

Kants Ethik bei den englischen Moralphilosophen des 19. Jahrhunderts.

Einführung.

Eine genaue Definition des Begriffes Ethik ist schwer zu geben, fast jeder Moralphilosoph hat seine eigene Erklärung. Ohne Widerspruch zu erwecken, dürfte wohl nur das gesagt werden, dass sie die Wissenschaft von jenen geistigen Faktoren ist, die auf das sinnliche Leben des Menschen einen Einfluss haben oder einen solchen zu haben beanspruchen.

Ob wir nun die Verknüpfung dieser beiden Seiten seines Seins monistisch oder dualistisch auffassen, — jedes sittliche Gebot, — wie vielmehr also jedes ethische System —, setzt die Möglichkeit dieser Einwirkung voraus. Unterhalten wird dieser Verkehr durch Gebote, die auf Prinzipien beruhen. Diese Prinzipien bleiben sich in der Hauptsache stets gleich, wenn auch die Umstände sich ändern. Nur ihre Folgerungen, eben jene sittlichen Gebote, können bei veränderten Prämissen verändert werden, die Prinzipien selbst bleiben stets die gleichen. Wenn sie schon in der Erscheinungswelt wirksam geworden sind, dann gehören die von ihnen ausgegangenen Tatsachen der Wissenschaft von den „**Data der Ethik**“ an, die sich mit den zu Grunde liegenden Prinzipien nicht notwendig zu befassen braucht, sie aber auch sehr wohl in Betracht ziehen kann. Sie zerfällt in zwei Teile, in die Wissenschaft von der individuellen und die von der sozialen konkreten Moral.

Schon hier also trennen sich sachlich von einander verschiedene Gebiete, deren Verschiedenheit in einschlägigen Werken nicht immer genügend gewürdigt wird. Hierdurch entsteht leicht Verwirrung. Dies geschieht noch leichter, wenn die **Prinzipien der Ethik** gesondert betrachtet werden.

Wie können sich Prinzipien bilden?

Sie beruhen auf einfachen sinnlichen Erfahrungen, die sich in unserem Geiste zu Abstraktionen verdichten, aus denen Gesetze

des Wahrnehmens und des Handelns hervorgehen. Diese Abstraktionen und Gesetze nun, die wir innere Erfahrungen nennen könnten, haben die Fähigkeit, miteinander Verbindungen einzugehen. Prinzipien sind solche Verbindungen innerer Erfahrung, die aus dem tiefen Bedürfnisse des Menschengenusses nach Vereinheitlichung hervorgehen.

Ein selbständiges Element entzieht sich hierbei der exakten Berechnung: Wohl stammt das Baumaterial von aussen, aber die Art seiner Verwendung ist eine selbständige. Wir sind berechtigt zu fragen: Weshalb wird nur diese bestimmte Auswahl von dem gegebenen sinnlichen Material aufgenommen und geistig verarbeitet, weshalb treten diese bestimmten und keine anderen Assimilationen ein?

Wie in der Chemie die Elemente gewisse Neigungen und Abneigungen haben und sich nicht mit allen anderen verbinden, während sie der Vereinigung mit manchen gleichsam entgegenstreben, so hat auch der menschliche Geist bestimmte Neigungen; wie sich die Salze nach bestimmten Gesetzen in gleichsam prästabilierten Formen kristallisieren, so kristallisieren sich auch die inneren Erfahrungen nach ihnen innewohnenden Gesetzen. Diese sozusagen chemischen Neigungen und Gesetze des einzelnen Geistes möchte ich als das ureigenste Eigentum jedes Individuums ansehen und hierauf die Bildung der Charaktere zurückführen.

Von allen Charakteren räumen wir dem sittlichen, ethischen den höchsten Rang ein. Stellen wir uns die ganze Entwicklungsreihe von der Urzelle bis zum Menschen als eine Folge des Dranges der Materie nach Gestaltung vor, so können wir die Entwicklung des sinnlich-mechanisch handelnden zum denkenden Menschen auf einen Drang des Stoffes nach Bewusstsein zurückführen, der schliesslich nach einer weiteren Entwicklung im sittlichen Menschen zum ersten Male Teil am tätigen Aufbaue des Universums nimmt.

Hier aber hat die Entwicklung einen Punkt erreicht, an dem sie sich mit jenem **höheren Prinzipie** berührt, von dem zu glauben, dass es die Welt durchdringe, wir nimmermehr ablassen können, noch ablassen werden. Niemals nämlich wird es uns möglich sein zu glauben, dass diese Erde, diese Welt, deren unendliche Fülle von Formen und Gefühlen uns mit immer neuem Staunen erfüllt, die die Ahnung einer Weisheit, eines Verstandes, einer Güte, die weit über unsern höchsten Idealen erhaben sind, in uns aufdämmern lässt, ein Werk des blinden Zufalls sei, oder was noch schwerer zu ertragen wäre, der Tummelplatz von Wesen, die nach einem nichtigen und zwecklosen Leben in das Nichts versinken. Diese Auffassung braucht kein Anwalt des Glaubens an die persönliche Unsterblichkeit zu sein. Sie erklärt nur, dass unser Ringen, Kämpfen und Entbehren im Dienste des Sittlichen nicht die Folge eines Hirngespinnstes war, sondern dass es geschah im Dienste eines erhabenen Gedankens, der sich in der Welt manifestiert. Es ist vielleicht mehr als ein passendes Bild, wenn wir alle denkenden Wesen Ganglienzellen im Hirne des Weltengeistes nennen.

Der Gedanke des Zweckes ist so eng mit unserem ganzen Wesen verbunden, ja erscheint uns als dessen höchste Potenz, dass ich

entgegen anderen gewichtigen Gründen nicht darauf verzichten will, ihn dort zu suchen, wo wir die höchste Vollendung unser Lebens erblicken. Und zwecklos wäre die höchste Sittlichkeit nach der Auffassung des Hedonismus und des Utilitarismus in allen ihren verschiedenen Gestalten, denn sie erreicht weder unser noch der anderen grösstes Glück und man muss andererseits doch in ihrem Dienste kämpfen und entbehren.

Man wende nicht ein, dass die moralische Befriedigung ihr Ziel sei; das moralische Gefühl ist etwas für sich Existierendes, das wohl die ethische Tat begleitet und ihr folgt, nicht aber sie erzeugt. Schon Richard Price sah ein, dass unsere sittlichen Empfindungen nicht rein subjektiv seien und höchstens durch Vernunft reguliert wären, sondern dass sie auf etwas Realem und Selbständigem beruhen müssten, genau wie die Gesetze der Naturwissenschaften.

Nun ist aber nie zu vergessen, dass wir eigentlich noch nichts erreicht haben, wenn wir die Faktoren der Sittlichkeit bis zu ihren letzten Quellen verfolgt haben und sie nicht praktisch in uns wirksam wurde. Wie in der Paulinischen Philosophie der Glaube tot ist, der nicht als natürliche Frucht gute Werke zeitigt, so ist auch die erhabenste Ethik wertlos, die nicht zum ethischen Handeln erzieht. Da sollten wir wohl beachten, dass die oben genannten „Data der Ethik“, wie sie in der Moral des täglichen Lebens vorliegen, eine weit höhere Annäherung an das sittliche Ideal ermöglichen, wenn man nur den in ihnen enthaltenen Geboten treu folgt, als das tiefgehende Philosophieren eines sittlich haltlosen Menschen.

Weshalb aber wird dann immer von neuem der Versuch gemacht, die Tatsachen und die Prinzipien der Ethik systematisch zusammenzustellen und zu erklären? Ebensogut könnte man fragen, weshalb treiben wir Wissenschaft! Vereinheitlichung aller Erscheinungsformen des Kosmos ist ein elementares Bedürfnis des Menschengenies. Im Gebiete der Ethik haben wir nicht nur ein sachlich-wissenschaftliches Interesse daran, dass die Frage, weshalb wir mit Notwendigkeit gut und recht über böse und Unrecht stellen, bündig beantwortet wird, sondern auch ein starkes praktisches.

Auf die Beantwortung obiger Frage gehen ja im letzten Grunde alle ethischen Systeme aus. Alle wollen ergründen und beweisen, welcher Umstand den sittlichen Geboten absolute Verbindlichkeit giebt.

Utilitarismus und Hedonismus suchen diese Sanktion auf konkretem Wege zu gewinnen. Letzterer sagt: Das Moralische steht deshalb auf der höheren Stufe, weil es uns am meisten befriedigt und lebensfördernd ist; ersterer sucht dasselbe mit der Begründung zu erweisen, dass das Sittliche Glück und Bestehen der Allgemeinheit gewährleiste.

Praktisch löst die Lehre von der Autonomie des Willens diese Schwierigkeit, theoretisch aber lässt auch sie die Frage ungelöst, weshalb der „gute Wille“ über dem natürlichen stehe, um von dem „bösen Willen“ ganz zu schweigen.

Man kann die Frage, die die ethischen Philosophen sich vornehmen zu lösen, noch einfacher und zugleich schärfer folgendermassen fassen:

Weshalb steht Vernunft über Gefühl? Gegenüber den Schwierigkeiten, die sich ihrer Beantwortung entgegenstellten, erging es der Philosophie der Moral ähnlich wie der Kunst.

Nachdem man sich bei letzterer mit den mannigfaltigsten Erklärungen versucht hatte, ohne ihren Endzweck erklären zu können, tauchte das brutale Wort auf: *l'art pour l'art*, — die Kunst kennt keine Zwecke. Kein einzelner der verschiedenen möglichen Endzwecke, die man durchging, vermochte ihr innerstes Wesen zu erklären, und so warf man sie alle über Bord. Anstatt noch einmal ihre Gesamtheit zu prüfen, setzte man an ihre Stelle das Nichts, und doch kann gerade die Kunst alle Zwecke und Ziele im Auge haben, die den Menscheng Geist bewegen. Damit sei nicht einer Tendenzliteratur das Wort geredet, — man mag in einem Kunstwerke ruhig das Streben nach Belehrung, Erhebung, Läuterung, Erheiterung usw. finden — es wird doch ein echtes Kunstwerk bleiben und ästhetischen Genuss verschaffen, wenn nur keiner der besonderen Einzelzwecke sich plump vordrängt. In harmonischer Zusammenstellung und in harmonischer Abstimmung hat jedes sein Recht auf den Platz, wohin es die Seelenstimmung des schaffenden Künstlers verwies.

In diesem Punkte berührt sich das Wesen der Ethik mit dem der Kunst. Es ist nichts mit dem Guten um des Guten willen; nein, das ethische Handeln ist gerade ein Handeln nach festen Zwecken, aber auch hier soll kein einzelner betont werden, vielmehr sollen möglichst viele auf ein Ziel hinwirken und ein harmonisches Ganzes bilden, den Charakter. Er ist ein Zusammengesetztes aus vielem Einzelnen wie das Kunstwerk, und deswegen scheiterten alle Versuche, die diesen beiden Erscheinungen zu Grunde liegenden Prinzipien zu finden, weil man vergass, dass ein Organismus nicht erklärt, sondern nur beschrieben werden kann.

Diese Erkenntnis mag nun wohl klärend sein, befreien und befriedigen kann sie nicht. Mit starrem Eigensinn dringt der Menscheng Geist immer wieder auf Beantwortung der oben aufgeworfenen Frage: Weshalb muss ich recht handeln? und Sokrates hatte recht, wenn er sagte: Wenn die Lenker des Universums nicht den gerechten Mann dem ungerechten vorziehen, dann ist es besser zu sterben als zu leben. Mit diesem Hinweise können wir das Fragen stillen, aber mit der Annahme eines göttlichen Wesens verlassen wir den festen Boden des Konkreten, um uns auf dem uferlosen Meere des Glaubens allen Stürmen preiszugeben.

Die Folgen eines solchen Vorgehens, die hier nur [in dürren Worten angedeutet werden können, hat Goethe [im Wilhelm Meister plastisch und lebendig dargestellt und er lässt den weisen Jarno es erklären, weshalb das frohe Bankett der Bergleute durch wüsten Streit gestört wird, als diese ihre Vermutungen über die Bildung der Gebirge kundgeben. Wo immer man sich über feststehende Tatsachen unterhält, da herrscht Friede und Eintracht, aber der Streit ist da, sobald sich die tieferen Motive an das Tageslicht wagen, sobald — um bei der Ethik zu bleiben, — Glauben und Hoffen der Denker in ihre Systeme hinein-

spielt. Nun aber gibt es kaum ein System ohne Dogma, und wir haben wohl in allen Systemen weit weniger das Resultat eines abgeklärten Denkens zu erblicken, als vielmehr den Ausdruck der tiefsten Hoffnungen und Wünsche eines sittlichen Menschen, der ihnen durch Vernunftgründe Daseinsberechtigung zu geben bemüht ist, oft ohne diese Absicht klar zu erkennen.

Und gewiss ist dies gut so. Wie auf dem Gebiete der Kunst, so ist auch auf dem Gebiete der Ethik Reden nichts und Handeln alles. Was hilft eine weitläufige Ethik, die nicht das Abbild eines ethischen Charakters ist? Erleben wir doch so oft das merkwürdige Schauspiel, das moralische Schriften, deren Verstiegenheiten oder gar Absurditäten sonnenklar sind, über Jahrhunderte hinaus wirksam sind, während die sorgfältigen und klaren Arbeiten beobachtender Gelehrten niemals weitere Kreise innerlich berühren. Sie tragen aus rein sachlichem Interesse widerstrebende Stoffe zusammen, erstere aber erzählen aus einem persönlichen Interesse von dem, was in ihrem Leben schon lange wirksam war.

Der Pathos einer grossen Persönlichkeit reisst mit sich fort, eifert zum Nachstreben an, aber das kalte Raisonement kann trotz der Trefflichkeit seiner Schlüsse nie allein ein treibendes Moment im Leben der Völker werden.

Ausserdem spielt der Glaube in der Wissenschaft eine weit grössere Rolle, als man gewöhnt ist anzunehmen, sind doch fast alle fundamentalen Grundsätze der exakten Wissenschaften unbewiesen oder unbeweisbar.

Die Gruppierung des Stoffes der nachfolgenden Arbeit ist keine zufällige, sie schliesst sich vielmehr dem soeben verfolgten Gedankengange an. Mit Bain, Spencer, Bradley u. a. sucht die empirische Schule in England gegen Kant das Feld zu gewinnen aber immer weniger siegesgewiss werden ihre Anhänger und nach Calderwood, Stephen, Hamilton und Grote, — diese beiden letzteren nähern sich bereits Kant an, — treten dessen Anhänger Martineau, Green und Rowland auf, die z. T. mit den Waffen kantischer Metaphysik zu siegen gedenken, bis sie von Sidgwick auf die gewaltigen Schwierigkeiten einer einheitlichen Systematisierung des weitverzweigten Gebietes der Ethik aufmerksam gemacht werden.

Meiklejohn sagt in der Einleitung zu seiner Uebersetzung der reinen Vernunft, (London 1855, pag. XII u XIII) dass das Schicksal Kants in England ein hartes gewesen sei. Von den fähigsten Philosophen seiner Zeit sei er missverstanden, von den Unfähigsten übersetzt und kommentiert worden. Nicht ein Werk von Kant oder über Kant in englischer Sprache sei wert gelesen zu werden, ausser Semples Uebersetzung der „Metaphysik der Sitten“.

Wenn sich auch seitdem manches gebessert hat, so besonders durch das Studium Kants, dem sich englische Gelehrte in Deutschland selbst hingegeben haben, so trifft doch das obige Urteil noch einen grossen Teil der englischen Kantlitteratur. Missverstanden ist er sehr

oft und z. B. die Besprechung einiger Punkte der Kantischen Ethik bei Spencer ist ein Schlag ins Wasser, da Spencer von seinen eigenen Voraussetzungen ausgeht, anstatt die fremden zu prüfen, bevor er ihre Folgerungen kritisiert. Er steht hüben, Kant drüben, sie haben keine Gemeinschaft miteinander. Dasselbe Schauspiel wiederholt sich des öfteren.

