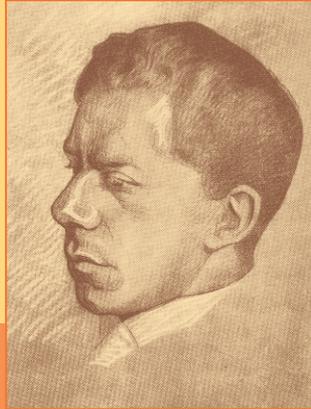


LEONARD NELSON

GESAMMELTE SCHRIFTEN



System der
philosophischen Ethik
und Pädagogik

Meiner

LEONARD NELSON

Gesammelte Schriften in neun Bänden

Herausgegeben von
Paul Bernays, Willi Eichler, Arnold Gysin,
Gustav Heckmann, Grete Henry-Hermann,
Fritz von Hippel, Stephan Körner,
Werner Kroebe, Gerhard Weisser

FÜNFTER BAND

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

LEONARD NELSON

System der
philosophischen Ethik
und Pädagogik

Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik
Zweiter Band

Aus dem Nachlaß herausgegeben von
Grete Hermann und Minna Specht

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3835-1

ISBN eBook 978-3-7873-3844-3

3., unveränderte Auflage · Nachdruck 2020

© Felix Meiner Verlag Hamburg 1970. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt
auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so-
weit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstel-
lung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruck-
papier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in
Germany. www.meiner.de

„Gleichsam um seine junge Kraft zu üben, warf die Gottheit den Menschen in den Kampf mit der Natur, die ihm überall widerstreitet und anfangs größtenteils überlegen ist. Jeden Schritt muß er von ihrer fremden Gewalt erst erkämpfen. Jeder Schritt, den er errungen hat, ist ihm aber auch Gewinn, denn er dringt der Natur gewaltsam ein fremdes Gesetz auf, welches nur von seinem Innern ausgeht.“

F r i e s.

Inhalt.

Ethik.

Einleitung: Aufgabe und Einteilung der philosophischen Ethik.

1. Kapitel. Über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik.

§ 1.	Die Lösbarkeit der ethischen Probleme.	3
§ 2.	Ethik und Naturwissenschaft.	6
§ 3.	Ethik als Wissenschaft.	12
§ 4.	Ethik als philosophische Disziplin.	13

2. Kapitel. Stellung der Ethik im System der Philosophie.

§ 5.	Ethik als praktische Metaphysik.	16
§ 6.	Ethik als subjektive Teleologie im Gegensatz zur objektiven Teleologie.	18
§ 7.	Beispiele für die Verwechslung der subjektiven mit der objektiven Teleologie.	22
§ 8.	Kategorische und hypothetische Imperative.	24

3. Kapitel. Stellung der Tugendlehre im System der Ethik.

§ 9.	Innere und äußere subjektive Teleologie.	29
§ 10.	Die Anwendung von Tugend- und Rechtslehre.	31

4. Kapitel. Einteilung der Tugendlehre.

§ 11.	Die Anforderung der Tugend.	32
§ 12.	Pflichtenlehre und Ideallehre.	40
§ 13.	Formale und materiale Tugendlehre.	44

1. Abschnitt: Pflichtenlehre.

1. Abteilung: Formale Pflichtenlehre.

1. Stück. Analytische Prinzipien der formalen Pflichtenlehre.

1. Kapitel. Analytische Prinzipien aus dem Begriff der Pflicht.

§ 14.	Der Grundbegriff der Pflichtenlehre.	48
§ 15.	Die Aufgabe des analytischen Teils der formalen Pflichtenlehre.	51
§ 16.	Die Prinzipien der sittlichen Allgemeingültigkeit und der sittlichen Differenzierung.	52
§ 17.	Die Prinzipien der sittlichen Autonomie und der sittlichen Objektivität.	55
§ 18.	Die Prinzipien der Gesinnungsmoral und der moralischen Bereitschaft.	58
§ 19.	Das Prinzip des sittlichen Rigorismus.	60
§ 20.	Sittliche Wertungen.	62

2. Kapitel. Von der sittlichen Zurechnung. (Analytische Prinzipien aus dem Begriff der Anwendbarkeit des Sittengesetzes in der Natur.)

