

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-



staltig auch in allen diesen Beziehungen die in der Geschichte zur Entwicklung gelangten systematischen Versuche sind, doch ein dritter Begriff, den man von vornherein ebenfalls für geeignet halten könnte als Eintheilungsgrund zu dienen, nämlich derjenige der Norm, in der That einen solchen nicht abzugeben fähig ist. Nicht als ob in den Formulirungen, die man den sittlichen Normen gegeben hat, nicht gewisse charakteristische Unterschiede vorkämen; aber diese sind im ganzen sehr unwesentlich, und bei näherer Prüfung erweist sich der materielle Inhalt der meisten sogenannten „Sittengesetze“ als ein fast übereinstimmender: insoweit Unterschiede zurückbleiben, sind es solche, die in den Motiven und namentlich in den vorausgesetzten Zwecken weit deutlicher zum Ausdruck gelangen. Aus dieser Bemerkung kann man die tröstliche Zuversicht schöpfen, dass es sich hier zumeist nur um einen Streit der Theorie, nicht um einen solchen des praktischen Lebens handelt. Darüber, was sittlich sei, ist man in der Regel einig, nur über das warum und wozu gehen die Meinungen auseinander.

Von den beiden oben genannten Eintheilungen ist die nach den Zwecken die wichtigere; denn es ist eine mindestens praktisch wichtigere Frage, welche Erfolge durch unser Handeln erreicht werden sollen, als durch welche inneren Beweggründe wir dazu bestimmt werden. Darum besteht auch über die erstere Frage der meiste Streit der Meinungen und in vielen Fällen der einzige, da in älterer Zeit fast alle Moralphilosophen und in neuerer wenigstens noch manche von der Voraussetzung ausgegangen sind, Motive und Zwecke fielen immer zusammen, denn das Motiv sei nichts anderes als der in der Vorstellung anticipirte Zweck. Die Untersuchung der sittlichen Thatfachen hat uns gelehrt, dass diese Voraussetzung im allgemeinen irrig ist, insofern der Zweck mit dem Motiv zwar übereinstimmen kann, aber keineswegs übereinstimmen muss; auch bei der Classification der Moralsysteme werden daher beide Eintheilungsgründe zu trennen sein. Da jedoch die Eintheilung nach den Zwecken die wichtigere und die Auffassung der letzteren meist auch für die Bestimmung der Motive massgebend ist, so sollen der nachfolgenden Kritik der Moralsysteme die vorausgesetzten Zwecke zu Grunde gelegt werden, wogegen wir die Motive benützen wollen, um die erforderlichen Untereintheilungen zu gewinnen.

b. Eintheilung nach den Motiven.

Hier sind nur drei Grundformen zu unterscheiden: die Gefühlsmoral, die Verstandesmoral und die Vernunftmoral. Die Gefühlsmoral leitet das Sittliche aus Gefühlen und Affecten ab, die Verstandesmoral aus verständiger Reflexion, die Vernunftmoral entweder aus einer über die verständige Ueberlegung hinausgehenden, aber immerhin ebenfalls unter der Einwirkung der Erfahrung zur Aeussderung gelangenden vernünftigen Einsicht oder aus einer aller Erfahrung vorausgehenden Vernunftanschauung. Die Gefühlsmoral gründet sich hiernach stets auf die Annahme ursprünglicher Gefühlsanlagen, die eine weitere Herleitung nicht zulassen; die Verstandesmoral betrachtet das Reflexionsvermögen als eine durch die Einwirkungen der Erfahrung geweckte und entwickelte Fähigkeit; der Vernunftmoral endlich ist die Vernunft ein angeborenes Vermögen, dessen ethische Bethätigung entweder auf einer durch Erfahrung erworbenen Einsicht in die allgemeinsten Zwecke des menschlichen Handelns oder auf ursprünglichen Vernunftideen beruht. Scheiden wir demnach alle Systeme, je nachdem in ihnen die sittlichen Motive als angeborene oder als durch die Erfahrung entwickelte angesehen werden, in die intuitionistischen und die empiristischen, so erhalten wir das folgende Schema:

Ethischer Intuitionismus		Ethischer Empirismus	
Gefühlsmoral	Vernunftmoral	Verstandesmoral	

Die Gefühlsmoral kommt ganz auf die Seite des Intuitionismus, die Verstandesmoral auf die des Empirismus zu stehen; die Vernunftmoral liegt zwischen beiden mitten inne. Ihre intuitionistischen Systeme haben mit der Gefühlsmoral, ihre empiristischen mit der Verstandesmoral die nächste Verwandtschaft; denn angeborene sittliche Ideen gehen in angeborene sittliche Gefühle und Triebe ohne scharfe Grenze über, und der Empirismus der Vernunft- und der Verstandesmoral unterscheidet sich hauptsächlich dadurch, dass jene einen qualitativen Unterschied der geistigen Triebfedern des menschlichen und des thierischen Handelns anerkennt, während für diese im wesentlichen nur ein quantitativer Unterschied existirt. Nach der Verstandesmoral gehört der Mensch mit seinem sittlichen Streben durchaus nur der Sinnenwelt an, für die Vernunftmoral ist er zugleich Bürger einer übersinnlichen Welt, und vor allem seine sitt-

lichen Zwecke, wie sie durch die Einsicht in sein eigenes Wesen von ihm erkannt werden, reichen in diese übersinnliche Welt hinüber. Nur für die Vernunftmoral ist daher das Ethische ein specifisch menschliches; die Gefühlsmoral legt in der Regel schon die Anfänge, die Verstandesmoral mindestens die Keime des Sittlichen in die Thierseele.

Trotz der Verschiedenheit dieser drei ethischen Standpunkte finden vor dem Richterstuhl eines jeden, mit ganz geringen Ausnahmen, die nämlichen sittlichen Handlungen Anerkennung. Aber jeder misst die Handlung an einem andern Massstab des Werthes: ein Mensch, der seinen Nebenmenschen aus einer Lebensgefahr rettet, handelt für den Gefühlsmoralisten sittlich, weil er Mitleid beethätigt; für den Verstandesmoralisten, weil er der richtigen Erkenntniss folgt, dass er nur dann in der Gefahr auf eine ähnliche Hülfe Anspruch machen dürfe, wenn er selbst hilfsbereit sei, oder auch, weil er sich sagt, dass die bürgerliche Rechtsordnung oder das religiöse Sittengesetz solche Handlungen gebieten und beiden aus Gründen der allgemeinen Wohlfahrt oder des individuellen Nutzens gehorcht werden müsse. Den Vernunftmoralisten bestimmt entweder die Einsicht, dass die Förderung der fremden ebenso wie der eigenen Lebenszwecke eine Pflicht sei, die aus dem Begriff des Menschen als eines Vernunftwesens folge; oder er glaubt an ein unmittelbares inneres Pflichtgebot, welches die Gefährdung des eigenen Wohls zur Rettung Anderer befehle.

c. Eintheilung nach den Zwecken.

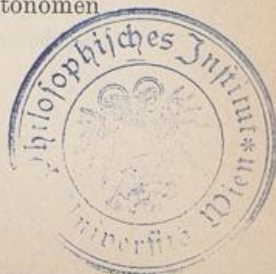
Als Zwecke des sittlichen Handelns können entweder solche betrachtet werden, die nicht in der eigenen Natur des Menschen ihre Quelle haben, sondern durch einen äusseren Befehl der Gehorsam fordert an ihn herantreten; oder es gelten die sittlichen Zwecke als dem Menschen selbst angehörige, durch ursprüngliche Anlagen und natürliche Entwicklungsbedingungen entstandene. Die Moralsysteme der ersteren Art nennen wir die autoritativen oder heteronomen, die der zweiten Art die autonomen. Da sich der Unterschied beider nur auf die Art bezieht, wie die sittlichen Zwecke gegeben werden, nicht aber auf den eigenen Inhalt derselben, so pflegen in Bezug auf den letzteren die autoritativen mit irgend welchen autonomen Systemen übereinzustimmen, falls sie es überhaupt unternehmen über jenen Inhalt Rechenschaft zu geben. Ge-

mäss dem Princip des Gehorsams, dessen sie sich bedienen, lehnen sie aber zuweilen eine solche Rechenschaft überhaupt ab: das Sittengesetz muss dann befolgt werden, weil es durch eine höhere Autorität gegeben ist, ohne dass nach seinen Zwecken gefragt wird. Eine systematische Gliederung der nach dem Zweckinhalt des Sittlichen auseinandergehenden Anschauungen kann daher nur bei den autonomen Moralsystemen versucht werden. Hier scheiden sich nun vor allem zwei Zweckbestimmungen. Nach der einen geht das sittliche Handeln auf die Verwirklichung unmittelbar zu realisirender Güter, d. h. solcher die entweder dem Handelnden selbst oder seinen Mitmenschen oder beiden zusammen zu statten kommen. Nach der andern bildet das individuelle Handeln den integrirenden Bestandtheil einer sittlichen Entwicklung, und nicht der unmittelbare Effect der Handlung sondern das Endziel jener Entwicklung ist der eigentliche oder mindestens der letzte Zweck jeder einzelnen sittlichen That. Da die unmittelbar zu realisirenden Güter das ausmachen was wir Glücksgüter, mit einer übrigens eines sehr verschiedenen Umfangs fähigen Bedeutung des Wortes, nennen, und der Zweck der Glücksgüter wieder darauf gerichtet ist Lust zu erwecken, wobei selbstverständlich auch dieser Begriff der Lust jede mögliche Art von Lusteffecten, insbesondere auch die rein geistigen Genüsse umfassen kann, so wollen wir allgemein die Systeme der ersteren Art als die eudämonistischen und die der zweiten als die evolutionistischen bezeichnen. Jede dieser Anschauungen spaltet sich dann wieder in eine individuelle und in eine universelle Richtung. Der individuelle Eudämonismus oder Egoismus betrachtet das eigene Glück, der universelle Eudämonismus oder Utilitarismus das Wohl Aller als Zweck des Handelns. Der individuelle Evolutionismus sieht in der eigenen Vervollkommnung, der universelle Evolutionismus in der geistigen Entwicklung der Menschheit, wie sie empirisch in dem geschichtlichen Werden derselben sich darstellt, den letzten Zweck des Sittlichen.