Einen wichtigen Versuch machen fast alle in Betracht gezogenen Ethiker. Sie suchen kantische Ideen mit dem grossen Gedanken zu verbinden, der, von England ausgehend, auf die ganze Wissenschaft des 19. Jahrhunderts befruchtend einwirkte, mit dem Gedanken der Evolution. Noch Jodel hat in seiner Geschichte der Ethik den hohen Wert und die immense Bedeutung desselben für die Ethik nicht genügend anerkannt, er versucht trotz des fundamentalen Gegensatzes eine Annäherung des Hedonismus an den Utilitarismus, ohne die entwickelte und entwicklungsfähige Sociologie als Verbindungsmittel hierbei genügend in Betracht zu ziehen.

Allerdings dürfte eine vollkommene Vereinigung des kantischen Kritizismus mit der von England ausgehenden Evolutionstheorie für die nächste Zukunft kaum zu erhoffen sein, dennoch aber ist eine Annäherung dieser beiden grössten Gedankenkreise die die beiden letzten Jahrhunderte auf dem Gebiete der Philosophie, speziell der Ethik, gezeitigt haben, geradezu eine Notwendigkeit geworden.

Das haben die im Folgenden behandelten Moralphilosophen erkannt, selbst die, die bei ihrer Auseinandersetzung mit Kant zu einem negativen Resultat gekommen sind. Sie haben, entsprechend dem Geiste der englischen Nation den Blick auf das Reale gerichtet, wo Kant, der Deutsche, nach innen sah.

Alexander Bain.

Geboren 1818.

Von Bains Schriften kommt hier nur in Betracht:

Mental and moral science, a compendium of psychology and ethics.

London 1884. Longmans, Green and Co.

Dazu Abhandlungen im *Mind* 1883—1892.

Um Bains Kritik der kantischen Ethik zu verstehen, muss man etwas genauer auf seine Stellung im Allgemeinen den ethischen Fragen gegenüber eingehen. Nach ihm beruht die Einheitlichkeit des Charakters auf dem Gesetze, dass bei gleichen Motiven unter denselben Umständen stets wieder dieselben Handlungen erscheinen. Zwei Teile des Handelns sind also zu unterscheiden; Ursache und Wirkung. Der Fuchs, der Hunger empfindet und ungehindert ein Huhn stiehlt, ist frei. Ebenso der Mensch, der aus einem Komplex von Motiven dem mächtigsten von ihnen oder ihrem Produkte ohne Hindernis von aussen folgen kann. Der Wille, ohne eine Ursache und ohne ein Ziel gedacht, ist eine sinnlose Abstraktion, wie etwa der Begriff der „Kraft“ einer abgeschossenen Kanonenkugel. So kann sich auch ein Charakter nur bilden und selbst beeinflussen, wenn ihm Mittel dazu (Ideen, Strafen etc.) gegeben werden. Für Bain ist der Character des Menschen lediglich ein Phänomen, nicht ein Etwas, das ausserhalb der Zeitbedingungen stehend betrachtet werden dürfe.

Auf diesen Charakter darf man weder den Begriff der Freiheit noch den der Unfreiheit anwenden. Es sind stets zwei deutliche Erscheinungen gegenwärtig, welche als das vorgestellt werden müssen, was sie wirklich sind: Eine geistige Erscheinung verbunden mit einer körperlichen Tatsache. Diese zwei Erscheinungen folgen aufeinander in der Zeit; das erste ist das Gefühl, das zweite ist die Bewegung (pag. 399). Jede Voraussetzung unseres Handelns ohne entsprechende Beweggründe führt sogleich zum Widerspruch.

Ein Beweggrund des Handelns ist die Selbstbestimmung. Man möchte hinter diesem Worte etwas vermuten, was nicht als Beweggrund aufgefasst werden kann, doch handelt der nach freier Selbstbestimmung, der nur den Motiven seines eigenen Inneren (mind) folgt, unbeeinflusst von aussen.

Hierbei ist zu unterscheiden zwischen den bleibenden Interessen und den vorübergehenden Neigungen. (temporary solicitations).

Wer ersteren folgt, entfaltet moralische Kraft, aber es ist dies eine erworbene Kraft, die geistigen Motive wirken zu lassen, z. E. die Zufriedenheit und Seelenruhe höher zu schätzen als die Lust.

Das Kollektivum „ich“ oder „selbst“ kann nichts von den Gefühlen, Tätigkeiten und der Intelligenz des Individuums Verschiedenes

sein. So ist auch der Charakter zum Guten hin zu verändern (improbable), wenn unserem Geiste Motive gegenwärtig sind, die ihn umbilden können; ohne solche Motive ist er unveränderlich.

Jene Willensstrebungen die dahin drängen, den Charakter zu verbessern, die sind ebenso leicht vorauszusehen, als irgend eine andere „freiwillige“ Handlung. Diese Möglichkeit der Vorausbestimmung aber ist das Charakteristikum der Notwendigkeit. (necessity means only this possibility of being foreseen 428). Kant nahm zu Unrecht an, dass dieser Umstand nicht die freie Selbstbestimmung aufhobe: Wir sind in der Bildung unseres Charakters eben so wenig „frei“ als in unseren aufeinander folgenden Willensstrebungen.

Bain vergisst hier, dass bei Kant jene Prinzipien, die das Handeln modificieren, nicht Gefühle sind, sondern eben Produkte der reinen praktischen Vernunft, die zwar wohl von Gefühlen (z. B. der Ehrfurcht) begleitet sein können, nie aber mit ihnen identisch sind. Sie entspringen der urteilenden Vernunft, die nicht für diesen oder jenen Fall das relativ Beste auswählt, sondern das Richtige ohne Zaudern mit gebietender Kraft bestimmt. Bain hat ganz recht, wenn er erklärt, dass die Ausdrücke „frei“ und „notwendig“ im landläufigen Sinne die ethischen Probleme nicht lösen helfen können, sondern sie viel eher verwirren, aber er durfte das von Kant transcendent gebrauchte „frei“ nicht mit seinem empirischen identifizieren.

Wir können nunmehr an der Hand Bains die „abstrusen“ ethischen Theorien Kants durchgehen. (pag. 738. 739).

Das Richtmass (standart) der moralisch guten Tat, wie es ausgedrückt ist in den verschiedenen Formen des kategorischen Imperativs, ist die Möglichkeit seiner Ausdehnung zu einem allgemeinen Gesetze für alle vernünftigen Wesen. Kants Meinung wird noch besser in der umgekehrten Formulierung ausgedrückt: die Tat ist schlecht, die nicht unter ein allgemeines Gesetz gebracht werden kann, oder wenigstens nicht gewünscht werden kann, dass es so wäre: The action is bad that cannot be or at least cannot be wished to be turned unto an universal law.

Bain spricht hier immer von der moralisch guten Tat, action, während doch Kant einzig und allein den Willen im Auge hat: „Es ist überall nichts in der Welt,, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein guter Wille“. (G. M. S. 10). Zwar versteht Bain unter standart der Ethik die Theorie von Recht und Unrecht, aber sie bezieht sich stets auf den besonderen Fall, sie zieht nur die Veranlassung nicht die Maxime des moralischen Handelns in Betracht; Bain kennt nur den kausal bedingten nicht den kausal wirkenden Charakter. Kant will nicht nach der Psychologie seiner Ethik gefragt werden. — Die Wahrnehmung dessen, was moralisch recht ist, ist gänzlich eine Sache der Vernunft, das einzige gefühlsmässige Element ist ein ihr beigefügtes Gefühl der Ehrfurcht (awe) oder der Achtung (respect) für das Gesetz, welches die Vernunft auferlegt, da es nicht nur ein Gesetz ist, das ich mir selbst auferlege, sondern zugleich für jedes vernünftige Wesen Geltung hat.

Die reine Vernunft oder die Fähigkeit der Prinzipien ist bei Kant zugleich spekulativ und praktisch, fährt Bain fort. Als spekulative verlangt sie von uns, dass wir unsere Erfahrungen (knowledge) unter gewisse bedingungslose Einheiten bringen. (Kosmos, Seele, Gott.) Als praktisch setzt sie ein bedingungsloses Gesetz der Pflicht in Tätigkeit; hierin und in der Erfassung des summum bonum ist eine moralische Gewissheit der Unsterblichkeit, der Freiheit und der Existenz Gottes enthalten.

Bain hält es für einen Irrtum, wenn man die spekulativ gewonnenen Einheiten der Erfahrung als Tatsachen der Erfahrung auffasst.

Der Idee der Freiheit in Mitten der Naturnotwendigkeit glaubt er nach seinen vorausgeschickten Erklärungen keine Widerlegung mehr geben zu sollen. Gewiss, — wie könnten sich auch je der Agnostiker und der Metaphysiker einigen?

Mit Recht wendet sich Bain auch gegen den Rigorismus Kants, der selbstloses Gefühl als Gefühl kaum in Betracht zieht und die selbstlose Tat mit solcher Härte verlangt, dass jede Tat oder Veranlagung ihren moralischen Charakter verlieren muss, sobald irgend ein Element interessierten Gefühls hinzutritt. Tugend muss Selbstaufopferung einschliessen, und andererseits ist das keine moralische Tat, wozu die Neigung heftig treibt, — so verwischt Kant die Grenzlinie zwischen Pflicht und Tugend, indem er eine Pflicht aus jener Tugend macht.

Wie die meisten, die diese Härte Kants kritisiert haben, hat auch Bain übersehen, dass die von ihm gepriesene und vertretene bequemere Tugend bei Kant nur eine Vorstufe ist zu jener höheren Sittlichkeit, die in jedem Falle das Gute um des Guten willen tun kann oder zu tun gewillt ist. Die von Kant geforderte moralische Gesinnung ist mehr und schwerer als eine glückliche geistige Disposition, die zwar wohl in sozialer Beziehung, aber nicht in ethischer Beziehung wertvoll ist, wenn sie nicht gehoben wird durch das Bewusstsein der Notwendigkeit und der Pflicht ihres Handelns, denn wir legen nicht mit Spencer den Nachdruck auf das Richtighandeln, sondern auf das Bewussthandeln.

„Sociologie und Hedonismus sind notwendige Vorstufen der Ethik“ so schreibt Bain (Mind, vol. VIII pag. 48 1883: on some points in ethics). Zu denen, die das Glück als das Ziel des Handelns oder des Lebens betrachten, gehört er also nicht. „Auch ist alles Lusterregende nicht zugleich Lebensförderndes“. (Pleasure and pain, Mind, vol. I 1892 pag. 161). Trotzdem greift er Kant an, dass er das Glück nicht das Ziel des Handelns sein lässt, sondern vielmehr die Selbstbejahung der vernünftigen Kraft über den niederen Menschen. Er betrachtet, was die Menschen de facto in ihrem Handeln treibt, aber Kant stellt fest, was allein ihr Handeln bestimmen sollte.

Trotzdem Kant nun sagt, so fährt Bain fort, dass Glück nicht das letzte Ziel des Handelns ist und dass die Moral schwinden müsste, wenn die Bedingungen des Glückes bekannt wären, da es sonst nur noch der Klugheit bedürfte, um es zu erreichen, — trotzdem denkt er es sich als notwendig, dass es eine schliessliche Gleichheit von Tugend und Glück geben müsse. Dieses Bedürfnis schreibt er dann der sinn-

lichen Seite unseres Wesens zu. Wer möchte den sinnlichen Menschen diesen Optimismus verargen, der nicht so unbegründet ist, da Glück und Rechthandeln doch in den meisten Fällen nicht miteinander in Konflikt geraten. Diese Stimmung, — mehr ist es nicht, — hat auf das System als solches keinen Einfluss. Das stellt die Pflicht klar genug fest, der unbekümmert um Glück und Sinnenlust zu folgen ist.

Herbert Spencer.

1820—1904.

Litteratur.

Die Zitate beziehen sich auf die von Vetter und Carus besorgte deutsche Ausgabe.

Die Prinzipien der Ethik.

2. Bd. Stuttg. 1879 u. 94. 1895. (zitiert als P. E.)

Kants Ethik. Dresden.

Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik. Bd. 95.
(zitiert mit K. E.)

Essays: scientific, political and speculative.
Vol. III. London 1883.

Als Spencer sich in der an zweiter Stelle genannten Schrift daran machte, Kant im speziellen zu kritisieren, da hatte er sich mit dessen bereits historischer Lehre schon abgefunden. In seinen Prinzipien der Ethik (I. 281) leugnet er ausdrücklich, dass es ein Prinzipium des richtigen Handelns gebe, „ausserhalb jeder Beziehung zu Zeit und Ort und unabhängig von dem Universum, wie uns dasselbe gegenwärtig sichtbar vorliegt“. Nach dieser Feststellung seines Standpunktes hatte Spencer eigentlich mit Kant nichts mehr zu schaffen. Ehe er dessen „guten Willen“ kritisieren konnte, musste er seinem „reinen Willen“ den Krieg erklären. Er tat dies nicht, sondern betrachtete Kants System durch die Gläser seines eigenen. Wollen wir also seinen Standpunkt verstehen lernen, so müssen wir auf dieses näher eingehen, um den neutralen Boden zu gewinnen.

Die Stellung des Spencerschen Systems.

Die Data der Ethik sind ein Teil des allgemeinen empirisch bedingten Handelns. Die Betrachtung desselben hat der Betrachtung der Ethik ebenso notwendig voranzugehen, wie die Psychologie der Psychiatrie. Hierbei kommt nicht nur das Handeln des Menschen, sondern das aller Lebewesen in Betracht. So gelangen wir im Laufe der Entwicklung von den unbewussten Reflexbewegungen zum bewussten Handeln, dem Gebiete der Ethik, die sich in übertragener Bedeutung als Lehre von den Zwecken zuerst auf dem Gebiete der Biologie umzusehen hat, ehe sie als Wissenschaft auftreten kann. „Es dürfte hier wohl betont werden, wie notwendig es wäre, das Studium der Moralwissenschaft durch das Studium der Biologie vorzubereiten. Es dürfte

auf den grossen Irrtum hingewiesen werden, den die Menschen begehen, wenn sie glauben, sie könnten jene ganz eigentümlichen Erscheinungen des menschlichen Lebens begreifen, mit denen sich die Ethik befasst, während sie den allgemeinen Erscheinungen des menschlichen Lebens wenig oder gar keine Aufmerksamkeit schenken, und die Erscheinungen des Lebens im Grossen Ganzen vollständig ignorieren“. (P. E. 105.) Wie alle anderen Wissenschaften ihre Erfolge erringen, indem sie nur die Hauptsachen betrachten und die Accidentien vorläufig vernachlässigen, wie die Mathematik die ausgedehnte gerade Linie betrachtet und Newton den freien Fall, so muss auch die Ethik auf das primäre Handeln zurückgehen, ehe sie seine komplizierten Formen betrachten darf. Das erste zweckbewusste Handeln, das aus einem noch ganz rudimentären Bewusstsein entspringt, hat die Erhaltung des Lebens zum Zweck, sei es nun durch Flucht oder Aufnahme von Nahrung. Und dies bleibt der erste, wenn nicht der vornehmste Zweck jedes organischen Wesens, — auch des Menschen. „Die oberste Wahrheit ist, dass ein Geschöpf leben muss, bevor es tätig sein kann.“ (P. E. 204.)

Die nächste Gruppe von Handlungen dient entweder zur Vermeidung von Unlust oder zur Erlangung von Lust. Dieser Zweck bleibt während der ganzen Entwicklung das einzige Agens des bewussten Handelns. Mag das Ideal des erstrebten Glückes noch so hoch sein und auf den edelsten intellektuellen Lustgefühlen beruhen: Glück bleibt stets das Ziel der Ethik, wenn nicht eigenes, so doch fremdes. Nun aber nicht so, als ob jeder vor einer edlen Handlung erst den Vorteil und Nachteil abwäge! — Wie der Geizhals über der Erlangung des Geldes den Zweck desselben vergisst, so wird im Innenleben des Menschen gar manches andere Mittel selbst zum Zweck und zu einer Quelle der reinsten Freuden.