§ 21.	Der Begriff der Natur.	65
§ 22.	Das Problem der Wahl.	66
§ 23.	Das Verhältnis des heiligen, menschlichen und tierischen Willens zur Möglichkeit der Zurechnung.	68
§ 24.	Absicht, Zufall und Zweck.	70
§ 25.	Der Begriff der Fahrlässigkeit.	73
§ 26.	Das Kriterium der Zurechnungsfähigkeit.	77
§ 27.	Das Kriterium der Zurechenbarkeit.	81
§ 28.	Die Abstufung der Zurechnung.	81
§ 29.	Moralische und rechtliche Zurechnung.	83

2. Stück. Synthetische Sätze der formalen Pflichtenlehre.

1. Kapitel. Das Gebot des Charakters.

§ 30.	Der synthetische Grundsatz der formalen Pflichtenlehre.	85
§ 31.	Die Subsumtionsformel der formalen Pflichtenlehre.	86
§ 32.	Der Schlußsatz der formalen Pflichtenlehre.	88

2. Kapitel. Die Bedingungen des Charakters.

§ 33.	Die Bedeutung des Wortes „Charakter“.	91
§ 34.	Die Stärke des Charakters.	93
§ 35.	Die Lebendigkeit des Charakters.	96
§ 36.	Die Reinheit des Charakters.	99

2. Abteilung: Materiale Pflichtenlehre.

Einleitung.

- § 37. Übergang zur materialen Pflichtenlehre. 104

1. Kapitel. Der beschränkende Charakter des Sittengesetzes.

- § 38. Der Satz vom beschränkenden Charakter des Sittengesetzes. . . 106
 § 39. Die Unmöglichkeit des Moralismus. 107

2. Kapitel. Der formale Charakter des Sittengesetzes.

- § 40. Der Satz vom formalen Charakter des Sittengesetzes. 109
 § 41. Die Unmöglichkeit eines Sittenkodex. 110
 § 42. Die Unmöglichkeit einer Pflichtenkollision. 112
 § 43. Die Pflicht der inneren Wahrhaftigkeit. 113

3. Kapitel. Die Würde der Person.

- § 44. Der Grundsatz der persönlichen Würde. 115
 § 45. Das Sittengesetz als Rechtsgesetz. 116
 § 46. Pflichtsubjekt und Rechtssubjekt. 117
 § 47. Rechtlich notwendige und widerrechtliche Interessen. 119
 § 48. Das Prinzip der Abstraktion vom praktischen Irrtum. 120
 § 49. Unmöglichkeit von Pflichten gegenüber der eigenen Würde. . . 125
 § 50. Unmöglichkeit des Werts als eines Kriteriums der Pflicht. . . . 128
 § 51. Die Pflicht der Ausbildung der praktischen Erkenntnis. 129

4. Kapitel. Der Grundsatz der persönlichen Gleichheit.

- § 52. Gleichheit als Maß der Interessenbeschränkung. 131
 § 53. Das Prinzip der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Person. 133
 § 54. Negativer Ursprung der Pflicht der Gerechtigkeit. 138
 § 55. Formaler Charakter der Pflicht der Gerechtigkeit. 140
 § 56. Unveräußerlichkeit des Rechts auf Befriedigung des wahren Interesses. 140
 § 57. Das objektive Maß des Unrechts. 142

5. Kapitel. Die Pflicht der Gerechtigkeit.

- § 58. Das Gesetz der gerechten Abwägung. 143
 § 59. Das Gesetz der gerechten Vergeltung. 146

6. Kapitel. Die sogenannten Pflichten gegen uns selber.

- § 60. Mittelbarkeit aller sogenannten Pflichten gegen uns selber. . . 150

§ 61.	Unmöglichkeit der Pflicht, sich nicht selber zum bloßen Mittel zu machen.	155
§ 62.	Unmöglichkeit der Pflicht, sich nicht von anderen als bloßes Mittel gebrauchen zu lassen.	157
§ 63.	Unmöglichkeit einer eigenen Pflicht der Ehre.	159
§ 64.	Pflichten gegen sich selber und Pflichten gegen andere.	160