Wir gewinnen so die folgende Eintheilung:

I. Die autoritativen Moralsysteme.

Sie zerfallen wieder in die politische und in die religiöse Heteronomie und verzichten entweder auf jede Erkennung der Zwecke oder schliessen sich in Bezug auf diese einem der autonomen Systeme an.



II. Die autonomen Moralsysteme.

- 1) Der Eudämonismus, welcher vorkommt als:
 - a) Individueller Eudämonismus oder Egoismus,
 - b) Universeller Eudämonismus oder Utilitarismus.
- 2) Der Evolutionismus, welcher vorkommt als:
 - a) Individueller Evolutionismus,
 - b) Universeller Evolutionismus*).

2. Die autoritativen Moralsysteme.

Diese Systeme begehen den Fehler einer Umkehrung der ethischen Causalität. Die Erzeugnisse der sittlichen Anschauungen werden zu Ursachen derselben gemacht. Am offenkundigsten ist dieser Fehler bei der politischen Heteronomie. Dass die staatliche Gesetzgebung, namentlich insoweit sie einen Einfluss auf die sittliche Lebensführung der Staatsbürger beansprucht, selbst zunächst unter dem Einfluss sittlicher Anschauungen steht, ist angesichts der geschichtlichen Entwicklungsbedingungen politischer Institutionen unzweifelhaft. Bei der religiösen Heteronomie ist die Umkehrung vielleicht deshalb weniger augenfällig, weil der Ursprung der religiösen Vorstellungen im allgemeinen in eine weit frühere Zeit zurückreicht als derjenige ausgebildeter politischer Gesetzgebungen. Darum sind ja in der That die sittlichen Anschauungen anfänglich so innig mit den religiösen verwachsen, dass von einer Feststellung der Priorität der einen oder andern nicht die Rede sein kann. Gerade aber weil das Völkerbewusstsein sein eigenes sittliches Leben in seine mythologischen Vorstellungen hineinträgt, verwandeln sich nun die Götter selbst in die Urheber des Sittengesetzes, ein Gedanke, welcher dann durch die Entwicklung der Vergeltungsideen immer festere Wurzeln fasst.

Als die in dem allgemeinen Bewusstsein lebendige Vorstellung über das Verhältniss des Sittlichen zum Religiösen in die Wissenschaft übergang, konnte jedoch die letztere nicht umhin über den

*) Die einzige mir bekannt gewordene Classification, die mit dieser theilweise zusammenfällt, ist die von Sidgwick (Methods of Ethics, Introd. §. 4). Er unterscheidet fünf Systeme: individuellen und universellen Evolutionismus, individuellen und universellen Hedonismus, und Intuitionismus. Die heteronomen Systeme sind also von Sidgwick nicht berücksichtigt; der Intuitionismus aber beruht auf einem den andern Systemen heterogenen Eintheilungsgrund.

Grund der göttlichen Sittengebote zu reflectiren. So entstanden successiv drei Anschauungen, die zugleich die allmählichen Uebergänge der heteronomen in eine autonome Moral darstellen. Nach der ersten ist das Sittengebot nur deshalb sittlich, weil es ein religiöses Gebot ist. Allein der Wille Gottes bestimmt, was sittlich sei und was nicht. Hätte Gott ein anderes Gebot gegeben, so würden damit auch unsere Begriffe von gut und böse andere geworden sein. Diese Anschauung, welche in dem scholastischen Nominalismus und dem theologischen Utilitarismus zur Ausbildung gelangt ist, nimmt dem Sittlichen, indem sie die Autonomie desselben völlig beseitigt, jeden selbständigen Werth. Diesen sucht nun die zweite Ansicht zu retten, indem sie das Sittengebot gleichzeitig als ein im Menschen entstehendes, durch verständige Ueberlegung oder vernünftige Einsicht entwickeltes Princip seiner Handlungen und als ein ihm durch Offenbarung zu Theil gewordenenes religiöses Gebot betrachtet. Hierher gehören die Anschauungen eines Locke und Leibniz und des ihren Spuren folgenden theologischen Rationalismus des vorigen Jahrhunderts. Autonomie und Heteronomie werden einander coordinirt, indem man je nach Neigung die eine oder andere in den Vordergrund stellt und in Bezug auf die autonome Entstehung des Sittengesetzes entweder der Verstandes- oder der Vernunftmoral folgt. Wählt man die letztere, so ist nun aber damit zugleich der Weg zur Ausgleichung dieses Zwiespaltes zwischen zwei in ihrem Inhalt übereinstimmenden und nach ihrem Ursprung verschiedenen Gesetzen eröffnet, den die dritte Vermittlungstheorie einschlägt. Nach ihr ist das Sittengebot göttlichen Ursprungs wie die menschliche Vernunft selbst; es braucht daher dieser nicht erst von aussen mitgetheilt, sondern es kann unmittelbar aus ihr geschöpft werden; denn es gehört zu jenen eingeborenen Wahrheiten, auf denen alle Vernunftkenntniss beruht. Dies ist im allgemeinen die Auffassung der metaphysischen Ethik und des von ihr beeinflussten englischen Intellectualismus. Innerhalb dieser Auffassung hat sich dann aber wieder ein allmählicher Uebergang zur vollen Autonomie vollzogen. Während in den älteren Intellectualsystemen die Vernunft lediglich als Organ göttlicher Offenbarung erscheint, wird bei Kant, der als der letzte Vertreter dieser Richtung angesehen werden kann, die heteronome der autonomen Betrachtungsweise untergeordnet: das innere Sittengesetz ist das ursprüngliche, und die Religion selbst verwandelt sich in eine „Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“. Damit ist die Heteronomie im Princip beseitigt:

das Sittliche ist nun selbst gesetzgebend geworden für die religiösen Vorstellungen, und hiermit ist zugleich der Weg zur Erkenntniss der wahren Causalbeziehung zwischen beiden Gebieten angebahnt.

So unhaltbar nun aber auch eben wegen jener Verkennung des sittlichen Ursprungs politischer und religiöser Gebote, der diesen zugleich allein ihren bleibenden Werth verleiht, die heteronomen Moralsysteme sind, so kann ihnen doch ein gewisser praktischer Werth nicht abgesprochen werden. Dieser liegt in der Betonung der unbedingt verpflichtenden Autorität. Eine solche Autorität glaubt man den Sittengeboten am besten zu sichern, wenn man sie selbst auf eine äussere mit Zwangsmitteln ausgestattete Macht, die ihre Strafen entweder in diesem oder in jenem Leben verhängt, zurückführt. Darum hat selbst die politische Heteronomie eines Hobbes bis auf die neuesten Zeiten immer noch zuweilen Anhänger gefunden, sei es auch nur weil man dadurch allein vom empirischen Standpunkte aus eine Erklärung des autoritativen Charakters sowie der Veränderlichkeit des Inhalts der Sittengebote zu gewinnen glaubte*). So zweifellos man dabei diese Veränderlichkeit überschätzt und die wirkliche Erklärung des autoritativen Charakters nur auf eine selbst nicht weiter erklärte Autorität zurückgeschoben hat, so kann doch nicht geleugnet werden, dass in diesen Theorien ein für die Entwicklung des Sittlichen in der That bedeutsamer Punkt zum Ausdruck gelangt. Die politische Rechtsordnung und das religiöse Sittengebot, obgleich selbst Erzeugnisse der sittlichen Ideen, sind auf einer früheren Culturstufe unentbehrliche allgemeine Erziehungsmittel zur Sittlichkeit, und sie bleiben es in einem gewissen Umfange vielleicht dauernd. Der Mensch muss seine sittlichen Anschauungen objectiv und mit der erforderlichen Macht ausgestattet vor sich sehen, wenn sie eine verpflichtende Kraft für ihn gewinnen sollen, und in vielen Einzelnen würden sich nur dürftige Rudimente dieser Anschauungen entwickeln, wenn nicht der sittliche Erwerb der vorangegangenen Geschlechter in den wirkungsvollen Gestalten, in die er durch Sitte, Rechtsordnung und religiöses Leben gebracht ist, ihm überliefert würde. Gleichwohl kann die Wissenschaft diese wenn auch praktisch noch so wichtige Umkehrung der ethischen Causalität nicht bestehen lassen. Aus dem Nachweis, dass Sitte, Recht und Religion Objectivirungen sittlicher Ideen sind, er-

*) Vgl. z. B. von Kirchmann, Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral, S. 48 ff.

wächst ihr die Verpflichtung dem Ursprung der letzteren im menschlichen Bewusstsein nachzugehen, womit von selbst die Autonomie des Sittlichen postuliert wird.