Die eigentliche Moral beginnt erst mit dem socialen Zusammenleben der Menschen. „Ethik wird nichts anderes, als eine bestimmte Darstellung der Formen des Betragens, welche für den vergesellschafteten Zustand passend sind“. (P. E. 482.) (ib. I § 44 und § 49). Hier nur kann sich auch das Gefühl der Pflicht entwickeln, das bei einem höheren Zustande des friedlichen Zusammenlebens in dem Masse abzunehmen bestimmt ist, als die Sittlichkeit zunimmt. „Es ist keineswegs eine selten zu machende Beobachtung, dass das Beharren in der Ausübung einer Pflicht damit endigt, dass sie zur Lust wird“. (P. E. I. 141.) Spencer trägt eine Unmenge von Beweisen für das Nichtvorhandensein des Pflichtbewusstseins bei niederen Völkern zusammen. Das Gefühl der Pflicht wohnt also nicht in jedem Menschen, wie Kant annahm.

Das Gefühl der Gerechtigkeit (P. E. II § 27. f. f) und des Gleichmasses (Vgl. den Ausdruck: social statics!) lehren uns die Pflichten gegen unsere Mitmenschen, aber „die Ethik hat die Wahrheit anzuerkennen, dass der Egoismus vor dem Altruismus kommt“, (P. E. I 204) wenn er auch durch diesen notwendig eingeschränkt und ergänzt werden muss, denn es ergibt sich „als notwendige Folgerung, dass der reine Egoismus selbst in seinen unmittelbaren Folgen mit ge-

ringerem Erfolge egoistisch ist, als der in gehörigen Masse durch Altruismus eingeschränkte Egoismus, welcher nicht nur ganz neue Formen erzielt, sondern zugleich vermöge der gesteigerten Lebensfrische eine grössere Empfänglichkeit für Freuden im Allgemeinen zur Folge hat“ (P. E. I 233.) Der asketische Altruist ist dies in Wirklichkeit garnicht, da er sich ja Kraft und Zeit nimmt, seinen Tendenzen gemäss zu handeln. Die Wahrheit, dass das Sittengesetz kein Fremdling in unserer Brust ist, nichts von uns verlangt, das nicht unser ganzes Wesen mit frohem Widerhall begrüssen könnte, kann — so spricht Spencer — entgegengesetzten dualistischen Strömungen gegenüber nie nachdrücklich genug betont werden. „Grosses Unheil ist dadurch entstanden, dass das Sittengesetz von seinen Predigern in ein abschreckendes Gewand eingekleidet wurde, und unermessliche Vorteile darf man davon erwarten, wenn das Sittengesetz in seiner anziehenden Gestalt dargestellt wird, die es wirklich hat, solange es nicht durch Aberglauben und Asketismus entstellt wird. (P. E. Einl. VIII.)

Wie Kant nicht eine neue Ethik aufgestellt haben will, sondern nur ihre Formel klarer herausgearbeitet zu haben behauptet, so ist auch Spencer hinsichtlich des Rechten mit den hervorragenden Ethikern eines Sinnes. Er meint, dass seine Ansichten denen der anderen Moralisten im Grunde nicht fremd geblieben sind und versteckt die Grundlage ihrer Systeme bilden.

Spencers Kritik der kantischen Ethik.

Der Utilitarismus.

In den Principles of Ethics erwähnt Spencer Kant nur dreimal. (Eine vierte später eingeschobene Stelle nimmt nur zu Kants Rechtsphilosophie Stellung. II. 295—298.) Die dort geübte Kritik ist so allgemeiner Art, dass wir nur mit wenigen Begleitworten auf das oben skizzierte System hinzuweisen brauchen und im übrigen die Zitate für sich selber sprechen lassen können.

„Das wahre Gesetz des Handelns muss so beschaffen sein, dass es mit Vorteil von allen beobachtet werden kann. Kant sagt: »Handle nur nach dem Grundsatz, von dem du wünschen kannst, dass er zum allgemeinen Gesetze werde.« Und wenn wir von einigen notwendigen Einschränkungen dieses Grundsatzes absehen, so können wir ihn offenbar bis zu dem Masse gelten lassen, dass wir einräumen, dass eine Handlungsweise welche unzulässig wird, wenn sie sich der Universalität annähert, unmöglich die rechte sein kann.“ (P. E. I. 253.) Die notwendigen Einschränkungen sind wohl die, dass es einmal noch sehr auf den gewünschten Zweck ankommt, der dieser toten Formel Leben geben muss, dass dann aber vor allem dies Gesetz nur sehr hoch entwickelten Menschenrassen eigen ist und nicht a priori dem Menschen als solchen gegeben ist. Spencer leugnet es ausdrücklich, dass es eine reine Moralphilosophie gebe, „die von allem was nur empirisch sein mag, völlig gesäubert wäre.“ (Kant: G. M. S. 5.) In diesem Punkte wendet er sich direkt gegen Kant. „Handle nur nach

dem Grundsatz, von dem du zu gleicher Zeit wünschen kannst, dass er zum allgemeinen Gesetze werde. Dies setzt die Annahme einer Gesellschaft voraus, in welcher jener Grundsatz von allen befolgt und allgemeiner Nutzen als die Folge davon anerkannt wird.“ (P. E. I. 303.)

Man könnte Spencer Recht geben und verneinen, der Mensch brauche ohne Zusammenleben mit anderen keine Ethik. Unterliegt denn aber der Anachoret nicht auch ihren Gesetzen? Er hüte sich wohl vor dem Sophismus, er könne seinen Leib ruhig zum Werkzeuge sinnlicher Lust machen, wenn er nur anderen nicht damit schade. Es wäre dies eine schlechte Auffassung des kantischen Wortes vom Selbstzwecke des Individuums.

„Kants Regel: Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wünschen kannst, dass sie zum allgemeinen Gesetze werde, ist in der Tat nur eine etwas abgeänderte Form des christlichen Gebotes. Die darin liegende Voraussetzung, dass man sich jeden Menschen als ebenfalls nach der vorgeschlagenen Regel handelnd vorzustellen hat, verbunden mit der stillschweigenden Folgerung, dass eine Handlung, die Leiden zur Folge haben würde, nicht getan werden dürfte, — dabei wird Kant gewöhnlich unter die Anti-Utilitarier gerechnet! — entstammt indirekt der Anschauung, dass das Wohlergehen jedes Nebenmenschen durchweg als gleichwertig dem Wohlergehen des Handelnden zu betrachten sei, einer Anschauung, die den Forderungen der Gerechtigkeit nicht bloss genügt, sondern noch weit darüber hinausgeht.“ (P. E. II. 58.)

Dass Kant in seinen konkreten Beispielen trotz entgegengesetzter Bemühungen dem Utilitarismus nicht entgangen ist, lässt sich nicht abstreiten. Wenn auch die Maximen des Handelns bei Kant nicht auf den Nutzen gerichtet sind, sondern auf das Rechte, so brauchen ihre Wirkungen darum doch nicht letzteren auszuschliessen, es ist vielmehr nur natürlich und zu erwarten, dass das, was aus den lautersten Absichten entspringt, auch das Gute und Nützliche erzeugen wird.

Wenn Spencer hier noch Kant als Utilitarier für seine Anschauungen reklamiert, so verzichtet er in seinem Aufsätze über Kants Ethik gänzlich auf dessen Bundesgenossenschaft. Er erkennt dort die grundlegende Verschiedenheit der beiden Systeme, aber er richtet seine Angriffe nicht gegen das Centrum des feindlichen, sondern gegen Aussenwerke, sodass der Kampf zum Mindesten unentschieden bleibt.

„Hätte Kant, als er jenen vielzitierten Ausspruch tat, worin er die Sterne des Himmels und das Gewissen des Menschen nebeneinander stellte als die zwei Dinge, welche ihm die höchste Ehrfurcht einflössen, — hätte er damals mehr vom Menschen gewusst als es tatsächlich der Fall war, er hätte sich wahrscheinlich etwas anders ausgedrückt. Nicht als ob etwa das Gewissen des Menschen nicht wunderbar genug wäre, welches immer sein Ursprung sei, aber seine Wunderbarkeit ist doch etwas verschiedener Art, je nachdem wir annehmen, es sei ihm auf übernatürliche Weise verliehen worden, oder zu dem Schluss kommen, dass es sich natürlich entwickelt habe.“ (K. E. 51.) So be-

ginnt Spencer seine Kritik Kants. An der Spitze steht also der Hauptpunkt seines Systems, das Entwicklungsprinzip.

Verfolgen wir seinen Gedankengang weiter. — Zu Kants Zeit war die Kenntnis der verschiedenen Menschenrassen noch eine sehr geringe. Die heutige induktive Forschung beweist mit Evidenz, dass das Gewissen des Menschen weder allgemein vorhanden, noch dass es einheitlich organisiert und auf denselben Punkt gerichtet sei, was Kant stillschweigend annimmt.

Spencer stützt diese Aussage durch eine grosse Menge litterarischer Belege. (Seite 61.) Das Gewissen kann sich nur im socialen Zusammenleben entwickeln, wenn dort nicht der gemeinschaftliche Genuss und die gemeinsame Arbeit durch Kriege unterbrochen werden.

Nachdem Spencer so das Gewissen in der kantischen Auffassung abgetan hat, wendet er sich gegen Kants Methode.

In der Naturwissenschaft dürfen wir nie dem blossen Augenschein trauen. Nichts erscheint etwa einheitlicher als ein Stück Kreide und doch ist es aus Vielem zusammengesetzt. So geht es uns mit allen organischen und unorganischen Stoffen, selbst die wissenschaftlich gefundenen sogenannten Elemente sind vor einer fortgeschritteneren Wissenschaft nicht sicher, die sie wider Erwarten zerlegt. „Die Mehrzahl solcher Beispiele von dem trügerischen Wesen der unmittelbaren Wahrnehmung, mag diese nun auf subjektive oder objektive Erscheinungen gerichtet sein, war Kant noch unbekannt. Hätte er unsere Kenntnisse davon besessen, so wäre er wohl durch sie zu anderen Ansichten in Betreff gewisser Zustände unseres Bewusstseins geführt worden, und dadurch dürfte seine Philosophie einen ganz anderen Charakter bekommen haben.“ (K. E. 64) Wie die Raumschauung nichts Einheitliches ist, sondern sich aus sehr viel Bewusstseinsseinheiten zusammensetzt, die sich im Laufe der Entwicklung allmählich aufgebaut haben, „indem die im Nervensystem aufgespeicherten Erfahrungen sich immer mehr anhäufen“ (K. E. 64), so ist auch das Gewissen nicht einfach, obwohl es der oberflächlichen Selbstbetrachtung so erscheint. Bei der Kenntnis der Gesetze der Vererbung und Entwicklung wäre Kant „vor den Unmöglichkeiten seiner Metaphysik wie vor den unhaltbaren Sätzen seiner Ethik bewahrt geblieben“. (K. E. 65.)

Schlimmer als diese Ungenauigkeit seiner Beobachtungen war es für Kant, dass er von falschen Grundsätzen ausging. Spencer erblickt hierin den verhängnisvollsten und unverzeihlichsten Fehler des kantischen Philosophierens.

Das richtige gesetzliche Schliessen beginnt mit einer Tatsache, deren Gegenteil unvorstellbar wäre, die also durch den Satz des Widerspruches bewiesen ist. Es bewegt sich dann Schritt für Schritt vorwärts wie eine arithmetische Aufgabe, indem stets der genannte Satz die Richtigkeit jedes Schlusses bestätigt. Was tut aber Kant? „Statt von einem Satze auszugehen, dessen Verneinung unvorstellbar ist, beginnt er mit einem Satze, dessen Bejahung unvorstellbar ist“ und lässt darauf nicht etwa eine Kette weiterer unvorstellbarer Folgerungen folgen, „sondern alle Schritte, die auf den ersten

folgen, sind von der Art, die man gewöhnlich als gültig anerkennt.“ (cf. K. E. 67 u. 68.)

Spencer zögert nicht, die übeln Folgen des so dargestellten falschen Philosophierens Kants aufzudecken.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“. (Kant: G. M. S. 10.) Und weiter: „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut und, für sich selbst betrachtet ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte.“ (ib. 11.)

Was sagt nun Spencer dazu? „Die meisten Trugschlüsse entstehen aus der Gewohnheit, Wörter zu gebrauchen, ohne sie vollständig in Gedanken zu übersetzen.“ (K. E. 68.)

Spencer will sich nicht mit einem Worte begnügen, sondern seinen Sinn vollständig erfassen, und da findet er, dass die Vorstellung eines Willens ohne die Vorstellung von Zwecken, die dieser verfolgt, undenkbar ist. Erst vermöge des als gut oder schlecht erkannten beabsichtigten Zweckes wird der Wille Gegenstand der Sittenlehre. „Kant jedoch belehrt uns, ein guter Wille sei etwas, das an und für sich gut sein, ohne Rücksicht auf Zwecke. Wir dürfen nicht denken, dass es ein guter Wille sei, was einen Menschen zu Handlungen antreibt, die ihm selber nützen, indem sie zu seiner Gesundheit beitragen, seine Geistesbildung vermehren oder seine Neigungen veredeln,“ ausserdem aber noch seinen Freunden und der Gesamtheit Nutzen bringen. „Kurz, wir haben uns unseren Begriff von einem guten Willen zu bilden, ohne einen Stoff, aus dem er gebildet werden könnte. Dies Wort soll in unserem Denken noch Verwendung finden, nachdem es seines ganzen Inhaltes beraubt worden ist.“ (K. E. 70.)

Spencer kommt zu dem Schlusse: Wie Kants Metaphysik mit dem völlig unbewiesenen Satze beginnt, dass Raum und Zeit Formen des Anschauens seien, während doch nie diese Formen sich genau mit dem Ich decken, ebenso ist auch der erste Satz in Kants Ethik, auf dem sich alles aufbaut, unbewiesen, ja sogar direkt falsch. Der einzige Beweis, den Kant bringt, (Kant: G. M. S. 12) dass nämlich in jedem organisierten Wesen die Werkzeuge zur Erlangung eines Zweckes stets die angemessensten und schicklichsten seien, ist hinfällig, da abgesehen von vielen anderen Fällen (rudimentären Organen, Ersatzorganen etc.) allein die Tatsache, dass die Entwicklung noch lange nicht abgeschlossen ist, davon überzeugt, dass es etwas wie ein vollkommenes Organ wohl überhaupt nicht gibt.

Schon jetzt können wir Spencer unumwunden beipflichten, wenn er den zwecksetzenden Willen der Ethik erhalten wissen will, wie wir ihm ebenso nachher beipflichten müssen, wenn er die Gefühle mit zu Agentien der Sittlichkeit rechnet, aber wir können nicht zugeben, dass er damit Kants System überhaupt erschüttert hat. Es hatte den Anschein, als wolle er mit der Kants zugleich jede andere Metaphysik der Sitten fortan unmöglich machen, aber er hat doch nur den übertriebenen Rigorismus Kants bekämpft, der ein Stück nach dem anderen vom Glücke der Erde dahin gab, um jene „intelligibele Welt freier Persönlichkeiten,“ an die er glaubte, dialektisch zu beweisen.

Auf dem Satze, dass der Wille, um gut zu sein, frei von Endzwecken empirischer Art sein müsse, beruht nicht das ganze Gebäude der kantischen Ethik, sondern vielmehr auf dem Satze von der Autonomie des Willens. Dass er selbst diesen Satz als das höchste und fundamentale Prinzip der Ethik anerkannt hatte, dass scheint Spencer vergessen zu haben. Im I. Bd. seiner Prinzipien der Ethik sagt er: (S. 350). „So beschäftigt sich das eigentliche moralische Bewusstsein nicht hauptsächlich mit dem Abwägen der Grade von Vergnügen und Schmerz, welche gegebene Handlungen hervorrufen könnten, sondern mit der Anerkennung und der Berücksichtigung derjenigen Bedingungen, durch deren Erfüllung Glückseligkeit erreicht und Elend vermieden wird.“ Hier ist das Geschäft des moralischen Urteilens doch allein der praktischen Vernunft übergeben. Noch schärfer vertritt eine andere Stelle die Ansicht, dass im Intellekte als der höchsten Potenz aller geistigen Fähigkeiten allein der Massstab des moralischen Wertes oder Unwertes zu finden sei. „Die eigentlichen moralischen Schranken für das primitive egoistische Handeln beziehen sich nur auf die innerlichen Folgen der Handlungen.“ (P. E. I. 132.)