7. Kapitel. Pflichten gegen Tiere.

§ 65.	Pflichtsubjekt und Rechtssubjekt.	162
§ 66.	Pflichten gegen Tiere.	163
§ 67.	Das Interesse des Tieres am Leben.	168

8. Kapitel. Pflichten gegen andere Menschen.

§ 68.	Der Begriff der Vernunft.	173
§ 69.	Die Pflicht der Verträglichkeit.	175
§ 70.	Die Pflicht der Zuverlässigkeit.	178
§ 71.	Die Pflicht der Wahrhaftigkeit.	180
§ 72.	Die Pflicht der Treue.	186

2. Abschnitt: Ideallehre

1. Abteilung: Formale Ideallehre.

1. Kapitel. Analytische Prinzipien der formalen Ideallehre.

§ 73.	Der Begriff des Ideals.	194
§ 74.	Die analytischen Prinzipien der formalen Ideallehre.	196
§ 75.	Rigorismus und Toleranz.	198

2. Kapitel. Synthetische Sätze der formalen Ideallehre.

§ 76.	Das Ideal des Charakters.	200
§ 77.	Die idealen Bedingungen des Charakters.	201
§ 78.	Idealismus und Schwärmerei.	202
§ 79.	Opportunismus und Doktrinarismus.	207
§ 80.	Idealismus und Enthusiasmus.	209

2. Abteilung: Materiale Ideallehre.

Einleitung.

§ 81.	Übergang zur materialen Ideallehre.	212
-------	---	-----

1. Kapitel. Ideale der Bildung.

§ 82.	Das Ideal der vernünftigen Selbstbestimmung.	215
§ 83.	Die Ideale der Wahrheitsliebe, Schönheitsliebe und Gerechtigkeitsliebe.	217
§ 84.	Von der Methode der Ableitung der drei Ideale.	219
§ 85.	Das Ideal der Wahrheitsliebe.	221
§ 86.	Das Ideal der Gerechtigkeitsliebe.	222
§ 87.	Das Ideal der Schönheitsliebe.	223

2. Kapitel. Fehlerhafte Idealbestimmungen.

§ 88.	Mißverständene Idealbestimmungen.	225
§ 89.	Einseitige Bildungsideale.	229
§ 90.	Die taten scheue und die tatenfrohe Lebensansicht.	230
§ 91.	Inkonsequenz aller einseitigen Bildungsideale.	235

3. Kapitel. Ideale des Berufs.

§ 92.	Bildung und Beruf.	238
§ 93.	Ideale und technische Berufe.	239
§ 94.	Berufe im Dienst der Wahrheit.	241
§ 95.	Berufe im Dienst der Schönheit.	246
§ 96.	Berufe im Dienst der Gerechtigkeit.	248
§ 97.	Verhältnis der Ideale des Berufs zu den einseitigen Bildungsidealen.	249

4. Kapitel. Ideale der Freundschaft.

§ 98	Unmöglichkeit einer Pflicht der Gemeinschaft.	251
§ 99.	Objektiv ästhetischer Wert der Gemeinschaft.	252
§ 100.	Ursprung des ethischen Werts der Gemeinschaft aus dem Ideal der Schönheit.	253
§ 101.	Achtung und Liebe als Bedingung der Freundschaft.	255
§ 102.	Liebe und Sympathie.	255
§ 103.	Liebe als Wohlgefallen und als Wohlwollen.	257
§ 104.	Das Mißverständnis der bevormundenden Liebe.	257
§ 105.	Bedeutung der Wahrheitsliebe für die Gemeinschaft.	258
§ 106.	Die Anforderung der Gegenseitigkeit der Liebe.	259
§ 107.	Liebe und Haß.	260
§ 108.	Allgemeine Menschenliebe.	262
§ 109.	Die Gemeinschaft der Endzwecke als Bedingung der Freundschaft.	263
§ 110.	Bildung als Bedingung der Freundschaft.	264
§ 111.	Intensität und Extensität der Freundschaft.	266
§ 112.	Ästhetischer Ursprung des Ideals der Freundschaft.	267