3. Die eudämonistischen Moralsysteme.

Der individuelle Eudämonismus oder Egoismus hat für sich allein niemals ein eigentliches Moralsystem gebildet. Wo die Selbstliebe als ausschliessliches Motiv und einziger Zweck menschlichen Handelns geltend gemacht wurde, wie bei den Sophisten im Alterthum oder bei Mandeville in der neueren englischen Moralphilosophie, da geschah dies in der Absicht die Existenz von Moralgesehen überhaupt zu bestreiten. Selbst die Ethik der Epikureer erkennt die Nothwendigkeit der staatlichen Ordnung und damit die Rücksicht auf Andere an; sie ist ein Utilitarismus mit stark egoistischer Färbung. Dagegen ist der universelle Eudämonismus oder Utilitarismus eine der verbreitetsten ethischen Anschauungen. Nach den individuellen Zwecken, welche bei ihm für das gemeinnützige Handeln vorausgesetzt werden, zerfällt er aber wieder in zwei Hauptformen: den egoistischen und den altruistischen Utilitarismus.

a. Der egoistische Utilitarismus.

Schon bei Hobbes spielt der Utilitarismus mit egoistischen Zweckmotiven neben der autoritativen Begründung der Sittengebote eine wichtige Rolle. Seit Locke ist dann diese Anschauung die herrschende in der englischen Moralphilosophie geblieben; selbst ein Hume, Bentham und Mill haben sich nicht ganz von ihr zu befreien vermocht. Nach den vorausgesetzten psychologischen Motiven zerfällt sie aber wieder in zwei Unterformen, in eine Reflexionsethik und in eine Associations- und Gefühlsethik.

Die utilitaristische Reflexionsethik mit egoistischer Basis, welche von Hobbes und Locke und theilweise noch von Bentham und Mill vertreten wird, nimmt an, dass das selbstlose Handeln ein Resultat egoistischer Ueberlegungen sei. Dabei bleibt nun zunächst unbegreiflich, wie der Mensch die Nützlichkeit selbstloser Handlungen einsehen soll ehe er noch solche vollbracht hat, und wie er sie vollbringen soll ohne ihren Nutzen erfahren zu haben,

wenn er ursprünglich nur Egoist ist. Sodann aber kann der Satz, dass gemeinnützige Handlungen auch dem eigenen Nutzen dienen, nur für eine sehr kleine Zahl derselben als richtig anerkannt werden. Wer einen Andern mit Aufopferung seines eigenen Lebens einer Lebensgefahr entreisst, wer als Soldat seinen Posten nicht verlässt, obgleich ihm sein Ausharren den sichern Tod bringt, der kann zuweilen durch das selbststüchtige Motiv des Ruhmes und der Ehre angespornt werden; in zahlreichen andern Fällen aber wird man diesem Motiv deshalb keinen nennenswerthen Antheil einräumen können, weil die Bedingungen der Handlung solche sind, dass sich Ehre und Ruhm damit überhaupt nicht erwerben lassen, oder weil die Voraussetzung jener selbststüchtigen Motive aus sonstigen individuellen Ursachen keinerlei psychologische Wahrscheinlichkeit für sich hat. Der egoistische Utilitarismus kann daher, um allen Anforderungen gerecht zu werden, nicht umhin zuzugeben, dass altruistische Motive, wenn sie auch ursprünglich nicht vorhanden waren, doch allmählich sich entwickeln können. Hierzu wird aber die Voraussetzung von Bedingungen erforderlich, welche theils in Associationsprocessen theils in Gefühlen bestehen sollen und so den Gesichtskreis der Reflexionsethik überschreiten, um in die folgende Form überzugehen.

Die utilitarische Associations- und Gefühlsethik mit egoistischer Basis wurde von Hartley begründet; seinen Spuren folgte Hume in seiner Erklärung der objectiven Sympathie. Aber es gelang ihm nicht aus dieser eine der wichtigsten moralischen Eigenschaften, die Gerechtigkeit, abzuleiten; zu diesem Zweck musste er zur Reflexionsethik zurückkehren. Erst Adam Smith vermied diese Inconsequenz, und zugleich fügte er zu dem Princip der objectiven das der subjectiven Sympathie hinzu. Die Erklärung aus der Selbstliebe war dadurch aufgegeben, denn die subjective Sympathie setzte die Ursprünglichkeit altruistischer Gefühle voraus. In der That ist aber die Ableitung der letzteren aus der Association auch bei der objectiven Sympathie nur eine scheinbare. Wie selbstlose Handlungen vor egoistischen den Vorzug erringen können, vermag die Associationstheorie nur durch die Herbeiziehung einer logischen Reflexion begreiflich zu machen. Wir sollen unser moralisches Urtheil allmählich durch Association von dem Einfluss der Nähe oder Ferne der Handlungen befreien, weil sonst, wie Hume sagt, „unvermeidlich Widersprüche in unseren sittlichen Begriffen

entstehen müssten“. Da das Motiv dieser Elimination ein rein logisches ist, so spielt hier in Wirklichkeit die Association nur eine unterstützende Rolle. Jenes Streben, die moralischen Begriffe widerspruchsslos zu gestalten, kann aber zunächst nur unser sittliches Urtheil beeinflussen. Erst durch die Rückwirkung des letzteren könnte es dann secundär unsere moralischen Gefühle und Handlungen bestimmen, indem wir von dem Streben geleitet würden diese Gefühle und Handlungen mit dem sittlichen Urtheil in Einklang zu bringen. Dadurch wird der Standpunkt der Reflexionsethik wiederhergestellt: nicht das moralische Gefühl ist das ursprüngliche, sondern das durch gewisse logische Erwägungen bestimmte moralische Urtheil. Von der gewöhnlichen egoistischen Verstandesmoral unterscheidet sich diese Theorie kaum zu ihrem Vortheil. Jene bringt in der Erwägung des eigenen Nutzens immerhin Motive in Rechnung, von denen sich voraussetzen lässt, dass sie einen starken Einfluss auf unsere Triebe und Handlungen ausüben. Inwiefern aber das Motiv der widerspruchsslosen Gestaltung unserer moralischen Begriffe als solches stark genug sein soll, einen Menschen zum Guten anzu-spornen und vom Bösen abzuhalten, ist nicht einzusehen, es sei denn dass man die socialen Folgen einer dem allgemeinen moralischen Urtheil widerstrebenden Handlung, die Schädigung des Ansehens, die Benachtheiligung durch private Vergeltung oder durch Rechtsstrafen, mit herbeizieht; damit würde aber lediglich die Reflexionsethik in ihrer gewöhnlichen Form wiederhergestellt. Will man diese Klippe vermeiden, so bleibt nichts anderes übrig, als die Ursprünglichkeit der socialen und wohlwollenden Neigungen anzuerkennen, womit von selbst die falsche Umkehrung des Verhältnisses von sittlichem Gefühl und sittlichem Urtheil hinwegfällt, indem nun, wie dies zuerst Shaftesbury klar als Aufgabe der Moralphilosophie bezeichnet, das letztere auf das erstere gegründet wird. Damit ist aber zugleich der Uebergang aus dem egoistischen in den altruistischen Utilitarismus vollzogen.

b. Der altruistische Utilitarismus.

Er ist unbedingt der egoistischen Utilitätsmoral überlegen, und diese hat ihm daher mehr und mehr Platz gemacht, so dass der heutige Utilitarismus durchweg als ein Altruismus bezeichnet werden kann, der nur noch mit einzelnen Bestandtheilen egoistischer Reflexionsmoral versetzt zu sein pflegt. Da wir „Utilitarismus“ all-

gemein solche Richtungen nennen, die in dem Gesamtwohl den Zweck des Sittlichen erblicken, so liegt ein Vorzug der altruistischen Richtung schon darin, dass ihr Princip direct auf dieses Ziel geht, während die egoistische Utilitätsmoral erst einer künstlichen Ableitung der socialen Neigungen aus den egoistischen Trieben bedarf, einer Ableitung bei der sie nothgedrungen Reflexionen und Associationen zu Hülfe nimmt, deren Wirklichkeit von höchst fragwürdiger Art ist. Statt dessen schliesst die altruistische Utilitätsmoral einfach aus der Existenz wohlwollender Handlungen auf die Existenz wohlwollender Neigungen, denen sie Ursprünglichkeit zuspricht, weil kein Zustand des Menschen bekannt ist, welcher derselben nachweisbar völlig entbehrt. Natürlich kann aber auch der Altruismus nicht umhin, den egoistischen Trieben einen gewissen Einfluss auf menschliche Gesinnungen und Handlungen einzuräumen; nur darüber können die Meinungen abweichen, inwiefern solchen egoistischen Trieben ebenfalls eine sittliche Berechtigung zuzugestehen sei oder nicht. Auf diese Weise kommt es, dass die Richtungen, in welche sich der altruistische Utilitarismus spaltet, durch Meinungsunterschiede von ganz anderer Art getrennt werden als die der egoistischen Utilitätsmoral. Darüber nämlich sind alle Anhänger des Altruismus einig, dass Gefühle die ursprünglichen Triebfedern sittlicher Handlungen seien, wenn auch nicht selten dem Urtheil und der Einsicht ein nachträglicher Einfluss auf die Entwicklung des moralischen Bewusstseins und dadurch auch der moralischen Gefühle zugestanden wird. Einen Unterschied von Reflexions- und Gefühlsethik gibt es also hier nicht: aller Altruismus ist Gefühlsmoral. Dagegen trennt sich derselbe nach den Ansichten, die er über den Werth oder Unwerth egoistischer Neigungen entwickelt, wieder in zwei Richtungen, die wir als die des einseitigen und des gemässigten Altruismus unterscheiden können.

