Zusammenhang des Seins völlig verschwindet. Gott, das Absolute, ist weder gut noch böse, denn alle diese endlichen und relativen Bestimmungen sind in ihm zur Einheit aufgehoben. Ist so das Sittliche mit seinen Werthunterschieden durchaus in das Gebiet des Endlichen, des beschränkten Erkennens verlegt, so verliert damit natürlich jene nominalistische Anschauung, die es auf ein unmittelbares Gebot Gottes zurückführt, jeden Halt. Wird die Substanz selbst von jenen relativen Werthunterschieden des Guten und Bösen nicht berührt, so kann der Grund der letzteren nur in der Beschränkung der endlichen Wesen, der Modi der Substanz, gesucht werden. Nicht die „natura naturans“, in welcher alle Gegensätze und Unterschiede des endlichen Denkens verschwinden, sondern die „natura naturata“, die unendliche Reihe der einzelnen Daseinsweisen des substantiellen Weltgrundes, ist der Ort der sittlichen wie aller andern Werthbestimmungen.

Hier im Gebiet des einzelnen Wirkens und Werdens, der natura naturata, hat auch die menschliche Freiheit und ihr Gegentheil, die Knechtschaft des Geistes, ihre Stelle. Denn innerhalb der Kette der einzelnen Causalbeziehungen wird der Mensch, wie jedes andere einzelne Ding, theils durch die in seiner eigenen Natur liegenden Eigenschaften, wie sie aus dem Zusammenhang mit der unendlichen Substanz entspringen, theils aber durch andere ausser ihm liegende Dinge bestimmt. Dort verhält er sich thätig, hier leidend. So lange er jenen inneren Bestimmungsgründen seines Wesens folgt, ist er frei; sobald er durch äussere Gründe bestimmt wird, ist er unfrei. Die Unfreiheit beruht immer auf einer getrübbten, inadäquaten Erkenntniss; denn sobald wir unser eigenes Wesen klar erfassen,

*) Ethica, Pars I.

**) Ethica, Pars V, Schol. 11—32.

können wir nur noch von dieser klaren Erkenntniss bestimmt werden. Sobald wir inadäquate Vorstellungen bilden, so werden wir von leidenden Affecten beherrscht, von solchen Zuständen unseres Körpers und unserer Seele, die nicht in uns selbst, sondern in äusseren Gegenständen ihre Quellen haben. Auf diese Weise nimmt bei Spinoza das Sittliche eine doppelte Form an: auf der einen Seite fällt es zusammen mit dem adäquaten Erkennen, auf der andern mit dem thätigen Affect. Diese beiden Seiten treffen aber wieder nothwendig zusammen. Der leidende Affect hört auf ein Leiden zu sein, sobald er in seinem Wesen klar erkannt wird. Für den Menschen, der zur Stufe der klaren Erkenntniss vorgedrungen ist, gibt es daher kein Leiden und keinen Schmerz mehr. Er weiss, dass er selbst eins ist mit dem unendlichen Wesen, dass die Affectionen seines Körpers und seiner Seele nur Modificationen dieses unendlichen Wesens sind, und dass die Liebe zu den irdischen Dingen nur eine Modification der höchsten Liebe, der Liebe zu Gott ist. Die Gotteserkenntniss, als die höchste Form des Erkennens, ist daher nothwendig zugleich verbunden mit dem höchsten und beseligendsten der Affecte, mit der intellectuellen Liebe zu Gott, welche, bildlich gesprochen, ein Theil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selber liebt. Es gibt in der Natur nichts was dieser Liebe entgegen ist oder sie aufheben könnte; denn sie folgt aus der eigenen Natur der Seele und ist somit der thätige Affect, der sich unmittelbar mit der Selbsterkenntniss der Seele verbindet. Tugendhaft handeln ist nach der Leitung der Vernunft handeln. Diese Tugend bedarf keines Lohnes, denn sie ist selbst ihr eigener Lohn, indem sie mit der auf der Vernunft beruhenden höchsten Selbstzufriedenheit und mit der Liebe zu Gott verbunden ist, in welcher allein die Seligkeit besteht. Die Tugend ist ferner nicht das Resultat der Zügelung sinnlicher Triebe, sondern sie verleiht umgekehrt uns die Macht, die Triebe zügeln zu können*).

Indem auf diese Weise bei Spinoza Selbsterkenntniss und Gotteserkenntniss zusammenfallen, auf der Gotteserkenntniss aber Tugend und Seligkeit beruhen, verschwindet für ihn völlig die Bedeutung der werththätigen und socialen Tugenden. Zwar das Gute, was der Tugendhafte für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen Menschen. Aber der Einzelne handelt doch nur für sich und zu eigenem Nutzen, und er unterliegt den leidenden Affecten, wenn er sich durch das Wohl Anderer in seinem Handeln bestimmen lässt. Tugendhaft sein, der

*) Ethica, IV, Defin. Prop. 1. Ethica, V, Prop. 1, Schol. 36—42.

Leitung der Vernunft folgen und seinen eigenen Nutzen erstreben fallen für Spinoza zusammen, aber er versteht freilich den Nutzen nicht im Sinne der populären Utilitätsmoral, nicht als Streben nach äusseren Vortheilen, das nur aus einem inadäquaten Erkennen entspringt und die leidenden Affecte befördert, sondern als Erhaltung des eigenen Seins in seiner Verbindung mit dem unendlichen Sein, wie es von der adäquaten Erkenntniss erfasst wird. Darum ist der Tugendhafte heiter und selbstzufrieden, freundlich und offen gegen seine Nebenmenschen; doch das Mitleiden kennt er nicht, denn es ist ein leidender Affect und als solcher schlecht, die Hülfe aber, die man aus Mitleiden einem Andern gewährt, leistet der Tugendhafte aus Vernunft*).

In dieser starken Betonung der individuellen Seite im Begriff der Tugend, in der Hinneigung zum beschaulichen Leben, wie sie in der Hervorhebung der Selbst- und Gotteserkenntniss und der damit verbundenen Gottesliebe hervortritt, bewährt sich Spinoza als der echte Nachfolger der weltflüchtigen Richtung der christlichen Ethik. Seine Versenkung in die Gotteserkenntniss und Gottesliebe hat keine geringe Aehnlichkeit mit den Anschauungen jener christlichen Ethiker, welche in der religiösen Contemplation das einzige Heil der gequälten Seele erblickten. Nur freilich liegt für den rationalistischen Philosophen dieses Heil nicht im Jenseits, sondern in dem unmittelbaren Selbstgenusse der Tugend, wenn er sich auch gegen die Unsterblichkeit keineswegs ablehnend verhält, indem er allem was die Seele in der Form der Ewigkeit erkennt und so auch ihr selbst, insofern sie sich mit vollkommener Klarheit erfasst, eine ewige Existenz zuschreibt. Denn jede adäquate Idee ist ein unverlierbarer Bestandtheil des ewigen Wesens**).

So tief religiös aber in allen diesen Beziehungen die Ethik Spinozas genannt werden muss, ja so sehr sie gerade der mystischen Seite des christlichen Glaubens verwandt erscheint, so wenig ist doch dieses Verhältniss den Zeitgenossen offenbar geworden. Die Gleichsetzung seines Substanzbegriffs mit Gott, des Gottesbegriffs mit der Natur erschien ihnen als eine den Atheismus des Philosophen nur schlecht verhüllende Blasphemie; und in der völligen Nichtachtung des Dogmengehalts der bestehenden Religionen sahen sie eine Bestätigung dieser Auffassung. Dazu kam, dass auch un-

*) Ethica, IV, Schol. 40—50.

**) Ethica, V, Schol. 24—36.

abhängig von diesen zum Theil auf einem falschen Schein beruhenden Vorurtheilen die ethische Richtung Spinozas sich mit der herrschenden Strömung der Zeit unsympathisch berührte. Für diese war im Grunde jene Ethik allzu religiös. In ihrer ausschliesslichen Richtung auf Gott vernachlässigte sie alles was man, ohne damit freilich auf eine Uebereinstimmung namentlich mit den frühesten Gestaltungen der christlichen Ethik Anspruch machen zu können, „werkthätiges Christenthum“ nannte. In dieser Hinsicht stand Spinozas einseitig beschauliche Richtung in nahem Zusammenhang mit der vereinsamten Lebensstellung des jüdischen Denkers, den seine eigene Religionsgemeinschaft verstossen hatte, ohne dass er sich entschliessen konnte einer andern beizutreten. So bildet denn auch der Mann, dessen Bemühen darauf gerichtet ist eine ethische Weltanschauung aufzurichten, die in allen jenen Beziehungen dem vermeintlichen Atheismus Spinozas entgegentreten sollte, in seinem Charakter wie in seiner äusseren Lebensstellung den vollen Gegensatz zu ihm.

c. Leibniz.

Von allen Strömungen des öffentlichen Lebens und der wissenschaftlichen Bewegung der Zeit berührt und vielfach selbstthätig in dieselben eingreifend hat Leibniz nirgends ein Hehl daraus gemacht, dass es ihm darum zu thun sei, mit seinem System so weit als möglich allen berechtigten Bedürfnissen entgegenzukommen; insonderheit aber wünscht er die Philosophie mit der Theologie zu versöhnen, und er würde das höchste Ziel seines Strebens erreicht sehen, wenn es ihm gelänge, wie er sich in allzu kühnen Hoffnungen schmeichelt, auf dem Boden seiner eigenen Philosophie die feindlichen christlichen Kirchen und Confessionen zu vereinigen. Diese Accommodationsbestrebungen dürfen bei der Beurtheilung seiner Philosophie nicht übersehen werden. Sie machen ihn bei aller Genialität zu einem Eklektiker, der mit jedem Eklekticismus den Mangel theilt, dass sich vielfach widerstreitende Elemente bei ihm vereinigt finden. Aber das eine hat Leibniz mit Spinoza gemein: seine Ethik ruht ganz auf seiner Metaphysik, und im letzten Grunde wird diese wieder von ethischen Postulaten geleitet.

Der metaphysische Gegensatz zwischen beiden Denkern findet bekanntlich seinen Ausdruck in der gänzlich verschiedenen Fassung des Substanzbegriffs. Spinoza fasst denselben pantheistisch, Leibniz individualistisch. Jenem ist die Substanz die absolute

Einheit und Unendlichkeit alles Seienden, diesem ist sie das absolut selbständige Einzelwesen, und erst die Unendlichkeit der Monaden in ihrer continuirlichen Abstufung von der niedersten zur höchsten Vollkommenheit bildet das Ganze der Dinge*). Dieser Gegensatz hat aber zweifellos religiös-ethische Motive, so wenig dieselben zunächst bei der philosophischen Begründung hervortreten. Spinozas religiöses Gefühl ist ganz Hingebung an Gott; in diesem Gefühl verschwindet jeder Gedanke an die Selbständigkeit des Einzelnen. Seine Gottesvorstellung ist aber so sehr erfüllt von der Idee absoluter Unendlichkeit, dass ihm das Streben fern liegt, Prädicate die dem Gebiet des endlichen und beschränkten Erkennens entnommen sind, wie das der Persönlichkeit, auf die Substanz zu übertragen. Wie die Gegensätze des Guten und Bösen in Gott verschwinden, so hat auch die Vorstellung der persönlichen Individualität, die ganz und gar dem inadäquaten Erkennen angehört, weil sie uns eine individuelle Selbständigkeit vortäuscht die an sich nicht existirt, für ihn keine Geltung. Für Leibniz' individualistische Substanzlehre dagegen ist es nicht nur möglich sondern selbst nothwendig, den Charakter der Persönlichkeit und damit alle jene weiteren Prädicate Gott beizulegen, welche ihm in der religiösen Vorstellung zukommen. Er ist der Weltschöpfer und Weltlenker, er ist insbesondere auch der Schöpfer und Erhalter der sittlichen Weltordnung, und von dieser allgemeinen Vorstellung aus wird es dem Philosophen nicht schwer, auch gegenüber den einzelnen kirchlichen Dogmen eine befreundete Stellung einzunehmen**).

Trotz dieses Gegensatzes in den metaphysischen Grundanschauungen treffen aber beide Philosophen in gewissen Voraussetzungen ihrer ethischen Ansicht zusammen, Voraussetzungen zu welchen freilich die metaphysische Ethik als solche hinneigt. Die erste ist der Determinismus. Auch für Leibniz fließen alle Vorstellungen und alle Willensacte des Einzelwesens mit Nothwendigkeit aus dessen ursprünglicher Natur hervor, und ebenso leugnet er mit Bezug auf Gott gerade im Hinblick auf die Sittengesetze, dass er eine andere Weltordnung hätte hervorbringen können als die, welche wirklich geworden ist***). Er sucht zwar, sichtlich bestrebt sich der religiösen Vorstellung anzupassen, diese Anwendung des Determinismus zu mil-

*) Leibniz, Opera philos. ed. Erdmann, p. 376, 705, 714.

**) Opp. ed. Erdmann, p. 411, 463, 532 seq., 708, 716.

***) Théodicée, opp. ed. Erdmann, p. 513 seq. Nouv. ess., liv. II, chap. 21, ebend. p. 249.

dern, indem er zwischen einer metaphysischen und einer moralischen Nothwendigkeit unterscheidet und die Schöpfung einer andern Welt für metaphysisch, aber nicht für moralisch möglich erklärt, da die vorhandene Welt vermöge der vorausgesetzten unendlichen Vollkommenheit Gottes auch nothwendig die beste sein müsse. Aber diese Unterscheidung zwischen metaphysischer und moralischer Nothwendigkeit ist offenbar eine künstliche und gezwungene, da gerade im Sinne der Leibniz'schen Teleologie das moralisch Nothwendige und das metaphysisch Nothwendige zusammenfallen. Ein zweiter Punkt der Uebereinstimmung, der aus der schliesslichen Verwandtschaft aller rationalistischen Systeme entspringt, besteht in dem Intellectualismus. Auch für Leibniz fällt sittlich handeln und vernunftgemäss handeln zusammen; das Unsittliche ist ein Mangel, ein Irrthum, ein Erzeugniss verworrener Vorstellungen. Diese Uebereinstimmung steht im Zusammenhange damit, dass schon in Leibniz' Erkenntnisslehre der Gegensatz des klaren und verworrenen Vorstellens vollständig dem des adäquaten und inadäquaten Erkennens bei Spinoza entspricht. Und wie bei letzterem an das Erkennen der Affect, an das höchste Erkennen der vollkommenste Affect, die intellectuelle Liebe zu Gott, geknüpft ist, so kommt bei Leibniz zu der Vorstellung das Streben, zu der klaren Vorstellung ein klar bewusstes Streben, welches mit Glückseligkeit verbunden ist und in der Liebe zu Gott und zu unsern Mitgeschöpfen besteht*).

Aber freilich, schon die verschiedene Art wie nach der letzten Bemerkung beide Philosophen den sittlichen Affect der Liebe auffassen zeigt, welche bedeutsamen Unterschiede der sittlichen Lebensanschauung hinter dieser metaphysischen Verwandtschaft verborgen liegen. Bei Spinoza ist, ähnlich wie bei seinem gleichzeitigen theologischen Gegenbilde Malebranche, die Liebe zu den Mitmenschen ein minderwerthiger Affect; seine Ethik bleibt egoistisch, mag es auch ein noch so veredelter und vergeistigter Egoismus sein: der amor intellectualis Dei und die Beseligung, die das Einzelwesen aus ihm für sich selbst schöpft, ist die einzige höchste Tugend und zugleich der höchste Lohn derselben. Leibniz setzt neben die Liebe zu Gott als nahezu gleichwerthig die Liebe zu den Mitmenschen. Da jedes Einzelwesen ein Spiegel der Welt und ein Ebenbild Gottes zugleich ist, so ist die Liebe zu den Mitmenschen immer auch Liebe zu Gott,

*) Nouv. ess., liv. II, chap. 21, p. 263. Princ. de la nature et de la grâce, ebend. p. 717.

Wundt, Ethik. 2. Aufl.

und da wir nur gegenüber den Mitmenschen diese Liebe bethätigen können, indem wir wohl ihnen, nicht aber Gott Gutes zu erweisen im Stande sind, so ist die Liebe zu den Mitmenschen für Leibniz die Hauptquelle aller praktischen Sittlichkeit*). So ist seine Ethik nicht mehr egoistisch, sondern altruistisch. Tugend und Glückseligkeit sind ihm nicht bloss individuelle Güter, sondern sie sind nur erreichbar im harmonischen Zusammenleben der Menschen. Auch hier reflectirt sich in seiner Ethik seine Metaphysik, welche auf dem Gedanken der Weltharmonie aufgebaut ist. Ebenso bewahrt ihn nun aber diese Metaphysik, die so sehr von der Idee der Selbstständigkeit der Einzelwesen erfüllt wird, vor einer einseitigen Bevorzugung der altruistischen Tugenden, der Liebe und des Wohlwollens gegen Andere. Die rein persönlichen Vorzüge schätzt er nicht minder hoch; ja sie verdienen insofern den Vorrang, als sie die Bedingungen für die Entwicklung der übrigen sind. Denn alle Tugend beruht auf klarem Erkennen, und dieses ist zunächst eine individuelle Eigenschaft, die erst in ihren Folgen auch zum Nutzen für Andere ausschlägt. Darum sind überhaupt für Leibniz Tugend und Vollkommenheit identisch. Sittliche Bildung ist geistige Vervollkommnung in jeder Beziehung.

Sind Monadenlehre und prästabilierte Harmonie mit einem bloss individuell und in gewissem Sinne egoistisch gedachten Tugendbegriff nicht vereinbar, so widerstreben sie aber nicht minder einer andern Seite der Spinozistischen Lehre, der Anschauung nämlich, dass die sittlichen Gegensätze nur relative Bedeutung besitzen, dass sie allein für die endlichen Erscheinungen Geltung haben und in der Unendlichkeit der Substanz verschwinden. Die Idee der Harmonie ist so innig geknüpft an den Gedanken der sittlichen Weltordnung, dass sie fast nothwendig dazu führt in die Ursubstanz, die höchste Monade, das Sittliche selbst, nur wie alle Vorstellungen in höchster Potenz, zu verlegen. Ausdrücklich wendet sich daher Leibniz gegen jene, wie er meint, irreligiöse Auffassung, welche annimmt, das Gute sei nicht von Gott geschaffen. Aber freilich scheint dies zu der Folgerung zu führen, dass auch das Böse von Gott gewollt sei. Leibniz macht die grössten Anstrengungen, um dieser Annahme zu entgehen. Dass das Böse überhaupt in der Welt sei, sucht er durch seine Lehre von der besten Welt zu erklären. Dass die vorhandene

*) De vita beata, a. a. O. p. 72. Nouv. ess., liv. II, chap. 20, p. 246. Defin. ethic., ebend. p. 670, u. s. w.