5. Kapitel. Ideale des öffentlichen Lebens.

§ 113.	Ableitung der Ideale des öffentlichen Lebens.	269
§ 114.	Die Tugend des Gemeingeistes.	271

§ 115.	Kraft und Lebendigkeit des Gemeingeistes.	272
§ 116.	Reinheit des Gemeingeistes.	273
§ 117.	Kultur als Zweck des öffentlichen Lebens.	275
§ 118.	Technik und Kultur.	276
§ 119.	Verhältnis der Wohlfahrt zu dem Ideal der Kultur.	277
§ 120.	Der Wert der Aufklärung.	278
§ 121.	Die Möglichkeit der Aufklärung.	279
§ 122.	Kultur der Aufklärung und Romantik.	280
§ 123.	Die Ideale der Gleichheit und der Freiheit.	282
§ 124.	Die wirtschaftlichen und kulturellen Anforderungen der sozialen Gerechtigkeit.	284
§ 125.	Das Recht der Kultur.	285
§ 126.	Die Organisation des öffentlichen Lebens.	287
§ 127.	Despotische Organisationen.	290
§ 128.	Mißverständene Gesellschaftsideale.	294
§ 129.	Der Anarchismus des öffentlichen Lebens.	297
§ 130.	Möglichkeit einer nicht despotischen Organisation.	300
§ 131.	Die Partei des Rechts.	305

Pädagogik.

Einleitung: Aufgabe und Einteilung der philosophischen Pädagogik.

§ 132.	Vorläufige Begriffsbestimmung der Pädagogik.	319
§ 133.	Pädagogik und Politik in ihrem Verhältnis zu einander.	323
§ 134.	Pädagogik als Wissenschaft.	327
§ 135.	Philosophische und empirische Pädagogik.	328
§ 136.	Einteilung der philosophischen Pädagogik.	333
§ 137.	Das Problem der Anwendbarkeit der Pädagogik.	337

1. Abteilung: Formale Pädagogik.

1. Kapitel. Das Prinzip der formalen Pädagogik.

§ 138.	Der Obersatz.	340
§ 139.	Der Untersatz.	343
§ 140.	Der Schlußsatz.	344

2. Kapitel. Das Problem der Möglichkeit der Erziehung.

§ 141.	Die Paradoxie im Begriff der Erziehung.	348
--------	---	-----

§ 142.	Verallgemeinerung des Problems: Unvermeidlichkeit der Beeinflussung in der Natur.	350
§ 143.	Auflösung des allgemeinen Problems: Einfluß und Bestimmungsgrund.	351
§ 144.	Anwendung auf das Problem der Möglichkeit der Erziehung: Erziehung und Abrichtung.	353
§ 145.	Schematische Übersicht über das Problem und seine Auflösung.	355
§ 146.	Das Objekt der Erziehung: Der menschliche Wille.	356
§ 147.	Pädagogischer Optimismus und pädagogischer Pessimismus.	358

3. Kapitel. Die Antinomie der formalen Pädagogik.

§ 148.	Die Antinomie der formalen Pädagogik.	362
--------	---	-----

4. Kapitel. Pädagogische Folgerungen aus den Prinzipien der ethischen Allgemeingültigkeit und Differenzierung.

§ 149.	Kritik des pädagogischen Uniformitätsprinzips.	366
§ 150.	Kritik des pädagogischen Originalitätsprinzips.	367

5. Kapitel. Pädagogische Folgerungen aus dem Prinzip der ethischen Autonomie. (Kritik des pädagogischen Autoritätsprinzips.)

