

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Die Methoden der Ethik

Sidgwick, Henry

Leipzig, 1909

Vorwort

Vorwort.

Die Durchsicht der siebenten englischen Auflage wurde von Professor Sidgwick begonnen und bis zum 5. Kapitel des III. Buches durchgeführt. Bis dahin reichen auch seine eigenhändigen Verbesserungen. Beim Durchsehen des letzten Teiles litt der Verfasser aber schon unter seiner schweren Krankheit, und infolge seines Todes blieb der Rest des Buches überhaupt ohne die letzte Feilung, die er wohl sonst von seiner Hand erfahren hätte. Miß Constance Jones in Cambridge hat nun — zum Teil noch mit Befürwortung des Verfassers — folgende Veränderungen vorgenommen:

1. Ein Abschnitt, der in der 2. und den folgenden Auflagen im 2. Kapitel des 1. Buches stand, ist in das 3. Kapitel des 4. Buches eingeschoben worden.

2. Der in Anm. 1, S. 58 versprochene Anhang über „Die Kantsche Auffassung vom freien Willen“ ist im wesentlichen der Abdruck eines Artikels von Prof. Sidgwick, der unter der Überschrift „The Kantian Conception of Free Will“ im „Mind“ XIII, 51 erschienen ist. (Vgl. Anhang.)

3. Unter den Aufzeichnungen, die Prof. Sidgwick für diese Auflage noch verwerten wollte, befindet sich, als Teil von Notizen für eine Vorlesung, eine kurze Darstellung der Entwicklung seines ethischen Standpunktes, den er in den „Methoden der Ethik“ ausgeführt hat. Obwohl nun diese nicht abgeschlossen,

ist sie doch im wesentlichen vollständig und zusammenhängend, und da sie zweifellos besonderen Wert und Interesse für die Leser dieses Buches hat, ist sie hier mit eingefügt worden.

Eine derartige Anordnung erscheint außerdem bis zu einem gewissen Grade in Übereinstimmung mit des Verfassers eigenem Verfahren in der Vorrede zur 2. Auflage; und damit auch künftigen Lesern der „Methoden“ ein einleitender Bericht zugänglich bleibt, der sowohl ethisch wie historisch von ganz hervorragendem Interesse ist, wurde keine Verschiebung des Textes vorgenommen.

Prof. Sidgwick schildert folgendermaßen die Entwicklung seines ethischen Standpunktes:

„Das erste abgeschlossene ethische System, dessen Anhänger ich wurde, war der Utilitarismus Mills. Ich fand darin Befreiung von dem scheinbar äußerlichen und willkürlichen Druck moralischer Regeln, in deren Befolgung ich erzogen war, die sich mir jedoch in gewissem Maße zweifelhaft und verworren darstellten und mitunter, selbst wo sie klar waren, eher dogmatisch, vernunft- und folgewidrig erschienen. Meine Abneigung dagegen wurde noch durch die Bekanntschaft mit Whewells „Elementen der Moral“ verstärkt, deren Studium im Trinity-College (Cambridge) vorgeschrieben war. Aus diesem Werke erhielt ich den Eindruck, der auch lange unverwischt blieb, daß die intuitionistischen Ethiker im Vergleich zu Mathematikern hoffnungslos in ihren Definitionen und Axiomen verloren sind.

Die beiden Elemente der Millschen Anschauung, die man gewöhnlich als psychologischen Hedonismus (jeder mann soll sein eigenes Glück erstreben) und ethischen Hedonismus (jeder mann soll das Glück der Allgemeinheit erstreben) zu unterscheiden pflegt, zogen mich beide an, und ich erkannte zuerst ihre Folgewidrigkeit nicht.