Welt unter allen möglichen die beste ist, folgt ihm aus der unendlichen Güte und Vollkommenheit Gottes. Wenn gleichwohl das Böse in ihr vorkommt, so ist dies demnach ein Beweis, dass eine Welt ohne Uebel überhaupt unmöglich war, und er sucht dies theils durch den Hinweis darauf, dass das Gute erst durch den Contrast mit dem Bösen seinen Werth gewinne, theils durch die Bemerkung, dass das Böse nicht selten ein Hülfsmittel zur Erreichung des Guten sei, begreiflicher zu machen, — Gedanken, die übrigens längst in der scholastischen Philosophie zu ähnlichen Zwecken gedient hatten. Näher liegt seinem eigenen Philosophiren die Idee, dass das Böse ein Mangel, der Mangel aber ein nothwendiger Bestandtheil jeder Entwicklung sei. So kann auch auf sittlichem Gebiet das Vollkommene sich nur entwickeln, indem es allmählich aus dem Unvollkommenen hervorgeht*). Künstlicher noch sind Leibniz' Bemühungen, Gott von der directen Hervorbringung des Bösen zu entlasten. Er soll es nicht geschaffen, sondern nur zugelassen haben als ein nothwendiges Uebel; er sei dessen *causa deficiens*, nicht *efficiens*, wieder ein Kunstgriff den er dem Apparat der Scholastik entnimmt, und der nur die Unmöglichkeit an den Tag legt, das Sittliche auf Gott zurückführen zu wollen, ohne dass man ihn auch gleichzeitig zum Urheber des Unsittlichen macht**). Mit diesen Ausführungen in nahem Zusammenhang stehen Leibniz' sonstige, zumeist scholastische Argumentationen in erneuter Form wiederholende Accommodationsbestrebungen an die kirchlichen Lehren, seine Unterscheidung des Uebersvernünftigen vom Widervernünftigen zum Behuf der Erklärung des Wunders und seine mannigfachen andern Versuche, specifisch christliche Dogmen mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen.

Weit wichtiger ist ein dritter Punkt, in welchem sich Leibniz von Spinoza scheidet, in welchem aber ebenso sicher seine Ethik der des letzteren überlegen ist, wie sie in jenen Versuchen, dem Absoluten sittliche Eigenschaften zuzuschreiben die der menschlichen Erfahrung entlehnt sind, hinter ihr zurückbleibt. Dieser letzte Punkt steht aber wieder mit seiner Metaphysik im engsten Zusammenhange. Ebenso nämlich wie Spinozas Substanzlehre den Gedanken der Entwicklung nicht kennt, ebenso erfüllt ist die Monadologie von diesem Gedanken. Das Ganze der Welt bildet eine Stufenfolge von Entwicklungen, welche von der niedersten bis zur höchsten der Monaden

*) *Théodicée*, part. II, p. 539 ff.

**) *Ebend.* p. 547.

alle möglichen Grade der Klarheit der Vorstellungen durchläuft. Nicht minder aber ist die individuelle Seele dem Gesetz der Vervollkommnung unterworfen. Die anfänglich dunkeln Vorstellungen erheben sich in ihr unter der Mitwirkung der Erfahrung zu immer grösserer Klarheit. Hierbei gelangt nichts in die Seele was nicht von Uranfang an in ihr läge. Denn auch die Erfahrung ist Selbstentwicklung, eine Selbstentwicklung die aber vermöge des Gesetzes der continuirlichen Stufenfolge aller Wesen in Beziehung steht zu dem was sich in andern Monaden ereignet. Von diesen Anschauungen aus wendet sich Leibniz gegen Lockes Beweisführung, dass die sittlichen Wahrheiten durch die Erfahrung erworben seien*). Freilich sind uns diese Wahrheiten nicht, wie Cartesius und die englischen Intellectualisten angenommen hatten, als fertige Erkenntnisse angeboren, sondern wir tragen sie in uns als dunkle Triebe. Leibniz beruft sich hier auf das natürliche Gefühl der Humanität, den Trieb nach Geselligkeit, das Gefühl für Würde und Schicklichkeit, die der Mensch schon ohne Erziehung besitze, die aber allerdings durch Erziehung und Erfahrung verstärkt würden. So besteht überhaupt die Erkenntniss des Sittlichen, wie alle Erkenntniss, darin dass sich diese ursprünglich dunkeln Vorstellungen zu immer grösserer Klarheit erheben. Damit bringt Leibniz ein Moment zur Geltung, welches der bisherigen Ethik gefehlt hatte, obgleich es in den natürlichen Bedingungen des sittlichen Lebens, namentlich in den religiösen Gestaltungen desselben, deutlich vorgebildet liegt: alles sittliche Streben ist Streben nach dem Ideal. Dieses Streben kann nur stufenweise seinem Ziel sich nähern; das beschränkte menschliche Wollen kann das Ideal nie ganz erreichen. Die Aufstellung solcher Zielpunkte und die allmählichen Annäherungen an sie sind Thatfachen der Erfahrung. Für Leibniz bilden diese zugleich eine willkommene Bestätigung der metaphysischen Voraussetzungen seiner Ethik. Jedes Wesen strebt der Vollkommenheit entgegen, Vollkommenheit aber ist Tugend. So erstreckt sich bei ihm die Tugend auf alle Seiten des menschlichen Wesens — sein Tugendbegriff nähert sich darin wieder dem der antiken Ethik —; die höchsten Tugenden sind aber diejenigen, die aus der Bethätigung der Vernunft hervorgehen, und die in dem Streben nach immer vollkommenerer Erkenntniss und in der auf der Erkenntniss unserer eigenen Stellung in der Welt beruhenden Liebe zu Gott und zu unsern Mitgeschöpfen bestehen.

*) Nouv. ess., liv. II, chap. 28, a. a. O. p. 285.

Bei Spinoza war dieses Moment der Entwicklung völlig zurückgetreten. Wie sein Substanzbegriff ein ruhendes Sein mit unveränderlichen unendlichen Eigenschaften ist, so kennt seine Ethik zwar den Mangel, das Leiden, die inadäquate Erkenntniss, als Gegensätze der Kraft, der Thätigkeit und der vollkommenen Erkenntniss, aber diese Gegensätze bleiben unvermittelt; der Gedanke liegt fern, dass das Mangelhafte selbst allmählich zum Vollkommenen sich entwickele. Leibniz' Philosophie ist das erste ethische System, auf welches wir den Namen des Perfectionismus anwenden können. Die Idee der Vervollkommenung ist es denn auch, die unter allen seinen Gedanken am meisten und fruchtbarsten auf die Folgezeit eingewirkt hat. Die nächste Ausbildung derselben erfolgte durch Wolff und seine Schule und durch die an letztere sich anschliessende deutsche Aufklärungs- und Popularphilosophie des vorigen Jahrhunderts.

d. Wolff und die deutsche Aufklärung.

Christian Wolff hat in der Ethik vielleicht noch weniger als in andern Theilen der Philosophie eine selbständige Bedeutung. Dennoch hat er gerade hier das Verdienst, die zerstreuten Gedanken von Leibniz gesammelt, zu einem systematischen Ganzen verarbeitet und auf die verschiedenen Lebensgebiete angewandt zu haben. Obwohl das mit einer Breite und Ausführlichkeit geschieht, die ganz besonders die moralischen und rechtsphilosophischen Werke Wolffs für uns heute zu einer kaum geniessbaren Lectüre machen*), so hat er doch dadurch auf seine Zeit mächtig eingewirkt, und ihm ist es hauptsächlich zu danken, wenn der Leibniz'sche Perfectionismus das Grundthema der deutschen Moralphilosophie des vorigen Jahrhunderts geworden ist. Nicht bloss die eigentlichen Jünger seiner Schule, sondern auch die Gegner des Leibniz-Wolff'schen Systems und die eklektischen Popularphilosophen, auf die gleichzeitig die Locke'sche Philosophie einen Einfluss gewann, entfernen sich gerade in den ethischen Fragen am wenigsten von der durch Leibniz eröffneten Bahn.

Dabei treten jedoch zum Theil schon bei Wolff und noch mehr

*) Das Wesentliche findet sich übrigens in den kürzeren deutschen Werken: Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, 6. Aufl. 1739. Vern. Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, 4. Aufl. 1736.

bei seinen Nachfolgern zwei Schwächen hervor, die bei Leibniz theils wegen der allgemeineren Natur seiner Ausführungen theils auch wegen seiner tieferen Auffassung der ethischen Probleme minder fühlbar sind. Die erste besteht in der individuellen Beschränkung des Perfectionismus. So sehr diese Moralphilosophen die Vervollkommenung als das hauptsächlichste Moralprincip hinzustellen bemüht sind, so denken sie doch kaum an die Frage, ob die moralische Vervollkommenung auch als eine historische Thatsache, als ein Entwicklungsgesetz das die Menschheit als Ganzes angeht sich nachweisen lasse; ja Einzelne, wie Moses Mendelssohn, sind geradezu geneigt diese Frage zu verneinen. Der Einzige, dessen historischer Sinn in dieser Beziehung weit über den Gesichtskreis seiner Mitstrebenen und Zeitgenossen hinausgeht, ist Lessing, und neben ihm Herder, ein Mann dessen Anschauungen freilich auch sonst noch in vielen Beziehungen feindlich den Bestrebungen der populären Verstandesphilosophie entgegentreten.

Die zweite Schwäche der letzteren ist gleichfalls eine Erbschaft der Leibniz'schen Philosophie, in dieser durch den genialen Tiefsinn ihres Urhebers kaum bemerklich, bei den Nachfolgern sich um so mehr hervordrängend, je mehr jener Tiefsinn einer flachen und nüchternen Verständigkeit Platz gemacht hatte. Sie besteht in dem schon bei Leibniz wohl zu bemerkenden Vorwalten des Intellectualismus, der nun in Folge jener nüchternen Verständigkeit immer mehr in einen oberflächlichen Utilitarismus übergeht. Das Vollkommene wird dem Nützlichen gleichgesetzt. Schon bei Wolff kommt diesem moralischen Utilitarismus die äusserliche Teleologie, die seine Naturauffassung beherrscht, zu Hülfe. Wenn, wie es der Grundgedanke dieser Teleologie ist, die ganze Naturordnung nur zum Besten des Menschen besteht, so ist davon die selbstverständliche moralische Anwendung, dass der Mensch die Dinge in Bezug auf den Nutzen, den sie ihm gewähren, zu prüfen und danach zu handeln habe. In allen diesen Beziehungen findet aber die Ethik der deutschen Aufklärung eine wichtige Unterstützung in der Moralphilosophie Lockes und der auf ihn gefolgten theologischen Utilitarier, deren Schriften im vorigen Jahrhundert auch in Deutschland eine grosse Verbreitung gewannen.

Eine Reaction gegen diese herrschende Strömung, ähnlich derjenigen welche in England die schottische Philosophenschule gegen Locke und seine Nachfolger ausübte, konnte nicht ausbleiben. Sie ist in der That, und mit weit grösserer Macht noch als dort, ein-

getreten; denn Kant, der diesen utilitarischen Eudämonismus der deutschen Aufklärungsphilosophie bekämpfte, war darauf bedacht zuvor derselben alle die metaphysischen Stützen zu entziehen, die seit Descartes und Leibniz dem Rationalismus als unantastbar gegolten hatten. Mit der seitherigen Metaphysik zerstörte so Kant zugleich die seitherige metaphysische Ethik und eröffnete damit der folgenden Entwicklung neue Bahnen. Diese Entwicklung, die bis in unsere Zeit herabreicht, spaltet sich wieder in zwei Strömungen, die durchaus den beiden vorangegangenen verwandt sind. Kant selbst, aus dem Rationalismus hervorgegangen, eröffnet die Ethik des neueren speculativen Idealismus. Dieser idealistischen stellt sich aber eine realistische Ethik gegenüber, welche in England an die vorangegangene Moralphilosophie theils der Locke'schen theils der schottischen Schule anknüpft, und in Deutschland und Frankreich verschiedene selbständige Versuche macht, die erst in neuester Zeit den verwandten Bestrebungen der englischen Philosophen sich zu nähern begonnen haben.

3. Die Ethik Kants und des speculativen Idealismus.

a. Kant.

Wenn man, von demjenigen Werke Kants ausgehend in welchem man heute seine wichtigste Leistung erblickt, von der „Kritik der reinen Vernunft“, die weitere Entwicklung der kritischen Philosophie verfolgt, so erscheint der neue Aufbau der Erkenntnistheorie, die Einschränkung der Erkenntnis auf die Erfahrung und die damit verbundene Zerstörung der bisherigen transcendenten Metaphysik so sehr als die Hauptsache, dass man geneigt ist die späteren ethischen Arbeiten Kants als Ergänzungen von verhältnissmässig untergeordneter Bedeutung zu betrachten. Dennoch sind schon in den ersten kritischen Schriften Andeutungen genug vorhanden, die beweisen, dass in den Augen des Philosophen selbst das Werthverhältniss dieser Theile seiner Philosophie als ein ganz anderes erschien. Allerdings hatten sich ihm frühe schon die Schwächen der Wolff'schen Metaphysik, seiner rationalen Ontologie, Psychologie und Theologie aufgedrängt; aber um so nöthiger erschien es ihm, nun für die Ethik andere Grundlagen zu suchen, welche den Zweifeln, denen die metaphysische Moral und Religionsphilosophie begegnete, nicht mehr ausgesetzt seien. So ist denn schon sein kritisches

Hauptwerk sichtlich von dem Streben erfüllt für eine solche neue Begründung der Ethik Raum zu schaffen, und die Ueberzeugung verbirgt sich nicht, dass dies um so besser gelingen werde, je mehr das vermeintliche Wissen der dogmatischen Metaphysik als ein trügerisches aufgezeigt und die nothwendige Einschränkung alles Wissens in die Grenzen der Erfahrung erwiesen sei.

Kant selbst hat es bezeugt, dass die Lectüre Humes einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht hatte^{*)}. Hume hatte aber schon mit unerbittlicher Logik die Sophistik des ontologischen Gottesbeweises blossgelegt und auf jede theologische Begründung seiner Moral verzichtet. Kant konnte sich dem Scharfsinn der Hume'schen Ausführungen nicht entziehen; anderseits aber stand es ihm ebenso fest, dass die von Hume gegebene empirische Ableitung aus der Selbstliebe und Sympathie nicht ausreiche, um den Thatbestand des sittlichen Gewissens zu begründen. Dies reifte in ihm den Plan eine idealistische Ethik im Platonischen Geiste aufzurichten, aber mit Beseitigung aller jener Stützen einer transcendenten Welt- und Gotteserkenntniss, deren Plato und die auf ihn gefolgte christliche Ethik ebenso wie die neuere Metaphysik sich bedient hatten. Je mehr es ihm darauf ankam zu zeigen, dass der ethische Standpunkt des Platonismus dieser Stützen nicht bedürfe, um so sorgfältiger war er bemüht das Werk Humes gründlich zu Ende zu führen und, selbst gross geworden in den Gedanken des dogmatischen Rationalismus, dieselben auf allen ihren Schleichwegen zu verfolgen, um die schliessliche Ergebnisslosigkeit dieser Versuche darzuthun. In der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik hat Kant ausdrücklich hervorgehoben, er habe „das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen“^{**)}. Denn jener falsche Dogmatismus der Metaphysik erschien ihm zugleich als die wahre Quelle „alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens“, der seinerseits „gar sehr dogmatisch“ sei.

So ist es also von vornherein die ausgesprochene Tendenz Kants, die seitherige metaphysische Basis der Ethik zu beseitigen, um ihr eine andere von metaphysischen Lehren unabhängige und darum um so festere Grundlage zu geben. Seine ganze Kritik der seitherigen Metaphysik und seine eigene Erkenntnisslehre wird von diesem Streben

^{*)} Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, Einleitung, Ausg. von Rosenkranz, S. 5 ff.

^{**)} Ausg. von Rosenkranz, S. 679.

erfüllt: darum die von ihm so eifrig betonte Beschränkung der Erkenntniss auf die Erfahrung und die Hervorhebung, dass die transcendenten Ideen das Recht, das ihnen als Ergebnisse der theoretischen Vernunft bestritten werden müsse, als Postulate der praktischen um so sicherer gewinnen dürften*). So stehen wir hier bei diesem Zerstörer der aus dem Platonismus hervorgegangenen Metaphysik einer ähnlichen Erscheinung gegenüber wie bei den Begründern derselben. Platos Ideenlehre war entsprungen aus ethischen Forderungen und Wünschen, und bei den Entwicklungen der späteren Metaphysik hatten sich diese überall als mitthätig erwiesen. Kants Kritik aller Metaphysik ist nicht minder von ethischen Forderungen getragen; nachdem jene metaphysischen Stützen der Ethik sich als unbrauchbar erwiesen, zieht er es aber vor, sie ganz und gar zu beseitigen. Die englische Moralphilosophie schon hatte die Ethik von Theologie und Metaphysik unabhängig gemacht, und sie hatte sie demnach auf Principien der Erfahrung, theils auf das Princip des Nutzens theils auf das der Sympathie, gegründet. Kants Eigenthümlichkeit liegt nun darin, dass er sich in Bezug auf den ersten Schritt den englischen Ethikern anschliesst, nicht aber in Bezug auf den zweiten. Hier vielmehr bleibt er den Voraussetzungen der Platonischen Ethik treu: die sittlichen Ideen haben keinen empirischen, sondern einen übersinnlichen Ursprung.

Diese Stellung ist natürlich nur haltbar, wenn er eine tiefe Kluft errichtet zwischen den Principien der Erfahrungserkenntniss und den Quellen des sittlichen Bewusstseins. Unsere Erfahrungserkenntnisse, die Formen unserer Anschauung und unseres begrifflichen Denkens sind durchaus beschränkt auf die sinnliche Welt. Aber wir finden in uns zugleich die Idee einer übersinnlichen Welt, deren Realität dadurch nicht aufgehoben wird, dass die Werkzeuge jener Erfahrungserkenntniss nicht an sie heranreichen. Im Gegentheil, Kant ist der Ansicht, dass schon die Erfahrung selbst nicht nur die Möglichkeit eines solchen hinter ihr stehenden übersinnlichen Seins offen lasse, sondern in gewissem Sinne sogar zur Forderung desselben gelange, indem aller Erfahrungsinhalt als Erscheinung von uns aufgefasst werde, die Erscheinung aber hinweise auf ein Ding an sich, d. h. auf ein von unseren subjectiven Anschauungs- und Denkformen nnabhängiges und darum für uns schlechthin transcendentes

*) Kritik der reinen Vernunft, Anhang zur transcend. Dialektik, Ausg. von Rosenkranz, S. 499 ff. Kritik der prakt. Vernunft, Vorrede, S. 108.

Sein*). Wir selbst sind demnach gleichzeitig sinnliche und übersinnliche Wesen. Als sinnliche stehen wir mitten in der Causalität der Natur und bedienen uns der Anschauungs- und Denkformen, auf deren Anwendung alle Gesetzmässigkeit der Natur beruht; als übersinnliche sind wir die Träger dieser Anschauungs- und Denkformen und als solche den letzteren, die sich nur auf Erscheinungen beziehen, nicht unterworfen. Diese Anwendung des Begriffs eines „Dinges an sich“, eines unbedingten Grundes der Erscheinungswelt, wird aber nun deshalb besonders zu einem Fundament für unseren Glauben an eine übersinnliche Welt, weil in uns ein Princip gegeben ist, welches wir nicht auf unser sinnliches, sondern nur auf unser übersinnliches Wesen beziehen können. Dieses Princip ist das Sittengesetz. Es verpflichtet uns unbedingt zu sittlichen Handlungen und setzt daher die völlige Autonomie unseres Willens voraus. Nun ist als Glied in der Kette der Erscheinungen der Wille nicht unbedingt, sondern der Causalität unterworfen. Das Sittengesetz entspringt also aus der übersinnlichen Natur unseres Wesens. Wird auf diese Weise unter jenen Ideen des Unbedingten, zu welchen schon die theoretische Vernunft in dem Streben die Reihe der Bedingungen abzuschliessen gelangt, die Idee der Freiheit durch das Grundgesetz der praktischen Vernunft, das Sittengesetz, als gültig erwiesen, so ist aber damit auch die praktische Gültigkeit der anderen transcendenten Ideen dargethan. Denn das Sittengesetz verlangt von uns vollkommene Tugend, die wir als sinnlich-vernünftige Wesen nicht erreichen können; es setzt daher eine übersinnliche Welt, in welcher für uns dieses Postulat des Sittengesetzes erreichbar ist, und eine übersinnliche Macht, die uns zu demselben verhilft, voraus. Die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, die theoretisch niemals erweisbar sind, verwandeln sich auf diese Weise in praktische Postulate**).