§ 151.	Unmöglichkeit des pädagogischen Autoritätsprinzips.	371
§ 152.	Das materiale Autoritätsprinzip.	374
§ 153.	Widerspruch jedes materialen Autoritätsprinzips.	375
	1. Unmöglichkeit eines allgemeinen Gesetzes der Verbindlichkeit von Befehlen.	375
	2. Notwendigkeit eines a priori feststehenden Kriteriums der Autorität.	375
	3. Unmöglichkeit eines sittlichen Kriteriums der Autorität.	376
	4. Die Macht als Kriterium der Autorität.	377
	5. Widerspruch eines solchen Kriteriums.	378
§ 154.	Abstrakter Beweis der Unmöglichkeit des materialen Autoritätsprinzips.	379
§ 155.	Gefahr jeder dogmatischen Sittenlehre.	380
§ 156.	Überredung als Methode des pädagogischen Autoritätsprinzips.	381
§ 157.	Notwendigkeit des Wunderglaubens für die Durchführbarkeit des Autoritätsprinzips.	383
§ 158.	Die Pflicht zu glauben.	385
§ 159.	Provisorische Bedeutung der Methode des Gehorsams mangels der für die Anwendung einer anderen Methode erforderlichen Reife.	388
§ 160.	Unkorrigierbarkeit des konsequenten Autoritätsglaubens durch nachträgliche Belehrung.	390
§ 161.	Autorität und Beispiel.	392

§ 162.	Autorität und Vertrauen.	394
§ 163.	Autorität und Führerschaft.	396
6. Kapitel. Pädagogische Folgerungen aus dem Prinzip der ethischen Objektivität. (Kritik des pädagogischen Subjektivismus.)		
§ 164.	Unmöglichkeit des pädagogischen Subjektivitätsprinzips.	402
§ 165.	Unmöglichkeit des materialen pädagogischen Subjektivitäts- prinzips.	407
§ 166.	Folgen der Anwendung des pädagogischen Subjektivitäts- prinzips.	408
7. Kapitel. Pädagogische Folgerungen aus dem Prinzip der Gesinnungsethik. (Kritik des pädago- gischen Opportunitätsprinzips.)		
§ 167.	Unmöglichkeit des pädagogischen Opportunitätsprinzips.	413
§ 168.	Das materiale Opportunitätsprinzip.	415
§ 169.	Widerspruch des materialen Opportunitätsprinzips.	416
§ 170.	Folgen der Anwendung des pädagogischen Opportunitäts- prinzips.	417
§ 171.	Provisorische Bedeutung des Opportunitätsprinzips.	425
§ 172.	Erziehung und Nötigung.	430
8. Kapitel. Pädagogische Folgerungen aus dem Prinzip der ethischen Bereitschaft. (Kritik des pädagogischen Moralismus.)		
§ 173.	Widerspruch des pädagogischen Moralismus.	434
§ 174.	Widerspruch des materialen Moralismus.	436
§ 175.	Abstrakter Beweis für die Unmöglichkeit des materialen Moralismus.	438
§ 176.	Folgen des pädagogischen Moralismus.	439
9. Kapitel. Pädagogische Folgerungen aus dem Prinzip des moralischen Rigorismus. (Kritik des pädagogischen Libertinismus.)		
§ 177.	Widerspruch des pädagogischen Libertinismus.	441
§ 178.	Folgen der Anwendung des pädagogischen Libertinismus.	442
10. Kapitel. Die Aufgabe der Charakterbildung.		
§ 179.	Die Möglichkeit der Selbstdisziplin.	444
§ 180.	Die Stärkung des Charakters.	447
§ 181.	Die Weckung der Lebendigkeit des Charakters.	449
§ 182.	Die Reinheit des Charakters.	450
§ 183.	Ethischer Realismus.	453

11. Kapitel. Positive Folgerungen aus dem Prinzip des moralischen Rigorismus.

- § 184. Die Forderung der Konsequenz. 457
 § 185. Die Versuchung durch das Ideal. 461

2. Abteilung: Materiale Pädagogik.

Einleitung. Die Aufgabe der materialen Pädagogik.

- § 186. Übergang zur materialen Pädagogik. 465
 § 187. Der Aufbau der materialen Pädagogik. 467

1. Kapitel. Sittliche Erziehung.

- § 188. Das sittliche Interesse als wahres Interesse. 469
 § 189. Pflichtbewußtsein und Rechtsbewußtsein. 470
 § 190. Die Entwicklung des Rechtsgefühls. 471
 § 191. Die Entwicklung des Pflichtbewußtseins. 473

2. Kapitel. Intellektuelle Erziehung.

- § 192. Die Methode des Unterrichts. 478
 § 193. Das Problem des Religionsunterrichts. 481
 § 194. Die Auswahl des Unterrichtsstoffes. 485

3. Kapitel. Die ästhetische Erziehung.

- § 195. Schönheitsliebe und Geschmacksbildung. 494
 § 196. Religiöse Erziehung. 496
 § 197. Die pädagogische Bedeutung der Gemeinschaft. 498

- Register. 507

Vorwort.