Psychologischer Hedonismus — die Forderung eines universellen Strebens nach Lust — zog mich durch seine frische Natürlichkeit an. Der ethische Hedonismus, wie er von Mill aufgestellt wird, war vom sittlichen Standpunkt aus anziehend durch seine Forderung der Bereitschaft zu absoluter Selbstaufopferung. Beide wandten sich an verschiedene Elemente meiner Natur, aber sie brachten diese in offenbare Übereinstimmung; beide gebrauchten ja dieselben Worte „Lust“, „Glück“, und die Überzeugungskraft der Millschen Ausführung verhüllte für eine Zeit den tiefen Zwiespalt zwischen dem natürlichen Endziel des Handelns — persönliches Glück, und dem der Pflicht — allgemeines Glück. Denn wenn mir ein Zweifel über die Zusammengehörigkeit von persönlichem und allgemeinem Glück aufstieg, war ich doch immer zu der Auffassung geneigt, daß er vor einem großherzigen Entschlusse in alle Winde zerstieben müsse.

Aber da kam mir der Gedanke, daß diese Methode, sich mit dem Konflikt zwischen Interesse und Pflicht auseinanderzusetzen, vielleicht für die Praxis geeignet sein mochte, aber nicht entscheidend für die Philosophie sein konnte. Für praktische Menschen, die nicht philosophieren, ist die Maxime der Unterordnung des eigenen Interesses unter, landläufiger Auffassung nach „altruistische“ Impulse und Empfindungen, die ihrem Gefühl nach höherstehend und edler sind, eine unzweifelhaft empfehlenswerte Maxime; sicherlich ist es jedoch Sache der ethischen Philosophie, den wahren Grund zu solchem Handeln zu finden und klar zu bestimmen.

Daher ging ich daran, methodisch die Beziehung zwischen Interesse und Pflicht zu untersuchen.

Die Klarlegung dieses Verhältnisses forderte ein sorgfältiges Studium der egoistischen Methode. Nehmen wir an, daß mein eigenes Interesse vorherrschend ist. Was ist dann

wirklich mein Interesse, wieweit können Handlungen dazu dienen, es zu erkennen, inwieweit verträgt sich das Ergebnis mit Pflicht (oder Wohl der Menschheit)? Diese Untersuchung ließ mich am Ende diesen Gegensatz sehr stark fühlen, viel mehr als den, den Mill und die früheren Utilitarier fühlten zwischen sogenannten Intuitionen oder sittlichen Perzeptionen und Hedonismus. Daher die Anordnung meines Buches [II. Buch: Egoismus, III. Buch: Intuitionismus, IV. Buch: Utilitarismus]. Als Ergebnis kam ich zu dem Schluß, daß eine vollständige Lösung des Konfliktes zwischen meinem Glück und dem der Allgemeinheit auf der Basis weltlicher Erfahrung nicht möglich ist. Langsam und widerstrebend nahm ich diesen Schluß an. [Vgl. II. Buch, 5. und Schlußkapitel.] Dies war höchst wichtig für mich.

Infolge dieser Erkenntnis ergab sich die praktische Notwendigkeit einer sittlichen Wahl zwischen allgemeinem Glück und Beruhigung bei Selbstinteresse als Ultimatum. Aber auf welcher Grundlage?

Ich ließ zunächst Mills Phrasen, daß derartige Aufopferung „heroisch“ sei, daß es nicht „gut“ um mich stehe, wenn ich nicht dazu bereit sei, außer acht. Ich legte ihm in Gedanken das Problem vor: Entweder geschieht es für mein eigenes Glück oder nicht. Wenn nicht, warum sollte ich es tun? Es ist nicht gesagt, daß ich, auch wenn ich ein sittlicher Held wäre, nun deshalb fortwährend zu Willenshandlungen geneigt bin, die andern zugute kommen, und daß diese Gewohnheit selbst dann mächtig bleibt, wenn mein eigenes Vergnügen im Spiele ist. Ich wußte, daß ich auf keinen Fall von dieser Art von sittlichen Helden war, die etwas ohne Grund tun, nur aus blinder Gewohnheit. Aber ich wünschte nicht einmal, ein solcher Held zu sein, denn dieser war, wenn auch noch so bewundernswert, sicherlich kein Philosoph.