Der einseitige altruistische Utilitarismus, wie er in England durch Hutcheson, in Deutschland in gewisser Weise durch Schopenhauer vertreten wird, erklärt nur das Wohlwollen, die Sympathie mit den Mitgeschöpfen, für eine sittliche Regung; der Egoismus ist, sobald er in Streit mit dem Mitgefühl geräth, immer verwerflich. Nur selbstlos handeln ist tugendhaft handeln. Natürlich wollen die Ethiker dieser Richtung die Sorge für das eigene Selbst und in gewissem Masse sogar das Streben nach eigenem Glücke nicht unbedingt für unsittlich erklären. Sie gelten ihnen aber an

sich für sittlich werthlos. Nach Hutcheson können sie nur insofern, als sie die Hilfsmittel für die Ausübung der Tugenden des Wohlwollens gewähren, einen sittlichen Werth beanspruchen. Noch weiter geht Schopenhauer, nach welchem es Pflichten gegen uns selbst überhaupt nicht geben kann: „Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des selbstevidenten Grundsatzes *volenti non fit injuria*; was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die Moral ihre Arbeit bereits gethan und kommt zu spät“*). Gegen die letztere Argumentation lässt sich jedoch einwenden, dass sie höchstens von dem Standpunkte eines niedrigen Hedonismus aus zutreffend ist. Der Gemeinplatz, dass wir keiner moralischen Vorschriften bedürfen, um für unser eigenes Wohl zu sorgen, mag einigermaßen Recht behalten, so lange man unter diesem Wohl nur die Fürsorge für die nothwendigsten Lebensbedürfnisse versteht. Aber wenn der deutsche Rationalismus von Leibniz bis auf Kant in der „Selbstvervollkommnung“ alle höheren Pflichten gegen uns selbst zusammenfasste, und wenn nicht nur Fichte und Schleiermacher, sondern ebenso Bentham und Mill auf die ethische Ausbildung der eigenen Persönlichkeit zum Theil eben um deswillen den grössten Werth legten, weil dadurch die für Andere und für die Allgemeinheit nützlichen Eigenschaften verstärkt werden, so wird Niemand behaupten, dass sich jene Charakterbildung mühelos von selbst macht, — ist doch im Gegentheil sie gerade eine der allerschwersten sittlichen Pflichten, die unendlich viel häufiger verabsäumt wird als die Ausübung der unmittelbaren Eigenschaften des Mitgefühls und des Wohlwollens.

Aus all diesem ergibt sich, dass der extreme Altruismus kein haltbares Moralprincip zu gewinnen vermag, sondern dass er sich statt eines solchen eines einzigen ethischen Motives bedient, welches, um Werth zu erhalten, immer noch die Wirksamkeit weiterer Motive voraussetzt. Die sonst dem Utilitarismus eigene Betonung des Gesamtwohls kommt darum hier gar nicht zur Geltung. Der Pflichtbegriff bleibt ein individuell beschränkter wie der des gewöhnlichen Egoismus, dessen diametralen Gegensatz jener reine Altruismus zu bilden scheint, während er ihm doch in Wahrheit verwandter ist als irgend ein anderes System. Denn im Grunde überträgt er nur die egoistische Denkweise von dem Ich auf den Andern, und sein Haupt-

*) Die beiden Grundprobleme der Ethik, Werke, Bd. 4, S. 126.
Wundt, Ethik. 2. Aufl.

grund für die Verwerfung von Pflichten gegen die eigene Person besteht schliesslich in einer Ueberschätzung der Macht egoistischer Motive, weshalb auch diese Ansicht gewöhnlich von einer pessimistischen Auffassung der menschlichen Natur getragen ist.

Diesen Vorwürfen ist nun allerdings die durch Hutcheson vertretene gemässigtere Richtung des einseitigen Altruismus, welche Pflichten gegen sich selbst als Hilfsmittel zur Entwicklung der Tugenden des Wohlwollens immerhin gelten lässt, nicht ausgesetzt. Auch bleibt sie dem Princip des Utilitarismus darin treu, dass sie eine universellere Tendenz verfolgt. Indem wir gegen alle unsere Mitmenschen Wohlwollen üben, sollen wir dadurch so viel als möglich das allgemeine Glück vermehren. Dabei wird, in Uebereinstimmung mit dem Grundprincip der Utilitätsmoral, das allgemeine Glück als die Summe aller individuellen Glücksgüter aufgefasst. Zweck des moralischen Handelns ist es also, möglichst viele Einzelne zu beglücken. Hier ist nun aber nicht einzusehen, warum das Glück des Handelnden selbst von dieser Summe ausgeschlossen sein soll. Namentlich wenn man unter dem Glück nicht bloss das äussere materielle Wohlbefinden sondern, wie Hutcheson selbst und mit ihm alle tiefer denkenden Utilitarier, auch die geistigen Güter versteht, so ist es nicht zu begreifen, weshalb die Erstrebung der allgemeinen sittlichen Zwecke dann auf einmal nicht mehr sittlich sein soll, sobald sie dasjenige individuelle Glück zu ihrem Objecte hat, dessen Erreichung zweifellos am meisten in ihrer Macht steht, nämlich das Glück des Handelnden selbst. Entweder ist das Princip des Utilitarismus, dass das allgemeine Wohl in dem Nutzen aller Einzelnen besteht, überhaupt falsch, oder der Nutzen des Handelnden muss an dieser Summe nothwendig seinen gebührenden Antheil haben. Erwägungen dieser Art sind es wohl, vor denen allmählich der einseitige Altruismus das Feld räumen musste.

Um so mehr ist der gemässigte altruistische Utilitarismus gegenwärtig zur vorherrschenden Richtung der Moralphilosophie geworden. Er sieht weder in bloss wohlwollenden noch in bloss eigennützigen Neigungen, sondern in einem harmonischen Gleichgewicht beider das Wesen des Sittlichen. Schon in der Aristotelischen Tugendlehre ist diese Anschauung einigermaßen vorgebildet. Wenn sie die Tugend in die richtige Mitte zwischen entgegengesetzten Eigenschaften verlegt, so trägt von diesen letzteren nicht selten die eine einen egoistischen, die andere einen alt-

ruistischen Charakter. Bestimmter haben dann namentlich Shaftesbury und Hume in die richtige Abwägung des eigenen gegen das fremde Interesse die sittliche Gesinnung verlegt. In dem neueren Utilitarismus, welcher das Gesamtwohl energischer betont, ist jener Gedanke mehr zurückgetreten; aber indem man in dem Gesamtwohl das Wohl aller Einzelnen oder, nach Benthams Ausdruck, das „grösstmögliche Wohl der grösstmöglichen Zahl“ erblickte, wurde es als selbstverständlich betrachtet, dass das eigene Ich in diese Zahl mindestens als Einheit mit eingehe.

Der Vorzug dieser Richtung besteht darin, dass sie mit jener praktischen Moral des gesunden Menschenverstandes, der auf intellectuellem wie auf sittlichem Gebiet ein gewisses mittleres Durchschnittsmass der Anlagen und Leistungen zur Geltung bringt, in leidlicher Uebereinstimmung zu stehen scheint. Nun wird man dem Instinct des gesunden Menschenverstandes im allgemeinen vertrauen können, wenn es sich um die Frage handelt, was unter den gewohnheitsmässig im Leben vorkommenden Bedingungen geschehen darf oder nicht. Aber der sogenannte gesunde Menschenverstand ist ein schlechter und in der Regel irrrender Richter, sobald er sich vor aussergewöhnliche Aufgaben gestellt sieht, — und sie sind doch im sittlichen Leben, nicht weniger wie auf intellectuellem Gebiet, schliesslich die wichtigeren, weil sie in die sittliche Entwicklung ungleich entscheidender eingreifen als jenes durchschnittliche Gleichgewicht egoistischer, mit einem kleinen altruistischen Zusatz versehener Triebe, das allenfalls zur Aufrechterhaltung eines erträglichen moralischen Zustandes der Gesellschaft hinreicht. Der sogenannte gesunde Menschenverstand ist ferner überall nur ein schlechter Richter, wo er bei theoretischen Problemen irgend welcher Art mitzureden hat. Wo wäre die Astronomie, wenn das Copernikanische System auf die Sanction der öffentlichen Meinung hätte warten müssen? Wo die Erkenntnistheorie, wenn sie sich alle Vorurtheile des gemeinen Menschenverstandes ruhig müsste gefallen lassen? Das ethische Problem hört deshalb, weil es sich auf die Principien der praktischen Lebensführung bezieht, nicht auf ein eminent theoretisches Problem zu sein, und der lange Widerstreit der Meinungen spricht nicht dafür, dass es sich vor andern wissenschaftlichen Aufgaben durch geringere Schwierigkeit auszeichnet. Niemand hat so eindringlich vor jenen natürlichen Vorurtheilen gewarnt, denen der menschliche Geist unterworfen sei, weil er seine eigene Natur mit der Natur der von ihm betrachteten Dinge vermische, als einer der

grössten Utilitarier, Baco*). Es wird daher gerathen sein, den von ihm empfohlenen Grundsatz, dass man sich, ehe man eine Untersuchung beginne, vor allen Dingen der mitgebrachten Vorurtheile entledige, auch auf die Untersuchung des Utilitarismus selber anzuwenden.