Vor mehr als dreißig Jahren gab Leonard Nelson den ersten Band seiner „Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik“ heraus, mit dem er das Werk seiner philosophischen Lehrer, Immanuel Kant und Jakob Friedrich Fries, die „Kritik der praktischen Vernunft“ wieder aufnahm und weiterführte. Er legte diese Arbeit, mitten im ersten Weltkrieg dieses Jahrhunderts, der Öffentlichkeit vor mit den Worten:

„Unter Verhältnissen wie den gegenwärtigen mit einer Ehrenrettung der menschlichen Vernunft hervorzutreten, möchte zwar nicht eben zeitgemäß erscheinen. Sollte indessen, angesichts der Zertrümmerung einer ganzen Gesellschaftsordnung, dieser oder jener sich einfallen lassen, nicht sowohl an der Vernunft irre zu werden, als vielmehr an der Vernünftigkeit dieser Gesellschaftsordnung, so wird er bei der Ausschau nach den Maßstäben für den Wert einer neuen Ordnung nicht umhin können, zu den Quellen hinabzusteigen, aus denen die letzten Urteile über menschliches Treiben entspringen, womit er denn unvermeidlich auf eine Untersuchung des Vermögens praktischer Urteile überhaupt geführt wird. Wer immer so denkt, dem wird ein Unternehmen wie das hier eingeleitete den Anforderungen der Zeit um so angemessener erscheinen.“

Wir lesen diese Worte heute in dem Dunkel dessen, was seither geschehen ist. Wir stehen unter den Trümmern des zweiten Weltkrieges, inmitten menschlicher und gesellschaftlicher Konflikte, die unser Leben an den Rand des Chaos stellen, weil sie nicht weise und menschlich geordnet, sondern im Urteil der Völker zu Gegenständen bloßer Machtkämpfe

gemacht werden. Mit unabweisbarer Dringlichkeit erhebt sich da die Frage nach einer Ordnung, die nicht das Diktat der jeweils Stärksten, sondern Ausdruck von Weisheit und Menschlichkeit ist und dem Menschen und den Völkern Freiheit und Würde zur Gestaltung des eigenen Lebens zu geben vermag, unter Wahrung und Achtung des gleichen Rechts der Mitlebenden.

Der Weg dahin kann nur führen über die Besinnung auf die Quellen, aus denen eine solche Ordnung des menschlichen Lebens entspringen kann. Es fehlt unserer Zeit nicht an dem Ruf nach solcher Besinnung. Aber ihm antwortet eine tiefe Skepsis. Denn nicht darum allein geht es, daß der einzelne aus dem Druck des unmittelbaren Existenzkampfes heraus zu tieferem Verständnis vom Sinn und von den Aufgaben des eigenen Lebens vordringt. Sondern wir brauchen in der Auseinandersetzung mit den Konflikten im Leben der einzelnen und der Völker die Kunst der Verständigung, die allein die unheilvolle Alternative zwischen Chaos und Tyrannei zu durchbrechen vermag. Sie aber setzt voraus, daß sich für die Ordnung des gemeinsamen Lebens objektive Maßstäbe finden lassen, an denen eine Konfliktsituation gemessen werden kann. Gegen die Möglichkeit, solche Maßstäbe zu finden, denen jeder, der guten Willens ist, bei hinreichender kritischer Prüfung zustimmen kann, richtet sich nicht nur tiefwurzelnendes Mißtrauen des Individuums, sondern auch der Philosophie. Die Zeiten sind vorüber, in denen die Völker unseres Kulturkreises in ihrer großen Mehrheit auf dem Boden der gleichen Weltanschauung standen und von da aus gemeinsame Maßstäbe zur Gestaltung ihres Lebens gewannen. Wir brauchen heute einen andern, wissenschaftlich begründeten Ausgangspunkt für das Gespräch miteinander, die Bereitschaft, über die Grenzen der verschiedenen Standpunkte und Weltanschauungen hinweg und in der Überwindung der aus Skeptizismus und Relativismus erwachsenden Müdigkeit und Verzweiflung den gemeinsamen Boden zu suchen, von dem aus die Fragen unserer Zeit sich angreifen lassen.