Ich mußte irgendwie sehen, daß es für mich richtig war, mein Glück für das Wohl des Ganzen, von dem ich ein Teil bin, zu opfern.

So war ich, trotz meiner früheren Abneigung gegen die intuitionistische Ethik, die von der Beschäftigung mit Whewell herrührte, und trotz meiner Haltung als Anhänger Mills gezwungen, die Notwendigkeit einer fundamentalen ethischen Intuition anzuerkennen.

Die utilitarische Methode, die ich von Mill gelernt hatte, konnte nicht, wie mir schien, ohne diese fundamentale Intuition zu einem harmonischen Ganzen gebracht werden.

Unter diesen seelischen Eindrücken las ich Kants Ethik wieder. Vorher hatte ich sie ohne tieferes Verständnis gelesen, unter dem Einfluß von Mills Ansicht als von einem „wunderlichen Fehlgriff“¹⁾. Jetzt war ich empfänglicher für ihren Inhalt und wurde von der Wahrheit und Wichtigkeit ihres Grundprinzips betroffen: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann²⁾. Es brachte die „goldene Regel“ des Evangeliums in eine meiner Vernunft sehr zusagende Form.

Kants Behauptung, daß Sittlichkeit auf Freiheit beruht, sagte mir allerdings nicht zu³⁾, obwohl ich zuerst nicht so klar wie jetzt einsah, daß sie einen Grundirrtum enthält, indem „Freiheit“ in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird: einmal wird sie nur erlangt, wenn wir recht handeln, wenn Vernunft über Neigung triumphiert, dann aber auch, wenn wir es vorziehen, schlecht zu handeln, und dies ist

¹⁾ „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, § 1, 2. Mill, „Utilitarianism“, 7. Aufl. 1879, S. 5, 6.

²⁾ Vgl. 3. Buch, 1. Kap. § 3.

³⁾ Vgl. 1. Buch, 5. Kap.

offenbar in dem Begriff der Übeltat mit eingeschlossen. Kurz, was mir zusagte, war viel mehr Kants ethisches Prinzip als dessen metaphysische Basis. Dies habe ich kurz im ersten Kapitel des dritten Buches dargelegt und werde darauf länger eingehen, wenn wir zu Kant kommen.

Die Forderung, daß, was für mich recht ist, für alle Personen in ähnlichen Verhältnissen recht sein müsse — dies war die Form, in der ich die Kantsche Maxime annahm —, schien mir sicherlich grundlegend, sicherlich wahr und nicht ohne praktische Bedeutung zu sein.

Aber das Grundprinzip erschien mir doch unzulänglich zum Aufbau eines Systems von Pflichten; und je mehr ich darüber nachdachte, desto unvollkommener kam es mir vor. Bei näherem Zusehen schien es mir in der Tat die Schwierigkeiten nicht zu beseitigen, die mich von Mill zu Kant geführt hatten: es stellte schließlich auch nicht die Forderung der Unterordnung des Eigennutzes unter die Pflicht auf.

Der Rational-Egoist, ein Mann, der von Hobbes gelernt hat, daß Selbsterhaltung das oberste Naturgesetz und Selbstinteresse die einzige rationale Basis sozialer Sittlichkeit sind, könnte das Kantsche Prinzip annehmen und ein Egoist bleiben.

Er könnte sagen: „Ich gebe gern zu, daß, wenn die schmerzliche Notwendigkeit für einen anderen kommt, zwischen seinem eigenen Glück und dem der Allgemeinheit zu wählen, er als ein vernünftiges Wesen sein eigenes vorziehen muß, d. h. er tut recht, wenn er nach meinem Prinzip handelt. Zweifellos würde ich natürlich, da ich wahrscheinlich mit ihm ebensowenig wie mit anderen Personen sympathisiere, als unbeteiligter Zuschauer wünschen, daß er sich dem allgemeinen Wohl opfert; indes erwarte ich es nicht von ihm, ebensowenig wie ich es an seiner Stelle tun würde.“