Spencer verkennt Kants eigentliche Absicht. Dieser schliesst die Zwecke und Gefühle nicht für jeden einzelnen Fall aus, er will nur für zweifelhafte Fälle eine zweifellose Norm des Rechthandelns geben. Die Uebereinstimmung des sinnlichen Menschen mit dem Sittengesetze ist ein erstrebenswertes Ideal Spencers, zu dem nur der ernste Pflichtgedanke eines Kant den Weg zu bahnen vermag.

Das Problem der Kritik der reinen Vernunft lautet: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? das der Kritik der praktischen Vernunft lautet: Wie sind moralische Urteile a priori möglich? d. h. wie ist möglich, unabhängig von der Erkenntnis der Zwecke über Handlungen zu urteilen? Beidemale wird die Lösung dadurch erzielt, dass die Objekte der Beurteilung in das Innere des Menschen verlegt werden: Raum und Zeit sind Formen unserer Anschauung, — das Sittengesetz ist die Autonomie des Willens.

Wie nun aber Raum und Zeit nicht etwa so mit unserem Ich verbunden sind, (so kann man Spencers Urteil ergänzen) dass sie überhaupt nirgend und nicht anders zu denken wären, sondern auf tausendfache Erfahrungen des Ich und seiner Vorfahren von einem wirklichen Objekte zurückgehen, (conf. Spencer Essays vol. III. 265. 266. 273.) so ist auch unser sittliches Bewusstsein nicht eine für das

ganze Menschengeschlecht gleiche und feststehende Tatsache, sondern ebenfalls das Produkt der Art und des Individuums durch Tausende von Erfahrungen im vergesellschafteten Leben. Wo immer aber die Materie beginnt, denkend an der Erfassung des Universums teil zu nehmen, da sind es die Formen von Raum und Zeit und die Wissenschaften beider, Mathematik und Logik, unter deren Gesetzen dies geschieht — und wo immer die Materie beginnt, in stolzem Selbstbewusstsein am Leben tätigen Anteil zu nehmen, indem sie zu einem eigenen Universum sich kristallisiert, da kann dies allein durch Autonomie des Willens geschehen. Denn unser Wille muss der Universalwille und unser Gedanke der Universalgedanke sein, wenn wir das Universum begreifen und ergreifen wollen, dessen Teile wir sind.

Der Hedonismus.

Nachdem Spencer das von Kant allzuweit aus den Grenzen der Ethik verbannte Utilitätsprinzip gegen diesen verteidigt hat, versucht er jetzt ein gleiches mit dem hedonistischen.

„In der Tat finden wir auch, dass, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuss des Lebens und der Glückseligkeit abgiebt, der Mensch desto weiter von der Zufriedenheit abkomme“, so sagt Kant. (G. M. S. 13.) Muss nicht eine kultivierte Vernunft es wissen, — so fragt Spencer, — „dass anhaltende Tätigkeit eines kleinen Teils der körperlichen und geistigen Kräfte, verbunden mit Untätigkeit der übrigen, Missbehagen und Unzufriedenheit zur Folge haben muss?“ (K. E. 75.) Kant hätte sagen sollen, „die ausschliessliche Verfolgung dessen, was man Vergnügungen und Zerstreuungen nennt, wirkt enttäuschend!“

Lassen wir einmal mit Spencer die aufgestellte Behauptung gelten; — was besagt sie im letzten Grunde? Sagt sie nicht: du bist auf dem falschen Wege zum Glücke, schlage den meinigen ein und du wirst es finden! Immer sind es Glück und Glückseligkeit, die der Mensch auf diese oder jene Weise sucht, sonst hätte doch die Warnung keinen Sinn, dass man sie nicht findet, wenn man sie zum unmittelbaren Ziele des Strebens macht

(Spencer vergisst, dass Kant nicht vom Glück, sondern von der Zufriedenheit sprach. Das Spencersche Glücksideal ist durchaus nicht wesentlich verschieden von dem Zustande der Selbstzufriedenheit, die Kant fordert.)

Man denke sich einen Armbrustschützen, der die Anfänge seiner Kunst erlernt. Man heisst ihn höher zielen, als die Scheibe ihm erscheint. Warum? Damit er vorbeischieße? Bewahre, damit er die Scheibe wirklich trifft. — Ebenso lehrt uns Kant, nicht geraden Wegs auf die Glückseligkeit loszusteuern, damit wir sie nicht verfehlen. „Somit liegt in dieser ausdrücklichen Abweisung der Glückseligkeit als Endzweck unzweifelhaft und unvermeidlich ausgesprochen, dass eben sie der wahre Endzweck ist“. (K. E. 77.)

Man könnte hier, um im Bilde zu bleiben, Spencer vorhalten, dass die Glückseligkeit ebensowenig das letzte Ziel des Rechthandelns sei, wie das Treffen der Scheibe das des jungen Armbrustschützen. Wie dieser im letzten Grunde doch die Kunst des Schiessens überhaupt erlernen will und es ihm garnicht besonders darauf ankommen kann, dass er die Scheibe trifft, so will auch der Mensch, der sich an seinen Intellekt um Rat wendet, nicht wissen, was ihm die grösste Lust bringt, sondern was er tun soll. Er will seine Pflicht erkennen und nicht eine Aufklärung darüber haben, welchen Grad die beabsichtigte Tat so oder so auf der Skala der Gefühle einnehmen werde.

„Immer rigorosier wird Kant“. Er setzt (G. M. S. 15) auch die Handlungen beiseite, die wirklich pflichtmässig sind, zu denen die Menschen aber keine Neigung haben und sie trotzdem tun, weil sie durch andere Neigungen dazu getrieben werden. Diese will er nicht ethisch bewerten. „Was?“ ruft Spencer. „Der Redliche bezahlt nicht, weil es für ihn ein entsetzlicher Gedanke wäre, seinen Nachbarn durch seine Schuld entbehren zu sehen, sondern weil er es als seine Pflicht erkennt? Der Vater eines todkranken Kindes, dessen Tod ihn von vielen Sorgen befreien würde, eilte nicht deshalb durch die eisige Nacht zum Arzte, weil er es nicht leiden sehen kann, sondern weil es das Gesetz des richtigen Handelns ihm so vorschreibt?“

Gewiss, gewiss, Spencer hat Recht. Aber es kommt doch Kant garnicht darauf an, was die Menschen zu ihren Handlungen antreibt, er fragt nicht nach den Motiven. Er zeigt ihnen nur, wie sie in dem Bewusstsein ihrer Pflicht selber die Norm und den moralischen Massstab ihrer Handlungen in sich tragen. Er zeigt, was getan werden muss, ob es gern oder ungerne geschieht, ist ihm gleich.

Selbst da hat Kant nicht so sehr Unrecht, wo Spencer ihm vorwirft: „Nach Kant ist also der der moralischeste Mensch, dessen Pflichtgefühl so stark ist, dass er sich nicht verleiten lässt, einen Diebstahl auszuführen, so lebhaft er auch die Versuchung dazu empfindet.“ (K. E. 80.) Gewiss ist der moralische Wert einer Tat grösser, wenn sie unterlassen wird, trotzdem die Sinne dazu treiben und drängen, als wenn sie deshalb unterbleibt, weil Erziehung und glückliche Umstände es dem Menschen überhaupt undenkbar machten, sie zu begehen. Spencer vergisst, dass im letzteren Falle überhaupt kein Handeln vorliegt, wenigstens kein selbstbewusstes, und dass es sich da überhaupt nicht um eine moralische Wertung handeln kann. Man darf hier wohl an das schöne Wort aus dem neuen Testamente erinnern, das in der Sprache der Bibel diesen Gedanken Kants ausdrückt: „Es ist mehr Freude im Himmel über einen Sünder der Busse tut, denn über tausend Gerechte.“ Nach dieser Kritik scheint es für Spencer nur glücklich oder unglücklich veranlagte Menschen zu geben, deren Schicksal sie zu richtigem oder falschem Handeln hinreisst. Ein Wertproblem kann es da nicht mehr geben. Was Kant hier als einen Grenzfall aufstellt, wo wir beinahe das Wirken des moralischen Gesetzes bemerken können, das durfte er nicht derart ausbeuten. „Was sollen wir von einer Welt denken, die mit Kants Mustern von mo-

ralischen Menschen bevölkert wäre“, (K. E. 80) wo das Gute entweder mit Gleichgültigkeit oder mit Widerstreben getan würde?

Im Gegensatze dazu entwirft Spencer ein reizvolles Gemälde von einem rechtschaffenen Manne, der mit Lust und Liebe seine Pflicht tut, der mit Freuden die Früchte seines redlichen Strebens erntet. Er kennt kaum den Begriff der Pflicht, das Rechte und Gute ist ihm selbstverständlich. „Nun, wer möchte nicht herzlich gern in einer Welt leben, wo jeder solchen Sinnes wäre?“

„Was aber sollen wir von Kants Begriffe von moralischem Werte halten, wenn da, wo derselbe allgemein in den Handlungen der Menschen zum Ausdruck käme, das Leben unerträglich sein würde, während da, wo dieselben Handlungen allgemein aus Neigung hervorgingen, die Welt uns entzückend schön erscheinen müsste?“ (K. E. 82).

Die Gegensätze der Systeme sind deshalb so schroff, weil in beiden ein ganzer Komplex von Erscheinungen nur von einer Seite betrachtet wird.

Wer hat es Spencer gesagt, dass der Mann, der in einem besonderen Falle nach Kantischer Regel eine böse Leidenschaft mit Mühe unterdrückte, nicht in tausend anderen Fällen mit Lust und unbewusst das Rechte tut?

Wer andererseits gab Kant das Recht, jene Fälle für moralisch unbewertbar zu erklären, wo eine Handlung, die dem moralischen Gesetze entspricht, im ganzen Wesen des Handelnden freudigen Beifall fand? Wie konnte er verkennen, dass dieser Beifall nicht nur allein deswegen gezollt ward, weil die Tat befriedigte, sondern dass diese Billigung auch zugleich deshalb erfolgte, weil der Intellekt sie als recht und pflichtmässig erkannte! Aber sein System fordert von ihm diese Trennung aller empirischen Elemente von den transcendentalen. Doch was der Denker in ihm nicht zugeben wollte, das musste er als Mensch anerkennen: Ein mächtiges Gefühl heiligster Ehrfurcht und Begeisterung durchbricht schliesslich die selbstgezogenen Schranken. Eine Flamme heiligster Begeisterung und ehrfürchtigsten Staunens über die Grösse des moralischen Gesetzes und seiner eigenen dadurch möglichen Würde reisst den Menschen zu Taten hin, die weit mehr sind als Befriedigungen sinnlicher Bedürfnisse.

Dies selbe Staunen bildet bei Spencer den Grundton seiner Ethik, aber bei ihm gleicht es mehr dem frohen Staunen eines Kindes, das mit Entzücken einsehen lernt, dass die Eltern auch nichts von ihm verlangen, was nicht zu seinem tiefsten Glücke dienen soll, selbst wenn es dies noch manchmal nicht begreifen kann.

Die Uebereinstimmung des sinnlichen Menschen mit der Aussenwelt ist ein Ideal und ein erstrebenswertes Ziel aber der Pathos Kants bringt den Menschen ihm vielleicht eher näher, als Spencers abwägende Reflexion.

Woher nun aber diese nicht enden wollenden Streitigkeiten über einen Punkt, dessen praktische Seite bei allen gesund Denkenden kaum je zu Differenzen Anlass gab?

Ueber alle Tatsachen der Ethik hinaus hat jedes System etwas, das dem zersetzenden Verstande zugänglich ist so versteckt es auch manchmal liegen mag. Wo überall die Menschen sich zum frohen rechten Handeln die Hände reichen, da herrscht Friede und Eintracht, da besteht kein Zweifel über Recht und Unrecht. Sobald sich aber die tieferen Motive des Handelns an das Tageslicht wagen, und in der Harmonie der Töne die tiefen Grundtöne schärfer erklingen, sobald die Gefühle und der Glaube aus dem Inneren heraustreten, da ist der Streit da. Ueber diese Motive lässt sich nicht diskutieren. Die Idee einer ewigen Vervollkommnung des Menschengeschlechtes lässt sich ebenso wenig zu Ende denken als die einer höheren Bestimmung desselben. Erstere ist in ihrem Gange zwar fassbar, in ihrem Endergebnis aber ebenso unbestimmt als die andere.

Einen Vorwurf darf man dieser Kritik Spencers an der kantischen Ethik nicht ersparen. Er hat sich nicht die Mühe gegeben, die Idee des Ganzen bei Kant zu erfassen. Er betrachtet ihn von seinem Standpunkte, anstatt den Gegner mit dessen eigenen Waffen zu bekämpfen. Was Kant das Architektonische seines Systems nannte, hat Spencer gänzlich vernachlässigt. Es geht dies äusserlich schon daraus hervor, dass er nie auf die Kritik der reinen Vernunft Bezug nimmt. Dies ist um so auffallender, als er diese in seinen *first principles* genau analysiert hat und also ihre Bedeutung als Vorarbeit zu einer Kritik der praktischen Vernunft kennen musste. (Vergl. auch *Essays* Vol. III 273.) Dort verteidigt er gegen Hodgson das Vorhandensein einer Metaphysik und hier spricht er mit keinem Worte von der Möglichkeit einer Metaphysik der Sitten, nachdem er deren „Grundlegung“ bei Kant gelesen hat. So bleiben alle seine Ausführungen an der Oberfläche haften und dringen nicht ins Innere. Er hat nur den Vorhof betreten und den Palast selbst nicht gesehen, den Kant auf neutralem Gebiete zwischen der Welt des Scheins und der Welt des Seins im Lande des Glaubens baute.

John Stuart Mill.

On Utilitarism. London 1863.

Kant stellt in der Metaphysik der Sitten ein allgemeines erstes Prinzip als den Grund moralischer Verpflichtung auf: Handeln nach der Regel, von der du wünschen kannst, dass sie von allen vernünftigen Wesen als Gesetz angenommen würde.

Es misslingt Kant aber in einer fast lächerlichen Weise, sagt Mill, zu zeigen, dass irgend eine logische oder physische Unmöglichkeit bestehe, dass vernünftige Wesen die allunmoralischsten Regeln des Verhaltens annähmen. Alles was er erweist ist dies, dass die Folgen ihrer allgemeinen Annahme solche sein würden, die niemand wählen möchte.

F. H. Bradley.

Ethical Studies, London 1876.

Bradley verzichtet in der Vorrede zu seinem oben genannten Werke darauf, ein eigenes System der Ethik aufzubauen. Vielleicht hätten gerade seine Ansichten dies vor anderen verdient, denn seine Verbindung ethischer und sozialer Probleme ist ausserordentlich geistvoll und vielversprechend.

In seinem Essay (IV) über *duty for duty's sake* schliesst er sich insofern an Kant an, indem er mit diesem den guten Willen als das moralisch Gute definiert. „Dies ist keine metaphysische Sanktion. Es ist die Wahrheit des Lebens und des moralischen Bewusstseins. Ein Mann heisst nicht deshalb gut, weil er reich oder schön oder geschickt ist. Er ist gut, wenn er moralisch ist und er ist moralisch, wenn seine Handlungen einem guten Willen gemäss sind, oder wenn sein Wille gut ist.“ (129.) Bradley verwahrt sich schon hier in einer Anmerkung dagegen, dass sein Gesichtspunkt der kantische sei. Er ist weitsichtig genug, anzuerkennen, dass er ohne ein Eingehen auf alle Seiten der Kritik Kants seiner nicht gerecht werden kann und er begnügt sich damit, den Gegensatz anzudeuten. In der Tat entfernen sich die Gedanken der beiden Denker, nachdem sie sich in diesem einen Punkte getroffen haben wie zwei sich scheidende Gerade immer weiter von einander, und Bradley nennt Kant kaum wieder. Ihm ist der Gedanke der Pflicht um der Pflicht willen nur ein Durchgangsstadium zu konkreteren Erwägungen. Dieser Gedanke sagt uns nur, tue das Rechte um des Rechten willen, — und das ist immerhin etwas —, aber er sagt uns nicht, was das Rechte ist. (143)

Wenig moralische Gesetze gibt es, die nicht in Unterordnung unter ein höheres Gesetz gebrochen werden dürften, „und wenn Kant und andere behaupten, dass es stets unrecht sei zu lügen, so vergassen sie die wichtige Tatsache, dass in einigen Fällen das Unterlassen einer Handlung auch Handeln ist, und freiwillige Vernachlässigung einer Pflicht, dass es höhere Pflichten als das wahr—Reden gibt.“ (142.)