In dieses Gespräch hinein stellen wir mit der unveränderten Neuherausgabe des „Systems der philosophischen Ethik und Pädagogik“ erneut den Versuch der kritischen Philosophie, mit dem Rüstzeug systematischer, wissenschaftlicher Forschung bis zu den Erkenntnisgrundlagen sittlicher Urteile vorzudringen und von da aus Richtlinien für die Beurteilung menschlichen Handelns zu gewinnen.

Die Ausführungen des vorliegenden Bandes gehen zurück auf Vorlesungen, die Nelson in den Jahren 1916, 1920 und 1924 gehalten hat. Die letzte und in der Überarbeitung reifste dieser Vorlesungen war auf eine kürzere Zeit zusammengedrängt, als Nelson bei den vorhergehenden Vorlesungen zur Verfügung hatte; hier fehlen daher einige wesentliche Stücke, die in den andern enthalten sind. Es war darum nicht geraten, nur die letzte Vorlesung heranzuziehen, sondern es galt, unter den verschiedenen Nachschriften die jeweils beste auszuwählen. Nelson selber hat weder diese Auswahl noch die notwendige Überarbeitung der Vorlesungsnachschriften vornehmen können. Einige der inhaltlichen Schwierigkeiten, die noch bestanden, hat er mit seinen Mitarbeitern besprochen.

So blieb den Herausgebern die Aufgabe, auf Grund solcher Gespräche einige Stellen des Textes einer nochmaligen Bearbeitung zu unterziehen und ferner den einem Kreis von Hörern angepaßten, häufig von Wiederholungen durchsetzten Vortragsstil auf die knappere und präzisere Form der schriftlichen Darstellung zu bringen. Den natürlichen Maßstab für diese Arbeit lieferte die Wucht und Schönheit der Sprache, in der Nelson selber seine Werke schrieb. Ein schwer zu erreichendes Vorbild, das den Plan der Herausgabe als eine bloße Anmaßung hätte erscheinen lassen, wenn die Arbeit nicht auf das Vertrauen gegründet wäre, daß die Kraft der Wahrheit die Darstellung durchdringen wird.

Grete Hermann.

Minna Specht.

Ethik

„Der moralisch gebildete Mensch, und nur dieser, ist ganz frei.“

Schiller.

Einleitung.

Aufgabe und Einteilung der philosophischen Ethik.

1. Kapitel.

Über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik.

§ 1.

Die Lösbarkeit der ethischen Probleme.

Inmitten des heutigen gesellschaftlichen Niederganges erfahren die mathematischen und experimentellen Wissenschaften einen Aufschwung, wie ihn keine vergangene Generation in ähnlich großartiger Weise zu verzeichnen hat. Wie eine Sturzsee stürmt uns die täglich anwachsende Flut wunderbarer Entdeckungen entgegen, die selbst der Fachmann oft nur mit ungläubigem Staunen hinzunehmen vermag. Die Tatsache dieses gewaltigen Aufschwungs im Gebiet der exakten Wissenschaften ist ein unwiderlegliches Zeugnis für die unzerstörte Geisteskraft, die sich in den leidenden Völkern erhalten hat. Allen düsteren Prophezeiungen vom drohenden Untergang unserer Kultur zum Trotz kann sie uns die Zuversicht einflößen, daß dieselbe Geisteskraft, wenn sie sich den sittlichen Problemen zuwendet — deren Ungelöstheit die tiefere, ja entscheidende Ursache der allgemeinen Zerrüttung der gesellschaftlichen Zustände bildet —, auch der Lösung dieser Probleme gewachsen sein wird.