Wie bei Plato, so sind es also bei Kant ethische Forderungen, welche zur Annahme der Realität einer Ideenwelt führen. Während jedoch Plato und die ihm folgende rationalistische Metaphysik diese Realität theoretisch zu erweisen bemüht sind, verwirft Kant jede theoretische Beweisbarkeit derselben und wahrt ihnen den Charakter praktischer Forderungen. Aber freilich, ganz ohne theoretischen

*) Kritik der reinen Vernunft, Analytik, 3. Hauptstück, a. a. O. S. 196 ff. Kritik der prakt. Vernunft, S. 258 ff.

**) Kritik der prakt. Vernunft, 1. Buch, 3. Hauptst., und 2. Buch, 2. Hauptst.

Beweis kann auch Kant nicht auskommen. Einerseits beweist ihm die aus der subjectiven Apriorität der Anschauungsformen und Begriffe hervorgehende Thatsache, dass sich alle unsere Erkenntniss auf Erscheinungen beziehe, die Nothwendigkeit der Voraussetzung eines Dinges an sich, einer intelligibeln Welt; und anderseits liegt ihm in der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes der Beweis für die Autonomie des Willens. Die Prämisse dieses Beweises, dass nämlich das Sittengesetz eine unbedingt verpflichtende Norm sei, hat Kant allerdings nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt; und er würde das kaum gethan haben, hätte er nicht einerseits eine gesetzgebende Macht angenommen von welcher jene Norm herrühre, und anderseits dem Willen die Freiheit zugeschrieben ihr zu folgen. Die beiden Hauptfolgerungen, die Kant aus dem Sittengesetz ableitet, gehen also der Annahme desselben voraus.

Indem gleichwohl nach Kants eigener Ansicht das in der früheren Metaphysik statuirte Verhältniss zwischen den transcendenten Ideen und dem Sittengesetz sich umkehrt, da nicht mehr dieses aus jenen, sondern jene aus diesem abzuleiten sind, so kann auch nicht mehr, wie bei Plato, die Sinnenwelt als ein Abbild der Ideenwelt oder gar, wie bei Spinoza und den meisten neueren Metaphysikern, als ein Theil des unendlichen Seins derselben aufgefasst werden, sondern Sinnenwelt und Ideenwelt bleiben einander durchaus fremd. Kant ist in seiner theoretischen wie in seiner praktischen Philosophie bemüht, nachdrücklich auf die Kluft zwischen beiden hinzuweisen: dort indem er hervorhebt, dass für das Ding an sich unsere Anschauungen und Begriffe keine Geltung besitzen, hier indem er das Sittengesetz von allen sinnlichen und überhaupt empirischen Motiven, insbesondere auch von unseren eigenen Affecten unabhängig macht, so dass er mit Spinoza und den Stoikern das Wohlwollen nicht als eine sittliche Triebfeder anerkennt und die pflichtgemässe Handlung, die aus Neigung zur Pflicht geschieht, für minderwerthig hält*). Ja es gibt für Kant überhaupt keine sittliche Neigung, da der sinnliche Mensch nur aus egoistischen Motiven handeln würde. Gerade darin, dass sie mit Widerstreben gethan wird, besteht ihm der sittliche Werth der pflichtgemässen Handlung. So kommt Kant zu einer Verachtung der Sinnlichkeit, in der er den Platonismus, und zu einem Rigorismus, in dem er den Stoicismus überbietet. Dies ist aber die nothwendige Folge jenes Bemühens, das Sinnliche und

*) Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 2. Abschn., S. 36 ff.

das Sittliche als zwei völlig von einander geschiedene Gebiete hinzustellen: Kant musste, wenn er nicht inconsequent werden wollte, den emotionalen wie den intellectualen Factor völlig leugnen, da beide der empirischen Wirklichkeit angehören. So blieb ihm nur das Sittengesetz als solches ohne jede Beziehung auf Erfahrung übrig.

Wie aber dem Sittengesetz, obgleich es nur ein praktisches Postulat sein soll, doch die theoretische Basis nicht ganz abgehen kann, so kann auch Kant selbstverständlich des mit aller Ethik so innig verbundenen Begriffs der Glückseligkeit nicht völlig entbehren. Jene theoretische Begründung konnte, da nun einmal die Loslösung von der Erscheinungswelt gefordert war, nur so geschehen, dass die Negation der letzteren zu einem conträren Gegensatze erhoben wurde, indem der Erscheinung das Ding an sich, d. h. was nicht Erscheinung sondern nur Sein ist, der causalen Bedingtheit die Freiheit gegenübertrat. Aehnlich wurde nun die Glückseligkeit aus der Erfahrungswelt in die übersinnliche Welt verwiesen, indem die letztere, wie dort in sinnlicher, so hier in sittlicher Beziehung als der Gegensatz der ersteren aufgefasst wurde. Die Sittlichkeit der Sinnenwelt ist eine unvollkommene, und sie verlangt daher eine vollkommene Sittlichkeit, welche nur in der übersinnlichen Welt wirklich werden kann und hier, wo sinnliche Neigungen nicht mehr verwirrend wirken, zugleich den Charakter des höchsten Gutes annimmt*). In eine wie bedenkliche Nähe dadurch Kant mit der theologischen Utilitätsmoral seiner Zeit geräth, bedarf nicht der näheren Ausführung. Es heisst der sinnlichen, von Affecten und Hoffnungen beherrschten Natur des Menschen zu viel zumuthen, wenn man ihm ein höchstes Gut als Preis der Tugend vorhält und ihm doch zugleich gebietet, er solle ohne jede Rücksicht auf dies zu erreichende Gut das Gute thun. Da übrigens jener sittliche Gegensatz schliesslich kein ganz vollständiger ist, insofern ja das sittliche Wesen der intelligibeln Welt immerhin in der Form des Sittengesetzes in die Sinnenwelt eintritt, so wird hier zugleich die Kluft zwischen beiden Welten überbrückt. Die Ideen sind nicht mehr absolut transcendent, sondern es bleibt bei einem „Theilhaben der Ideen“ an der Sinnenwelt im Platonischen Sinne. Dass, wie hier auf praktischem, so auch auf theoretischem Gebiete der Rückgang auf den Platonismus unvermeidlich ist, wenn überhaupt, wie es doch

*) Kritik der prakt. Vernunft, 1. Thl., 2. Buch, 2. Hauptst., S. 246 ff.

Kant will, von einem empirischen Gebrauch der Ideen die Rede sein soll, wird gerade bei der Idee offenbar, die den Weg zu den praktischen Postulaten der Vernunft eröffnet, bei der Freiheit. Der Gedanke, dass unser Wille empirisch der Causalität der Natur unterworfen, an sich aber frei sei, ist nur so lange ohne Widerspruch vollziehbar, als man von dem Postulat der Freiheit keine Anwendung macht auf empirische Handlungen. Sobald aber dies geschieht, bleibt, wenn man sich nicht mit der leeren Ausrede einer doppelten Beurtheilungsweise zufrieden gibt, kein anderer Ausweg, als dass wieder ein Theilhaben der Ideen an der Sinnenwelt angenommen wird: alles empirische Geschehen ist nun der Causalität der Natur unterworfen, ausgenommen da wo der freie Wille in dasselbe eingreift, und wo nun eine intelligible That als absoluter Anfang einer Causalreihe in die Erscheinungswelt hereinreicht. Dies ist eine Interpretation, die Kants eigener Ausdrucksweise an manchen Stellen zu entsprechen scheint, während an andern freilich die damit in Widerspruch stehende doppelte Beurtheilungsweise der Willenshandlungen vorwaltet.

Doch nicht bloss negativ, durch den Gegensatz in den sie zu der Erscheinungswelt gebracht wird, ist Kants Begriff der intelligibeln Welt durch die erstere bestimmt worden, sondern auch positiv mussten die Principien der Erfahrungserkenntniss um so mehr auf die ins Transcendente verlegte Grundlage der Ethik hinüberwirken, je inhaltsleerer der Begriff des Sittlichen durch diese völlige Trennung von der Erfahrung geworden war. Ist das Sittengesetz unabhängig von jedem empirischen Inhalt, so kann es nur noch einen formalen Charakter besitzen. Dieser kann ihm aber nicht etwa im Sinne der Aristotelischen Ethik zukommen, die eine formale Definition der Tugend aus den einzelnen empirischen Tugenden durch Abstraction von ihrem besonderen Inhalte gewonnen hatte, sondern nur in demselben Sinne, wie die Anschauungs- und Begriffsformen formale Principien unserer theoretischen Erkenntniss sind. Das Sittengesetz ist also für Kant ein Gesetz a priori, das vor jeder empirischen Anwendung und unabhängig von ihr gilt. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend gewinnt er seine Formel: „Handle so, dass die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Da dies Gesetz a priori, also unabhängig von den besonderen Bedingungen seiner empirischen Anwendung gilt, so ist es ihm ein kategorischer Imperativ, ein unbedingtes Pflichtgebot, das nicht von irgend welchen Nütz-

lichkeits- oder anderen Erwägungen abhängig gemacht werden darf*).

Der Auffassung dieses kategorischen Imperativs ist nun zunächst eine Interpretation fernzuhalten, zu der manche von Kants eigenen Ausführungen verleiten könnten. Der kategorische Imperativ darf nicht etwa als eine innere Erfahrung oder als eine uns unmittelbar gegebene Thatsache aufgefasst werden, da ja Erfahrungen und Thatsachen immer schon einen bestimmten Inhalt voraussetzen. Vielmehr ist er ganz so wie die Erkenntnisformen ein Princip, welches uns erst in Anwendung auf einen concreten Erfahrungsinhalt zum Bewusstsein kommen kann. Er geht in jede einzelne auf sittlichem Gebiet vorkommende innere oder äussere Handlung mit ein, und die Bürgschaft dafür, dass es sich hier um ein reines Formprincip handelt, liegt lediglich darin, dass dieser Factor aus dem gegebenen sinnlichen Inhalt der Erfahrung nicht abgeleitet werden kann. So wenig die Anschauungsform des Raumes nach Kants Ansicht aus dem sinnlichen Stoff der Empfindungen die wir räumlich ordnen entstehen kann, ebenso wenig ist das Sittengesetz aus den sinnlichen Motiven unserer Handlungen erklärbar, denn diese widersprechen stets demselben. Aus diesem Widerstreit des Sittengesetzes und unserer sinnlichen Neigungen leitet Kant das Gewissen ab, welches er definirt als „die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft“ oder auch als „das Bewusstsein eines innern Gerichtshofes im Menschen“, der darüber entscheide, ob unser Handeln dem Sittengesetz angemessen sei**).

In keinem Punkte tritt Kants Verwandtschaft mit der christlichen Ethik klarer hervor als in dieser Lehre vom Gewissen und in der ihr zu Grunde liegenden schroffen Gegenüberstellung des Sittengebotes und der sinnlichen Neigung, zu der er durch das Streben geführt wurde, das Gebiet des theoretischen Erkennens, das in die Schranken der Sinnlichkeit gebannt bleibt, zu dem der praktischen Freiheit, das aus der intelligibeln Natur des Menschen hervorgeht, in einen Gegensatz zu bringen. Aber diesem Gegensatze widerstreitet es nun ganz und gar, dass die bei der Erfahrungserkenntnis gefundene Unterscheidung von Form und Inhalt nicht nur auf das

*) Kritik der prakt. Vernunft. 1. Thl., 1. Buch, § 7 und 8. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschn.

**) Metaphysik der Sitten, Ausg. von Rosenkranz und Schubert, Bd. 9, S. 246. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, ebend. Bd. 10, S. 224.

Reich der intelligibeln Freiheit übertragen, sondern dass hier sogar nur die Form auf intelligiblem, der Inhalt aber auf sinnlichem Gebiete gesucht wird. Dieser Unterschied führt den weiteren mit sich, dass sich in diesem Fall Form und Inhalt wesentlich anders zu einander verhalten als beim Erkennen. Wir müssen das Sittengesetz nicht auf jeden empirischen Inhalt sinnlicher Handlungen anwenden, wie die Raumform auf jeden Inhalt sinnlicher Wahrnehmungen, sondern wir können es, weil das Sittengesetz für die intelligible Freiheit gilt. Aber wenn wir ihm nicht folgen, so folgen wir Neigungsmotiven, die aus dem sinnlichen Inhalt der Erfahrung entspringen, wie Lust, Eigennutz u. dergl. So kommt es, dass der kategorische Imperativ einerseits als a priori gültige Form aufgefasst wird für jeden Inhalt empirischer Handlungen, und dass er anderseits doch im Streit liegen soll mit diesem Inhalt selber. Nun ist ein solcher Kampf des Sittlichen mit dem Sinnlichen allenfalls auf dem Platonischen Standpunkte denkbar, dem beide als einander gegenüberstehende reale Mächte gelten, nicht aber auf dem Kantischen, dem das Sittengesetz ein blosses Formprincip ist, welches an dem Thatbestand unserer Handlungen seinen empirischen Inhalt findet. So gravitirt diese Anschauung unvermeidlich zu der Voraussetzung, dass das Sittengesetz doch nicht bloss Form sei, sondern dass es einen Inhalt besitze, der nur durch die Kantische Formulirung verhüllt wird. Nur wenn es in allgemeingültiger Form den Inhalt sittlich-guter Handlungen bezeichnet, kann es in der That in Conflict treten mit anderen Maximen, die wir unsittliche nennen.

Diese Folgerung bestätigt sich sofort bei der näheren Prüfung der Kantischen Formel. Dass ein Princip, welches nicht bloss das thätige Ich, sondern eine Vielheit gleichartiger handelnder Wesen voraussetzt, kein rein apriorisches sein könne, ist einleuchtend. In dieser Beziehung verhält es sich ja ganz anders mit den Anschauungsformen und Kategorien, wo nichts vorausgesetzt wird als ein Stoff von Empfindungen, die bloss als Affectionen des Ich gedacht zu werden brauchen. Der Begriff einer Vielheit sittlicher Persönlichkeiten ist dagegen sicherlich eine verhältnissmässig spät im Bewusstsein auftretende äussere Erfahrung; bis zu dem Moment wo diese Erfahrung entstanden ist müsste das Sittengesetz vollkommen latent bleiben. Doch geben wir selbst diese Möglichkeit zu, so würde nun keineswegs mit dem Auftreten jener Erfahrung dieselbe auch sofort der Form des Sittengesetzes sich einfügen, ähnlich etwa wie die wahrgenommenen Empfindungen der Form des Raumes oder die in

der Zeit beharrenden Wahrnehmungen dem Begriff der Substanz. Denn indem das Sittengesetz so zu handeln gebietet, wie es zu einer allgemeinen Gesetzgebung erforderlich ist, stellt es eine Frage, die erst beantwortet werden muss, bevor wir es auf irgend einen Erfahrungsinhalt anwenden können. Welche Beschaffenheit der Handlung ist zu einer allgemeinen Gesetzgebung geeignet? Kant sagt, es sei an und für sich klar, dass ich z. B. ein allgemeines Gesetz zu lügen nicht wollen könne, weil man mir dann mit gleicher Münze bezahlen und also auch mir selber nicht glauben würde, oder dass wir ein allgemeines Princip der Lieblosigkeit verwerfen müssen, weil sich sonst Jeder selbst die Hoffnung auf den Beistand den er wünscht entziehen würde*). Sind demnach diese Antworten Resultate einer wenn auch noch so einfachen Reflexion, dann ist das Sittengesetz offenbar kein Formprincip mehr, welches unmittelbar und a priori auf den empirischen Inhalt der Handlungen angewandt werden kann, sondern diese Anwendung setzt in jedem einzelnen Falle eine empirische Ueberlegung über die allgemeine Durchführbarkeit einer bestimmten Handlungsweise voraus. Dann aber wäre es unvermeidlich, dass bei einer solchen der Anwendung des Sittengesetzes vorausgehenden Reflexion stets das Wohl und Wehe des eigenen Ich zum Massstab für die Möglichkeit einer allgemeinen Gesetzgebung genommen würde. So gehören denn auch Kants vorhin erwähnte Ausführungen im einzelnen dem egoistischen Utilitarismus an. In der Verallgemeinerung jener Anwendungen lässt jedoch Kant die egoistische Motivirung nicht nur bei Seite, sondern er behauptet sogar, nicht die Rücksicht auf den eigenen Vortheil, sondern die reine Achtung vor dem Sittengesetz bestimme die pflichtgemässe Handlung. Die Begründungen im einzelnen zeigen offenbar, dass, sobald die Reflexion über die Endzwecke der sittlichen Handlungen lediglich vom Standpunkte des Individuums ausgeht, der egoistische Utilitarismus die fast unvermeidliche Folge ist. Da Kants eigenen ethischen Bedürfnissen diese Folgerung widerstrebte, so hoffte er ihr zu entgehen, indem er das Sittengesetz so abstract fasste, dass der Utilitarismus hinter der Idee einer „allgemeinen Gesetzgebung“ sich verbarg, und die affectlose Hingabe an diese in der That wenig zur Erzeugung von Affecten geeignete Idee war ihm nun eine willkommene Hülfe, um seiner Abneigung gegen jede Art von Eu-

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 48.

dämonismus und seinem Streben nach völliger Trennung des Sittlichen vom Sinnlichen Ausdruck zu geben.

So nimmt Kant eine eigenthümliche Mittelstellung ein zwischen dem weltlichen und theologischen Utilitarismus seiner Zeit. Dem ersteren gehören durchaus die Einzelausführungen über die Anwendung des Sittengesetzes an. Nach dem letzteren gravitirt der Gegensatz, in den er das Pflichtgebot zu der natürlichen Neigung bringt, und der transcendente Eudämonismus, die Aussicht auf ein übersinnliches höchstes Gut, der sich damit verbindet. Kant allein angehörig ist dagegen die formale Apriorität des kategorischen Imperativs, die an seiner eigenen Erkenntnisstheorie ihre Anlehnungen findet. Doch indem diese formale zugleich eine transcendente Apriorität ist, die auf unsere übersinnliche Natur als ihre Quelle zurückweist, lehnt sie sich abermals an die theologische Utilitätsmoral, die dem Sittengesetz ebenfalls eine transcendente Natur zuschreibt, nur dass sie ihm gleichzeitig einen bestimmten Inhalt gibt und es aus einem directen göttlichen Gesetz ableitet. Diese Anlehnung vervollständigt sich durch Kants Religionsphilosophie, in welcher er die Zurückführung des Sittengesetzes auf ein göttliches Gebot als eine berechnete Betrachtungsweise anerkennt. Nur kehrt das Causalverhältniss zwischen dem Sittengesetz und der Gottesidee bei ihm sich um. Wir sollen das Sittengesetz nicht darum als ein unbedingt verpflichtendes achten, weil es von Gott gegeben ist, sondern wir sollen es als ein göttliches Gesetz achten, welches uns selbst die Wahrheit unseres Glaubens an Gott verbürgt, weil wir es als ein unbedingt verpflichtendes in uns finden *). Diesen Beziehungen zur theologischen Utilitätsmoral seiner Zeit entsprechen auch ganz seine religionsphilosophischen Bestrebungen, eine Verwandtschaft seiner eigenen Ethik mit bestimmten kirchlichen Lehren zu finden, wie mit dem Dogma der Erbsünde, der Rechtfertigung durch den Glauben, der Erlösung durch Christus, ethische Umdeutungen kirchlicher Dogmen, in denen sich die ähnlichen Bestrebungen eines Leibniz, nur in einer noch mehr rationalisirten, nüchterneren Form, erneuern. Ebenso bleibt seine Rechtslehre überall in den willkürlichen, ausschliesslich von egoistischen Nützlichkeitsbetrachtungen ausgehenden Constructionen der Verstandesmoral seiner Zeit befangen **).