Nach Bradley ist eine Individualethik ohne Berücksichtigung der Gesamtheit ein Unding. Er zeigt, wie von Kind an bei uns aller geistiger Besitz auf andere, teils durch Vererbung, teils durch Erziehung, zurückgeht: „Der Mensch ist ein soziales Wesen; das blosse Individuum ist eine Täuschung der Theorie. Der Versuch es zu realisieren, ist die Vernichtung oder Verstümmelung der menschlichen Natur, mit totaler Unfruchtbarkeit oder der Erzeugung von Ungeheuerlichkeiten.“ (158.) Da auf dieser Anschauung ein weiterer indirekt gegen Kant anwendbarer Vorwurf beruht, wollen wir diese Behauptung einmal näher untersuchen. Ist es nicht merkwürdig, dass

unsere Individualität sich umsomehr ausprägt, je mehr sie von dem Besitze und den Errungenschaften der Allgemeinheit in sich aufnimmt? Nicht das Stoffliche kommt hier in Betracht, sondern vielmehr die Art der Aufnahme, der Assimilation und der Auswahl unter der Fülle des Gegebenen. Wenn wir von dem Geiste eines denkenden Menschen alles abdestillieren könnten, was von aussen hineingekommen ist, so würde ein Residuum zurückbleiben, welches wir den Grundstoff des geistigen Individuums nennen müssten.

Bradley gibt mit Hegel der Gesamtheit, dem Staate, eine der ersten Stellen unter den Faktoren des Sittlichen. Die moralische Welt ist ein Ganzes und hat zwei Seiten. Systeme und Institutionen von der Familie bis zum Staate können der Körper der moralischen Welt genannt werden. Dieser Körper bedarf eines Geistes, einer Seele und diese ist der Wille der Organe, ohne den der Körper tot ist. Keine dieser beiden Seiten besteht getrennt von der anderen: moralische Institutionen sind ohne persönliche Moralität Kadaver; persönliche Moralität aber getrennt von moralischen Institutionen ist eine Unrealität, eine Seele ohne Körper. (cf. pag. 161.)

Aus diesen Erwägungen ergeben sich bei Bradley mit bitterer Ironie gezogene Konsequenzen, die uns, die wir mit Kant unsere Ethik auf innerer Einsicht und Autonomie des Willens gegründet haben, in unseren Auffassungen über das Sittliche aufs tiefste berühren müssen. Wenn irgendwo, so wird in der Gemeinschaft, im Staate, universale und unpersönliche Moralität verwirklicht. „Es ist eine Pflicht, auf der Basis des Bestehenden fussend und in Harmonie mit seinem allgemeinen Geiste, sich selbst und die Welt zu verbessern oder zu verbessern zu suchen. Aber es ist ein anderes Ding, von sich selbst und Ideen in seinem eigenen Kopfe ausgehend, sie und sich selbst gegen die moralische Welt zu setzen. Wir sollten beachten, was wir sind und was die Welt ist. Wir sollten lernen, die grosse moralische Tatsache in der Welt zu sehen und unsere „Ideale“ als Abstraktionen zu betrachten, die besser für unsere Köpfe als für tätige Existenz passend sind. (181). Es ist schon viel, wenn wir so gut sind als unsere Welt, und wenn wir besser sein wollen als sie, so stehen wir schon auf der Schwelle des Unmoralischen. Solche Strebungen sind die unreifer Knaben, deren Wunsch, etwas in der Welt zu sein die Form annimmt, etwas mit der Welt tun zu wollen“.

Wem nur immer ethische Fragen von einem höheren als rein wissenschaftlichen Interesse gewesen sind, wem sie mehr eine Sache des Lebens als der Studierstube waren, dem müssen bei solchen Auseinandersetzungen die Augenblicke ins Gedächtnis zurückkommen, wo er die tiefe Unzulänglichkeit sittlicher Prinzipien im Kampfe der Neigungen und Pflichten erkannte, wo er geneigt war, mit Bradley zu gestehen, „dass Instinkte besser und stärker sind als sogenannte Prinzipien“ (166) und dass es „eine gefährliche Sache ist, für alles Gründe zu haben, was man tut“ (176.). Gewiss, wir sollen erst die ganze Bedeutung und Weihe der landläufigen, historisch gewordenen Moral recht tief erkannt und erfasst haben, ehe wir uns an jene höhere

Sittlichkeit wagen, die auch Bradley kennt. Für den einzelnen bleibt es eine rein persönliche Frage, ob er den Entlassungsbrief aus jener Vorschule erhalten hat. Möge er bedenken, was Bradley sagt, dass Beispiel besser als Lehre ist. Kant aber hatte jene Vorschule absolviert, als er seine tiefsten Wünsche in seiner Ethik in ein System brachte, in dem er eine höhere Moral als die der Welt aufstellte und doch auf dem Boden jener allgemeinen Sittlichkeit aus Gewöhnung und Erziehung stehen blieb, die sein System voraussetzt. Wir glauben ihn vor uns zu sehen, wenn wir uns das Idealbild eines sittlichen Mannes vergegenwärtigen, das Bradley entwirft. „Der höchste Typus den wir uns vorstellen können, ist der Mann, der auf dem Boden der alltäglichen Moral diese im idealen Sinne zu vervollkommen strebt und auf dieser doppelten Basis ein nicht—sociales Ideal zu verwirklichen bemüht ist.“ (206.)

Im übrigen ist der Kantische Standpunkt ein so gänzlich verschiedener, dass ohne das tiefste Eingehen auf abseits liegende Fragen ein Nebeneinanderstellen mit dem Bradleyschen unmöglich ist.

Bradley entwirft in seinen Essays ohne es zu wollen das Idealbild des modernen Engländers. Immer Gentleman, steht er in Uebereinstimmung mit der äusseren Welt. Theoretische Erwägungen können ihn nie der Praxis, vor allem dem Staatsleben, entfremden. Er ist zunächst Engländer, zunächst Bürger, dann Kosmopolit. Höheren Gesichtspunkten ist er bereit, andere moralische Pflichten aufzuopfern, und so tritt leicht an die Stelle des Rechtsgefühls der kalte Verstand, das Raisonement.

Wenngleich er so zum Utilitarismus neigt, gegen den er sich sonst wendet, fehlt Bradley nicht jener warme Ton und jene Begeisterung für seine Sache, die mehr gefangen nehmen, als die Macht der Gründe. Vor allem anderen aber hat er jene Kenntnis und jene Hochachtung des Gegebenen, in dessen Grenzen wir uns zu halten haben, die wir eben so sehr in der englischen Philosophie und Staatskunst als auch nicht zum mindesten in der englischen Poesie seit langem zu bewundern Gelegenheit hatten, und die uns ausserhalb und den Verhältnissen drüben fernstehend, manches erklären könnte, das uns jetzt befremdet.



Henry Calderwood.

Handbook of moral Philosophy, London 1885.

Calderwood erklärt, Kants intellektuelle Theorie sei trotz aller ihrer Grösse in ihren Schlüssen negativ und skeptisch. Seine Aufstellung der intelligibelen oder übersinnlichen Welt ist keine philosophische Befreiung.

Kant hatte sich die Aufgabe gestellt, festzustellen, was im Bewusstsein auf Erfahrung beruhe und was a priori in ihr liege. — Die Tätigkeit der Sinne ist nur möglich unter den a priori vorhandenen Formen von Raum und Zeit, die des Verstandes unter denen der Kategorien. Die reine Vernunft aber gibt die Ideen von Seele, Gott und Universum.

Nun haben wir, sagt Calderwood nur eine Kenntnis von Phänomenen und können von den Noumena nichts wissen. So verwickeln uns die Ideen der Vernunft in hoffnungslose Verwirrung. Kant aber hält die Realität von Dingen an sich aufrecht. (54.) Nach ihm ist der menschliche Geist ein Noumenon, so dass wir gleichzeitig der sinnlichen und übersinnlichen Welt angehören. Aus den Formen, Begriffen und Ideen a priori, die doch nur Kriterien der Wahrheit sind, macht er Bedingungen unseres Wissens. So sind die Ideen der reinen Vernunft, obwohl sie uns spekulativ in Widersprüche verwickeln, doch bestimmend für das bewusste Leben (Seite 55).

Moralische Urteile schliessen die Anwendung einer allgemeinen Wahrheit auf eine besondere Handlung ein, setzen also eine Kenntnis von Grundprinzipien voraus, die zur Entdeckung moralischer Unterscheidungen zwischen Handlungen notwendig sind. Diese allgemeinen Wahrheiten sind solche durch sich selbst, da ihr Gegenteil undenkbar ist. (Unredlichkeit kann nie Recht sein u. s. w.) So tragen die moralischen Gesetze ihre Evidenz in sich und beruhen nicht auf einer Notwendigkeit unseres Geistes, sie zu denken. Sie haben, — darin stimmt Calderwood Kant völlig bei, — unbeschränkte allgemeine Gültigkeit. Sie sind moralische Gesetze, weil sie Grundprinzipien der Wahrheit sind. Weil sie absolut wahr sind, deshalb sind sie absolute moralische Gesetze oder kategorische Imperative. (Seite 39.)

Sie sind aber nicht wie Kant meinte, allein regulativ, sondern sie sind auch wahr. (assertiv.) Zunächst ist ein moralisches Prinzip eine entdeckte Wahrheit und ein Teil des Wissens. Erst dann wird es als ein Regulativ des Handelns anerkannt, wenn seine Wahrheit festgestellt ist.

Leslie Stephen.

The Science of Ethics, London 1882.

Da Stephen aus bestimmten Gründen niemals Eigennamen in seiner Arbeit nennt, kann man im Einzelnen nur mühsam seine Ansichten über die kantische Ethik zusammen bringen. Im Prinzip steht er gegen ihn.

Die Metaphysik soll die allgemeinen Formen des Denkens und ihre Verknüpfung feststellen, sie kann uns aber nichts über die tatsächliche Konstitution der Welt sagen. So ist sie sehr nützlich und durchaus notwendig. In dem Gebiete der Ethik aber, die nur mit Realitäten zu schaffen hat, ist sie von keinerlei Wert, wenigstens nicht in Bezug auf die Prinzipien (449). Ein und dasselbe Prinzip hat stets die Entwicklung der Ethik beeinflusst und dies ist nicht die Vorstellung eines von anderen verschiedenen Zweckes. „Die Furcht vor Hunger, Durst und Kälte, der Wunsch die Leidenschaften zu befriedigen, die Liebe zu Weib, Kind oder Freund, Sympathie mit den Leiden unseres Nachbarn, Rache für uns zugefügte Unbill, — diese und ähnliche sind die grossen Mächte, die das Menschengeschlecht bestimmen. Wenn ein Moralist versucht, irgend etwas anderes als ein letztes Motiv zu bezeichnen, geht er über die reale Welt hinaus.“ (461.) Der Moralist soll keine neuen Motive annehmen, sondern die menschliche Natur hinnehmen wie sie ist und nur versuchen, wie einmal erlangte Vorteile aufrecht zu erhalten oder zu verbessern sind. Sein Einfluss ist klein genug, aber so wie er ist, beruht er auf der Tatsache, dass eine gewisse Harmonie schon erreicht ist (462) und dass die Menschen eine gründliche Lösung bestehender Disharmonien wünschen.

William Hamilton.

Philosophy of the unconditioned.

Edinburgh Review. Oct. 1829.

Lectures on metaphysics.

Hrsg. v. Mansel u. Veitsch 1859. 60.

Works of Thomas Reid.

(Hrsg. u. mit Anm. versehen von W. Hamilton) Edinburg 1872.

Da es nicht wohl angängig ist, noch im 19. Jahrhundert die Trennung zwischen der schottischen und der englischen Schule aufrecht zu erhalten, möge hier wenigstens ihr Hauptvertreter Hamilton genannt werden.

Obwohl unter kantischem Einflusse stehend, ist Hamilton in ethischen Fragen nichts weniger als ein Anhänger Kants. Er identifiziert dessen praktische Vernunft mit dem moralischen Sinne und der moralischen Fähigkeit, wie sie von Reid und Stewart aufgestellt waren. (Ausz. v. Reid. 592 Ann.) und wendet sich besonders gegen das „Ontologische“ in seinen ethischen Schriften. Sehr merkwürdig ist es, dass in den kritischen Ausführungen Hamiltons, die ganz im Geiste der alten schottischen common-sense Philosophie gehalten sind, eine Neigung zum Theismus klar zu Tage tritt, die, da der Vernunft dies Gebiet streitig gemacht ist, sich gänzlich auf den Glauben stützt.

Schon in seiner ersten Beigabe zur Edinburgh Review bestreitet Hamilton aufs Schärfste die Möglichkeit einer Ontologie. „Alles Gewusste wird aufgefasst nicht wegen einer ihm innewohnenden Kraft, sondern durch die Fähigkeit jener, die auffassen.“ Daher ist alles menschliche Wissen relativ. Der Blinde hat einen anderen Kosmos als der normale Mensch, und ein Wesen mit mehr Sinnen als wir, hat eine erweiterte Auffassung, aber es ist immer eine Kenntnis von Phänomena. Die Kenntnis von Dingen an sich ist daher unmöglich. „Die Umgrenzung durch Bedingungen ist das Grundgesetz der Möglichkeit des Denkens. Denn wie ein Windhund nicht seinem Schatten entspringen kann, so kann der Geist nicht die Sphäre der Begrenzung überschreiten, in der und durch die die Möglichkeit des Denkens verwirklicht wird.“ (Philos. of the Unconditioned. Discussions. 14.) Diese Wahrheit haben fast alle Philosophen, sagt Sir Will. Hamilton, mit seltsamer Einmütigkeit anerkannt. Kant aber, der die Welt der Vernunft gänzlich von jener Ontologie befreit zu haben glaubte, die Hamilton bekämpft, hat nach ihm einen Rest davon in seiner Lehre zurückgelassen, indem er sagt,

dass das Absolute oder Unbedingte mehr ist als eine bloße Verneinung des Bedingten. Schon das bloße Operieren nämlich mit diesem Vakuum oder das Hinstreben auf dasselbe ist in der Philosophie ein Zugeständnis an die Ontologie. „Das Unbedingte ist unfassbar und unerkennbar; es kann nur das positiv festgestellt werden, dass es die Verneinung des Bedingten ist.“ (Philos. of the Uncond. 12.)

Es liesse sich hiergegen mit gutem Rechte einwenden, dass zwar wohl jeder Mensch seinen eigenen Kosmos hat und dass daher auch das Wissen in gewissem Sinne nur relativ ist, dass aber die Relationen der Phänomene bei allen gleich sind und dass sie uns statt unzusammenhängender Erfahrungen solche in kausaler Verknüpfung geben.

Hier möge nur darauf hingewiesen werden, dass das Ableiten irgend welcher Schlüsse von Eigenschaften des göttlichen Wesens ebenfalls ein Zugeständnis an die Ontologie ist. Hamilton begeht diesen Fehler. Aehnlich wie Descartes sagt er: „Es ist unmöglich anzunehmen, dass wir zur Vernunft und Einsicht fähig geschaffen sind, um Opfer einer Täuschung zu werden, dass Gott ein Betrüger und die Grundlage unserer Natur eine Lüge sei.“ (On the Philos. of Common sense. Ausg. v. Reid. 743.) Aehnliche Aussprüche liessen sich in grosser Zahl beibringen.