Hier liegt nun zunächst ein Einwand nahe, dessen Berechtigung von manchen Bekennern desselben zugestanden worden ist, den sie aber nicht für wesentlich halten, weil er weniger die Sache als den Namen anzugehen scheint, welchen letzteren man preisgeben würde. Indem das Sittliche als das Nützliche bezeichnet wird, bleibt dahingestellt, was es selbst eigentlich sei. Denn der Nutzen ist ein Relationsbegriff, der einen bestimmten Inhalt erst dann gewinnt, wenn wir angeben, wozu etwas nützlich sei. Wenn daher Mill, der diesen Ausdruck einführte, die Ansicht Benthams als Utilitarismus bezeichnete, so hatte dies insofern seine Berechtigung, als in dem System Benthams das Eigenthum unter allen Gütern eine centrale Stellung einnahm. Das Eigenthum ist in der That das eminent nützliche Gut, weil es an sich selbst gar keinen Werth hat, sondern dadurch erst Werth gewinnt, dass es zur Erlangung unmittlbarer Güter benützt wird. Schon für Mills eigenes System war aber der Ausdruck „Utilitarismus“ unpassend geworden, da er dem Eigenthum jene centrale Stellung nicht mehr einräumte, sondern die unser Wohlbefinden vermehrenden geistigen und sinnlichen Genüsse selbst als den Endzweck des Sittlichen betrachtete und in diesem Sinne auch das Princip der „Maximation der Glückseligkeit“ verstand. Hierin ist ihm nun der neuere Utilitarismus durchweg gefolgt, indem er anerkennt, dass Reichthum nicht die einzige und noch weniger die unfehlbar wirksame Bedingung sei, welche zu den uns direct beglückenden Gütern ver helfe. Der Ausdruck „Utilitarismus“ ist auf diese Weise zu einer wenig passenden Substitution für den alten Begriff des Eudämonismus geworden. Sein Unterschied von anderen Formen des letzteren liegt nur in dem Princip der „Maximation der Glückseligkeit“: er ist kein egoistischer, sondern ein socialer Eudämonismus. Das hat der moderne Utilitarismus vielfach anerkannt, indem er nicht mehr den allgemeinen Nutzen, sondern die „allgemeine Wohlfahrt“ als sittlichen Zweck bezeichnet, wobei er aber den letzteren gemäss dem Bentham'schen Princip als das Wohl der möglichst grossen Zahl definirt.

*) Nov. Organon I, 41.

So leidet denn auch diese Anschauung an der ganzen Unbestimmtheit, welche der Begriff des Eudämonismus in sich schliesst. Wenn alles was menschliches Wohlbefinden erhöht sittlich ist, so müssen Gesundheit, sinnliche Genüsse, die Befriedigung des Ehrgeizes und der Eitelkeit zweifellos mit zu den Gütern gezählt werden, die für sich und Andere zu erstreben sittlich ist, und die Utilitarier sind im allgemeinen bereit dies einzuräumen, wenn sie auch den geistigen Genüssen meist einen höheren Werth zugestehen. Lassen wir nun völlig dahingestellt, ob und inwiefern eine Gradabstufung dieser verschiedenen Güter möglich ist, ob wirklich, wie Mill behauptet, die Majoritätsentscheidung der Menschen zu Gunsten der höheren geistigen Güter ausfallen würde, setzen wir lieber sogleich voraus, nicht die Meisten, sondern die Besten und die Einsichtigsten sollten hierüber beschliessen, so ist gleichwohl zu befürchten, dass diese Richter mit den sittlichen Urtheilen, die sie selbst bis zur Anwendung dieses neuen Massstabes gefällt, in einigen Widerstreit gerathen dürften. Sie würden sich entschliessen müssen, die Erfindung der Buchdruckerkunst, des Compasses, der Dampfmaschine, des antiseptischen Wundverbandes für sittliche Handlungen zu halten; bei dem Schiesspulver und Dynamit würden sie vielleicht in Zwiespalt bleiben oder sich dahin entscheiden, dass diese Erfindungen zur Hälfte sittlich, zur andern Hälfte aber sehr unsittlich seien. Wie jene Richter manches was sie bis dahin bloss für nützlich gehalten nun als sittlich anzuerkennen hätten, so würden sie aber nicht umhin können, unter dem neuen Gesichtspunkte auch vieles für unsittlich oder mindestens für gleichgültig zu erklären, was vorher als sittlich von ihnen gerühmt wurde. Der Soldat, der im Felde auf einem verlorenen Posten ausharrt, nützt weder Andern noch der Sache der er dient; und da er selbst in den sicheren Tod geht, so ist auch die Ehre die er davonträgt für ihn ein imaginäres Gut. Durch diese Handlung wird nur Glück vermindert, kein Glück geschaffen, — wie kann man sie nach der Meinung des Utilitarians noch eine rühmliche und sittliche nennen? Ein Familienvater oder ein in öffentlicher Stellung schwer ersetzbarer Mann, der mit höchster Lebensgefahr ein ertrinkendes Kind rettet, handelt vom Standpunkte des Nutzens betrachtet unsittlich, denn die Wahrscheinlichkeit, dass er durch seine That das Gemeinwohl schädigt, ist viel grösser als die, dass er dadurch die Summe des Glücks vermehrt.

Doch es ist zuzugeben, diese Argumente bilden keine entscheidende Instanz. Der Utilitarier kann ihnen entgegenhalten:

wenn unsere bisherigen Urtheile über sittlich und unsittlich mangelhaft waren, so ist das kein Grund, warum wir sie nicht nach besserer Einsicht berichtigen sollten. Bis dahin war man der Meinung, das Sittliche sei zwar oft, aber nicht in allen Fällen nützlich, und das Nützliche sei manchmal, aber bei weitem nicht immer sittlich. Doch wenn die Welt besser dabei fährt, so kann uns dies nicht hindern den Grundsatz zu adoptiren: alles was nützlich ist ist sittlich, und alles was sittlich sein soll muss nützlich sein. Vielleicht würde aber der Utilitarier sogar eine derartige Dissonanz zwischen seinem Grundsatz und der gewöhnlichen moralischen Beurtheilung nicht einmal zugeben. Er würde sagen: nicht darauf kommt es an, dass die einzelne Handlung mehr als jede andere im gegebenen Fall mögliche zum allgemeinen Wohl ausschlage, sondern dass der durchschnittliche Charakter der Handlungen ein solcher sei, dass dadurch das Glück der Menschheit vergrößert werde; hier kann aber nicht zweifelhaft sein, dass es im allgemeinen besser ist, wenn der auf einen Posten gestellte Soldat diesen nicht verlässt, und wenn man Kinder, die ins Wasser gefallen sind, zu retten sucht. Doch damit kommen wir zugleich auf einen weiteren Punkt, an welchem eine ethische Theorie vor allem ihre Brauchbarkeit zu bewähren hat, auf die Frage nämlich: wie verhalten sich nach der utilitarischen Moraltheorie die Motive zu den Zwecken sittlicher Handlungen, und wie stimmt dieses Verhältniss mit den thatsächlichen Beweggründen und Erfolgen menschlicher Handlungen überein?