Diese Überlegung konnte meiner Ansicht nach nicht vollständig widerlegt werden. Vom Standpunkt der Gesamtheit aus war es zweifellos vernunftgemäß, das größere Gut dem kleineren vorzuziehen, selbst wenn das kleinere Gut das eigene Glück des Handelnden bedeutete. Indessen schien es mir doch auch unleugbar vernunftgemäß für das Individuum, sein eigenes vorzuziehen. Die Vernunftmäßigkeit der Selbstrücksicht schien mir ebenso unanfechtbar wie die der Selbstaufopferung. Ich konnte diese Überzeugung nicht aufgeben, obwohl keiner meiner Lehrmeister, weder Kant noch Mill, gewillt schienen, sie zuzugeben; jeder in seiner Weise, wiesen sie deren Annahme zurück.

Ich war daher, wenn ich so sagen darf, ein verlorenes Schäflein, auf der Suche nach einem Meister, oder, wenn der Ausdruck „Meister“ zu stark ist, ich suchte Mitkämpfer und Helfer für die Überzeugung, zu der ich trotz der entgegengesetzten Ansichten der Denker gekommen war, von denen ich am meisten gelernt hatte.

So standen die Dinge, als der Einfluß von Butler dazwischenkam. Das Stadium nämlich, zu dem ich auf der Suche nach einem ethischen Glauben gelangt war, erleichterte mir das Verständnis für Butler und ließ mich die Hilfe und geistige Sympathie finden, die ich bei ihm suchte.

Ich sage, Butler zu verstehen, denn bisher hatte ich ihn mißverstanden, was, wie ich glaube, die meisten damals taten und vielleicht jetzt noch tun. Er war mir als ein Verteidiger der Gewissensfreiheit dargestellt worden, und sein Argument, summarisch aufgestellt, schien zu sein: weil das Nachdenken über unsere Impulse uns zeigt, daß das Gewissen Autorität fordert, deshalb müssen wir ihm gehorchen. Gewiß, ich zweifelte nicht daran, daß mein Gewissen Autorität fordert, obgleich es in höherem Grade utilitarisch war als

das Butlers. Denn bei all diesem Suchen nach Prinzipien war ich doch für praktische Zwecke Anhänger der Millschen Lehre geblieben, d. h. ich hielt noch an der Maxime fest, das allgemeine Glück zu erstreben, als der höchsten Richtschnur des Handelns, und ich glaubte, den Einwürfen Butlers¹⁾ gegen diese Ansicht begegnen zu können. Die Schwierigkeit für mich lag, wie ich sagte, darin, diese Forderung des Gewissens, mochte sie nun utilitarisch sein oder nicht, in Einklang mit rationaler Selbstliebe zu bringen; und diese Schwierigkeiten umgangen zu haben, hatte ich Butler in Verdacht.

Als ich ihn nun jedoch sorgfältiger durchlas, fand ich zu meiner Verwunderung und Freude bei ihm eine Ansicht, die der außerordentlich ähnlich war, die sich in mir bei dem Bemühen entwickelt hatte, Mill und Kant zu assimilieren. Ich fand, daß er ausdrücklich zugab, daß „Interesse, nämlich mein eigenes Glück, eine offenbare Verpflichtung“ sei und daß „vernünftige Selbstliebe eines der beiden hauptsächlichen oder höheren Prinzipien in der menschlichen Natur“ ist. Er erkannte also einen „Dualismus der herrschenden Fähigkeit“ an — oder, wie ich lieber sagen möchte, einen „Dualismus der praktischen Vernunft“, da ja die „Autorität“, auf die Butler Gewicht legt, sich meinem Geiste erst als Autorität der Vernunft darstellen muß, ehe ich sie annehmen kann.

Von dieser Seite aus also drang ich tiefer in Butlers System ein und kam unter den Einfluß seines mächtigen Geistes. Die Folge dieses Einflusses aber war, daß ich mich einen Schritt weiter von Mill entfernte, denn ich wurde dahin geführt, die Doktrin des psychologischen Hedonismus aufzugeben und die Existenz von „uninteressierten“ oder

1) Vgl. die „Dissertation on Virtue“ am Ende der „Analogy“.