Gerade so wie bei Kant muss auch hier der Glaube vermitteln. „Der Bereich des Glaubens ist weit ausgedehnter als der des Wissens und wenn wir das Unbegrenzte nicht erkennen und begreifen können, so können und müssen wir doch daran glauben.“ (Lectures on Metaphysics Bd. II. Appendix). Das Fürwahrhalten aber ist die Grundlage des Wissens überhaupt. „„St. Augustin sagt: „Wir wissen das, was auf Vernunft beruht, wir glauben das, was auf Autorität beruht.“ Nun muss aber die Vernunft selbst sich auf Autorität stützen,““ (Ausg. v. Reid 760) denn ihre Grundlagen, wie etwa die Grundsätze der Mathematik, können nur geglaubt und begriffen, nie bewiesen werden.

George Grote.

Fragments on Ethical Subjects. Essay II., London 1876.

Grote gibt wertvolle Erweiterungen zu der kantischen Lehre von der moralischen Verpflichtung, aber die konsequente Durchführung seines Systems, das eine stete Berücksichtigung der Trennung von Individuum und Gesamtheit verlangt, wird trotz ihrer Berechtigung der Sache nicht gerecht. Für das absolut Rechte, für die Sanktion der reinen Vernunft, will er die Sanktion durch die Allgemeinheit einsetzen. Als Manifestation des in der Welt wirkenden geistigen Prinzips vermag auch die Allgemeinheit eine ethische Forderung zu sanktionieren, aber sie kann nie die höchste Sanktion erteilen. Diese erteilt nur jenes Etwas, das wir als etwas unserer Vernunft Analoges ansehen, und das in einem Einzelindividuum vielleicht deutlicher sich manifestieren kann, als in der Allgemeinheit. Gerade bei ethischen Fragen verleiht die Majorität durchaus kein Uebergewicht.

Grote erwartet eine Klärung der ethischen Fragen durch seine scharfe Trennung zwischen den beiden Faktoren, die beim moralischen Handeln in Betracht kommen, d. i. zwischen dem Individuum und dem Publikum oder der Allgemeinheit. (public.) Das Einzelsubjekt ist Mitglied des Publikums als einer gesetzgebenden Körperschaft und befolgt als solches die Gesetze, die es selbst mit erlässt, oder die es in einem ähnlichen Falle als dem seinigen für andere als vorbildlich erachtet.

Wenn man dagegen einwirft, dass das Urteil der Allgemeinheit sehr oft nicht auf der Seite des moralisch Rechten steht, so lässt sich darauf erwidern, dass jeder moralisch Handelnde in seinem Geiste das Ideal eines Publikums gegenwärtig hat. Er handelt so oft der Meinung des wirklichen Publikums entgegen, in der Voraussetzung, dass es seine Handlungsweise als die Richtige anerkennen würde, falls es weiser oder besser unterrichtet wäre.

Jedes System der Ethik aber, das nur einen dieser beiden Faktoren berücksichtigt und so entweder das Einzelwesen oder die Gesamtheit vernachlässigt, ist unvollständig und fehlerhaft. Kant hat Recht, wenn er die Triebfeder des moralischen Handelns objektiv nennt. Jeder, der unter der Empfindung einer moralischen Verpflichtung handelt, hält jedes andere Individuum unter denselben Umständen für ebenso verpflichtet. Die Verpflichtung ist bindend ohne Rücksicht auf Privatneigungen und Wünsche. Wenn nun aber Kant sagt, dass die reine Vernunft für sich allein praktisch sei und ein allgemein-gültiges

Gesetz diktiere, so glaubt Grote dies einschränken zu müssen. Nicht die Vernunft soll es sein, welche das Gesetz erlässt, sondern die Gemeinschaft der Menschen, die seine Befolgung oder Vernachlässigung straft oder belohnt. Die Vernunft ist nur in sofern beteiligt, als sie angibt, welche Handlungen diese Gemeinschaft als gut oder als schlecht anerkennen will.

Grote irrt hier. Auch bei ihm ist die Sanktion des moralischen Gesetzes eine höhere als durch das Publikum, denn sein „Publikum wie es sein sollte“ (40) ist doch schliesslich nichts anderes, als eine Personifikation des Vernünftigen und Richtigen im Urteile der eigenen autonomen Vernunft.

Kant hält nun auch im moralischen Handeln die Bestimmungsgründe des Willens für objektiv ohne jede subjektive Beimischung. Er scheint, so meint Grote, Schmerz und Lust des moralischen Gefühls nicht als Schmerz und Lust anzusehen. Er vermeint, die reine Vernunft beeinflusse unsern Willen ohne irgend eine Beifügung von Lust- oder Unlustgefühlen in einer unerklärlichen, unnormalen Weise, die keinerlei Parallele in unserer geistigen Konstitution hat. Dieser Fehler resultiert nach Grotes Ansicht aus der Vermischung zweier getrennt zu haltenden Dinge. Es ist zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen schmerzlichen Gefühle, das uns überkommt, wenn wir eine moralische Verpflichtung nicht innegehalten haben und der Vorstellung von besonderen Schmerzen, Strafen oder anderen bösen Folgen unserer Handlungsweise. Das erstere Gefühl lehrt uns unsere Pflicht kennen, das zweite kann höchstens pflichtmässige Handlungen veranlassen. Aber auch bei dem Handeln aus Pflichtgefühl ist das Gefühl treibend: die vorgestellten moralischen Gefühle werden als schlimmer empfunden als etwa körperliche Schmerzen, Verkennung, Zurücksetzung u. a. Das moralische Handeln darf nicht von den allgemeinen Regeln des menschlichen Handelns getrennt werden. Auch der moralisch handelnde Mensch handelt unter der Vorstellung von Lust- und Unlustgefühlen, nur sind seine Schmerzen und seine Lustgefühle anderer, höherer Art, als die des rein sinnlich lebenden Menschen. Die Empfindungen des Gewissens sind die bemerkenswertesten und wichtigsten der menschlichen Gefühle überhaupt; ein System, das sie vernachlässigt, ist durchaus lückenhaft. Was Kant Achtung für das Gesetz und Rücksicht auf den Wert der Person nennt, die er von der Achtung und Rücksicht auf den Wert des Zustandes unterscheidet, sind nur andere Worte für die Achtung des Publikums, wenn auch eines idealen.

In diesem seinem Sinne möchte Grote auch dem kantischen Gegensatze zwischen Autonomie und Heteronomie des Willens eine neue Deutung geben. Nicht deshalb will er einen Willen autonom nennen, weil er frei ist von Bestimmungen durch Lust oder Unlustgefühle, sondern weil er frei ist von irgend welcher Rücksicht auf das Gelingen seines Zweckes und auch in der blossen treuen Erfüllung des Weges dahin Befriedigung findet. Aufrichtiger energischer Gehorsam gegenüber dem moralischen Gesetze verschafft diese. Der moralische Wille ist allein bestimmt durch die Idee einer

Richtung, die das Handeln verfolgen muss, während bei allen anderen Wollungen die erreichten Objekte selbst nur Genugtuung gewähren.

Auch eine andere Betrachtung führt zu dieser neuen Auffassung des Wortes autonom hin. Das moralische Gesetz ist ein Befehl, den wir uns selbst in Verbindung mit der Allgemeinheit auferlegen. Wenn er befolgt wird, dann steht das Gefühl des Handelns in Harmonie mit dem, was das Gefühl der Allgemeinheit wünscht oder doch wünschen müsste, wenn es besser unterrichtet wäre.

Heteronom aber und unharmonisch ist das Handeln, das pflichtmässig nur dem Wunsche der Aussenwelt entspricht, ohne innere Genugtuung zu erzeugen, oder das nur den Trieben folgt, ohne die Aussenwelt zu berücksichtigen.

Aeusserst wertvoll ist das, was Grote über das moralische Gefühl sagt, einen logischen Fehler aber scheint seine Einsetzung der Allgemeinheit als moralische Sanktion zu enthalten. Sobald nämlich für das reale Publikum ein ideales eingesetzt wird, entzieht sich der moralische Befehl seinem Urteilsspruche, um seine einzige Stütze wieder dort zu suchen, wo Kant sie fand: In der eigenen Brust des Handelnden. So bleibt die reine Vernunft autonom, selbstgesetzgebend, selbst wenn sie sich des Mediums der Gefühle bedient.

Die geistreiche Grotische Deutung des Gegensatzes scheint so mit der kantischen gleichzeitig bestehen bleiben zu können.

James Martineau.

Types of Ethical Theory. 2 Vol. Oxford 1885.

In seiner prächtigen Vorrede zu dem oben genannten Werke setzt Martineau auseinander, wie er sich langsam aus der durch den jüngeren Mill vertretenen utilitaristischen Schule herausgearbeitet hat, wie er dazu gekommen ist, in der Ethik nicht mehr das zu suchen, was ist, sondern das, was sein sollte, und er spricht es aus, dass er neben den griechischen Philosophen Kant ein gut Teil dieser für ihn so bedeutsamen inneren Wandlung zu danken hat. Trotzdem hat er Kant in seiner Arbeit keine besondere Besprechung gewidmet. Er begründet dies damit, dass er Kants Theorie annähernd angenommen habe. (II. 522.) Auch er gründet seine Ethik auf den Postulaten innerer Erfahrung, besonders auf dem intuitiven Bewusstsein der Pflicht: Sie ist idiopsychologisch wie die kantische. Da Kant seine Theorie ausdrücklich allein auf dem denkenden Selbstbewusstsein basieren lässt und ausdrücklich in ethischen Fragen auf ein Eingehen auf die rein physische Natur des Menschen verzichtet, kann er keinen zu diskutierenden Gegensatz mehr finden. Kants Schwäche und Inkonsequenz in diesem letzteren Punkte ist von all seinen Schülern (und Gegnern!) anerkannt, so dass er nicht wieder darauf zurückkommen will.

Martineau glaubt, dass die Liebe zur Tugend als ein eigenbestimmter Impuls mit besonderer Befriedigung nicht ausser Acht gelassen werden darf und er erkennt die Berechtigung an, auf ihn allein alle wirklich moralischen Handlungen zurückzuführen. (II. 260.)

Jede moralische Verpflichtung beruht auf dem vorherrschenden Bewusstsein einer höheren Autorität (II. 265), und dies Bewusstsein ist eine Relation zwischen dem menschlichen Geiste und dem Göttlichen. (Preface XVII.) Das Bewusstsein macht das Gesetz nicht, sondern es enthüllt es nur, wir fühlen nicht nur, dass das Moralische höher steht als das Sinnliche, sondern wir fühlen es, weil es dies in der Tat ist. (II. 5.)

In seinen ausserordentlich feinen und klaren Besprechungen über die psychologischen Faktoren des Moralischen kommt Martineau nie auf Kant zu sprechen, aber er erweist doch, dass kantische Ideen sich sehr wohl mit solchen Untersuchungen vereinigen lassen, wie er ebenso klarlegt, dass sie durch den Entwicklungsgedanken durchaus nicht widerlegt sind, sondern vielmehr durch ihn vertieft werden können.

David Masson.

Recent british Philosophy, London 1865.

Masson kommt nicht dazu, ethische Fragen weitläufiger zu behandeln. Er sucht durch eine scharfe Sonderung zwischen den psychologischen, kosmologischen und ontologischen Prinzipien in den verschiedenen Philosophemen zu klären und zu versöhnen. Er verteidigt die Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Ontologie, wobei er sich auf die kantische Philosophie und deren Verbindung von reiner und praktischer Vernunft stützt.

Thomas Hill Green.

Prolegomena to Ethics

by the late T. H. Green

Ed. by. A. C. Bradley

3. Ed. Oxford 1890.

Wie kein anderer der englischen Ethiker des 19. Jahrhunderts ist Green in den Geist der kantischen Ethik eingedrungen, wie kein anderer erscheint er geeignet, eine versöhnende Mittelstellung zwischen den sich bekämpfenden Systemen einzunehmen.

Harald Höfding (Einl. in die engl. Philos. unserer Zeit. Deutsch von H. Kurella 1889) nennt seine *Prolegomena to ethics* die schönste Frucht des Studiums von Kant und Hegel in England. „Selbst diejenigen, welche meinen, dass erkenntnistheoretische und metaphysische Untersuchungen nicht in das Gebiet der Ethik gehören, werden viel feine und scharfsinnige Bemerkungen finden, und im Hauptabschnitte gibt Green eine geistvolle Auffassung der ethischen Ideen und ihrer historischen Entwicklung, sowie eine viel gerechtere Beurteilung des Utilitarismus, als man sonst von der Richtung, zu der er gehört, gewohnt ist.“

Auf metaphysischem Wege glaubt Green die Wirkungen eines **geistigen Prinzips in der Natur** nachweisen zu können. Seine Aufstellung hält er für eine unumgängliche Grundlage jeder wirklichen Ethik. Im positiven Sinne ist dies geistige Prinzip ein selbstunterscheidendes Bewusstsein nach Analogie dessen, das uns selbst Erfahrung ermöglicht. Auf dieser Grundlage soll sich eine Metaphysik der Sitten aufbauen, deren Möglichkeit über die Daseinsberechtigung der Ethik überhaupt entscheidet. Eine als natürliche Wissenschaft betrachtete Ethik darf nicht mehr als Gesetzgeberin auftreten (10) und die Ethik des Hedonismus wird zu einer Ethik der Gesundheit, ihr wahrer Lehrer der Physiologie der menschlichen Natur.

Ein Wesen, das lediglich das Resultat natürlicher Kräfte wäre, könnte sich nimmermehr eine Theorie dieser Kräfte bilden, durch die es sich selbst erklärt. Es liegt im Menschen ein geistiges Prinzip, das ihm die Erfahrung methodisch verknüpfter Tatsachen gibt. Könnte dies Prinzip nun nicht noch einen zweiten Ausdruck haben, indem es durch das Bewusstsein eines moralischen Ideals unser Handeln bestimmt? fragt Green. (11.) So geht auch er von einer Kritik der reinen zu einer solchen der praktischen Vernunft über und erkennt indirekt die Richtigkeit des Weges an, den die kantische Spekulation einschlug. (cf. K. r. V. 860.)

Sowohl im Wissen (knowledge) als in der Natur können wir den Spuren dieses geistigen Prinzips nachgehen. Green stimmt mit

Kant darin überein, „dass die unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen nirgends anders als in unseren Gedanken angetroffen werden kann, (K. r. V. 509) und dass sie keine Realität, sondern eine Regel sei. (ib. 537.) Die Erfahrung von einem Prozesse der Veränderung kann weder selber im Bewusstsein desselben sein, noch ein solches erzeugen, (Green: Prol. 20) und das Bewusstsein durch welches allein eine Natur für uns existiert, ist weder natürlich, noch ein Resultat der Natur.

Die Folgerung aber, die Kant aus diesen oder ähnlichen Erwägungen zog, glaubt Green nur in beschränktem Masse gelten lassen zu sollen. „Der Verstand schafft Natur“; (Kant: Prol. 75. 76. und 78.) d. h. insofern, als die Realität eines Gegenstandes nur dadurch unterschieden werden kann, dass die Verknüpfung desselben sich wirklich durch andere Erfahrungen als eine solche ausweist, wie sie zu sein erschien.

Kant hat, so meint Green, den Gegensatz zwischen dem Realen und den Produkten des Geistes (mind) aufrecht erhalten und zugleich die Mitarbeit des Geistes bei der Erzeugung jener Beziehungen nicht in Betracht gezogen, die durch Verbindung des Vielfachen zur Einheit eine Natur, d. h. eine feststehende, unveränderliche Ordnung der Beziehungen (relations) zuerst für uns schaffen. — (Als Bedingung ihrer Möglichkeit muss ein Etwas angenommen werden, das dasselbe wie sie oder etwas unserer Vernunft Analoges ist.) So kann Kant notwendig zu einer Unterscheidung zwischen Dingen an sich, die durch keine verknüpfende Tätigkeit des Verstandes bestimmt sind, und einer Wirklichkeit, die in bestimmten Relationen zu dem All unserer Erfahrung steht. (Green: Prol. 33) So wird der Begriff des Universums zerstört, da zwei Welten aufgestellt werden, welche beide dieselben Empfindungen hervorrufen. (ib. 41.) Kant aber hat ausdrücklich erklärt: „die Einteilung der Gegenstände in Noumena und Phaenomena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann in positiver Bedeutung garnicht zugelassen werden, denn man kann dem letzteren keinen Gegenstand bestimmen, sie also auch nicht für objektiv gültig ausgeben.“ (K. r. V. 311, 305 Ann. und 523—525.) Diese Scheidung hat bei Kant lediglich den Zweck, die Vernunft einzuschränken, dass sie nicht den Faden empirischer Bedingungen verlassen oder über die Möglichkeit der Dinge überhaupt aburteilen zu können glaube. (K. r. V. 590.) Ihm ist das Ding an sich durchaus nur Verstandessache und gerade durch seine Verknüpfung mit einer empirischen Reihe von Bedingungen entsteht die vierfache Antinomie der reinen Vernunft. Es ist nicht statthaft, die absolute Totalität des Universums mit der Vorstellung einer zeitlich begrenzten Ordnung von Relationen zu einem logischen Verhältnis zu verbinden.