Eine präzise Antwort auf diese Frage geben uns die utilitarischen Theorien nur hinsichtlich der Zwecke: diese bestehen ja eben in dem möglichst grossen Wohlbefinden möglichst Vieler. Durch welche Motive aber der Mensch angetrieben wird diese Zwecke zu erstreben, darüber erhält man meist nur ungenügende Auskunft. Immerhin lassen sich hier zwei Richtungen unterscheiden. Die eine, welche namentlich durch Bentham, zum Theil aber auch noch durch Mill vertreten wird, schliesst sich an die Reflexionsethik an. Sie leugnet zwar nicht die Bedeutung altruistischer und egoistischer Gefühle; aber im allgemeinen setzt sie doch eine intellectuelle Anticipation der zu erreichenden Zwecke voraus, und besonders für die höheren Stufen der Sittlichkeit verlangt sie dem utilitarischen Princip gemäss eine sorgfältige Erwägung der Handlungen mit Rücksicht auf den zu erreichenden Erfolg. Auf diese Weise geschieht es nun, dass in dieser Theorie das normale Verhältniss von Motiven und Zwecken der Handlungen vollständig sich umkehrt. Normaler Weise

sind die Motive unserer Handlungen Gefühle; über ihre Zwecke aber können wir uns, sofern alle geistigen Zwecke Bestandtheile einer vernunftgemässen Entwicklung sind, nur auf dem Wege der Reflexion Rechenschaft geben. Hier wird gefordert, Motiv der Handlung sei jedesmal der grösstmögliche Nutzen aller, der auf andere Weise als auf dem Weg einer ziemlich verwickelten Reflexion unmöglich unserem Bewusstsein zugänglich sein kann; als Zweck aber wird das Wohlbefinden einer möglichst grossen Zahl von Menschen bezeichnet, also eine Summe von Lustgefühlen. Nun ist es sehr zweifelhaft, ob Reflexion ohne Gefühls motive jemals unsere Handlungen zu bestimmen vermag. Man könnte jedoch immerhin annehmen, das Gefühlsmotiv liege in diesem Fall in einer subjectiven Anticipation der durch unsere Handlungen in Andern erweckten Lustgefühle. Gewiss soll nun nicht geleugnet werden, dass nicht bloss unsere eigene künftige Lust in dieser Weise anticipirt als Motiv wirksam werden kann. Nimmermehr aber ist einzusehen, auf welche Weise ein Collectivgefühl, wie es hier erforderlich wäre, entstehen soll. Die „Maximation der Glückseligkeit“ wird immer nur ein Resultat der Reflexion sein können; als effectives Motiv wird sie sich stets in ein individuelles Gefühl umwandeln müssen. Der einzige Ausweg bleibt also, dass man sich zunächst der Gefühls-moral anschliesst, dann aber eine Correctur der wohlwollenden und egoistischen Regungen durch die Vernunft verlangt, wonach unsere Entschliessungen jedesmal so erfolgen sollen, dass das Maximum extensiver Glückseligkeit möglichst erreicht werde. Nun ist klar, dass ein derartiges Vernunftmotiv nur dann geeignet ist zu Handlungen anzuspornen, wenn es sich seinerseits mit Gefühlen von zureichender Stärke verbindet. Wie jedoch das Streben einer möglichst gleichen Vertheilung relativen Wohlbefindens in der Gesamtheit der jetzt lebenden Menschen die viel näher liegenden Triebe des Egoismus und individuellen Wohlwollens besiegen soll, ist nicht einzusehen. Niemand wird bestreiten, dass es allgemeine Motive gibt, die den Menschen veranlassen können humanen Zwecken sich und seine Nächsten zu opfern. Aber dass der Calcul des extensiven Glücksmaximums einen solchen Zauber jemals ausgeübt hat oder ausüben wird, ist wenig wahrscheinlich. Man müsste hier, wie es in der That bei Bentham geschehen ist, die Annahme eines Helvetius erneuern, dass alle sittlichen Motive ursprünglich auf Täuschung Anderer oder auf Selbsttäuschung beruhen, und dann allmählich erst, nachdem sich ihr nützlicher Effect herausgestellt habe,

zu directen Beweggründen des Handelns werden. Nun mag auf Grund der einmal feststehenden Allgemeingültigkeit sittlicher Urtheile eine solche Entstehung einer wirklichen Tugend aus einer anfänglich bloss scheinbaren in Folge des schon von Aristoteles mit Recht gewürdigten Einflusses der Uebung da und dort einmal zutreffen. Aber diesen Weg als die allgemeine Norm der sittlichen Entwicklung hinzustellen, ist widersprechend in sich. Auf Grund der Wirklichkeit kann zwar die Täuschung, der Schein der sich für die Wirklichkeit ausgibt, entspringen, aus blossen Täuschungen lässt sich aber nirgends eine Wirklichkeit hervorbringen.

Derartigen Erwägungen hat wohl die evolutionistische Richtung des Utilitarismus nachgegeben, indem sie den zu erreichenden für die menschliche Gattung nützlichen Zweck von den etwaigen Motiven des Willens, die sie überhaupt als ziemlich gleichgültige behandelt, ohne weiteres unabhängig machte. Gewisse Arten der Thätigkeit haben sich im Lauf der Entwicklung als die für die Gattung nützlichsten herausgestellt: die mit der Tendenz dazu ausgestatteten Individuen müssen sich daher im Kampfe ums Dasein erhalten, mögen die sie treibenden Motive sein welche sie wollen. Nun spielt der Kampf ums Dasein gewiss auch in der menschlichen Gesellschaft seine Rolle. Aber wenn die Analogie mit dem thierischen Selectionsprincip wirklich zutreffen sollte, so wäre wenig Aussicht, dass gerade die Wohlwollenden und Selbstlosen obsiegen. Unter Hähnen, die auf demselben Hofe gehalten werden, bleibt der herrsch- und selbststüchtigste und nebenbei der kräftigste schliesslich allein übrig. Wenn es auf das Ueberleben der stärksten und ausdauerndsten Neigungen ankommt, so hat zweifellos der Egoismus die grösste Aussicht durch natürliche Züchtung verstärkt zu werden. Der utilitarische Evolutionist wird darauf antworten: im einzelnen Fall mag dies zutreffen, aber die Menschheit im ganzen kann nur fortbestehen, wenn die entgegengesetzten Neigungen obsiegen; wollten sich alle Hähne so wie die Genossen desselben Hofes bekämpfen, so würde schliesslich keiner übrig bleiben, der das Geschlecht fortpflanzte. Aber ich entgegne: wenn die Descendenztheorie klar machen will, dass im ganzen die selbstlosen Charaktere ausdauern mussten, so muss dies am einzelnen Falle geschehen. Wir begreifen, dass die Kräftigsten einer Species ausdauern, weil wir im einzelnen den Kräftigen über den Schwachen den Sieg davon tragen sehen; aber wir begreifen nicht, wie die Selbstlosen die Egoistischen besiegen sollen, da im einzelnen Fall diese offenbar mehr Aussicht auf Erfolg haben. So müssen

denn hier nothgedrungen Rudimente der alten Vertragstheorie aus der Verlegenheit helfen: die Menschen sollen von frühe an die Gefahr eines übermässigen Egoismus eingesehen und sich daher bemüht haben ihn niederzuhalten; auf diese Weise seien die allzu trotzig und wilden Charaktere sowie namentlich auch die verbrecherischen Naturen allmählich vermindert worden, und sie würden in Zukunft noch weiter vermindert werden. Der Contrast dieser Anwendungen der Descendenztheorie mit den Grundlagen der Darwin'schen Lehre springt in die Augen: die letztere wendet That-sachen der individuellen Beobachtung auf die generelle Entwicklung an; bei der Uebertragung auf das moralische Gebiet construirt man die einzelnen That-sachen nach der vorausgesetzten generellen Entwicklung. Als die entscheidenden Motive für jene Begünstigung der selbstlosen Charaktere würden aber auch hier wieder Erwägungen der Reflexion stehen bleiben, wie sie am allerwenigsten auf einer primitiven Entwicklungsstufe das menschliche Handeln bestimmen.

Nicht glücklicher wird, wie mir scheint, das Problem gelöst, wenn man mit Herbert Spencer den Schwerpunkt der Erklärung von der psychischen auf die physische Seite verlegt. Es lässt sich ja im allgemeinen begreifen, dass sich im Nervensystem im Laufe der generellen Entwicklung gewisse Nervenverbindungen ausbilden, und dass dadurch die Anlagen zu Reflexbewegungen und automatischen Bewegungen von zweckmässigem Charakter vererbt werden; viele Beobachtungen sprechen für diese Annahme. Wie aber aus Anlagen des Nervensystems moralische Anschauungen entstehen sollen, ist und bleibt ein Mysterium. Selbst diejenigen Physiologen und Psychologen, die der phantastischen Hypothese huldigen, die Nervenzellen des Gehirns seien permanente Träger von Vorstellungen, haben sich bisher nicht entschliessen können, dies dahin zu erweitern, dass sie einen Uebergang der Zellen sammt Vorstellungen von den Voreltern auf die Nachkommen annehmen. Noch misslicher aber steht es mit den empirischen Beweisen für diese psychologische Vererbungslehre. Wenn nicht einmal davon die Rede sein kann, dass so elementare Bewusstseinsthatsachen wie einfache Sinnesempfindungen oder die Raumanschauung als angeborene nachzuweisen sind, wie kann dann von angeborenen „moralischen Anschauungen“ die Rede sein, Anschauungen, welche eine Menge verwickelter empirischer Vorstellungen, die sich auf den Handelnden selbst, seine Mitmenschen und seine sonstigen Relationen zur Aussen-

welt beziehen, voraussetzen*)? Wenn man aber zugesteht, dass alle diese Vorstellungen unmöglich fertig gegeben sein können, wie soll man sich dann das Auftreten der angeborenen moralischen Instincte bei der empirischen Entstehung jener Vorstellungen denken? Wie sollen die vererbten Nervenanlagen es zuwege bringen, beim Anblick eines leidenden oder in Gefahr gerathenen Mitmenschen die Regungen des Mitleids, der Hilfsbereitschaft und Opferwilligkeit auszulösen? In der That, die wirkliche Neurologie verhält sich zu diesen Annahmen ungefähr wie die wirkliche Astronomie und Geographie zu den Entdeckungsreisen eines Jules Verne. Im Vergleich mit dieser neuesten Gestaltung der Lehre von den „*ideae innatae*“ gebührt der älteren naiveren Vorstellung, die den Hauptinhalt der Moral, Metaphysik und Logik als ein göttliches Wiegengeschenk betrachtete, das jedem Weltbürger bei seinem Eintritt ins Dasein mitgegeben werde, wenigstens der Vorzug der Einfachheit.