Trotz dieser Schwächen hat die Kantische Ethik einen tiefen

*) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 69.

**) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Werke Bd. 9. Wundt, Ethik. 2. Aufl.

Einfluss ausgeübt. Sie verdankt dies vor allem der Strenge ihres Pflichtbegriffs, der energischen Abwehrung eudämonistischer und utilitarischer Motive. Eine je grössere Verbreitung die letzteren innerhalb der englischen, französischen und schliesslich auch der deutschen Aufklärungsphilosophie gewonnen, um so mehr mussten sich Alle, denen diese äussere Alltagsmoral mit ihren auf egoistische Berechnung oder besten Falls auf Weltklugheit gegründeten Erwägungen widerstrebte, von der Strenge der ethischen Grundsätze Kants angezogen fühlen. In dem Kantischen Pflichtbegriff lebt etwas von dem asketischen Geist der christlichen Ethik, und spiegelt sich zugleich die ernste Lebensauffassung des deutschen protestantischen Nordens der Fridericianischen Zeit*).

b. Fichte.

Der auf Kant gefolgte deutsche Idealismus ist besonders darin über Kant hinausgegangen, dass er den bei ihm bestehenden und für die Ethik so bedeutsamen Gegensatz der Begriffe des Phänomenalen und des Intelligibeln zu vermitteln strebte. Auch die Kluft zwischen dem Sinnlichen und Sittlichen wurde daher überbrückt, indem man beide als die Stufen einer innerlich nothwendigen Entwicklung darzustellen suchte. Wie nach Fichte das Subject und das Object Entwicklungsmomente eines und desselben absoluten Ich sind, so bilden die sinnliche und die sittliche Welt, das Reich des Erkennens und des praktischen Handelns, einen einzigen Kreis von Thätigkeiten jenes Ich, in welchem jedes Glied aus dem vorangegangenen mit Nothwendigkeit hervorgeht. Eine letzte Spur des Platonischen Gegensatzes klingt freilich darin noch an, dass das theoretische Ich als ein leidendes, das praktische als ein thätiges sich empfindet. Aber dieser Gegensatz wird dadurch ausgeglichen, dass das erkennende Ich die Schranke, die ihm als wirkendes Object erscheint, schliesslich doch durch seine eigene Thätigkeit erzeugt haben soll, während die Existenz des Sittlichen darauf beruht, dass den Handlungen des Ich stets eine Schranke gesetzt sei, über die hinaus es einem Ziele zustrebe, in dessen unendlicher Ferne erst seine völlige Autonomie liege. Darum ist für Fichte alles sittliche Handeln Streben nach dem Ideal. Das Ideal ist die Bestimmung des

*) Vgl. hierüber meine Rede über den Zusammenhang der Philosophie mit der Zeitgeschichte, eine Centenarbetrachtung. Deutsche Rundschau, 1890.

Menschen, die immer erstrebt werden soll, wenn sie auch nie völlig erreicht werden kann, und Fichtes Moralgesez lautet: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung!“ *) So tritt zu dieser Versöhnung des Empirischen mit dem Intelligibeln, des Sinnlichen mit dem Sittlichen als ein neues Moment der Gedanke der Entwicklung hinzu. Im Vergleich mit Kant bezeichnet theils diese Einführung der Entwicklungsidee, theils die Verflüssigung der Gegensätze zwischen dem Sinnlichen und Intelligibeln einen zweifellosen Fortschritt. Der völlig unvollziehbare Gedanke eines Kampfes zwischen einem inhaltsleeren Formprincip und den empirisch bestimmten sinnlichen Trieben und Neigungen wird dadurch beseitigt. Der Kampf bleibt bestehen, aber er verwandelt sich in einen solchen zwischen gleichgearteten Gegnern, indem er auf den Gegensatz zwischen dem sittlichen und dem sinnlichen Trieb zurückgeführt, also auch das sittliche Streben als ein Trieb aufgefasst wird, was nur geschehen kann, wenn auch hier die sinnliche Abhängigkeit oder, wie Fichte es ausdrückt, die der Thätigkeit des Ich sich entgegenstellende „Schranke“ eine wesentliche Bedingung ist. Nur darin, dass der sittliche Trieb zugleich als der reine aufgefasst wird, als ein Sehnen das sich jeder sinnlichen Schranke zu entledigen strebt, und darin, dass schliesslich das Sinnliche mit dem Bösen zusammenfliesst, klingen Plato und Kant an.

Doch jener Naturhass, welcher die Platonische Philosophie erfüllt, nimmt auf dem Standpunkte dieses Idealismus eine wesentlich neue Gestalt an. Die Aussenwelt, wie sie speculativ als eine sich selbst beschränkende Thathandlung des Ich aufgefasst wird, hat praktisch lediglich die Bedeutung eines Mittels für seine Thätigkeit, eines Materials für sein Handeln. Die Natur ist sich nicht selbst Zweck, sondern „die Dinge sind, was wir aus ihnen machen“. Als sittliche Aufgabe für das Streben des Ich ergibt sich so, das Object ganz dem Subject dienstbar zu machen: die Vernunft strebt sich zu realisiren, indem sie in der natürlichen Welt die sittliche Weltordnung zur Verwirklichung bringt. Dies geschieht in einer Stufenfolge von Entwicklungsmomenten, deren letztes im Unendlichen liegt und deren jedem eine bestimmte ethische Bedeutung zukommt. So findet sich das Ich zunächst als selbstbewusste Individualität; als solche ist es aber nur möglich, indem es eines unter mehreren vernünftigen Wesen ist. Indem jedes derselben sich die gleiche freie Wirksamkeit zuschreiben muss, wird das Verhältniss des Einzelnen

*) System der Sittenlehre von 1798, Werke, Bd. 4, S. 18 ff.

zu der Gesamtheit zu einem Rechtsverhältnisse. Es ist bezeichnend für die ursprünglich noch in den individualistischen Rechtsanschauungen des vorigen Jahrhunderts befangene Ansicht Fichtes, dass seine Deduction der Rechtsbegriffe lediglich die Freiheit des Einzelnen voraussetzt, so dass hier auch der Staat als eine Einrichtung erscheint, die nur die Freiheit des Individuums zu ihrem Zweck hat. Da Jeder den gleichen Anspruch auf diese Freiheit besitzt, so möchte er sogar Massregeln treffen, welche die ihr hinderliche Ungleichheit des Besitzes beseitigen. Dennoch treibt ihn die Consequenz seines Grundgedankens schon in seiner ersten rechtsphilosophischen Arbeit über diese Grenzen hinaus: da es nur die eine Vernunft ist, welche die Vielheit der Individuen entstehen liess, so muss auch im Staate und noch mehr in der ganzen Menschheit die Vernunft sich wieder als eine finden. Ganz in diesem Sinne sind seine späteren politischen Vorschläge gehalten, die stark an das Staatsideal der Platonischen Republik erinnern*).

Wie die Schranken, durch die Fichte in seinem „geschlossenen Handelsstaat“ das einzelne Staatswesen nach aussen absperren möchte**), gegen das humane Sittlichkeitsideal, das bei ihm den Subjectivismus allmählich durchbricht, in einem seltsamen Contraste stehen, so ist es für die ursprüngliche Tendenz des Philosophen charakteristisch, dass er als das höchste Ideal des Zusammenlebens menschlicher Wesen dasjenige bezeichnet, „wo alle Staatsverbindungen überflüssig sein werden“***), wie denn auch in der Darstellung seiner „Sittenlehre“ der Staat keine Stelle findet. Um so mehr ist hier schon das Ganze von jener ausschliesslich intellectuellen Auffassung des Sittlichen und von jener Hingabe des Einzelwillens an die eine und reine Vernunft durchdrungen, die an Spinoza erinnern. Im Gegensatz zu dem natürlichen Trieb, welcher auf Genuss gehe, wird als der Erfolg des sittlichen Triebs die reine Zufriedenheit mit sich selbst geschildert. Denn der Genuss ist eine Folge der Beschränktheit der Natur, von der sich der sittliche Trieb zu befreien strebt. Alle natürlichen Triebe, selbst das Mitleid, sind daher an sich unsittlich und nur zu dulden, weil der Mensch immer ein beschränktes Wesen bleibt. Auch als solches hat er aber die höchste ihm mög-

*) Grundlage des Naturrechts (1796), Werke, III, S. 203. Staatslehre von 1813, IV, S. 431 ff.

**) Der geschlossene Handelsstaat, 1800, Werke, III, S. 399.

***) Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794), Werke, VI, S. 306.

liche Stufe dann erreicht, wenn er nur noch um der Pflicht willen handelt, nicht sich seiner That freut, sondern sie kalt billigt. „In Handlungen nennt man das so gebilligte recht, in Erkenntnissen wahr“^{*)}). Spinoza, Kant und der Intellectualismus sind hier zur Einheit verschmolzen. Frägt man aber, was denn das Rechte sei, so lautet die Antwort: was du unmittelbar in deinem Gewissen als Pflicht erkennst; ein kategorischer Imperativ, bei welchem die Formulirung eines Sittengesetzes von bestimmtem Inhalt vermieden ist. Nur dies wird noch hinzugefügt, dass Vernunft und Wille, die auch in diesem System eins mit einander sind, uns zurufen, die Welt sei das Material unserer Pflicht, das wir streben sollen zu einer sichtbaren Gestaltung des Sittlichen zu machen. In diesem Streben bethätigen wir uns schöpferisch und sind wir selbst ein Theil des Ganzen, das wir die sittliche Weltordnung nennen, und das für Fichte mit Gott zusammenfällt. Mehr und mehr hat Fichte in seinen späteren Darstellungen dies Allgemeine hervorgehoben und dagegen den endlichen Willen zurücktreten lassen, bis sich ihm schliesslich die wirkliche Welt in die Realisirung eines Ueberwirklichen verwandelte, in welcher die Schranken der Vielheit und Zeitlichkeit immer mehr aufgehoben werden, und welche im Einzelnen als Liebe zur Menschheit sich äussert. Princip des Sittengesetzes ist nun die Anschauung Gottes, und dieser ist gleichzeitig dessen Endzweck und Verwirklichung^{**)}).

So gehen in den Ansichten dieses Denkers zwei Wandlungen, eine metaphysische und eine ethische, Hand in Hand. Sein Idealismus, anfangs von stark subjectivem Gepräge, nimmt eine pantheistische und zugleich religiöse Form an; sein Moralprincip, ursprünglich individualistisch, die Gesammtheit den Zwecken des Einzelnen dienstbar machend, lässt mehr und mehr das Individuum in einer allgemeinen Vernunftentwicklung verschwinden. Diese Wandlungen haben sich so allmählich und stetig vollzogen, dass Fichte mit einem gewissen Rechte behaupten konnte, seine Philosophie sei immer dieselbe geblieben. In dem Wechsel der Anschauungen des einzelnen Philosophen spiegeln sich aber auch hier allgemeinere geistige Strömungen. Für die Ethik bezeichnet Fichte den Uebergang aus dem Individualismus und Subjectivismus des vorigen Jahrhunderts zu einer universaleren Lebensanschauung, welche zugleich auf die objectiven

^{*)} System der Sittenlehre, S. 167.

^{**)} Die Thatfachen des Bewusstseins, 1813, Werke, II, S. 652 ff.



Bethätigungen des Sittlichen in Recht, Staat und Geschichte einen höheren Werth legt. In diesem Sinne hat Hegel das von Fichte begonnene Werk zu Ende geführt.

c. Hegel.

Indem Hegel die von Fichte gemachte speculative Voraussetzung einer dialektischen Entwicklung aller Begriffe und aller in den Begriffen sich spiegelnden Realität adoptirt, hat er den von seinem Vorgänger aus Kant herübergenommenen Zwiespalt zwischen den Gebieten des Sinnlichen und des Sittlichen vollends oder doch wenigstens insoweit beseitigt, als er nicht selbst für jenen dialektischen Entwicklungsgedanken durch die einander gegenübergestellten Momente der Natur und des Geistes verwerthbar war. Da aber hier Natur und Geist und die verschiedenen Stufen des geistigen Lebens als die Momente einer einzigen logischen Entwicklung aufgefasst werden, in welcher der Fichte'sche Begriff der Schranke ebenso wie sein Gegensatz des leidenden und thätigen Ich überwunden ist, so verschwindet damit zugleich der Unterschied zwischen dem Praktischen und Theoretischen. Beide fliessen zusammen in dem allgemeinen Begriff des Vernünftigen. Die sittliche Welt ist nur eine höhere Form der Bethätigung des Weltgeistes als die natürliche. Sie bildet aber ebenso wie diese ein in sich logisch determinirtes Gefüge begrifflicher Gestaltungen. Jener Gegensatz des Sollens und des Seins, in den Kant das Verhältniss des Sittengesetzes zum Naturgesetz gebracht hatte, tritt zurück. „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig“ *). Damit ist der rein betrachtende Standpunkt der Ethik Spinozas wiederhergestellt. Doch in zwei Beziehungen entfernt sich dieser neue Spinozismus wesentlich von dem ursprünglichen. Erstens war die Ethik Spinozas, der Richtung seiner Zeit gemäss, eine individuelle geblieben. Worin besteht die Glückseligkeit des einzelnen Menschen? Darin liegt für ihn die ethische Frage. Für Hegel dagegen sind diejenigen Gestaltungen des sittlichen Lebens, die sich auf die einzelne sittliche Persönlichkeit beziehen, das Recht, insofern es ein Recht des Einzelnen gegenüber den Andern oder der Gesamtheit ist, und die subjective Moralität, die niedereren Formen, während die eigentliche Sittlichkeit erst in den Ordnungen des menschlichen Gemein-

*) Rechtsphilosophie, Vorrede, S. 17. Werke, Bd. 8.

lebens, in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, endlich in dem sittlichen Geist der Weltgeschichte sich bethätigt*). Als die Quelle der Sittlichkeit bezeichnet daher Hegel nicht den subjectiven, sondern den objectiven Willen, d. h. jenes unpersönliche Walten der allgemeinen Weltvernunft, als deren Träger und Vollbringer er die Willen der Einzelnen betrachtet. In dieser allgemeinen Auffassung des Sittlichen kommt der Grundgedanke der Platonischen Staatslehre, dass das Gute nur im Staate, und zwar nicht als Gut des Einzelnen, sondern als ein in der politischen Gemeinschaft selbst objectiv gewordenes Gut, zu erreichen sei, in erweiterter Form zur Ausbildung. Die zweite wichtige Veränderung gegenüber Spinoza besteht in dem von Hegel hinzugebrachten Moment der Entwicklung. Auch Hegels Philosophie ist Evolutionismus, aber sie ist es in einem durchaus andern Sinne als bei Leibniz oder auch noch bei Fichte. Bei ihm handelt es sich nicht um eine Vervollkommnung des sittlichen Subjectes, sondern der Entwicklungsprocess vollzieht sich durchaus im Gebiet des objectiven Wissens, der allgemeinen Weltvernunft. Die Triebfeder dieser Entwicklung ist nicht mehr die subjective Willensfreiheit, sondern die der Vernunft immanente logische Nothwendigkeit. Von dem Gedanken der Nothwendigkeit ist diese Weltanschauung ebenso beherrscht wie diejenige Spinozas, aber der starre, unveränderliche Substanzbegriff des letzteren hat sich aufgelöst in die Entwicklung der absoluten Vernunft.

In ethischer Hinsicht liegt der Schwerpunkt der Philosophie Hegels zweifellos in der gänzlichen Beseitigung des gewöhnlichen subjectivistischen Standpunktes der Ethik, von welchem in der Beziehung des Rechts und der Moral auf die Einzelpersönlichkeit nur ein schwacher Rest übrig geblieben ist. Das Ethos ist hier kein individuelles mehr, die Individuen sind nur seine Träger und Vollbringer; es selbst aber in allen seinen Gestaltungen ist Weltwille, Objectivirung der absoluten Vernunft, Entfaltung der Gottheit in der Menschheit und ihrer Geschichte. Dass diese Auffassung eine erhabener ist als die der gewöhnlichen subjectivistischen Moral, daran kann kein Zweifel bestehen; nicht minder, dass sie auf eine bedenkliche Schwäche der letzteren aufmerksam macht. Diese betrachtet es von vornherein als gewiss, dass die Gemeinschaft nur für den Einzelnen da sei. Sie kennt das Ethos nur in der Form der

*) Rechtsphilosophie, S. 312. Encyklopädie der philos. Wissenschaften, III, S. 376, Werke, Bd. 7, Abth. 2.

einzelnen sittlichen Persönlichkeit. Es ist klar, dass die sittliche Beurtheilung eine andere werden muss, sobald man statuirt, dass Staat, Gesellschaft, Geschichte nicht Mittel für die Zwecke des Einzelnen, sondern dass sie Selbstzwecke sind, dass es auch für sie ein selbständiges Ethos gibt, dem gegenüber die Einzelnen als dienende Hülfsmittel erscheinen.

Diese Frage angeregt zu haben, muss als ein hohes Verdienst des nachkantischen Idealismus, und ganz besonders Hegels, bezeichnet werden, als ein Verdienst, welches zugleich manche Schwächen desselben, wie seine Ueberhebung gegenüber den Einzelwissenschaften, den nichtigen Formalismus seiner dialektischen Methode, einigermaßen vergessen lässt. Ob aber freilich diese Anschauung nicht selbst ihr Ziel überholt, indem für sie die individuelle Seite der Sittlichkeit allzu sehr verschwindet, dies ist eine andere, wohl aufzuwerfende Frage. Spinoza, dessen ganze Weltanschauung von religiösen Bedürfnissen getragen war, hatte das Sittliche mit der subjectiven religiösen Versenkung in die Idee des Absoluten verschmolzen. Dadurch war es bei ihm ein durchaus innerlicher Vorgang geworden. Bei Hegel fällt es mit der objectiven historischen Entfaltung des Absoluten zusammen. Es ist aber zugleich so sehr aufgegangen in dem Historischen und Thatsächlichen, dass der ethische Werthunterschied zwischen den verschiedenen Bestandtheilen des wirklichen Lebens völlig zurücktritt. Insbesondere leidet an dieser Erhebung des Vergänglichen, durch vorübergehende geschichtliche Einflüsse Bedingten in das Reich der absoluten Vernunft Hegels Construction des Staates, welche den abstracten Beamtenstaat der Restaurationszeit mit seinen leeren, des Zusammenhangs mit der lebendigen Entwicklung des Volksgeistes entbehrenden Verfassungsformen zum Urbild des Staates überhaupt macht.

Wenn Hegel selbst die Einzelnen als die Träger einer allgemeinen Weltvernunft betrachtet, so kann man daher mindestens von seinem eigenen System sagen, dass es der Träger verbreiteter Zeitideen gewesen ist. Dies bestätigt auch die Thatsache, dass eine Reihe gleichzeitiger Denker, die freilich in manchen Voraussetzungen von Hegel abweichen, mit ihm in der Sittlichkeit die Bethätigung einer allgemeinen Weltvernunft erblicken und auf die Gestaltungen des sittlichen Lebens in Staat und Gesellschaft den höchsten Werth legen.

d. Vermittelnde Richtungen zwischen Universalismus und Individualismus.