Nun ist Green des weiteren der falschen Ansicht, dass bei Kant das Noumenon der Grund des Phänomenon sei und er wendet dagegen mit grossem Rechte ein, dass dann das Noumenon als Ursache doch auch zu den Phänomenen gezählt werden müsse. Es ist aber das Noumenon das Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung und Gegen-

stand des reinen Denkens, (K. r. V. 307 und 343) keineswegs das Subjekt einer Erscheinung.

Die Materie der Erscheinungen kann also nicht die Wirkung von Dingen an sich sein, kann aber ebenso wenig vom denkenden Subjekte geschaffen werden. Diese Verlegenheit entspringt aus der Voraussetzung einer realen Trennung von Form und Materie der Empfindungen, aber eine einfache Empfindung im Sinne Kants ohne jegliche Mitwirkung des Denkens ist eine leere Abstraktion, (Green: Prol. 47. 53) denn sie könnte nie zu einer Tatsache für uns werden. Das bei dieser Trennung deshalb doch unbewusst mitgedachte Minimum verstandesmäßiger Mitwirkung bei jeder Empfindung ist von Bedeutung, denn ohne ein unterscheidendes Subjekt sind keine Grad- und Zeitunterschiede zwischen verschiedenen Empfindungen möglich. Daher ist das Denken eine notwendige Bedingung jeder Empfindung: Kein Wesen kann fühlen, welches nicht auch denkt. (ib. 50) Es muss eine Identität bestehen zwischen dem vereinigenden Prinzip der Welt der Erfahrungen und dem, was in uns liegend uns befähigt, Erfahrung zu haben. Die charakteristischen Merkmale und Bedingungen unseres Denkens sind eine Folge der Einheit der ihm dargebotenen Objekte. Die Welt der Erscheinungen ist ein Teil des nicht näher zu definierenden konkreten Kosmos, (38) der unter denselben Bedingungen stehend gedacht werden muss, unter denen in einem einzelnen Universum von Erscheinungen eines denkenden Wesens solche verknüpft werden können.

Der Mensch als Intelligenz ist die höchste uns erkennbare Manifestation des geistigen Prinzips in der Natur.

Menschliche Erfahrung besteht aus einer Reihe von Ereignissen und einem Bewusstsein ihrer Reihenfolge. Letzteres kann nicht ein Teil der natürlichen Entwicklung sein, denn die Erreger sinnlicher Erscheinungen (stimulants of sensation) sind nicht das wahrgenommene Objekt, das Bewusstsein stellt vielmehr nur die Einheit der Erfahrungen her und fasst sie also als eine Reihe zusammenhängender Tatsachen, nicht als eine Reihe unverknüpfter Ereignisse auf. Dies selbstunterscheidende Bewusstsein ist also kein Phänomenon, sondern ein ewiges Prinzip und die Grundlage der Erfahrung. Das Wachsen und die Entwicklung dieses Bewusstseins wird dadurch erklärt, dass es zwar wohl ewig und gleichartig sich im Menschen befindet, sich aber durch die Organe seiner tierischen Verkörperung in einer aufsteigenden Linie manifestiert. So kann sich uns das „ewige Bewusstsein“ nie gänzlich enthüllen, und das Bewusstsein seiner Gegenwart liegt nicht vor der Erfahrung, sondern es arbeitet unbemerkt darin.

Das Subjekt in dem sich dies ewige Bewusstsein reproduziert, ist gleich ihm selber eine **freie Ursache**. Der Mensch wird so aber nicht dem Kausalzusammenhange entrissen. Sein Leben ist wie das jedes anderen Phänomens durch die Kausalgesetze bestimmt, aber als Intelligenz, als wissendes Subjekt (knowing subject) ist der Mensch ihnen nicht unterworfen, sie manifestieren sich nur in ihm, und er bleibt eine freie Ursache, soweit sein Selbst von natürlichen Beziehungen sich unterscheidet.

Dass das ewige Bewusstsein sich in einer historischen Reihe der Entwicklung mit Hilfe organischer Funktionen losringt, bleibt unerklärlich.

So versucht Green, kantische Gedanken mit dem Entwicklungsgesetze zu versöhnen; seine Lehre von der Freiheit des Willens gründet er auf folgende Unterscheidung. — Ein Bedürfnis ist ein natürliches Produkt, aber sein Bewusstwerden, in dem es zu einem Motive wird, schliesst einen Akt des Selbstbewusstseins ein. Dass ein Bedürfnis notwendig eintreten musste, macht seine Existenz als Motiv noch nicht zu einem Naturprodukt, denn es ist nicht Teil einer Reihe von Ereignissen. So muss man unterscheiden zwischen dem tierisch—notwendigen und dem selbstbewussten und zugleich freien Motive.

Nur wenn man die Motive als Ergebnisse des Selbstwusstseins, also als freie Handlungen auffasst, sind Erscheinungen wie Reue und Selbstbesserung erklärlich. Das Selbstbewusstsein oder der Charakter sind eben mit dem ganzen Menschen identisch. Diese monistische Auffassung des Menschen entspricht bekanntlich nicht der kantischen. Green erkennt zwar wohl an, dass eine klare Unterscheidung zwischen der spekulativen und der praktischen Seite des Geistes besteht, (*thought and will*) aber er erlaubt nicht den Grundsatz: *mere thought is not will*. Vielmehr ist der Wille kein unterscheidbarer Teil des Menschen, trennbar von Intellekt und Begierde, auch keine Kombination beider, sondern der Mensch selbst und die Quelle seines Handelns.

Im zweiten Kapitel des dritten Buches erklärt Green durchaus im Sinne Kants (Vgl. Prolog. 1) die Unterscheidung zwischen gutem und schlechtem Willen als die Grundlage jeder Ethik. Er bezeichnet die Form eines Willensaktes als die Identifikation des Selbst mit dem gewollten Objekte: Irgend ein selbstbewusstes Individuum bestrebt sich, eine Idee zu verwirklichen in Beziehung auf ein Objekt, in dem er zur Zeit Selbstbefriedigung sucht. Die wirkliche Natur jedes Willensaktes hängt von der besonderen Beschaffenheit des Objektes (also Idee!) ab, in dem die wollende Person die Selbstbefriedigung sucht. Selbstbefriedigung ist die Form jedes gewollten Objektes, aber der Inhalt jener Form, der Charakter dessen, worin die Befriedigung gesucht wird, die zwischen sinnlichen Begierden und der Erfüllung eines als göttlich aufgefassten Berufes schwankt, macht das Objekt zu dem, was es wirklich ist. Die Beschaffenheit (*quality*) des Willens hängt von der Art des gewollten Objekts unter der allgemeinen Form der Selbstbefriedigung ab.

Green lässt hier nicht wie der Utilitarier die Güte des Willens von der Beschaffenheit des gewollten Objekts selbst abhängen, sondern von der Idee desselben im Geiste eines selbstbewussten Wesens.

Er kämpft gegen zwei Fronten. Würde Kant, so meint er (Prol. 163.) seine Lehre kennen, er würde sie für durchaus irrig halten, weil dieser nur dem an sich allein guten Willen für moralisch bemerkbar hält. Aber die Meinung, dass ein Wille wegen der Natur des gewollten Objekts gut ist, schliesst jene Auffassung nicht aus, nach der er im Sinne der Utilitarier wegen einer gewünschten Wirkung anstatt seiner

eigenen Güte gut ist; eben so gut kann er auch in seiner ganzen Tendenz als gut gedacht werden, sodass die von ihm erstrebten Objekte auch gut sein müssten.

Aber — als wolle er sich gegen jede Bundesgenossenschaft verhalten, — der Wille könnte sich auf Objekte richten, die anders gewollt werden als deshalb, weil sie von einem allgemeinen praktischen Gesetze vorgeschrieben sind, sagt Green.

Wenn so das Gute als das definiert wird, welches das Verlangen befriedigt, so ist das moralisch Gute das, was einen moralischen Trieb befriedigt. Die völlige Bedeutung dieses Guten lässt sich nicht ergründen, wir kennen nur seine Richtung. Bei der Charakterisierung des **moralischen Ideals**, besonders dort, wo er die Vernunft als die Quelle des moralisch Guten und die Ausdehnung des Gebietes des moralisch Guten behandelt, schliesst sich Green sehr eng, z. T. unter ausdrücklichem Hinweis an Kant und dessen Ausführungen an. (Green: Prol. 226.) Nur will er die Idee des Moralgesetzes und ihre Entwicklung nicht von einander trennen.

Auch er betrachtet es als die Manifestation eines göttlichen Wesens und nähert sich so ähnlich wie Kant einer freien Religiosität. Zurückblickend auf die Hauptssysteme sieht Green den universalistischen Hedonismus und die kantische Theorie des Guten als eines Selbstzweckes über andere hervorrage und er erklärt: In den wenigen Fällen, wo Bedürfnis oder Zeit vorhanden ist, sich an die Philosophie um Führung zu wenden, da ist die kantische Theorie der hedonistischen vorzuziehen. Die Moralphilosophie Greens ist ganz vom Geiste der kantischen Ethik erfüllt, wenn sie auch ihre eigenen Wege geht. Diese neuen Wege aber mussten betreten werden, um den Fortschritten der Naturerkenntnis, besonders dem Entwicklungsgedanken, gerecht zu werden. Sollten es auch nicht die richtigen sein, die zum erwünschten Ziele führen, so gehen sie doch wenigstens nicht auf jenen dürren Empirismus hinaus zu dem gerade in England so viele Wege leiten.

David Rowland.

An Essay intended to interpret and develop unsolved ethical questions in Kants „Groundwork of the Metaphysics of Ethics“. London 1871.

The second table of the Commandments; a perfect Code of natural moral law, and of fundamental human law, and the criterion of Justice. London 1867.

In der oben zu zweit genannten Schrift hat Rowland das natürliche moralische Gesetz auf ein Gebot der zweiten Tafel des Dekalogs zurückgeführt, auf das Gebot: Du sollst nicht stehlen. Dort zeigt er, wie alle anderen Gebote der zweiten Tafel auf dies eine zurückgehen. (Cap. IV—VII.)

In der Kant gewidmeten Arbeit sucht er dann mit Hilfe der dort genommenen Resultate ungelöste Probleme der kantischen Ethik zu lösen, wie sie in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten dargestellt ist.

Zwei grosse Fragen liess Kant unbeantwortet oder stellte sie doch als unbeantwortbar dar: 1. Wie kann die Vernunft in Beziehung auf das moralische Gesetz praktisch sein? — 2. Wie kann die Vernunft die absolute Notwendigkeit eines unbedingten praktischen Gesetzes begreiflich machen?

Da Kant es für unmöglich hält zu erklären, wie die Vernunft in der Moral praktisch wirksam wird, bleibt kein anderer Ursprung des moralischen Gesetzes möglich, als ein solcher aus der Natur. Nun war es ein Erfordernis der metaphysischen Methode Kants, das es sich in seinem Suchen nach dem Moralischen Imperativ auf die reine Vernunft, ganz abgesehen von der Natur des Menschen, beschränkte. Aber, — sagt Rowland, — das Nachspüren der Wahrheit braucht nicht in selbst auferlegten Fesseln unternommen zu werden. Die Natur des Menschen ist es, die die Möglichkeit des moralischen Gesetzes gibt.

Wie Newton die dynamischen Prinzipien des freien Falles nicht durch nackte Vernunft fand, sondern durch den Fall des Apfels darauf geleitet wurde und sie aus der realen Erscheinung und den Gesetzen des Sonnensystems ableitete, so müssen auch wir bei moralischen Untersuchungen mit einer Prüfung der menschlichen Natur und ihrer Beziehungen zur Gesellschaft beginnen. So wird es verhältnismässig leicht sein, das Gesetz zu entwickeln, denn Gesetze sind nicht Ursachen des menschlichen Geistes, sondern Ableitungen von in ihm vorhandenen Prinzipien. (p. 12.)

Nun folgt die Ableitung des natürlichen Rechtes von jenem Gebote: du sollst nicht stehlen, unter dem allein ein sozialer Zustand

möglich ist. In ihm treten Geist und Körper in vereinigte Tätigkeit, die die Wünsche und Instinkte beider Naturen befriedigt. Ohne die einfachen Beziehungen der Menschen zu einander als Grundlage zu nehmen, ist weder Moralität noch Gesetz denkbar. Das Verbot des Stehlens als die Grundlage des natürlichen Rechtes ist nicht nur Erzeuger der praktischen Moral, sondern auch ein — (und zwar das einzige in der Natur) — praktisches Prinzip a priori, das einen kantischen Imperativ enthält, der sich auf jegliche Pflicht beziehen lässt.

So erklärt es Rowland, wie die Vernunft in der Moral praktisch wird. Ein ähnlicher Gedankengang führt ihn zu einer Lösung der zweiten Frage, wie die Vernunft die absolute Notwendigkeit eines bedingungslosen praktischen Gesetzes begreiflich machen kann.

Gleichförmiges Handeln nach einer Maxime, die, obwohl in ihrer Aufstellung fassbar, doch das besondere Gesetz des Handelns unbestimmt lässt, ist praktisch unmöglich und Kant fand ein bestimmtes und gegebenes Gesetz im kategorischen Imperativ. (6) Es ist nun nicht die Frage, wie der kategorische Imperativ praktisch werden kann, sondern wie die in ihm ausgesprochene Notwendigkeit dem Geiste klar zu machen sei. Kant nahm das „kategorische“ des Imperativs an, ohne es zu beweisen. Er forderte es, weil er es gebrauchte, um die Pflicht zu erklären, gestand aber, es nicht erklären zu können. (pag. 6). (H. G. M. S. 72). Die Schwierigkeit, das Interesse zu erklären, das die Menschheit an dem moralischen Gesetze nimmt, schwindet, wenn wir das moralische Gesetz als den Urheber und Beschützer des Systems der menschlichen Gesellschaft betrachten, in der allein eine gedeihliche Entwicklung des Menschengeschlechtes möglich ist. Alle einzelnen hier in Betracht kommenden Umstände zeigen die Notwendigkeit, sich dem moralischen Gesetze zu unterwerfen, mit beredter Deutlichkeit. „Die Frage“, „weshalb muss das moralische Gesetz eine unser Handeln begrenzende Bedingung sein?“ wird damit beantwortet, „weil es das notwendige Resultat eines Systems moralischer Gleichheit ist.“ (46.)

Henry Sidgwick.

The Methods of Ethics. Third Ed. London 1884.

Sidgwick gibt in seinen *Methods of Ethics* eine kritische Prüfung jener Methoden, die darauf ausgehen, Vernunftgründe für das zu finden, was getan werden soll, und die in den einzelnen Systemen von Denkern enthalten sind, die für uns historisch geworden sind. Sein Werk ist nicht dogmatisch: Er beachtet den dringenden Wunsch nicht, den wir alle haben, die richtige Methode zu finden und anzuwenden, die uns zeigt, was getan werden muss. Er betrachtet nur, was für Folgerungen sich ergeben, wenn man von gewissen ethischen Prämissen ausgeht.

Zu Kant nimmt er in drei wichtigen Punkten eingehender Stellung:

1. Was ist „freier Wille“?
2. Ist es möglich, moralische Wahrheiten und Gebote intuitiv zu erfassen?
3. Gibt es abstrakte moralische Prinzipien?

Bei Punkt 1 und 2 wendet sich Sidgwick gegen Kant, bei Punkt 3 geht er mit ihm bis zu einem gewissen Grade denselben Weg.