Doch geben wir schliesslich die Ursachen und Motive des sittlichen Handelns überhaupt preis. Der Utilitarismus hat selbst seinen Hauptwerth stets darin gesehen, dass er eine für das Leben praktisch brauchbare Moraltheorie aufstelle, und er hat sich daher mehr mit den Zwecken als mit den psychologischen Bedingungen der sittlichen Erscheinungen beschäftigt. Nun bezeichnet der ältere Utilitarismus als sittlichen Zweck das Wohl Aller, der neuere seit Bentham etwas bescheidener das möglichst grosse Glück Vieler. „*Ultra posse nemo obligatur*“, — auch die Menschheit muss sich begnügen so viel individuelles Glück zu schaffen, als überhaupt bestehen kann. Den Umkreis dieses Glücks ist der neuere Utilitarismus in Bezug auf die Qualität der Glücksformen geneigt so weit wie möglich abzustecken und darunter namentlich den höheren intellectuellen, ästhetischen und ethischen Freuden ihr volles Mass zuzutheilen. In der That, es begegnet ihm dabei, gewisse Güter noch einmal unter dem Specialnamen der sittlichen einzuführen, wie das Glück der Liebe, der Freundschaft, die Freude an der Blüthe und der Freiheit des Vaterlandes und an der Erfüllung humaner Pflichten. Wenn man bedenkt, dass die intellectuellen und namentlich die ästhetischen Freuden zum allergrössten Theil abermals unter diesen ethischen Gesichtspunkt fallen, so würde die nähere Definition der Maximation der Glückseligkeit ungefähr auf den Satz

*) Vergl. hierzu meine Grundzüge der physiol. Psych., 3. Aufl. II, S. 231 ff.

hinauslaufen: „Sittlich ist was die allgemeine Verbreitung der Sittlichkeit fördert“.

Der Utilitarier wird nun aber möglicher Weise nicht zugeben, dass dieser Cirkel in der Sache selbst und nicht vielmehr in der Ungenauigkeit des Ausdrucks seine Quelle habe. „Alle jene Güter,“ wird er sagen, „die wir vorzugsweise als sittliche preisen, haben nur in besonders hohem Masse die Eigenschaft unser Wohlbefinden zu erhöhen. Mag auch im einzelnen Fall das Opfer des Freundes für den Freund, der Tod fürs Vaterland den entgegengesetzten unmittelbaren Erfolg haben: unsere Empfindungen richten sich nicht nach dem einzelnen Fall, sondern nach dem allgemeinen Werth der Güter, der uns eben nur an dem besonderen Beispiel zum Bewusstsein kommt.“ Gegen diese Einrede liesse sich vielleicht nichts sagen, wenn nicht gerade der Utilitarismus den Werth aller Lebensgüter nur in die einzelnen Freuden verlegte, die sie uns oder Andern verursachen. Der Werth des Vaterlandes z. B. besteht nach ihm allein darin, dass es allen Einzelnen die ihm angehören Unterhalt, Sicherheit und die Möglichkeit zur Erlangung aller sonstigen Lebensfreuden gewährt. Die Erinnerungen an die Vergangenheit dieses Landes, an die Kämpfe und Errungenschaften unserer Voreltern haben ihm nur einen imaginären sittlichen Werth; denn sie sind nicht selbst Glücksgüter, sondern können höchstens insofern geschätzt werden, als unter ihnen die Vorbedingungen zu unserm heutigen Wohlbefinden enthalten sein mögen. So löst sich überhaupt jedes anscheinend allgemeine Gut in eine Summe getrennter Einzelgüter auf, deren jedes in irgend einem individuellen Wohlbefinden sinnlicher oder geistiger Art besteht. Damit kommen wir aber auf einen letzten und, wie ich glaube, bei der Beurtheilung der ethischen Frage entscheidenden Punkt.

Dass eine Summe individuell zersplitterter Glückseligkeiten, die dem einzelnen Bewusstsein immer nur als abstracter Begriff gegeben ist, kein Gut sei, für das sich ein menschliches Herz zu erwärmen, und das daher auf menschliches Handeln als Motiv zu wirken vermöge, haben wir vorhin behauptet. Aber da nach manchen Moralphilosophen eine sittliche Handlung um so verdienstlicher ist, je weniger wir mit unserer Neigung dabei sind, so bildet das vielleicht keine allgemein entscheidende Instanz. Doch mit nicht geringerem Rechte kann man fragen: ist denn eine solche Summe zerstreuter individueller Glücksempfindungen ein Zweck, dessen objectiver Werth gross genug ist, um die Opfer zu lohnen, die das Sittengesetz von

uns verlangt? Dem Utilitarier besteht die Menschheit aus den einzelnen Menschen, die Gesellschaft aus ihren einzelnen Mitgliedern. Wie das Ganze nur um der Individuen willen da ist, so verfolgen diese, wenn sie Pflichtleistungen für das Ganze vollbringen, schliesslich doch nur individuelle Zwecke. Das Individuum ist ja das einzig Wirkliche in diesem System, und jedes Individuum ist wieder in Bezug auf seine Fähigkeit Glück und Schmerz zu empfinden eine Wiederholung des andern. Worin aber soll nun der besondere Werth dieser Wiederholung der nämlichen Lustempfindung in möglichst vielen von einander getrennten Individuen bestehen? Der Werth eines mathematischen Lehrsatzes gewinnt nichts dadurch, dass man ihn unzähligemal nach einander demonstriert. Wenn zwei Wesen in allen ihren Eigenschaften übereinstimmen, so würden sie, wie Leibniz bemerkt hat, vermöge des „Principium indiscernibilium“ überhaupt nur ein Wesen sein. Ist nun etwa, im Widerstreit mit diesem Ausspruch, eine Lustempfindung, wenn sie sich tausendmal individualisirt, tausendmal mehr werth, als wenn dies nur einmal geschieht? Man wird antworten: sie ist es, wenn die Lust des Zweiten auf die des Ersten zurückwirkt und so was tausendmal geschieht zugleich zu tausend neuen Quellen individueller Lust wird. Aber wie soll dies geschehen, wenn es keine Güter gibt als solche, die in individuellem Wohlbefinden bestehen? Ist die individuelle Glückseligkeit das Mass, an welchem die sittlichen Werthe zu messen sind, dann liegt dieses Mass für jedes Individuum in dem Maximum seines eigenen Wohlbefindens, und es ist weder einzusehen, wie der Einzelne zu Gunsten seines Nächsten auf mehr Glück verzichten soll, noch ist ihm dies zuzumuthen, es sei denn von der egoistischen Erwägung aus, dass übertriebener Eigennutz dem Besitzer selber zum Nachtheil ausschlägt. Das ist in der That der Standpunkt des egoistischen Utilitarismus, für welchen das Princip der Maximation der Glückseligkeit keinen Sinn hat. Denn der weiseste Egoist, wenn er wohlbegütet ist, wird sich hüten etwa eine allgemeine Vertheilung der Güter vorzuschlagen, nur damit er sich ein Einkommen sichere, das ihm Niemand streitig macht. In der That geräth der sociale Utilitarismus mit sich selber in Widerstreit, weil schon seine principiellen Voraussetzungen einander widersprechen. Er verlegt den Zweck des Sittlichen in das Ganze der menschlichen Gesellschaft, aber dieses Ganze zerlegt er zugleich in zusammenhanglose Atome. Einer atomistisch gedachten Gesellschaft entspricht nothwendig eine egoistische Ethik. Dem Utilitarier widerstrebt die letztere, doch

ihre Voraussetzungen vermag er nicht zu beseitigen. So geräth er in eine unhaltbare Lage zwischen unvereinbaren Gegensätzen. Den Egoismus, auf den seine individualistische Gesellschaftstheorie hinausführt, will sein richtig geleiteter ethischer Instinct nicht gelten lassen. So wird denn nothwendig für ihn das sittliche Motiv zu einem unerklärlichen Impuls und der sittliche Zweck zu einem leeren Phantom, das doch gern für ein Ideal sich ausgeben möchte.