Unter diesen Bestrebungen verdienen besonders die eine nähere Beachtung, welche, gegenüber den bei Hegel allzu einseitig bevorzugten allgemeinen und objectiven ethischen Formen, der Einzelpersönlichkeit eine berechtigte Stellung in dem Ganzen des sittlichen Lebens einräumen. Unter den Denkern dieser Richtung sind Schleiermacher und Krause wegen der Tiefe und Energie ihrer ethischen Anschauungen bemerkenswerth.

Durch ihr dialektisches Gewand ist Schleiermachers Sittenlehre der speculativen Ethik Fichtes und Hegels am nächsten verwandt. Aber wie er schon in seiner Dialektik die idealistische mit einer realistischen Weltanschauung zu vermitteln strebt, indem er den begrifflichen Formen und Verknüpfungen unseres Denkens ihnen entsprechende reale Formen und Verbindungen der Dinge gegenüberstellt und den Erkenntnisprocess in dem Einswerden beider mit einander erblickt*), so geht er auch auf ethischem Gebiete von der Gegenüberstellung von Vernunft und Natur aus. Er gibt daher dem Sittlichen den weitesten Umfang: sein Inhalt ist das Wirken der Vernunft auf die Natur**). In der Einigung beider besteht der Begriff des Gutes. Der Güter gibt es so viele, als es äussere Wirkungsformen der Vernunft gibt; aus der Totalität ihrer aller entsteht aber der Begriff des höchsten Gutes***). Die Kraft der Vernunft über die Natur ist die Tugend, das Gesetz nach welchem diese Kraft wirkt die Pflicht†). Der Anklang dieser Anschauungen an Fichte ist nicht zu verkennen; aber die Natur ist hier nicht mehr eine Schranke, von der sich der sittliche Wille ganz zu befreien strebt, sondern sie ist zu einer realen Macht geworden, die, wenn das Sittliche entstehen soll, zu der Vernunftthätigkeit ebenso nothwendig gehört, wie der Stoff zu der Form. Noch mehr wird dieser Werth des Natürlichen ins Licht gestellt, indem Schleiermacher die Naturprocesse geradezu als Vorstufen der sittlichen Handlungen betrachtet. In Mechanismus und Chemismus, in Vegetation und Thier-

*) Dialektik, herausgeg. von Jonas, § 106 ff.

**) Grundriss der philosophischen Ethik, herausgeg. von Tewsten, Einleitung, II und III.

***) Philos. Ethik, S. 38 ff. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 231.

†) Philos. Ethik, S. 179, 207.

werdung soll jene Ineinsbildung von Vernunft und Natur beginnen, welche dann in der menschlichen Bildung ihre höchste Stufe erreicht. Hier wiederholt sich der Hegel'sche Versuch der Auflösung des Sittlichen in einen allgemeinen, schliesslich Natur und Geist umfassenden Entwicklungsprocess: aber er wiederholt sich in einer durch die Gegenüberstellung von Vernunft und Natur geänderten Form. Die Wirkung der Vernunft, die auf den niederen Stufen als Trieb, auf den höheren als Wille sich offenbart, scheidet dann weiterhin Schleiermacher in eine organisirende und eine symbolisirende. Die organisirende strebt auf die Natur als solche zu wirken, das Vernunftgesetz in den natürlichen Einrichtungen zu verwirklichen; die symbolisirende benutzt die Natur, um durch sie äussere, sinnliche Symbole ihres Handelns zu gewinnen. In das Gebiet der organisirenden Thätigkeit gehören daher Verkehr und Eigenthum, in das der symbolisirenden die Sprache und die Kunst, als Ausdrucksmittel des Denkens die erste, des Gefühls die zweite. Diesen vier Gebieten der Vernunftthätigkeit entsprechen schliesslich vier ethische Organisationen: der Staat, die gesellige Gemeinschaft, die Schule und Kirche. Mit ihnen bringt Schleiermacher auch seine vier Cardinaltugenden in eine gewisse Beziehung; sie sind Besonnenheit, Beharrlichkeit, Weisheit und Liebe*). Ihnen zur Seite stehen vier Pflichtgebiete: die Rechtspflicht, die Berufspflicht, die Liebes- und die Gewissenspflicht, deren allgemeiner Inhalt durch die Formulierungen der Sittengebote bestimmt wird**).

In diesen Ausführungen wird, im Unterschied von der Kantischen Formel, der Inhalt der sittlichen Handlungen so erschöpfend wie möglich bestimmt. Der allgemeine Charakter der Anschauungen ist der Sittenlehre Fichtes verwandt. Doch geht Schleiermacher in zwei Beziehungen über seinen Vorgänger hinaus. Einmal ist ihm das Subject, an das sich das Sittengebot richtet, kein unbestimmtes, allgemeines oder überall gleiches, sondern er erblickt in ihm die concrete Einzelpersönlichkeit mit ihren individuell bestimmten Anlagen und Kräften und ihrem nach diesen sich richtenden specifischen sittlichen Beruf. Das Sittliche ist ihm ein universelles nur insoweit, als die menschliche Natur eine übereinstimmende ist; es wird ihm zu einem individuellen, sobald theils die beson-

*) Ebend. S. 179—206.

**) Ebend. S. 214—226.

deren Eigenthümlichkeiten derselben theils die Stellung, die der Einzelne in dem Organismus der Gesellschaft einnimmt, in Frage kommen. In nichts verräth sich so sehr die praktisch-ethische Begabung des Mannes als in dieser Betonung der Nothwendigkeit einer Individualisirung des Sittlichen, mit der er ein bisher allzu wenig beachtetes Moment in die ethische Theorie hereinbringt. Aber er ist weit davon entfernt, darum nun das Ethische selbst nur individuell auffassen zu wollen, wie dies noch Kant und Fichte in seinen Anfängen gethan hatten. Vielmehr liegt ihm der Werth der specifischen sittlichen Richtung der Persönlichkeit gerade darin, dass sie in der Gesamtheit sittlicher Bildungen eine bestimmte, nur ihr eigenthümliche Stellung einnimmt, und eben deshalb betont er, wie Keiner vor ihm, die ethische Bedeutung des Berufs. Er ist mit Hegel einig, dass das Ganze der sittlichen Cultur, wie es in Gesellschaft, Staat und Menschheit zur Verwirklichung kommt, einen höheren Werth hat als die Einzelpersönlichkeit; aber er möchte diese nicht in jenem Ganzen verschwinden lassen, sondern sucht ihren Werth für sich und für das Ganze hervorzuheben.

Die Tiefe der ethischen Gedanken Schleiermachers würde vielleicht noch überzeugender zu Tage treten, wenn seine Theorie nicht durch seine dialektischen Vorurtheile und, was damit zusammenhängt, durch die ungesunde Vermengung mit Naturphilosophie getrübt wäre. Aber hierin steht dieses ganze Zeitalter unter dem Bann der Schelling'schen Identitätsphilosophie. Er ist es, dem auch derjenige Denker unterliegt, der sich — so verschieden sonst seine Ansichten sind — in der allgemeinen Richtung seiner Ethik am nächsten mit Schleiermacher berührt, Karl Chr. Krause.

Bei Krause sind es nicht bloss speculative Ansichten die wir nicht mehr theilen, welche uns seine Philosophie schwer geniessbar machen, sondern mehr noch als dies stösst die wunderliche Terminologie, die er für sich erfunden hat, den Leser zurück, so dass die Missachtung, die lange Zeit die Philosophie dieses Mannes erfuhr, wohl zumeist diesem äusseren Umstande beizumessen ist*). Von seinen methodischen Voraussetzungen lässt sich um so mehr absehen, weil

*) In dieser Hinsicht kommt namentlich den rechtsphilosophischen Schülern Krauses das Verdienst zu, dass sie durch lesbare Darstellungen zur Verbreitung seiner Ideen beigetragen haben. Vgl. Röder, Grundzüge des Naturrechts und der Rechtsphilosophie (sic!), 2. Aufl. Leipzig und Heidelberg 1863. Ahrens, Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates, 6. Aufl., 2 Bde. Wien 1870—71.

er keine hat, die wir heute so nennen können. Ihn beherrscht die Idee der Schelling'schen „intellectualen Anschauung“, diese moderne Form neuplatonischer Ekstase, die es ihm denn auch gelegentlich gestattet, die Phantasmen eines Swedenborg als philosophische Offenbarungen zu betrachten, so dass er sich sogar in seiner Rechtsphilosophie mit der Menschheit der ausserirdischen Weltkörper und des ganzen Universums eingehend beschäftigt*). Bringen wir alle diese Phantasien in Abzug, so bleibt aber ein Schatz tiefer und bedeutender Gedanken übrig, die auch in der Ethik nicht ganz vergessen werden sollten. Krause selbst hat seine Philosophie als „Pantheismus“ bezeichnet. Er wollte damit andeuten, dass er die innigste Verbindung von Gott, Welt und Einzelwesen annehme, ohne dass ihm doch, wie dem Pantheismus, Gott in der Welt und das Einzelwesen in der Einheit jener beiden verschwinde. Auch das erinnert ja an neuplatonische Vorstellungen; doch ist es diesem Philosophen so wenig wie irgend einem seiner Vorgänger geglückt, den alten Emanationsgedanken zu begrifflicher Klarheit zu erheben. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, dass alle seine ethischen Anschauungen von diesem Gedanken durchdrungen sind. Das Gute geschieht, indem der Urwille Gottes in den menschlichen Willen herüberwirkt; darum ist das Gute allgemeines Gesetz, und es muss um seiner selbst willen gewollt werden**). Das Böse aber entsteht durch die Beschränkung des einzelnen Wesens, und es verschwindet daher in dem Zusammenhang des Ganzen wie eine aufgehobene Dissonanz; ja der optimistische Philosoph lebt der Ueberzeugung, dass schon im wirklichen Leben durch die Fortschritte von Erziehung und Bildung, Wissenschaft und Kunst das Uebel immer seltener und mehr und mehr als eine bloss krankhafte Erscheinung erkannt werde***).

Dass diese Gedanken keineswegs neu sind, braucht nicht gesagt zu werden. Einigermassen neu aber ist deren Anwendung auf das Gesamtleben der Menschheit, wie es sich in Recht, Staat und Geschichte bethätigt. Alles Recht stammt ihm aus Gott, aus welchem auch die Gliederung der Gesellschaft bis zur Einzelpersonlichkeit herab und das geschichtliche Leben der Menschheit hervorgeht. In dem organischen Aufbau der Gesellschaft hat das Umfassendere einen

*) *Lebenlehre und Philosophie der Geschichte*, herausgeg. von Leonhardi, 1843, S. 155. *System der Rechtsphilosophie*, herausgeg. von Röder, 1874, S. 73, 463 ff. *System der Sittenlehre*, I, 1810, S. 397.

**) *System der Sittenlehre*, I, S. 279 ff.

***) *Ebend.* S. 350 ff.

höheren Werth und darum auch höhere Rechte als das Begrenztere. So ist der ganzen Menschheit der einzelne Staat, diesem seine besonderen Gliederungen, letzteren endlich die Einzelpersönlichkeit untergeordnet. Das Recht überhaupt aber umfasst nicht bloss die äusseren, sondern auch die inneren Lebensbedingungen: es soll Jeden in den Stand setzen, seine geistige Eigenthümlichkeit vollständig darzuleben und so dem Beruf gerecht zu werden, der ihm in dem organischen Ganzen der Menschheit zu Theil geworden*). Selbst gegenüber dem Verbrecher darf vermöge dieses Urrechts der Persönlichkeit eine Freiheitsbeschränkung immer nur als Mittel, nie als Zweck angewandt werden. Er sei als ein Unmündiger zu betrachten, welcher womöglich durch Erziehung, durch Aufklärung über seine und der Andern wirkliche Rechte seinem Beruf wiederzugeben sei**). Wie der Einzelne im Staate und der Staat im Organismus der Menschheit aufgeht, so wiederholen sich endlich im geschichtlichen Leben der letzteren die Lebensperioden des Einzelnen, ein Keim-, Wachstums- und Reifealter, nach deren Ablauf voraussichtlich die nämlichen Evolutionen auf einer höheren Stufe und so ins Unendliche fort eintreten werden***).

Das leitende Motiv dieser Ausführungen besteht sichtlich in dem Streben, dem Ethischen in allen seinen Gestaltungen, der sittlichen Einzelpersönlichkeit ebenso wie den Verwirklichungen sittlicher Ideen in Recht, Staat und Gesellschaft gleichmässig gerecht zu werden und in diesem „Gliederbau“ des Sittlichen jedem Gebiet die ihm im Verhältniss zum Ganzen zukommende Stelle zu sichern. In diesem Streben kommt Krause vollkommen mit Schleiermacher überein. Aber wie weit steht er in der begrifflichen Fixirung seiner ethischen Gedanken hinter ihm zurück! Freilich ruhte auch Schleiermachers Ethik, nicht zu ihrem Vorthail, auf dem Fundament einer speculativen Naturphilosophie; aber die nähere Ausführung hatte sich doch hinreichend selbständig gestaltet. Bei Krause fliessen Metaphysik, Ethik, Aesthetik, Rechts- und Staatslehre in einer mystischen Theosophie zusammen. Das Gute und Schöne wird zu einem unmittelbaren Anschauen Gottes, alle objectiven sittlichen Thatsachen zu einem „Darleben Gottes im Endlichen“. Was das Gute und Schöne selbst

*) System der Sittenlehre, S. 414.

**) Rechtsphilosophie, S. 310. Lebenlehre und Philosophis der Geschichte, S. 307 ff.

***) System der Sittenlehre, S. 541.

sei, wie Recht und Staat in ihrer empirischen Wirklichkeit entstehen, erfahren wir aber nicht, es müsste denn sein, dass man das Eingreifen des Urwillens in den Einzelwillen oder das Darleben Gottes in der Geschichte für Erklärungen halten wollte. Dennoch tritt ein Moment, das bei Schleiermacher im Hintergrunde geblieben, in dieser Philosophie bedeutsam hervor. Es ist dies die trotz phantastischer Schwärmerei von echtem historischem Sinn zeugende Vertiefung in die Probleme der objectiven Sittlichkeit in Recht, Staat und Geschichte. Hierin berührt sich Krause mit Hegel, von dem ihn aber seine höhere Schätzung der sittlichen Einzelpersönlichkeit trennt, durch die auch seine Rechtsauffassung eine wesentlich andere wird. Insbesondere ist so in seine Philosophie die energische Betonung des in vollem Gegensatze zur älteren Rechtstheorie stehenden Grundsatzes gekommen, dass das Recht das organische Ganze aller von der menschlichen Freiheit abhängigen Lebenserscheinungen sei. Dieser Gedanke sichert Krause eine ehrenvolle Stelle in der Geschichte der neueren Ethik, auch wenn von seinen näheren Ausführungen wenigstens nur als dauerhaft erkannt werden sollte.

Waltet bei den zuletzt besprochenen Denkern das Streben vor, dem Einzelnen in dem Ganzen des sittlichen Lebens seinen Werth zu sichern, so setzt sich dagegen mit dieser Tendenz, nicht minder aber auch mit der Annahme einer in Staat und Geschichte objectiv gewordenen Sittlichkeit, ein letzter Vertreter des speculativen Idealismus, Schopenhauer, in directen Widerstreit. Die Einzelpersönlichkeit ist ihm nichtig und vergänglich; nur die Gattung bleibt bestehen, für deren Zwecke der Einzelne arbeitet und sich opfert, ohne sich dessen bewusst zu werden, ja indem er in dem Wahne steht sein eigenes Glück zu fördern*). Aber auch das Leben der Gattung ist ein Oscilliren zwischen Tod und Zeugung, in welchem nichts beständig als der Schmerz und die Täuschung des Einzelnen. Der Staat ist eine Zwangsanstalt, der die egoistischen Triebe in Schranken hält und sich dazu des Schreckens der Strafe als des wirksamsten Mittels bedient; die Geschichte eine thörichte Komödie, in welcher jeder Mitspielende Andere zu täuschen meint und schliesslich sich selbst täuscht. Nur die Kunst schafft ein vorübergehendes Glück, indem sie sich zur reinen, interesselosen Anschauung der Ideen er-

*) Die Welt als Wille und Vorstellung, I, bes. §§. 66—68. Preisschrift über die Grundlage der Moral, 2. Aufl., §. 16 und §. 22.

hebt. Die einzige dauernde Befriedigung aber entspringt aus der Verneinung des Willens, dem Verzicht auf jedes Streben, am vollkommensten aus dem Verzicht auf das Leben selbst. Doch der gemeinsame Charakterzug der auf Kant gefolgten ethischen Speculation tritt gleichwohl auch bei Schopenhauer hervor, da er keine andere Quelle der moralischen Triebe aufzufinden weiss, als jenen allgemeinen Weltwillen, in welchem die Unterschiede der Individuen aufgehoben sind. Sein Moralprincip, das Mitleid, scheint ihm selbst einer empirischen Ableitung unzugänglich. Es ist, wie er sich ausdrückt, ein Mysterium, welches nur in dem *Ἐν καὶ πᾶν* sich enthüllt, in der Wahrheit, dass das Ich in dem Andern sich selbst erkennt und daher dessen Leid wie sein eigenes Leid empfindet. So bricht in diesem weltabgewandten Denker die universelle Richtung der modernen Ethik fast wider seinen eigenen Willen sich Bahn.

4. Die neuere realistische Ethik.

Zur realistischen Ethik rechnen wir alle die Richtungen, die aus den realen Verhältnissen des sittlichen Lebens ethische Principien zu gewinnen suchen. Dabei können diese Principien immerhin einen idealen Charakter insofern besitzen, als zugestanden wird, dass sie in der von der Theorie aufgestellten Form niemals in der Erfahrung zu einer vollkommen adäquaten Verwirklichung gelangen, so lange sie nur nicht zugleich aus idealen, d. h. in der Wirklichkeit nicht constatirbaren Voraussetzungen abgeleitet werden.

Da die realistische Ethik von den realen sittlichen Thatfachen der Erfahrung ausgeht, so schliesst sie sich am nächsten an die vorangegangenen Entwicklungen der empirischen Moralphilosophie an, zu der sie in einem ähnlichen Verhältnisse steht wie die neueren Anschauungen des speculativen Idealismus zu der älteren Metaphysik. Mit Rücksicht auf jene Erfahrungsgrundlage würde sie einfach als eine Fortsetzung des ethischen Empirismus betrachtet werden können. Während aber dieser fast ganz in der Untersuchung der Motive des Sittlichen aufging und die Erwägung der Zwecke desselben verhältnissmässig zurücktreten liess, sind es gerade die letzteren, die von der neueren realistischen Ethik vorzugsweise berücksichtigt werden. Hierbei entfernt sie sich nun nothwendig bis zu einem gewissen Grade von dem Boden der Erfahrung, da diese Zwecke zumeist als solche, die in der Zukunft liegen und erst zu realisiren

sind, ja oft geradezu als ideale, nie völlig erreichbare, hingestellt werden. Doch bleibt sie auch in Bezug auf diese Zwecke realistisch, da sie dieselben als der Sinnenwelt angehörige, nicht, wie der Idealismus, als transcendente oder als Theile eines im ganzen übersinnlichen Weltzwecks betrachtet.

a. Herbarts praktische Philosophie.