Ausserdem wendet er sich an einzelnen Stellen gegen den kantischen Rigorismus, der die Gefühle als sittliche Faktoren nicht berücksichtigen will.

I. Der freie Wille.

Wenn wir das Handeln anderer Menschen beurteilen, so folgen wir dabei stets dem Prinzip der Kausalität, unter Beobachtung von Charakter und Umständen. Wir bestimmen ihre zukünftige Handlungsweise nach ihrer früheren, und wenn unsere Vermutung nicht eintrifft, so schreiben wir dies nicht einem störenden Einflusse des freien Willens, sondern unserer ungenauen Bekanntschaft mit dem Charakter und den Motiven zu. Selbst unsere eigenen Taten, die zurückliegen und der Vergangenheit angehören, erkennen wir zurückblickend als ein notwendiges Produkt aus unserer Natur, Erziehung und den bestimmten Umständen. Ebenso denken wir über unser zukünftiges Handeln und wissen, dass eine gegenwärtige Gewöhnung an das Gute uns seiner Ausübung für später näher bringt. Nur bei einer vor uns liegenden Handlung glauben wir, uns völlig frei für diesen oder jenen Weg entscheiden zu können. Hier muss aber eine Täuschung zu Grunde liegen. Andererseits aber, fährt Sidgwick fort, ist Kants Wort nur zu berechtigt, dass erst das Bewusstsein der moralischen Verpflichtung *ratio cognoscendi* des freien Willens ist. Für das praktische Leben sind die Ausdrücke „können“ und „müssen“ unentbehrlich, — man denke nur an das Strafrecht. (Sidgwick: *Meth.* 62). Da aber doch die deterministische Auffassung dieser Kontroverse eine klare und deutliche Lösung gibt, müssen wir

den Ausdrücken „können“ und „müssen“ eine ihr angepasste neue Deutung geben.

Der Determinist gibt zu, dass in einem gewissen Sinne ein „müssen“ auch ein „können“ einschliesst, aber er sieht in dem „können“ nur ein Fehlen unüberwindlicher Hindernisse, mit Ausnahme des Mangels eines ausreichenden Motives. In diesem Falle drückt er moralische Missbilligung aus oder heisst eine Strafe gerecht. Freilich ist diese dann nicht mehr ein Widervergelten für getanes Unrecht, sondern ein Mittel, das jene oben fehlende Motivation im Individuum ersetzen soll.

(So steht Sidgwick unabhängig von diesem auf demselben Boden wie Liszt, der nach ähnlichen Prinzipien das „klassische Strafrecht reformieren will“). (cf. Sidgwick: *Methods*. 63).

Die kantische Identifikation der uninteressierten und der vernünftigen, sowie der vernünftigen und freien Handlung entspricht im ersteren Falle nicht den Gesetzen der Psychologie und ist im zweiten zum mindesten irreführend.

Ein treuer Hund kann ebenso gut interessiert als uninteressiert genannt werden, andererseits aber wählt oft genug ein Mensch im Vollbesitze seiner Vernunft einen Weg, der ihn in seiner Gesundheit, seinem guten Rufe und sonst schädigt. (eb. 54, 55). Wir können nämlich gar wohl mit Kant zugeben, dass der „frei“ handelt, der sich von der Vernunft leiten lässt — und Sidgwick erkennt es als einen grossen Gewinn an, wenn das mächtige Gefühl der Freiheit für die Sache der Vernunft und der Moral gewonnen wird, — aber das Umgekehrte dieses Satzes ist nicht ebenso unbedingt gültig und wir können nicht sagen, dass ein Mensch nach freier Wahl unvernünftig handelt.

2. Intuition.

Hier erhebt sich zunächst die Frage, ob wir berechtigt sind, die Existenz eines intuitiven Erfassens moralischer Werturteile anzuerkennen. Es geschieht dies sehr oft nicht, aber dann beruht diese Leugnung auf einer falschen Auffassung des Begriffes. Intuitive Urteile haben durchaus nicht die Bedeutung einer Wahrheit, sie werden nur bestimmt und ohne Zögern ausgesprochen und sie sind im gewöhnlichen Verkehr nicht das Produkt der Ueberlegung. Ihr Zweck ist, über Recht und Unrecht verschiedener Arten äusserer Wirkungen menschlicher Willensstrebungen ein Urteil zu gewinnen, ohne der handelnden Person eigene Ansichten über Recht und Unrecht seiner Absicht in Betracht zu ziehen.

Nun ist es jedem eo ipso klar, dass das, was er für Recht und Pflicht der anderen Menschen hält, auch für ihn selber Recht und Pflicht ist. Dieser Beweis für Recht oder Unrecht einer Absicht ist so stark und in der Tat so bedeutend, dass Kant glaubte, dadurch jedes Kriterium der Pflicht ersetzen zu können. Wenn er vermeint, das Gesetz, alles für recht zu halten, dessen *Maxime* als allgemeines Gesetz gewollt werden kann, passe für alle Fälle, dann begeht er denselben Fehler, als wenn er in der formalen Logik ein Kriterium der Wahrheit entdeckt zu haben glaubt. (*Methods*: 207.)

Allerdings ist ein Wille zu verwerfen, der dies Gesetz nicht achtet, aber es gibt Wollungen genug, die ihm durchaus entsprechen und doch böse sind.

Wir finden nämlich sehr oft Menschen, die genau nach Kants Vorschrift handeln und doch mit dem, was sie tun müssten, in stetem Widerspruche stehen und eine Menge von Regeln, die sämtlich auf Universalität Anspruch machen könnten, um der einen bestimmten Regel willen verletzen.

Die handeln gewiss nicht recht, oder wir müssen jeden Unterschied zwischen objektiv recht oder subjektiv recht verwischen.

Es ist nicht schwer, (cf. 212. ib) eine Reihe von Formeln zu finden, die mit annähernder Vollständigkeit das ganze menschliche Betragen scheinbar umfassen. Eine Sammlung solcher Regeln ist die positive Moralität der Gesellschaft. Wenn man nun aber beginnt, diese Prinzipien in der Praxis anzuwenden, dann entdeckt man, dass ihnen die nötige Klarheit und Präzision fehlt.

Gewiss sind Wahrheit und Gerechtigkeit Tugenden, aber in wiefern ist z. B. Räubern gegenüber das Lügen statthaft? Gerade in solchen Fragen erwarten wir Antwort von den Moralisten. Die landläufigen Maximen aber ermöglichen uns nicht, hier und in ähnlichen Fällen ohne Zögern eine klare Entscheidung zu treffen. Wenn also überhaupt die Formeln der intuitiven Moral als wissenschaftliche Axiome dienen sollen, so müssen sie durch einen Denkprozess der in gewöhnlichen Menschen nicht vor sich gehen kann, klarer und schärfer gefasst werden (pag. 213). Wir müssen, wie es Sokrates versuchte, die allgemeinen Ansichten über die Tugend befriedigend zu definieren versuchen.

Kann denn nun eine schärfere Prüfung intuitiv erfasste Maximen nicht zu wirklichen ethischen Axiomen machen? Ja! Dies behandelt Sidgwick in dem Kapitel über

3. Philosophische Intuition.

Die Philosophen versuchen, unter der Oberfläche des Common Sense tiefere Prinzipien zu entdecken. Obwohl sie sich dabei oft in Tautologien verwickelt haben, gibt es deren drei, die zur vollkommenen praktischen Leitung genügen: Klugheit, Gerechtigkeit und Wohlwollen. Kant leitete die Pflicht des Wohlwollens aus dem formalen Prinzip ab. Es gelang ihm nicht, sie als notwendige Folge aus dieser Formel darzustellen. Kant sagt nämlich: „die Maxime, dass jeder ohne Hülfe für sich allein aufkommen und stehen solle, können wir wohl als allgemeines Gesetz denken, aber nie wünschen, denn ein solcher Wille würde mit sich selbst uneins werden, da manche Fälle eintreten werden, wo er der Hülfe oder Sympathie anderer bedarf.“ Sidgwick wirft dagegen ein, dass es sehr wohl starke und eigenwillige Naturen geben möge, die von allgemeinem Wohlwollen mehr Unruhe als Nutzen erwarten. (386)

Denselben Schluss erreicht Kant noch einmal durch eine andere Motivation. Da alle Handlungen vernünftiger Wesen um eines Endzweckes willen geschehen, muss es für alle vernünftigen Wesen einen Endzweck geben. Dieser absolute Endzweck ist eben die Vernunft selbst,

der für das Universum vernünftiger Wesen überall in der gleichen Weise gilt. Oder auch umgekehrt: Alle besonderen Zwecke des Menschen sind bestimmt durch die Existenz eines besonderen Objektes. Es lässt sich nun nicht mit Bestimmtheit aussagen, dass irgend eine dieser besonderen Triebfedern einen Teil des menschlichen Wesens ausmache und daher können wir es nicht als eine Vorschrift der Vernunft denken, auf ein solches spezielles Objekt hinzuarbeiten. Wenn wir aber alle empirischen Zwecke ausschliessen, so bleibt nur das Prinzip, dass alle vernünftigen Wesen als solche „Zwecke an sich,“ d. h. „Selbstzwecke“ sind und dass die Menschheit als ein „Zweck an sich“ existiert. Wenn ich nun für mich allein lebe, so schliesst Kant, so mache ich nicht den Humanitätsgedanken zu meinem Endzwecke, sondern selbstsüchtige Ziele, handle also nicht tugendhaft.

Zunächst ist für Sidgwick die Auffassung des Humanitätsgedankens (humanity) als eines Zweckes an sich überraschend, denn unter einem Endzwecke verstehen wir meistens etwas, das sich realisieren lässt. Es scheint eine Art Paralogismus bei dieser Art der Ableitung des Prinzips des Wohlwollens vorzuliegen. Die humanity nämlich, an die Kant denkt, ist das Aggregat der Menschen, sofern sie vernünftig sind. Nun beruhen aber die subjektiven Endziele anderer Menschen auf nicht vernünftigen Impulsen, nämlich auf Begierden und Abneigungen. Es ist schwer zu sagen, weshalb wir, wenn der Mensch als vernünftiges Wesen für andere vernünftige Wesen ein Zweck an sich ist, annehmen müssen, dass seine subjektiven Ziele von nicht vernünftigen Impulsen bestimmt werden. (385.)

Wenn auch nach Sidgwicks Meinung die Ableitung der Pflicht der Wohlwollens bei Kant eine falsche war, so bleibt sie darum doch bestehen. Wenn wir in ihr für das „Gute des Mitmenschen“ das „Glück des Mitmenschen“ einsetzen, so bildet sie das erste Prinzip des Utilitarismus.

Zwei andere Auffassungen Kants streift Sidgwick nur ganz kurz. Zunächst verteidigt er jenem gegenüber die Bedeutung der Selbstliebe als einen Faktor der Sittlichkeit. Kant meint, dass die Kraft des vernünftigen Willens, worin die Tugend besteht, stets im Gegensatz zu natürlichen egoistischen Impulsen zum Ausdruck kommt (Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre) und dass eigenes Glück deshalb nicht als eine Pflicht betrachtet zu werden braucht, weil jeder ganz von selbst unvermeidlich dies zu fördern strebt.

Dagegen wendet Sidgwick ein, dass ein Mann durchaus nicht unvermeidlich immer das will, von dem er glaubt, dass es zu seiner grössten Glückseligkeit führt. (Methods of Ethics 328 und 368) (cf. Kant: Metaphysik der Sitten § IV.) Wäre es ein psychologisches Gesetz, wie es der psychologische Hedonismus behauptet, dass jeder Mensch stets nach seinem grössten Glücke strebe, dann könne ausser diesem einen Gesetze kein anderes praktisch wirksam werden. Wir finden aber durch tägliche Erfahrung, dass Menschen um sittlicher Prinzipien oder edler Gefühle willen ihrem klar erkannten Glücke nicht

zustreben, oder dass andere trotz besserer Einsicht sich für das näher liegende Gute entscheiden, obwohl sie wissen, dass es ihr eigenstes Interesse schädigt, indem sie etwa sinnliche Lust der Gesundheit vorziehen. (Methods 41.)

Dass Sidgwick den kantischen Rigorismus nicht billigt, nach welchem Emotionen nicht sittlich bewertbar sein sollen, ist nach dem Vorhergegangenen klar ersichtlich. Allerdings erkennt er an, dass jene Auffassung berechtigt ist, nach der die höchste Tugend rein um des Guten willen geübt wird, unbekümmert um die ihrer Ausübung folgende Lust, aber sie beruht trotzdem auf einer Emotion (cf. Methods 42) oder ist von einer solchen begleitet (ib. 230). Wenn auch das Element des Wollens überwiegt, so ist es doch stets mit einem sinnlichen Elemente versehen oder „geschmückt.“ So kommt es, dass die Ausübung der Pflicht des Wohlwollens besser ist, wenn sie von dem Gefühle der Liebe begleitet ist, als wenn sie einfach aus Reflexion hervorgeht, denn sie wird so dem empfangenden Teile angenehmer und leichter gemacht.

In dem speziellen Falle der Dankbarkeit scheint selbst Kants Härte nachzulassen, denn in der „Tugendlehre“ (§ 33) sagt er, dass diese Tugend „mit Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens verbindet.“ (Methods 220.)

Carreau (Moralistes anglais contemporains, in der Revue philosophique V. 1875) sagt (Seite 415): „Die Schlüsse Sidgwicks sind gewiss originell; man hatte bis dahin noch nicht den Utilitarismus auf die intuitive Methode begründet und aus Kant und Clarke gegen ihren Willen Utilitarier gemacht, aber trotz der Schärfe der Analyse zweifeln wir, dass es ihm gelungen ist, seine These zu beweisen.“

Es ist kaum Sidgwicks Absicht gewesen, wie Carreau sagt, Kant zum Utilitarier zu stempeln, jedenfalls hat er dies nicht als These aufgestellt. Im Laufe seiner kritischen Untersuchungen ist er lediglich zu dem Resultate gekommen, dass die Grundgedanken der kantischen Lehre nicht mit einer geklärten utilitaristischen Auffassung absolut unvereinbar sind, wenn man sich zu einigen Modifikationen versteht. Diese aber hat er nicht gescheut. Somit hat er kantische Gedanken verwertet, wenn er auch Kants Philosophie als System verwirft. Seine Einwände sind wohl berechtigt und es ist ihr Verdienst, dass sie nicht nur ablehnen, sondern umwerten und Anregungen geben. Sidgwick hat erwiesen, dass die kantischen Ideen auch heute noch befruchtend wirken können.

zustreben, o
liegende Gu
Interesse sch
ziehen. (Met

Dass
welchem Em
Vorhergegan
Auffassung b
Guten willen
Lust, aber
oder ist von
des Wollen
Elemente ve
übung der I
der Liebe b
denn sie wi
gemacht.

In dem
nachzulassen
Tugend „mi
des Wohlwe

Carrea
sophique V
gewiss origi
die intuitive
Willen Utili
wir, dass es

Es ist
zum Utilitar
gestellt. Im
dem Result
Lehre nicht
vereinbar si
versteht. D
Gedanke
verwirft. S
dienst, dass
geben. Sid
noch befruc

© The Tiffen Company, 2007

TIFFEN® Gray Scale

A	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
R	G	B	G	B	W	G	K	C	Y	M									

sich für das näher
ss es ihr eigenstes
der Gesundheit vor-

nicht billigt, nach
llen, ist nach dem
nt er an, dass jene
Jugend rein um des
Ausübung folgende
a (cf. Methods 42)
in auch das Element
it einem sinnlichen
es, dass die Aus-
sie von dem Gefühle
reflexion hervorgeht,
ehmer und leichter

t selbst Kants Härte
agt er, dass diese
zugleich Zärtlichkeit

der Revue philo-
üsse Sidgwick's sind
len Utilitarismus auf
Clarke gegen ihren
der Analyse zweifeln
eisen.“

Carreau sagt, Kant
nicht als These auf-
ist er lediglich zu
ken der kantischen
fassung absolut un-
Modifikationen
it hat er kantische
sophie als System
nd es ist ihr Ver-
en und Anregungen
a Ideen auch heute