„außerhalb liegenden“ Handlungsimpulsen anzuerkennen, die nicht auf des Handelnden Vergnügen hin gerichtet sind¹⁾). In der Tat fand ich mich, soweit es das betraf, was ich eine psychologische Basis der Ethik nennen möchte, viel mehr im Einverständnis mit Butler als mit Mill.

Und das führte mich dazu, meine Beziehung zu intuitionistischer Ethik wieder zu betrachten. Die Stärke und Heftigkeit, mit der Butler den reinen Utilitarismus verdamnte, machte natürlich bei einem sonst so besonnenen Schriftsteller großen Eindruck auf mich. Und ich selbst war, wie ich mir zugestehen mußte, bis zu einem gewissen Grade Anhänger der Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis geworden. Denn das höchste Gebot, nach dem Glück der Allgemeinheit zu streben, muß, wie ich eingesehen hatte, auf einer grundlegenden sittlichen Erkenntnis beruhen, wenn ich es überhaupt für bindend anerkennen sollte. Und beim Lesen der früheren englischen Erkenntnislehrer wie More und Clarke fand ich, daß das Axiom, das ich für meinen Utilitarismus suchte — ein vernünftig Handelnder ist verpflichtet, das Glück der Allgemeinheit zu erstreben —, in einer oder der andern Form einen vorherrschenden Platz einnahm²⁾).

Ich hatte nun, theoretisch sowohl wie praktisch, diese grundlegende sittliche Erkenntnis angenommen; aber auch das Kantsche Prinzip hatte ich als feststehend erkannt, obwohl ungeeignet, die alleinige Führung zu übernehmen. Ich war also dann bis zu diesem Grade ein „intuitiver“ Moralist; und warum sollte ich es fernerhin nicht sein? Die überzeugten Moralisten, wie Whewell, der damals auf der Höhe war, sagten, daß es ein ganzes erkennbares System von Intuitionen

¹⁾ Vgl. 1. Buch, 4. Kap.

²⁾ Vgl. desselben Verfassers „History of Ethics“, S. 172, 181.

gäbe, aber wie konnte man diese kennen lernen? Ich vermochte Butlers Anschauung, daß eines ehrlichen Mannes Gewissen genügt, nicht anzunehmen; denn es schien mir, als ob ehrliche Leute eher mit Worten als mit der Tat ihre Überzeugung verträten.

Nun mußte ich Aristoteles wieder lesen; und da schien mir denn ein Licht über die Bedeutung und Richtung seines Verfahrens aufzugehen¹⁾.

Was er uns damals gab, war die Sittlichkeit der großen Allgemeinheit von Griechenland, durch sorgfältige Vergleiche auf eine feste Form zurückgeführt, nicht als etwas außerhalb ihm Liegendes, sondern als das, was „wir“, d. h. er und andere, denken, nur durch Überlegung festgelegt. Und war das nicht wirklich das sokratische Verfahren der Induktion, das Schlüsseziehen durch Ausfragen?

Konnte ich das nun nicht nachmachen? Das heißt, das gleiche für unsere Sittlichkeit tun, in derselben Weise unparteiischen Nachdenkens über die laufende Meinung?

Sollte ich das aber eigentlich nicht auch tun, bevor ich die Frage entschied, ob ich ein System sittlicher Intuition hatte oder nicht? Jedenfalls würde das Ergebnis nützlich sein, ganz gleich, zu welchem Schlusse ich kam.

So wurde dieser Teil meines Buches zuerst geschrieben.¹⁾ Eine gewisse Nachbildung der aristotelischen Art war darin zuerst stark hervortretend und ist es auch noch etwas geblieben, obwohl ich versucht habe, sie zu vermeiden, wo sie mir geziert oder pedantisch erschien.

Aber das Ergebnis der Untersuchung war, daß mit erneuter Stärke und Lebendigkeit der Unterschied zwischen den Maximen der allgemeinen Sittlichkeit — sogar die strengsten

¹⁾ 2., 3., 4. Buch. Vgl. „History of Ethics“, 2. Kap. § 9. S. 58 ff.