Der fortgeschrittene Standpunkt, den in dieser Beziehung die neuere realistische Ethik gegenüber ihrer empiristischen Vorläuferin einnimmt, tritt augenfällig darin zu Tage, dass, während sich die letztere durchweg in einem feindlichen Gegensatze zu jeder Art Metaphysik befand, für die erstere ein solcher Gegensatz nicht nothwendig ist. Ein sprechender Zeuge für dieses Verhältniss ist Herbart. Freilich zeigt sich auch bei ihm das Streben, mindestens die Ethik selbst unabhängig zu machen von metaphysischen Voraussetzungen. Er betont es geflissentlich, man könne seiner praktischen Philosophie folgen ohne sich seine theoretische anzueignen und umgekehrt. Zwar ist seine Metaphysik ebenfalls realistisch, ja er hat sich selbst gerade mit Rücksicht auf sie einen Vertreter des Realismus genannt. Aber sie ist realistisch in einem ganz anderen Sinne als die Ethik: sie ist es in Bezug auf ihren Zweck, nicht in ihren Voraussetzungen. Diese sind nicht der Wirklichkeit, sondern idealen Forderungen entnommen; ihr Zweck ist es aber, das reale Geschehen begreiflich zu machen, und jedes Eingehen auf das Transcendente, z. B. auf den Gottesbegriff, wird daher nachdrücklich abgelehnt. Herbarts Ethik dagegen ist realistisch in ihren Voraussetzungen, nicht hinsichtlich ihrer Zwecke. Die Voraussetzungen werden den empirischen Verhältnissen des Willens entnommen; als sittlicher Zweck aber wird die Verwirklichung gewisser Ideen betrachtet, die aus jenen Willensverhältnissen entspringen, eine Verwirklichung die sich in der thatsächlichen Erfahrung niemals in völlig ungestörter Weise vollziehen kann.

Da nach Herbart das Wohlgefallen an Verhältnissen der allgemeine Charakter des Aesthetischen ist, so subsumirt er die Ethik der Aesthetik. Er hat darin eine gewisse Verwandtschaft mit Shaftesbury. Doch ist die bestimmte Classification der als Objecte der Billigung auftretenden Willensverhältnisse, die Ableitung der sittlichen Ideen aus diesen Verhältnissen und endlich die Ableitung der sittlichen Systeme aus diesen Ideen Herbart eigen-

thümlich*). Er unterscheidet nämlich fünf Willensverhältnisse, fünf Ideen und fünf Systeme. So entspricht 1) dem qualitativen Verhältniss des Willens zu sich selbst die Idee der innern Freiheit, und diese wird in Anwendung auf eine Vielheit wollender Wesen zu dem System der beseelten Gesellschaft; 2) dem quantitativen Verhältniss des Willens zu sich selbst die Idee der Vollkommenheit und dieser in der Anwendung auf die beseelte Gesellschaft das Cultursystem, das sich in dem Streben nach grösstmöglicher Vervollkommnung aller Einzelkräfte bethätigt; 3) dem vorgestellten Verhältniss des eigenen Willens zu einem fremden die Idee des Wohlwollens und diesem das Verwaltungssystem, in welchem das grösstmögliche Wohl Aller angestrebt wird; 4) dem wirklichen Verhältniss zweier Willen zu einem Object, das von beiden begehrt wird, die Idee des Rechts und diesem als System die Rechtsgesellschaft, welche den Streit schlichtet; endlich 5) dem Verhältniss der Willen zu einer wirklich vollbrachten Handlung die Idee der Vergeltung und dieser das Lohnsystem.

Die unmittelbare Verbindung von Ethik und Rechtsphilosophie, die Herbart in diesen Ausführungen anstrebt, hat seiner praktischen Philosophie auch in juristischen Kreisen manche Anhänger verschafft**). Aber die Schwäche dieser Ethik besteht in ihrem Formalismus, an welchem die Herbart'sche Aesthetik überhaupt leidet. In der eigentlichen Aesthetik wird dies vielleicht nicht einmal in so hohem Grade fühlbar wie in der Ethik. Die Formverhältnisse des Kunstwerks sind immerhin mitbestimmende Factoren der Schönheit, wenn auch häufig Factoren von untergeordnetem Werthe. Die formalen Verhältnisse des Willens aber sind an sich gar nicht Gegenstände sittlicher Billigung oder Missbilligung; sondern hier ist innerhalb eines jeden Verhältnisses sowohl das Billigenswerthe wie das Missbilligenswerthe und selbst das gänzlich Werthlose möglich. Die Willensverhältnisse sind also überhaupt nur allgemeinste Formen der Willensbethätigung, die zu dem ethischen Inhalt der letzteren in gar keiner Beziehung stehen. So sieht sich denn auch Herbart vielfach genöthigt, seinen Willensverhältnissen weitere ethische Prädicate bei-

*) Vgl. Allgemeine praktische Philosophie, Werke, Bd. 8, und Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Abschn. III, Werke, Bd. 1.

**) Vgl. bes. Geyer, Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft, in Holtzendorffs Encyclopädie d. Rechtswissensch., Syst. Theil, 4. Aufl., Leipzig 1882.

Wundt, Ethik. 2. Aufl.

zufügen, wie gut, löblich u. s. w., welche jene Unbestimmtheit beseitigen sollen, die aber ihrerseits nicht näher definirt werden. Auf die Frage nach dem Grund des verpflichtenden Charakters der ethischen Normen gibt daher die Herbart'sche Ethik ebenso wenig eine Antwort, wie ihre formale Bestimmung des Aesthetischen die Wirkung des Schönen auf das menschliche Gemüth begreiflich macht. Der Mensch, den Herbart construirt, ist ein kühl abmessender Vorstellungsautomat: wenn sich seine Vorstellungen ins Gleichgewicht setzen, so gibt er seine Zustimmung; wenn sie es nicht thun, so verweigert er sie. Dass an diesen Verhältnissen des Vorstellens und Wollens alle Seligkeit und alles Unheil des Menschen hängt, würde derjenige nicht ahnen, der es etwa nicht ohnehin wüsste. Dieser unbefriedigende Charakter der Lehre im ganzen schliesst natürlich nicht aus, dass im einzelnen lichtvolle Bemerkungen vorkommen. Auch bleibt die sorgfältige formale Unterscheidung der verschiedenen sittlichen Lebensgebiete ein Verdienst, wenngleich die Zurückführung auf bestimmte Willensverhältnisse gezwungen und einseitig bleibt.

Uebrigens trifft diese Philosophie in einem Punkte mit der gleichzeitigen idealistischen Ethik zusammen, ein Zusammentreffen das um so merkwürdiger ist, als hier gerade Herbart in Widerstreit mit seiner eigenen Metaphysik geräth. Diese ist individualistisch; sie ist es in höherem Masse als ihre Vorläuferin, die Leibniz'sche Monadenlehre. In ihr hatte die universelle Harmonie der Monaden ein Band des Zusammenhangs gebildet, welches die Schranke des Einzelwesens in den wichtigsten Beziehungen wieder aufhob. Bei Herbart ist diese Harmonie beseitigt. Dem einzelnen einfachen Wesen verräth sich die Existenz anderer nur durch die Störungen, die es von ihnen erfährt, und es erscheint beinahe befremdlich, dass die Selbsterhaltung gegen diese Störungen, welche die Grundlage alles Vorstellens und Fühlens ist, nicht auch der Ethik eine ausschliesslich individuelle Richtung gibt. Gleichwohl ist dies nicht der Fall, sondern in der beseelten Gesellschaft nimmt Herbart einen Gesammtwillen an, welchem alle Einzelwillen sich unterordnen, und welchem zwar keine wirkliche, aber doch eine ideelle Gesellschaftsseele entspricht, die in ihren Aeusserungen der Einzelseele analog gedacht wird, indem sich die Einzelseelen zu ihr ähnlich verhalten sollen wie die einzelnen Vorstellungen zu ihrer aller Vereinigung in einem Bewusstsein*).

*) Allg. prakt. Philosophie, Buch I, Cap. 12, und: Ueber einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft, Werke, Bd. 9, S. 201. Vgl. auch Psychologie als Wissenschaft, II. Thl., Werke, Bd. 6, S. 31—48.

Abgesehen von der besonderen Färbung, welche diese Gedanken durch den metaphysischen und ethischen Realismus des Philosophen empfangen, erscheinen sie von Hegels Anschauung, nach welcher überall in Gesellschaft, Staat und Geschichte die Einzelwillen die Träger und Vollbringer eines Gesamtwillens sind, nicht allzu weit entfernt. Und noch in einer andern Beziehung, in der sich der Zusammenhang mit der Richtung der Zeit verräth, tragen beide Weltanschauungen ein übereinstimmendes Gepräge: auch über Herbarts praktische Philosophie ist eine beschauliche, dem Kampf und der Leidenschaft weit entrückte Stimmung ausgebreitet. Hatte Hegel die Wirklichkeit selbst in die Sphäre des ewig Vernünftigen erhoben, so scheinen aber Herbarts abstracte Formen in einer jenseits der sittlichen Kräfte des wirklichen Lebens gelegenen Welt zu schweben.

b. Der deutsche Naturalismus und Materialismus.

In Herbart hatte der speculative Idealismus ein realistisches Gegenstück gefunden, das, wie es gleichzeitig mit ihm entstanden, so auch in der speculativen Grundrichtung und in andern von der Stimmung der Zeit abhängigen Eigenschaften ihm verwandt war. Tiefer greifend und entscheidender aber war eine Gegenströmung, die allmählich aus jenem Idealismus selber hervorging: die der junghegel'schen Schule und der ihr verwandten Vertreter des Naturalismus und Materialismus. Der geistig bedeutendste Vertreter dieser Gegenströmung ist Ludwig Feuerbach. Von Hegel ausgegangen hat er sich allmählich in einen erbitterten Gegner der Methode wie der Grundanschauungen des Meisters umgewandelt, und er ist so der hervorragendste Führer der mächtig heranwachsenden Opposition gegen die speculative Philosophie überhaupt geworden, derjenige zugleich der auf dem Gebiete der Ethik dem neueren deutschen Materialismus seine eigenthümliche, im Vergleich mit dem französischen und englischen früherer Zeit idealere Richtung gegeben hat.

Schon darin wirkt der geschichtliche Zusammenhang mit den vorangegangenen Systemen bei Feuerbach nach, dass die Religionsphilosophie das Centrum seiner Weltanschauung ist. Fast erinnert er darin an Krause. Aber hatte dieser die ganze Philosophie in Theosophie verwandelt, so führt Feuerbach alle Metaphysik, Psychologie und Ethik auf eine versteckte Theologie zurück, um dann als den allein wahren Kern der letzteren die Anthropologie nach-

zuweisen. Wie nach ihm die Götter die Wünsche der Menschen sind, so ist das Streben des Menschen nach Glückseligkeit die Wurzel aller Moral, und dieses Streben selbst ist hinwiederum ganz an die sinnliche Natur des Menschen gebunden, wie denn überhaupt die Annahme eines von der Sinnlichkeit unabhängigen Geistes, geistiger Zwecke, die nicht zugleich sinnliche Zwecke wären, eine Abstraction, keine Wirklichkeit ist. In diesem Sinne ist auch der Wille kein abstractes und allgemeines, was über den einzelnen Willenshandlungen schwebt, sondern nur das concrete, zeitlich und sinnlich bedingte Wollen*). Es gibt kein Gesetz des Willens, das den sinnlichen Trieben feindselig gegenüberstünde, sondern das höchste Gesetz desselben ist nur der wirksamste aller Triebe, der Glückseligkeitstrieb. „Was meinen Glückseligkeitstrieb verletzt, was meiner Eigenthums-
liebe, meiner Selbstliebe überhaupt widerspricht, das soll nicht sein und das kann nicht sein“**). Aber aus diesem Princip der Selbst-
liebe folgt ihm keineswegs eine Moral des Egoismus. Darin ist, wie er betont, der deutsche Materialismus grundverschieden von dem französischen. Hatte dieser seine Wurzel in der Revolution, so hat sie jener in der Reformation, welche den Satz „Gott ist die Liebe“ zuerst zur Wahrheit gemacht hat, denn ihr ist die Liebe nicht ein „Actus purus“, wie der mittelalterlichen Scholastik, sondern die wahre, „d. h. von den wirklichen materiellen Leiden der Menschheit ergriffene Liebe“***). Diese Liebe wurzelt aber in der Selbst-
liebe. Gerade so wie ein immaterieller Geist ein leeres Gedanken-
ding ist, so gibt es kein Subject ohne Object, kein Ich ohne ein Du, keine Selbstliebe ohne Nächstenliebe. In dem Verhältniss der Geschlechter findet dieser natürliche Zusammenhang seinen unmittel-
barsten Ausdruck. Darum erscheint Feuerbach dieses als der wahre Gehalt des christlichen Dogmas der Trinität, dass es vorbildlich die Einheit des Subjects in der Zweiheit aufgehen lasse, mit Gott dem Vater, der für sich bestehenden Intelligenz, den Sohn als die Liebe, als „ein der Persönlichkeit nach unterschiedenes, dem Wesen nach aber einiges Wesen“ gegenüberstelle, welche Einheit dann der heilige Geist nur in einer unnöthigen Hypostasirung dieses Verhältnisses zum Ausdruck bringe. Der katholische Mariencultus ist ihm ferner ein Zeugniß dafür, dass die Liebe zur Frau die Basis der allgemeinen

*) Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit. Werke, X, S. 50 ff.

**) Ebend. S. 93.

***) Ebend. S. 118.

Liebe sei. Freilich ist ihm aber die Wirklichkeit dieser Glaubensvorstellungen an die Bedingung gebunden, dass sie einem ungestillten Bedürfnisse entgegenkommen. Wie darum der Protestantismus die Mutter Gottes zur Seite gesetzt habe, „um an ihrer Stelle das irdische Weib in sein Herz aufzunehmen“, so werde von dem, der das sinnliche Leben als das einzig wirkliche erkannt, auch der Sohn und der Vater dahingugeben sein. Denn: „nur wer keine irdischen Eltern hat, braucht himmlische Eltern“ *).

Auf diese Weise ergänzt Feuerbach das in dem französischen Materialismus zur ausschliesslichen Herrschaft gelangte Princip der Selbstliebe durch das Sympathiegefühl der emotionalen Ethik. Aber seine Begründung dieser Verbindung ist freilich, trotz seiner schlagenden Zurückweisung der unpsychologischen Willenslehre der speculativen Philosophie, mehr eine dialektische als eine psychologische zu nennen; ebenso wie seine anthropopathische Auffassung religiöser Vorstellungen zwischen symbolisirender Deutung und psychologischer Erklärung mitten inne steht. Schwerer noch als dieser Mangel an psychologischer Vertiefung springt das gänzliche Fehlen einer erkenntnistheoretischen Grundlegung seiner Philosophie in die Augen. Hierin wirkt der Hegel'sche Standpunkt auch bei ihm nach. Und hierin ist er wiederum vorbildlich geworden für den modernsten Materialismus. Trotz der energischen Geltendmachung der Ergänzung der einzelnen Persönlichkeit durch die des Andern überschreitet seine Auffassung nirgends die Schranken des Individuums. Ja das Verhältniss zu dem Nebenmenschen denkt er fast nur innerhalb der engsten Schranken unmittelbarer persönlicher Beziehungen. In dieser Hinsicht ist die verwandte geistige Bewegung, die gleichzeitig in England und Frankreich zur Herrschaft gelangte, erheblich über Feuerbach hinausgegangen.

c. Der Utilitarismus und Positivismus in England
und Frankreich.

In England knüpft die Entwicklung der neueren Moraltheorien an den Empirismus und Utilitarismus der Locke'schen Schule an; sie ist aber mitbeeinflusst von den schottischen Philosophen der Vergangenheit, einem Hume und Adam Smith, und sie verstattet daher auch dem Gefühlsmoment einen gewissen Einfluss, obgleich der Locke'sche

*) Wesen des Christenthums, 4. Aufl., Werke, VII, S. 115 ff.

Standpunkt der Reflexion der vorwaltende bleibt. Nur in der einen Beziehung geht sie entschieden über denselben hinaus, dass sie auf das Gesamtwohl den entscheidenden Werth legt. In dieser universellen Tendenz geht sie wieder auf den ersten Begründer der englischen Moralphilosophie, auf Baco, zurück, und sie verlässt zugleich, wenigstens in Bezug auf die Zwecke des Sittlichen, die Bahnen des seitherigen Empirismus, indem sie diese Zwecke bis zu einem gewissen Grade als ideale, erst in der Zukunft zu realisirende betrachtet. In Folge dieser Richtung auf die Zukunft vollzieht sich mehr und mehr der Uebergang zu einer evolutionistischen Ethik, welche mit den Bestrebungen der früheren deutschen Aufklärungsphilosophie und selbst mit denjenigen des neueren deutschen Idealismus manches Verwandte darbietet. Von diesem scheidet sie aber nicht nur die völlig empirische Behandlung der Motive des Sittlichen, sondern auch die realistische Auffassung der Zwecke. Indem sie unter der Gesamtheit niemals etwas anderes versteht als die Summe der Individuen, fällt ihr auch der Begriff des Gesamtwohls stets zusammen mit dem Wohl Aller oder der Mehrheit der Einzelnen. Ihr Universalismus behält also stets eine individualistische Grundlage.

Bahnbrechend für diese Entwicklung sind die Werke Jeremias Benthams*). Wie dereinst bei Baco, so sind auch bei Bentham politische und juristische Gesichtspunkte von vorwaltender Bedeutung. Dabei geht er von vornherein von der Voraussetzung aus, dass die Ethik auf dasselbe allgemeine Princip zu gründen sei wie die Gesetzgebung, und hierdurch tritt bei ihm von selbst das Gemeinwohl in den Vordergrund des ethischen Interesses. Doch während Baco diesen Begriff des Gemeinwohls nicht hinreichend bestimmt hatte, definirt Bentham denselben als „das grösstmögliche Wohl der grösstmöglichen Zahl oder, wie er es kürzer auch ausdrückt, als die „Maximation der Glückseligkeit“. In dem grösstmöglichen Wohl der grösstmöglichen Zahl liegt nun aber eine Unbestimmtheit. Abgesehen davon, dass dadurch selbstverständlich die Grösse der allgemeinen Wohlfahrt von den an und für sich dem Wechsel unterworfenen Existenzbedingungen abhängig gemacht wird,

*) Oeuvres de J. Bentham, Bruxelles 1829, t. I—III. Darin besonders: *Traité de législation*, par E. Dumont, *Principes*, in t. I, und *Théorie des peines et des récompenses*, in t. II. Beide Werke sind freie Bearbeitungen, nicht Uebersetzungen; das erstgenannte hat Ed. Beneke ins Deutsche übertragen, 2 Bände. Berlin 1830.

erhebt sich überhaupt die Frage, ob bei dem Mass der maximalen Glückseligkeit entweder die Intensität der Lust oder ihre extensive Ausbreitung von höherem Werthe, ob es also vorzüglicher sei, dass sich eine kleinere Zahl einer hohen Wohlfahrt, oder dass sich eine grössere einer verhältnissmässig geringeren Wohlfahrt erfreue.