An der Aufgabe einer die Forderungen der sittlichen Erfahrung allseitig befriedigenden Zweckbestimmung scheitert schliesslich auch der Positivismus Auguste Comtes, der sich sonst von manchen Schwächen der Bentham'schen Utilitätsmoral, namentlich in der Aufsuchung der Motive altruistischer Neigungen, freizumachen wusste. Versucht es aber auch Comte, durch seinen Begriff der Gesellschaft die starren Schranken des Individualismus zu überwinden, so bleibt dies Bemühen doch ein vergebliches, weil er, ähnlich wie Ludwig Feuerbach, alle die Formen menschlicher Gemeinschaft, die zwischen dem engsten Kreis der Familie und dem weitesten der Humanität gelegen sind, in ihrem ethischen Werth nicht zu würdigen weiss. So erscheint denn bei ihm, ganz wie bei den revolutionären Ethikern des vorigen Jahrhunderts, die Gesellschaft, deren Begriff bald mit dem des Staates bald mit dem der Menschheit zusammenfliesst, als eine Summe von Individuen, die sich einer die Zersplitterung der Interessen aufhebenden und dadurch das Wohl Aller fördernden Lenkung untergeordnet haben. Während in Comtes erster Periode die Verherrlichung der industriellen Cultur die von dem Utilitarismus geübte Ausdehnung der sittlichen Zwecke auf äussere, zum Theil höchst fragwürdige Glücksgüter noch steigert, bietet seine letzte Periode das Schauspiel eines vergeblichen Bemühens, in einer unklaren halb nüchtern-verständigen halb mystisch-religiösen Humanitätsschwärmerei einen Ersatz für die unbefriedigende Lehre jener Cultur zu finden.

4. Die evolutionistischen Moralsysteme.

a. Der individuelle Evolutionismus.

Das Moment der individuellen Vervollkommnung ist in gewissem Grade fast mit jeder ethischen Anschauung verbunden. In den Schilderungen, die der Stoicismus und Epikureismus von den Eigenschaften des Weisen geben, tritt er ebenso hervor wie in den

Ausführungen des Aristoteles über den Werth des beschaulichen Lebens oder in Spinozas Gegenüberstellung der geistigen Freiheit und Knechtschaft, die wieder an die analoge Unterscheidung zwischen dem Stand der Gnade und der Sünde in der christlichen Ethik erinnert. Der Hauptbegründer dieser Moraltheorie in der neueren Zeit ist aber Leibniz, dessen Spuren die ganze deutsche Moralphilosophie des vorigen Jahrhunderts gefolgt ist. Das Schlagwort dieser Richtung, die „Selbstvervollkommnung“, hat sogar noch in die ernste, der selbstzufriedenen Stimmung der Aufklärungszeit weit abgewandte Ethik Kants Aufnahme gefunden, indem diese der fremden Glückseligkeit die eigene Vollkommenheit gegenüberstellt, um damit die beiden hauptsächlichsten Ziele sittlichen Strebens zu bezeichnen. Noch entscheidenderen Werth auf dieses Moment der individuellen Vervollkommnung legen Fichte und Schleiermacher, wie ihre Formulierungen des Sittengesetzes dies andeuten.

Die Selbstvervollkommnung ist nun aber an und für sich kein ethisches Princip. Sie liefert nur eine formale Bestimmung zu einem anderweitig gegebenen sittlichen Inhalte. Vervollkommnung ist nothwendig immer Vervollkommnung von etwas, wobei dieses in minderwerthigen Graden schon vorhanden sein muss, wenn jene beginnen soll. Und dieses Etwas kann wieder nur entweder die individuelle oder die universelle Glückseligkeit sein, indem das Individuum seine sittliche Vollkommenheit entweder darin findet sein eigenes Glück oder das allgemeine Glück zu fördern. Der Perfectionismus verbindet sich also nothwendig mit dem Egoismus oder Utilitarismus, wie ja auch diese Standpunkte ihrerseits meist schon den ersteren einschliessen. So findet sich bei den Stoikern und Epikureern und, wenn auch in veredelter Form, in der christlichen Ethik sowie bei Spinoza ein vorzugsweise egoistischer Perfectionismus; bei Leibniz und seinen Nachfolgern verbindet sich dieser mit dem Utilitarismus, und Kant endlich vereinigt in seiner doppelten Forderung der fremden Glückseligkeit und der eigenen Vollkommenheit beide Richtungen. In allen diesen Fällen entsteht wiederum die Frage, was denn unter der Vollkommenheit zu verstehen sei. Da, wie man meist annimmt, unter allen sinnlichen, intellectuellen, ästhetischen, ethischen Gütern die erstgenannten nur insofern einen allgemeingültigen Werth besitzen, als sie wiederum sittlichen Zwecken dienen, so bezieht sich auch die Vervollkommnung mindestens zum allergrössten Theile auf das sittliche Streben. Folgt nun das letztere dem in der Regel angenommenen Grundsatz, dass das Wohl der Nebenmenschen Zweck

alles sittlichen Handelns sei, so führt das Streben nach Vervollkommenung schliesslich auf nichts anderes als auf das Princip der Maximation der Glückseligkeit hinaus. Der Perfectionismus in seinen verschiedenen Gestaltungen fällt so mit dem Eudämonismus zusammen und ist daher auch denselben Einwänden unterworfen wie dieser. Er unterscheidet sich von ihm aber dadurch zu seinem Vorthail, dass er auf die Aufgabe der sittlichen Selbstentwicklung energischer hinweist.

b. Der universelle Evolutionismus.

Diese Denkweise ist mit der vorigen darin einig, dass sie das Sittliche in der Form der Entwicklung sich verwirklichen lässt. Aber in diesem unendlichen Prozesse ist ihr das Einzelbewusstsein nur ein Factor von verschwindender Bedeutung. Der wahre Träger des sittlichen Lebens ist das allgemeine geistige Sein, das sich in dem historischen Werden der Menschheit entfaltet, und als dessen einzelne Gestaltungen die Kunst, die Religion, der Staat und die Rechtsordnung, vor allem aber der Process der Geschichte sich darstellen. So wird der extreme Universalismus, wie ihn Hegel in seinem System zur Ausführung brachte, zu einem Historismus, für welchen das Gebiet der subjectiven Moralität nur insofern in Betracht kommt, als der Einzelne entweder dem Allgemeinwillen sich unterordnet, wo er als der Träger und Vollbringer desselben erscheint, oder sich ihm entzieht, wo seine That zu einer nichtigen wird, die in dem allgemeinen Entwicklungsprocess völlig verschwindet. Da nun aber das Historische ein Gegebenes ist, dem gegenüber nur von einem Sein, nicht von einem Sollen geredet werden kann, so verlieren damit zugleich die sittlichen Werthurtheile jene Bedeutung, die ihnen die gewöhnliche Auffassung einräumt. Wohl kann auch hier allenfalls die niedrigere an der höheren Stufe gemessen werden, aber jene ist darum doch ebenso wie diese als eine berechnete und selbst nothwendige anzuerkennen. Hegels Satz „Alles Wirkliche ist vernünftig“ würde sich auch in den andern umwandeln lassen: „Alles Wirkliche ist sittlich“. Hierdurch entgeht freilich der universelle Evolutionismus dem Vorwurfe, der dem individuellen zu machen war, dass er in den Eudämonismus zurückfällt. Aber es verschwinden zugleich die Grenzen, die das Sittliche von andern Gebieten trennen, und denen es seinen normativen Charakter für den Willen verdankt. Gleichwohl ist dieser Standpunkt allen jenen

Anschauungen, welche nur auf die subjectiven und individuellen Aeusserungen der Moralität Gewicht legen, darin weit voraus, dass er in dem Gesamtwillen eine reale sittliche Macht erkennt. Wenn der einseitige Historismus dieses Princip so überspannt hat, dass die individuelle Ethik fast völlig verschwand und die normative Aufgabe derselben grossentheils an das positive Recht abgetreten wurde, so entspringt diese Einseitigkeit hauptsächlich daraus, dass der Einzelwille hier nur als ein Vollzugsorgan des Gesamtwillens erschien, während doch, wie die historische Betrachtung selber lehrt, umgekehrt die Einzelwillen es sind, die dem Gesamtwillen seine Richtung geben. Dass der letztere, schon um dem Ernst und Werth der ethischen Aufgaben gerecht zu werden, nicht als eine blosse Summe individueller Willensantriebe aufgefasst werden dürfe, darauf hingewiesen zu haben, ist das unleugbare Verdienst des ethischen Universalismus, und die vermittelnden Richtungen desselben, insbesondere die Systeme Schleiermachers und Krauses, haben auch nicht versäumt den Werth der einzelnen sittlichen Persönlichkeit energisch zu betonen. Doch sind sie ihrerseits darin hinter dem extremen Historismus zurückgeblieben, dass von ihnen ein Verhältniss des Einzelwillens zum Gesamtwillen, bei dem der letztere seinen selbständigen Werth behält, zwar postulirt, aber nicht begründet wurde, wenigstens nicht so wie es unsern heutigen wissenschaftlichen Bedürfnissen entsprechen könnte.

Der Versuch, eine solche Begründung zu gewinnen, wird den Weg der genetischen Untersuchung einschlagen müssen. Von dem Einzelwillen als der zunächst in der unmittelbaren Wahrnehmung gegebenen Thatsache wird diese Untersuchung ausgehen, und sie wird sodann nachzuweisen haben, wie sich aus den ursprünglichen Eigenschaften des Einzelwillens und den Bedingungen, denen er unterworfen ist, Motive und Normen des Handelns entwickeln, die, über das individuelle Bewusstsein hinausreichend, auf einen Gesamtwillen zurückweisen, dessen Träger die Einzelnen, und in dessen umfassenderen Zwecken ihre individuellen Lebensaufgaben eingeschlossen sind.