²⁾ 3. Buch, 1.—11. Kap.

und stärksten, z. B. Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit — und den Intuitionen hervortrat, die sich auf das Pflichtenverhältnis zu anderen bezogen und die ich schon in mich aufgenommen hatte. Gemeint sind das Kantsche Prinzip, von dem ich nun das einzig gewisse Element im Rechtswesen — „behandle gleichartige Fälle gleichartig“ — als eine besondere Anwendung erkannte, und das Grundprinzip des Utilitarismus. Und dieses war in vollkommener Übereinstimmung mit dem Kantschen Prinzip. Gewiß, ich konnte die Universalität des Gesetzes wünschen, daß die Menschen so handeln sollen, daß sie universales Glück hervorrufen; tatsächlich war dies das einzige Gesetz, von dem mir vollkommen klar war, daß ich es vom universalen Standpunkte aus entschieden so wollen konnte.

So war ich denn wieder Utilitarier, aber auf intuitionaler Basis. Ferner aber hatte die Reflexion über allgemeine Sittlichkeit mir fortwährend deren Charakter als ein System von Regeln gezeigt, welche die Förderung des allgemeinen Glückes erstreben.¹⁾

Auch die vorangehende Reflexion über die hedonistische Methode für das 2. Buch hatte mir deren Schwäche gezeigt. Was war da zu tun? Die konservative Haltung, die dem allgemeinen Menschenverstand gegenüber zu beobachten ist, wird im 5. Kapitel des 4. Buches gegeben: „Folge ihm im allgemeinen, weiche davon ab und greife Reformen an nur in außergewöhnlichen Fällen, in denen, ungeachtet der Strenge der hedonistischen Methode, das Argument gegen den allgemeinen Menschenverstand entscheidend ist.“

Auf diesem Standpunkt angelangt, veröffentlichte ich mein Buch. Ich versuchte darin zu sagen, was ich gefunden

¹⁾ Vgl. 4. Buch, 4. Kap. § 2, 3.

hatte, nämlich daß der Gegensatz zwischen Utilitarismus und Intuitionismus auf einem Irrtum beruht. Es bestand allerdings ein fundamentaler Gegensatz zwischen dem Interesse des Individuums und jedweder Sittlichkeit, den ich mit keiner bisher als zuverlässig befundenen Methode ohne die Voraussetzung einer sittlichen Weltregierung lösen konnte. So weit stimmte ich auch mit beiden, Butler und Kant, überein.

Ich konnte jedoch keinen wirklichen Gegensatz zwischen Intuitionismus und Utilitarismus entdecken. Der Utilitarismus von Mill und Bentham schien mir einer Grundlage zu entbehren; diese Grundlage aber konnte nur durch eine grundlegende Erkenntnis gelegt werden; und andererseits zeigte mir auch die genaueste Prüfung der Sittlichkeit des allgemeinen Menschenverstandes nur klare und selbstverständliche Prinzipien, die vollkommen vereinbar mit dem Utilitarismus waren.

Und doch ließ mich eine genaue Untersuchung der utilitarischen Methode auch darin Mängel entdecken. Die rein empirische Prüfung der Folgen von Handlungen ist ungenügend; und da ich mir der in vielen Fällen praktischen Unvollkommenheit der Führung der utilitarischen Rechnung bewußt war, so blieb ich ängstlich darauf bedacht, die in diesen Fällen vom allgemeinen Menschenverstand dargebotene Führung nicht zu verachten, sondern sie anzunehmen, und das auf Grund der allgemeinen, durch die Entwicklung gelehrten Annahme, daß sittliche Gefühle und Anschauungen schließlich zum allgemeinen Glück beitragen werden; ich konnte jedoch von dieser Annahme aus die große Wahrscheinlichkeit der Gegenseite, die von utilitarischen Berechnungen abgeleitet ist, nicht verwerfen.“