Bentham sucht dieses Problem zu lösen, indem er zunächst die Hauptformen von Lust und Unlust der Untersuchung unterwirft, von den einfachen Freuden der Sinne ausgehend und bei den verwickelteren Freuden, welche die Beziehung zu andern Menschen und das Leben in der Gesellschaft gewähren, endend. Diese Untersuchung ergibt, dass die Freuden des Reichthums insofern eine centrale Stellung einnehmen, als er die Mittel an die Hand gibt, um die übrigen Formen der Freude, wie sinnliche Genüsse, Unabhängigkeit, Macht, Wohlwollen u. dgl., überhaupt geniessen zu können. Auch die Gesetzgebung hat daher, abgesehen davon dass sie die Erhaltung der Existenz der Einzelnen möglich machen muss, neben der Sicherheit und der Gleichheit der Staatsbürger vor allem deren Wohlstand zu fördern. Vermöge der wichtigen Stellung, welche der Wohlstand in dem System der Güter einnimmt, indem er nicht sowohl selbst ein Gut als das Hülfsmittel zur Erwerbung der Güter ist, reducirt sich also jene Frage nach dem Verhältniss von Intensität und Extension des Wohles auf die andre, ob das Gemeinwohl dann ein grösseres sei, wenn Wenige einen grossen, oder dann, wenn Viele einen mässigen Wohlstand geniessen. Bentham beantwortet diese Frage durch eine Betrachtung, welche an Dan. Bernoullis „mensura sortis“ erinnert. Dieser hatte mit Rücksicht auf das Glücksspiel bemerkt, der Zuwachs an Wohlbefinden, welchen ein bestimmter Gewinn hervorbringe, sei umgekehrt proportional dem bereits vorhandenen Besitz. Bentham deducirt allgemeiner aber unbestimmter, jedem Quantum Reichthum entspreche ein Quantum Glückseligkeit. von zwei Individuen mit ungleichem Besitz sei daher unter sonst gleichen Bedingungen der Reichere jedenfalls der Glückseligere; aber der Ueberschuss des Reichen an Glück sei nicht so gross wie sein Ueberschuss an Reichthum. Je mehr sich daher das Verhältniss des Besitzthums der Bürger eines Gemeinwesens der Gleichheit nähere, desto grösser sei die Summe der Glückseligkeit. Diese Folgerung würde direct zum Communismus führen, wenn nicht gleichzeitig noch ein anderer Gesichtspunkt zur Geltung käme. Nicht bloss den Wohlstand und die Gleichheit, sondern auch die Sicherheit der Bürger hat nämlich der Staat zu wahren; ja die Sicherheit ist das höhere

Gut, weil, sobald sie in Gefahr ist, auch alle andern Güter gefährdet sind. Nichts widerspricht aber mehr dem Princip der Sicherheit als die Antastung des Privateigenthums. So gelangt Bentham zu der merkwürdigen, von ihm selbst freilich nicht ausgesprochenen Folgerung, dass die „Maximation der Glückseligkeit“, die sein Moralprincip fordert, nie zu erreichen ist, weil eine möglichst gleiche Vertheilung des Besitzes, die dazu die nothwendige Bedingung wäre, wegen der mit ihr verbundenen politischen Gefahren nicht hergestellt werden kann.

Obgleich nun Bentham nicht daran denkt, im Sinne des Hedonismus die Glückseligkeit der sinnlichen Lust gleichzusetzen, so gravitiren doch seine Anschauungen einigermaßen nach dieser Seite durch die wichtige Stellung, welche er dem materiellen Besitz einräumt. Denn so sehr er es betont, dass der Reichthum das Hülfsmittel sei, durch welches wir uns nicht bloss sinnliche sondern auch geistige Genüsse verschaffen können, so leidet es doch keinen Zweifel, dass die letzteren nicht in so unbedingter Abhängigkeit von demselben stehen wie die ersteren. Dieser einseitige Gesichtspunkt, dass die äussern Güter die Hülfsmittel zur Hervorbringung der innern sind, gibt aber zugleich seinen Gedanken ihre utilitarische Richtung. Das Nützliche ist nicht um seiner selbst, sondern um der Objecte willen da, denen es dient. In diesem Sinne ist vor allem der Reichthum nützlich. In ähnlicher Weise können aber auch die andern Freuden, welche sich an der menschlichen Glückseligkeit theiligen, wechselseitig fördernd in einander eingreifen, wie die Geschicklichkeit, die Freundschaft, die Macht, das Wohlwollen u. s. w.

Der Untersuchung der psychologischen Motive des Sittlichen hat Bentham, im Gegensatze zu Hume und Smith, nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt. Seine Ausführungen halten hier zwischen der emotionalen und intellectualen Ethik seiner Vorgänger die Mitte. Lust und Unlust sind ihm nicht bloss, wie das Princip der Maximation der Glückseligkeit zeigt, die Zwecke, sondern sie sind ihm zugleich die Motive des sittlichen Handelns. „Sie allein bestimmen sowohl was wir thun werden als was wir thun sollen.“ Als Motive treten sie nun aber in den Dienst der Vernunft, welche uns die richtigen Wege anweist, wie durch unser Handeln und durch eine zweckmässig eingerichtete Gesetzgebung nicht nur unser eigenes Glück sondern auch das unserer Mitmenschen gefördert werde. Die Vernunft wird dabei geleitet theils durch physische Einflüsse, indem wir an unserem eigenen Körper erfahren, was nützlich und was

schädlich sei, theils durch politische Einflüsse, indem die schon bestehende Gesetzgebung uns auf den richtigen Weg führt; dazu treten endlich noch die gesellschaftliche und die religiöse Sanction in der Form der öffentlichen Meinung und des religiösen Sittengebotes. In diesen verschiedenen Sanctionen des Nützlichkeitsprincips wiederholen sich bei Bentham die entsprechenden Unterscheidungen Lockes; nur dass von ihm noch entschiedener das natürliche Sittengesetz, welches Jeder in seiner eigenen Vernunft findet, bevorzugt wird. Denn während Locke mindestens dem religiösen Sittengebot noch eine Ausnahmestellung anwies, haben bei Bentham alle jene Sanctionen in der vernünftigen Ueberlegung ihre Quelle. So werden denn bei ihm die intellectuellen Motive die vorwaltenden. In diesem Sinne gesteht er bei der Untersuchung der Beweggründe des selbstlosen Handelns nicht bloss dem Wohlwollen sondern auch dem Streben nach gutem Ruf, dem Verlangen nach Freunden und der Uebereinstimmung mit den Vorschriften der Religion ihren Werth zu; und er entscheidet die Frage, warum wir das allgemeine Wohl dem eigenen vorziehen können, mit Hobbes und Locke dahin, dass ursprünglich der Egoismus allein das den Menschen treibende Motiv sei, aber die Ueberlegung lehre ihn bald, dass es nützlich sei vor der Welt uneigennützig zu scheinen. Der blosse Schein bringe jedoch die Gefahr mit sich als Heuchler entlarvt zu werden, und so stelle es sich schliesslich als nützlich heraus, das wirklich zu sein was man zuerst bloss geschienen habe. Es erinnert diese Deduction an die Theorien eines Mandeville und Helvetius. Zugleich zeigt die verwickelte Kette vernünftiger Ueberlegungen, die zuerst dazu führen soll, die Förderung des Gemeinwohls nützlich für das eigene Interesse und dann sogar diejenige Förderung, welche ohne egoistische Absicht geschieht, am nützlichsten zu finden, wie gross der Antheil ist, der hier der Reflexion zugestanden wird.

Sicherlich ist es nicht diese unbedeutende und wenig originelle psychologische Motivirung, der Benthams Moralphilosophie ihre nachhaltige Wirkung verdankt. Letztere entsprang vielmehr, abgesehen von einzelnen einsichtigen Bemerkungen des um die Gesetzgebung seines Landes hochverdienten Mannes, wohl hauptsächlich der glücklichen Formulirung des Principes der Maximisation der Glückseligkeit. In ihm hatte von nun an der sociale Utilitarismus sein Stichwort gefunden, durch das die unerfüllbare Forderung des gleichen Glücks Aller zweckmässig beschränkt wurde, und das ausserdem unbestimmt

genug war, um den mannigfaltigsten socialen und politischen Anschauungen neben sich Raum zu lassen.

In jener Grundtendenz besteht nun zwischen Bentham's Utilitarismus und dem Positivismus Auguste Comte's volle Uebereinstimmung. Auch für Comte beruht das Glück der Einzelnen auf dem Zustand der bürgerlichen Gesellschaft; und die verwickelten Gleichgewichtsbedingungen der letzteren lassen immer nur ein relatives, nie ein absolutes Maximum an Glück zu. Aber in seiner Auffassung des gesellschaftlichen Zustandes ergänzt er zugleich Bentham nach einer wichtigen Seite. Dieser ist wie in der verstandesmässigen Begründung der ethischen Motive, so in der ungeschichtlichen Auffassung von Staat und Gesellschaft ganz und gar ein Mann des 18ten Jahrhunderts. Comte's Philosophie dagegen ist, nicht weniger wie diejenige Hegels, von der Idee geschichtlicher Entwicklung erfüllt. Aber hatte bei Hegel das Schema der dialektischen Methode erhalten müssen, um den Gang der Geschichte unter allgemeine Vernunftgesetze zu bringen, so war es bei Comte eine der Erfahrung vielleicht mehr abgelauschte, dafür jedoch um so dürftigere Abstraction, die dazu helfen sollte, nicht nur die Vergangenheit zu verstehen, sondern selbst der Gegenwart und Zukunft ihre Regeln vorzuschreiben. Sein „Gesetz der drei Stadien“, wonach die Menschheit zuerst von theologischen, dann von metaphysischen, zuletzt aber und definitiv von positiven, nur der wirklichen Welt entnommenen Ideen beherrscht sein soll, gibt ihm nicht nur den äusseren Leitfaden ab, um die Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes in einem bei aller Einseitigkeit der Betrachtung grossartigen Bilde zu zeichnen, sondern das nämliche Gesetz wird ihm zugleich massgebend für die Beurtheilung der politischen Geschichte und der socialen Zustände der Völker*). Hier wird dann freilich mehr als das ursprüngliche Gesetz die Hilfsannahme massgebend, dass dem theologischen Stadium der kriegerische, dem positiven der industrielle Zustand der Cultur entspreche, während die metaphysische Periode, wie sie in intellectueller Beziehung ein Mittelding zwischen Mythologie und Wissenschaft sei, so auch in socialer Hinsicht einen Uebergangszustand darstelle. Dieser geschichtsphilosophische Standpunkt befähigt Comte, den Eigenthümlichkeiten überwundener Culturstufen, wie der Sklaverei des Alterthums oder der Hierarchie der mittelalterlichen Kirche, ihr

*) Cours de Philosophie positive, T. I, Leç. 1, T. IV, Leç. 51.

relatives Recht einzuräumen und ihre Verdienste um die allgemeine Entwicklung der Cultur hervorzuheben. Aber an dem Fehler, das Endziel der Geschichte kennen zu wollen, leidet diese Geschichtsphilosophie vielleicht mehr als jede andere. Wie das positive Endstadium der Wissenschaft für Comte vollständig in dem Gesichtskreis der französischen Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft aus den ersten Decennien unseres Jahrhunderts eingeschlossen liegt, so bildet für ihn der Aufschwung der Industrie in dieser Zeit den Massstab, an dem er die demnächst zu erreichende höchste Stufe socialer und politischer Entwicklung misst. Eine Theilung der Arbeit, bei der jedem die seinen Fähigkeiten angemessene Thätigkeit zugewiesen ist, und eine durch die so bewirkte Steigerung der intellectuellen und physischen Kräfte immer vollständigere Beherrschung der Natur ist ihm der letzte Zweck der Organisation der Gesellschaft. Die einzelnen Kräfte zu diesem allgemeinen Zweck zu verbinden, ihre Zersplitterung und schädliche Reibungen zwischen ihnen zu verhüten, ist die letzte Aufgabe der Regierung. Indem er hiernach „*Ordre et progrès*“, die Ordnung als die Grundlage, den Fortschritt als den Zweck der Gesellschaft bezeichnet, bewegen sich Comtes Anschauungen in einem vollständigen Gegensatze zur revolutionären Gesellschaftstheorie des vorangegangenen Jahrhunderts*). Auch erscheint bei ihm der Fortschritt nicht bloss als eine Förderung des Wohls der Einzelnen oder der grösstmöglichen Zahl, wie in dem gleichzeitigen Utilitarismus. Denn die „Gesellschaft“, die er freilich ganz im Sinne des „*Contrat social*“ mit dem Staate zusammenfliessen lässt, ist ihm doch mehr als die Summe der Einzelnen: über den Einzelnen stehend, ist sie es, die, geleitet von einer die Arbeit und Erziehung planmässig regelnden Regierung, den höchsten Zwecken der Menschheit, der Beherrschung der Natur und der Erkenntniss der Gesetze der Erscheinungen, die Kräfte aller Einzelnen dienstbar macht**). So erscheint in dem Ideal des positiven Zeitalters, dessen ersten Anbruch Comte verkündet, abgesehen von den reichlich vorhandenen materiellen Gütern, die Befriedigung des intellectuellen Interesses, das sich übrigens wohlweislich auf die Thatsachen und ihren Zusammenhang beschränken wird, als das letzte und höchste Ziel menschlichen Strebens.

Hier greift nun aber ein drittes Princip ein. Der Ordnung

*) Philos. pos. T. VI, Leq. 57.

**) Ebend. Leq. 60.

und dem Fortschritt tritt die Liebe zur Seite; ja sie wird jenen übergeordnet, insofern sie nach Comte das treibende Motiv für alle auf Ordnung und Fortschritt gerichteten socialen Kräfte ist. „L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but!“ *) Gehört auch diese Formel, in die er den Grundgedanken seiner Lehre zusammenfasst, einer späteren, in mancher Beziehung veränderten Gestaltung an, so kann sie doch als der treffende Ausdruck derselben auch in ihrem früheren Stadium angesehen werden, da sie deutlich die Stellung bezeichnet, die von Anfang an den Sympathiegefühlen zugewiesen ist. Hier ist Comte den Vertretern der emotionalen Ethik verwandt. An die Stelle der Sympathie setzt er aber den „Altruismus“. Das seitdem in den ethischen Sprachschatz aufgenommene Wort ist seine Erfindung. Nun ist die Sympathie der engere, der Altruismus der weitere, nicht nur jede Art von Mitgefühl, sondern auch die thätige Hingabe für den Nächsten einschliessende Begriff. Das eigentliche Problem der sittlichen Entwicklung besteht demnach für Comte darin, dass der Egoismus, ursprünglich der mächtigere Trieb, allmählich durch den Altruismus eingeschränkt wird. Eine Ueberwindung egoistischer Instincte würde jedoch unmöglich sein, wenn die Gesellschaft nur aus Einzelnen bestünde. Dann würde der Krieg Aller gegen Alle nicht nur der natürliche Zustand sein, sondern es wäre auch gar nicht einzusehen, wie der Mensch jemals aus diesem Zustande sich emporheben könnte. Aber schon im Naturzustande lebt er paarweise. Nicht der Einzelne, sondern die Familie ist daher die sociale Einheit. In ihr werden zuerst die Instincte des Mitgefühls befriedigt und verstärkt, und sie bildet so die erste Stufe des socialen Lebens, dessen weitere Entwicklung durch die Nöthigung zu gemeinsamer Arbeit und dann durch die allmählich eintretende Arbeitstheilung bestimmt wird. Gleiche Beschäftigung verstärkt zunächst die socialen Gefühle, führt aber eben darum zur Spaltung der Angehörigen verschiedener Berufszweige, welcher Spaltung entgegenzuwirken die Aufgabe der die gemeinsamen gesellschaftlichen Interessen wahren Regierung ist. Je mehr daher die Theilnahme an der Regierung zunimmt, um so mehr wachsen und erweitern sich die socialen Gefühle. So wird schliesslich als das höchste Gebot der Humanität die vollständige Aufhebung des Egoismus, das „Leben für Andere“ erkannt **).

*) Catéchisme positiviste, p. 57.

**) Philos. pos., T. IV, Leq. 50.

Diese Gedanken sind es zugleich, an welche die spätere Wandlung der Anschauungen Comtes anknüpft. Indem allmählich bei ihm die Verherrlichung der abstract mathematischen Methode und der praktischen Verständigkeit des industriellen Geistes in einer mystisch religiösen Gefühlsschwärmerei ihre Ergänzung sucht, wird die Liebe über die Rolle eines ethischen Motivs, das ihr in der ursprünglichen Theorie des Altruismus zukam, weit hinausgehoben, sie wird zum wesentlichsten Inhalt einer Humanitätsreligion, deren Gott die Menschheit ist, und deren Cultus in Handlungen besteht, in denen sich symbolisch die allgemeine Menschenliebe bethätigen soll. Das Bild, das auf Grund dieser Anschauungen Comte von der menschlichen Zukunft entwirft, ist eine Utopie, welche durch die Stellung, die in ihr ein alle Lebensverhältnisse überwachendes Priesterthum einnimmt, stark an die Platonische Republik erinnert, wie denn auch in der Gesellschaft der Zukunft der persönlichen Freiheit nur ein äusserst bescheidener Raum bleibt. Die anthropologische Umdeutung aber, die in dieser Zukunftsreligion alle bisherigen Religionsanschauungen und vor allem die christlichen Dogmen erfahren, wie nicht minder der Werth, den der Positivismus schon in seiner ersten Periode der Familie im sittlichen Leben zuweist, erinnert an Feuerbach. Während letzterer jedoch von religionsphilosophischen Ideen ausgegangen war, um diese schliesslich vollständig in werktätige Menschenliebe aufzulösen, wird Comte von einer halb geschichtsphilosophischen halb utilitarischen Gesellschaftstheorie zu einer vollkommen ernsthaft gemeinten Humanitätsreligion übergeführt, die er mit selbsterfundener oder der katholischen Kirche entlehnten Cultusformen zu schmücken sucht*).

Die bedeutenderen unter den Schülern Comtes haben sich seinen letzten Wandlungen nicht angeschlossen. Sie hielten an der früheren Gestalt des positiven Systems fest und betrachteten die Schöpfung der „positiven Religion“ als eine Verirrung des Philosophen. Je

*) *Système de politique positive*. T. IV. In Bezug auf die erste Periode des Positivismus ist die Analogie zwischen Feuerbach und Comte schon von Fr. Jodl (*Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, II, S. 270 f.) betont worden. Wenn übrigens in diesem sonst vieles Treffliche enthaltenden Werk Feuerbach, Comte und John Stuart Mill als die drei einander parallel gehenden Endstadien der ethischen Entwicklung in Deutschland, Frankreich und England betrachtet werden, so kann ich dieser Auffassung nicht zustimmen.

mehr aber jenes ursprüngliche System in der Bestimmung der sittlichen Zwecke den Anschauungen des socialen Utilitarismus verwandt war, um so näher lag der Gedanke, hier Bentham durch Comte zu ergänzen, den von ersterem ausgesprochenen Zweckgedanken durch die Entwicklungsideen des letzteren und durch seine tiefere psychologische Motivirung, die selbst durch eine absurde Anlehnung an die Phrenologie nur äusserlich entstellt wurde, zu ersetzen. Der Hauptrepräsentant dieser Vermittelung zwischen englischem Utilitarismus und französischem Positivismus ist John Stuart Mill, der sich selbst einen Schüler Comtes wie Benthams genannt hat.

Eine Fortbildung des Utilitarismus ist bei Mill hauptsächlich in zwei Punkten anzuerkennen. Erstens hebt er eindringlicher als Bentham den verschiedenen Werth der einzelnen Lustformen und den weit überwiegenden sittlichen Werth der geistigen Genüsse hervor. Dem entsprechend tritt die übergrosse Schätzung des äusseren Besitzes zurück, wie er sich denn auch jenen Schlussfolgerungen Benthams, die auf Gütergleichheit ausgehen, nicht anschliesst. Dadurch begegnet freilich seiner Ethik eine neue Schwierigkeit. Es entsteht nämlich die Frage, woran das ethisch werthvollere von dem werthloseren Gut zu unterscheiden sei. Mill weiss darauf keine andere Antwort, als indem er sich auf die Majorität beruft. Dasjenige von zwei Gütern, welches von der Mehrzahl der Menschen vor dem andern erstrebt werde, sei in Wirklichkeit das vorzüglichere. Die „öffentliche Meinung“, welche Locke zuerst als eine Form der Sanction des Sittengesetzes eingeführt, wird so von Mill zum massgebenden Factor desselben gemacht.

Der zweite Punkt, in welchem Mill an Benthams Lehre eine verbessernde Hand legt, betrifft das Verhältniss von Motiv und Zweck des Sittlichen. Für die Zwecke wird bei ihm vermöge seiner Werthabstufung der Güter die vernünftige Einsicht unerlässlich, obgleich er gegenüber den intuitiven Moralsystemen die relative Berechtigung jeder Lustform, auch der sinnlichen betont und daher kein Glück als ein vollkommenes ansieht, das durch irgend einen Beisatz von Unlust getrübt werde. Dagegen sucht er auf Seite der Motive dem Gefühlsmoment seine Bedeutung zu sichern, da er mit Comte sociale Gefühle annimmt, die uns instinctiv das Richtige zu thun gebieten, ohne dass jedesmal eine Ueberlegung der Ursachen und Folgen der Handlung erforderlich wäre. Das Gefühl nimmt aber nach Mill nicht bloss das Resultat der Ueberlegung voraus, sondern es ist selbst aus vorangegangenen Ueberlegungen entsprungen, seien

es unsere eigenen, seien es solche anderer Menschen, die durch Beispiel und Lehre auf uns einwirken. Wir brauchen also nicht immer das Nützliche einzusehen, um das Nützliche zu thun, obgleich letzteres natürlich vollkommener geschehen wird, wenn sich die Einsicht mit dem Instinct verbindet. In diesem Sinne sucht er nachzuweisen, dass unbewusst auch allen andern intuitiven und theologischen Moralsystemen das Princip des Nutzens zu Grunde liege, da alle praktischen Sittenlehren im Enderfolg mit Nothwendigkeit immer auf dieses Princip zurückführten, ob man es nun als Motiv zugelassen habe oder nicht.

Diese Annahme, dass wir nach Zweckmotiven handeln können, ohne uns doch derselben bewusst zu sein, hat nun offenbar so lange eine nicht geringe Schwierigkeit, als man mit Mill voraussetzt, in jedem individuellen Bewusstsein müssten sich jene Zweckmotive und ihre Verdichtungen zu instinctiven Gefühlsmotiven immer von neuem entwickeln. Die Schwierigkeit wird dagegen erheblich vermindert, wenn man einen Zusammenhang der Individuen annimmt, durch den die Errungenschaften früherer Geschlechter wenigstens im Keime auf die Nachkommen übergehen. Auf diese Weise führt der Utilitarismus zum Evolutionismus, und zwar zu einem subjectiven Evolutionismus, insofern die sittliche Entwicklung dabei als eine im Bewusstsein der einzelnen Individuen sich vollziehende gedacht wird. Derselbe bildet das Gegenstück zu dem objectiven Evolutionismus Hegels sowie Comtes, für welche die Entwicklung der Sittlichkeit mit dem Fortschritt der geistigen Entwicklung im allgemeinen zusammenfiel.

d. Die utilitarische Ethik unter dem Einfluss der
Descendenzlehre.

Wie Darwins Descendenztheorie weit über den Umkreis der Naturwissenschaften hinaus auf die wissenschaftlichen Anschauungen eingewirkt hat, so war insbesondere für das Gebiet der Ethik dieser Einfluss ein naheliegender, um so mehr da ihm hier längst bekannte Erscheinungen der sittlichen Entwicklung unterstützend zur Seite standen. Dabei ist freilich Darwin selbst von dem gleichzeitigen Utilitarismus beeinflusst. Liegt doch schon der Kernpunkt seiner Descendenzlehre eben darin, dass in dem Kampfe ums Dasein solche durch zufällige Bedingungen entstandene Eigenschaften sich fortpflanzen und steigern, die der betreffenden Species nützlich

sind. Zu den auf solche Weise durch natürliche Züchtung entwickelten Eigenschaften gehören auch die socialen Instincte*). Nun ist der Mensch zweifellos ein sociales Thier, von den niederen Thieren nur durch die Fähigkeit der Reflexion unterschieden. Wahrscheinlich haben schon seine affenartigen Stammeltern die gleichen Instincte besessen. Nach den allgemeinen Vererbungsgesetzen müssen aber allmählich die beständigeren Instincte die unbeständigeren überwinden, und die für die Gattung nützlichen werden jedesmal wieder gegenüber denjenigen, die bloss der Selbsterhaltung dienen, die beständigeren sein; darum liegt in allen social lebenden Thieren die Anlage zur Moralität. Doch wird ein sociales erst dadurch zu einem moralischen Wesen, dass es seine vergangenen und zukünftigen Handlungen oder Beweggründe unter einander zu vergleichen und daher zu billigen oder zu missbilligen im Stande ist. Moralität ist mit einem Worte der unter der Controle der Intelligenz stehende sociale Instinct. Der Inhalt aller Sittengebote wird daher bestimmt durch die Bedürfnisse der Gattung; und das „allgemeine Beste“ ist nichts anderes als die Summe der Mittel, „durch welche die grösstmögliche Zahl von Individuen in voller Kraft und Gesundheit existiren kann“. Wäre der Mensch unter genau denselben Zuständen erzogen wie die Stockbiene, so liesse sich kaum zweifeln, „dass unsere unverheiratheten Weibchen es ebenso wie die Arbeiterbienen für ihre heilige Pflicht halten würden ihre Brüder zu tödten, und dass die Mütter suchen würden ihre fruchtbaren Töchter zu vertilgen“**). Sicherlich würde es ungerecht sein, nach solchen Ausführungen die ethische Bedeutung der Darwinschen Anschauungen abschätzen zu wollen. Stammen sie doch vielmehr aus der einseitigen Betonung des Nutzens der Entwicklungen, als aus dem Entwicklungsprincip selber. Diesem aber wird man gerade in der von Darwin hervorgehobenen Vervollkommnung der Individuen und Arten im Kampfe ums Dasein weder die allgemeine Gültigkeit für den Menschen noch auch die Möglichkeit einer ethischen Anwendung absprechen können.

Diesen Evolutionismus der Descendenztheorie hat noch eingehender als Darwin und grossentheils unabhängig von ihm Herbert Spencer auf die Moralphilosophie anzuwenden versucht. Spencer

*) Darwin, Die Abstammung des Menschen. Bd. I, Cap. 3. Deutsche Ausg. S. 79 ff.

**) A. a. O. S. 62, 84.

hatte den Gedanken der Entwicklungslehre schon erfasst und ausgesprochen, ehe Darwins bahnbrechende Arbeiten erschienen. Immerhin sind letztere auf die Durchführung seines Systems nicht ohne Einfluss geblieben. Besonders gilt dies wohl von der Ethik, demjenigen Theile, mit dem sich Spencer zuletzt beschäftigte*).

Von den Begriffen der Anpassung und Vererbung sind Spencers ethische Anschauungen beherrscht. Dem Princip der Anpassung gemäss fällt auch ihm das Sittliche mit dem Nützlichen und dieses wieder mit dem den vorhandenen Lebensbedingungen des Menschen Angemessenen zusammen. Da nun diese Lebensbedingungen veränderliche sind, so befinden sich auch die sittlichen Vorstellungen in einem fortwährenden Flusse, und es kann von einem absoluten, für alle Zeiten gültigen Sittengesetze nicht die Rede sein, wenn auch nicht geleugnet wird, dass es Handlungen gibt, die zu allen Zeiten als schädlich, und andere, die zu allen Zeiten als nützlich erkannt worden sind, ähnlich wie auch schon die physische Organisation auf ihren verschiedenen Entwicklungsstufen in Bezug auf gewisse allgemeinste Lebensbedingungen ein übereinstimmendes Verhalten darbietet. Dieser relative Werth der sittlichen Begriffe wird von Spencer, wie auch schon von Darwin, energisch betont, und ein specifischer Unterschied des Sittlichen von andern Formen des Nützlichen wird daher in keiner Weise von ihm anerkannt. Zwar gesteht er zu, dass es im allgemeinen nützlicher und darum sittlicher sei, die augenblicklichen Vortheile, auch wenn sie zunächst grösser erscheinen, später eintretenden aber bleibenderen hintanzustellen. Doch er hebt ausdrücklich hervor, dass dieses Verhältniss nur für den gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechts gelte, und dass es auch hier Ausnahmen erleide.

Bewegen sich die von der Idee der nützlichen Anpassung getragenen Ausführungen zumeist in den Bahnen des seitherigen Utilitarismus, so tritt dagegen ein neues Moment hinzu in den Schlussfolgerungen, zu welchen Spencer mittelst des Vererbungsprincips gelangt, und in denen er zugleich die unbestimmter gehaltenen Andeutungen Darwins ergänzt. Eine Hauptschwierigkeit des Bentham'schen Utilitarismus hatte darin bestanden begreiflich zu machen, wie unter Führung der ursprünglichen und an sich egoistischen Lust- und Unlusttriebe das Gemeinnützige zum Motiv des Handelns werden könne. Spencer löst diese Schwierigkeit, indem

*) Die Thatsachen der Ethik. Uebersetzt von B. Vetter. Stuttgart 1879.
Wundt, Ethik. 2. Aufl. 26

er sie aus der individuellen auf die generelle Entwicklung überträgt, wo sie natürlich, da nun ungezählte Reihen von Generationen zur Verfügung stehen, wesentlich vermindert wird. Im Menschengeschlecht haben sich nach ihm gewisse fundamentale moralische Gefühle und Anschauungen entwickelt und sind noch fortan im Begriff sich weiter zu entwickeln. Sie sind das Ergebniss von Erfahrungen über das Nützliche, die im Laufe der Entwicklung angesammelt, organisirt und vermöge der Uebertragung auf das Nervensystem mit den Anlagen des letzteren vererbt wurden. Die moralischen Anlagen werden also in Gestalt physischer Dispositionen vererbt, aber wirksam werden sie in Gestalt in uns liegender moralischer Vorstellungen. Auf diese Weise erneuert sich in Spencer der alte von Locke bekämpfte Intellectualismus eines Cudworth auf materialistischer Grundlage. Die moralischen Vorstellungen, wenn auch in einer rohen und unbestimmten Form, sind uns angeboren. Aber sie sind nicht, wie die Cartesianer angenommen, direct von Gott in unsere Seele gepflanzt, sondern von unseren Vorfahren erworben und in den Anlagen des Nervensystems auf uns übergegangen. Neben der auch von andern Physiologen und Psychologen getheilten Hypothese, dass die Nervenzellen des Gehirns permanente Träger von Vorstellungen seien, schliesst demnach die Spencer'sche Theorie noch die weitere Annahme eines Uebergangs der Zellen sammt den Vorstellungen, von denen sie besetzt sind, von den Voreltern auf die Nachkommen in sich.

Diese Anschauungen Spencers über die Grundlagen der individuellen sittlichen Entwicklung werden noch ergänzt durch die Lehre von den Gesellschaftsformen, die er in seiner „Sociologie“ behandelt*). Wie die individuelle Entwicklung auf die der Gattung zurückweist, so ist hinwiederum die Organisation der Gesellschaft analog dem individuellen Organismus zu denken. Insbesondere findet bei ihrer Bildung und bei dem Wachsthum der socialen Gebilde, die sie zusammensetzen, eine analoge Integration letzter organischer Einheiten statt, wie eine solche dem Wachsthum des Einzelorganismus zu Grunde liegt. Aber daneben spielen hier die entgegenwirkenden Kräfte der Desintegration, durch welche die entstandenen Verbände sich wieder zu gliedern streben, eine bedeutsame Rolle. Nicht nur die Sonderung der Stände, der Gilden

*) Principien der Sociologie, deutsch von Vetter. Vergl. bes. Bd. II, Cap. I—XII und Bd. III, Cap. XIX.

und Zünfte, sondern auch die Theilung der politischen Gewalten, der gesetzgebenden, richterlichen und verwaltenden, betrachtet Spencer als Beispiele dieser Differenzirungen. Als der wichtigste sie bestimmende Einfluss erscheint ihm aber die Sonderung der geschichtlichen Entwicklung in die zwei Stadien des kriegerischen und des industriellen Zustandes, die vielleicht noch lange gemischt mit einander fortbestehen, schliesslich jedoch, wie Spencer mit Comte glaubt, der Herrschaft des industriellen Geistes Platz machen müssen. Während der kriegerische Zustand ein zwangsweises Zusammenwirken der Glieder des Ganzen und daher eine festere und einheitlichere Verbindung derselben fordert, wird die Regierungsorganisation des industriellen Systems das Ergebniss eines freiwilligen Zusammenwirkens der Einzelnen sein. Insofern diese nicht selbst die Regierung ausüben können, werden daher frei gewählte Vertretungen bis hinauf zu den höchsten Spitzen der Regierungsgewalt mit der Führung der allgemeinen Angelegenheiten betraut sein. Auf diese Weise führt Spencers Geschichtsphilosophie auf dem Unterbau einer organischen Staatslehre und im Widerspruch zu den sonst aus der letzteren gezogenen Folgerungen zu einer streng individualistischen Auffassung der Gesellschaftsorganisation der Zukunft, welche es begreiflich macht, wie dieser Ethiker auch in einzelnen praktischen Fragen eine Stellung einnimmt, die dem egoistischen Utilitarismus der Staatstheorien des vorigen Jahrhunderts entspricht. Es scheint ihm geradezu absurd das einfache Princip aufgeben zu wollen, „dass jedermann die Ziele seines Lebens selbständig verfolgen darf und nur in den Schranken bleiben muss, welche das gleiche Recht seiner Mitmenschen ihm setzt“ *).

Neben dieser eigenthümlichen Anlehnung an die Descendenzlehre hat es übrigens auch an manchen andern ethischen Anwendungen derselben nicht gefehlt, bei denen man besonders die von Spencer eingeführten physiologischen Hülfsypothesen zu vermeiden suchte. So will Leslie Stephen**) auf alle Hypothesen verzichten, nur die ethischen Thatsachen selbst prüfen. Aber da diese zeigen, dass der Begriff der „Moralität“ ein fließender, von gesellschaftlichen und historischen Bedingungen abhängiger ist, so scheint ihm dadurch allein schon der Standpunkt des Evolutionismus gefordert zu sein.

*) Von der Freiheit zur Gebundenheit, deutsch von W. Bode. Berlin 1891. Justice, part IV of the princ. of ethics. London 1891.

**) Leslie Stephen, The science of ethics. London 1882.

Von diesem aus verwirft er nun den gewöhnlichen Utilitarismus, weil der Begriff „Nutzen“ ein vieldeutiger, mit dem Zustand der Gesellschaft wechselnder sei, und weil die Formel des „grösstmöglichen Glücks der grösstmöglichen Zahl“ die Gesellschaft atomistisch in eine Unzahl gleichartiger Individuen aufgelöst denke, statt sie als organisch gegliedertes Ganzes ins Auge zu fassen. Ueberdies pflege der Nutzen zwar das Endresultat, nicht aber der unmittelbare Zweck moralischer Handlungen zu sein. Der Ursprung derselben liege vielmehr in den Gefühlen, vor allem in der Sympathie, dieser letzten Quelle unserer altruistischen Neigungen, die darauf beruhe, dass wir uns selbst in das Bewusstsein eines Andern versetzen. Indem wir aber durch Sympathie befähigt werden für Andere zu handeln, nehmen wir Theil an der Organisation der Gesellschaft, die ihrerseits wieder auf den Einzelnen Rückwirkungen ausübt und so allmählich das zum Moralgesez erhebt was für das Wohlbefinden des jeweiligen Zustandes des Ganzen förderlich ist. Moralität ist also für die Gesellschaft was Gesundheit für den einzelnen Körper; und da der Gesellschaftsorganismus sich in steter Entwicklung befindet, so ist das Moralische ebenso wenig ein unter allen Bedingungen Constantes, wie es etwa eine für alle Lebensalter und Constitutionen unveränderliche Diät gibt.

Unverkennbar stehen diese Anschauungen dem objectiven Evolutionismus und der Gesellschaftstheorie Comtes näher als der streng individualistischen Ethik Herbert Spencers. So verräth sich überhaupt in der heutigen englischen Moralphilosophie vielfach das Bestreben, den Utilitarismus Bentham's und Mills nicht bloss mit den Voraussetzungen der Entwicklungslehre sondern auch mit den früheren Richtungen namentlich der emotionalen und der intuitiven Ethik zu versöhnen*).

Die Schilderung der ethischen Strömungen und Richtungen der Gegenwart, bei denen wir hiermit angelangt sind, liegt ausserhalb der Grenzen dieser Darstellung des geschichtlichen Entwicklungsganges der sittlichen Weltanschauungen. Wenn nicht alles trägt, so trägt unsere Zeit, hier wie in andern Dingen, die Merkmale einer Uebergangsepoche an sich, in der die mannigfaltigsten in der Vergangenheit zur Ausbildung gelangten Richtungen nach-

*) Vergl. besonders H. Sidgwick, *The methods of ethics*. 3. edit. London 1884.

wirken und neue Gestaltungen sich vorbereiten, die dem geistigen Leben der Gegenwart erst ihren vollgültigen Ausdruck geben sollen. Noch ist wohl in der heutigen Ethik der sociale Utilitarismus eines Bentham und Mill, mit einem mehr oder minder starken Zusatz entwicklungstheoretischer Lehren im Sinne Darwins und Spencers, die vorherrschende Richtung. Dass sie dauernden Bestand habe, oder dass sie gar, wie manche ihrer Vertreter zu glauben scheinen, das letzte Wort sei, zu dem unsere Selbstbesinnung über Werth und Bedeutung des Lebens gelangen könne, bezweifle und bestreite ich. Diese Stellung gegenüber einer herrschenden philosophischen Zeitrichtung zu begründen, wird eine Aufgabe der folgenden Untersuchung sein. Um den Weg zu ihr zu ebnen, dazu erscheint es aber wünschenswerth, zunächst die oben in ihrer geschichtlichen Entwicklung betrachteten sittlichen Weltanschauungen in Bezug auf ihren systematischen Zusammenhang und ihren allgemeingültigen Werth einer kritischen Prüfung zu unterwerfen.

Viertes Capitel.

Allgemeine Kritik der Moralsysteme.

1. Classification der Moralsysteme.

a. Allgemeine Gesichtspunkte der Classification.

Für eine allgemeine Classification der philosophischen Moralsysteme sind zwei Eintheilungsgründe möglich. Man kann dieselben 1) nach den Motiven, welche für das sittliche Handeln vorausgesetzt, und 2) nach den Zwecken, welche demselben gestellt werden, unterscheiden. Beide Eintheilungen durchkreuzen sich, da im allgemeinen jedes System eine bestimmte Anschauung über die Motive und eine solche über die Zwecke enthält; doch geschieht es nicht selten, dass diese Anschauungen zusammenfliessen, da sehr viele Ethiker Zweckmotive voraussetzen, die beide Momente in sich vereinigen. Ausserdem gibt es nicht wenige Systeme, die innerhalb einer jeden Gattung gemischter Art sind, indem in ihnen verschiedenartige Motive und Zwecke als neben einander gültig angenommen werden. Bemerkenswerth ist es aber, dass, so vielge-