Freilich entsteht hier die Frage, ob die ethischen Probleme wissenschaftlich lösbar sind, wie sich dies bei den Problemen der Naturforschung durch das faktische Gelingen der wissen-

schaftlichen Bemühungen erwiesen hat. Der Aufgabe, ethische Probleme zu lösen, bringt unsere Zeit allerdings wenig Mut und Zuversicht entgegen. Und dies mag einer der Gründe sein, weshalb sie sich von diesem Gebiet der Forschung abgewandt hat. Der Unglaube in bezug auf die wissenschaftliche Lösbarkeit oder auch nur Angreifbarkeit der hier liegenden Probleme ist heute so allgemein und so fest eingewurzelt, daß selten auch nur die Vorfrage nach der wissenschaftlichen Lösbarkeit der ethischen Probleme aufgeworfen wird. Man meint, einen Beweis der Unlösbarkeit dieser Probleme nicht mehr nötig zu haben, weil man an ihrer Unlösbarkeit gar nicht erst zweifelt. Tiefere Denker freilich haben sich mit dieser Resignation nie zufrieden gegeben. Sie haben immer wieder versucht, wenigstens über die Lösbarkeit der ethischen Probleme eine wissenschaftliche Entscheidung herbeizuführen.

Ich führe hier als Beispiel den großen französischen Mathematiker *Henri Poincaré* an, der in einer seiner letzten Abhandlungen diese Frage einer Untersuchung nicht unwürdig befunden hat. In seiner Abhandlung „*La Morale et la Science*“ kommt er zu dem Ergebnis, daß die Probleme der Ethik auf ewig wissenschaftlich unentscheidbar seien. Aber er begnügt sich nicht mit dieser Behauptung, sondern er sucht sie durch einen Beweis sicherzustellen. Und der Name *Poincaré* bürgt dafür, daß wir es hier mit einem Forscher zu tun haben, der sich von den Anforderungen, die an einen Beweis gestellt werden müssen, eine nicht zu leichte und billige Vorstellung macht. Gerade deshalb ist es aufschlußreich, *Poincaré*'s Beweis der wissenschaftlichen Unlösbarkeit der ethischen Probleme zu prüfen. Der Gedanke, auf dem dieser Beweis beruht, ist überaus einfach und leicht darzustellen. Er liegt, wie *Poincaré* selber sagt, schon in einem grammatischen Grunde beschlossen. Wenn nämlich, so sagt er, die Prämissen eines Schlusses *Indikative* sind, so muß auch der Schlußsatz ein *Indikativ* sein und kann also nicht die Form eines *Imperativs* haben. Diese Form müßte er aber haben, wenn er dem Gebiet der Ethik angehörte. Denn die Ethik handelt nicht von dem, was sich in

einem Indikativ wiedergeben läßt, sondern nur von dem, was sich in der Form des Imperativs aussprechen läßt, — nicht von dem, was tatsächlich geschieht, sondern von dem, was geschehen soll. Die Wissenschaft aber, sagt Poincaré, ist allemal ein System von Indikativen: Also gibt es keine wissenschaftliche Begründung der Ethik.

Wie steht es mit diesem Beweis? Der Satz, auf den er zurückgeht, ist offenbar unangreifbar. Es läßt sich an ihm nicht rütteln: Aus Prämissen, die nur über das sprechen, was geschieht, ist gewiß kein Schluß möglich auf das, was geschehen soll. Denn die Begriffe, die im Schlußsatz auftreten, müssen in den Prämissen vorkommen, wenn wir es nicht mit Erschleichungen, nicht mit Trugschlüssen zu tun haben sollen.

Trotzdem läßt sich gegen den Beweis Poincares eine Einwendung erheben. Es liegt ihm nämlich eine andere stillschweigend benutzte Voraussetzung zu Grunde, eine Voraussetzung über die Natur der Wissenschaft. Daß diese Voraussetzung Poincaré unverfänglich erschien, wurde bei ihm begünstigt durch eine Eigenschaft der französischen Sprache. Das Wort „science“ hat nämlich im Französischen an und für sich einen engeren Sinn als das deutsche Wort „Wissenschaft“. „Science“ bedeutet für den Franzosen das, was für uns „exakte Wissenschaft“ oder „Naturwissenschaft“ bedeutet, und das ist in der Tat ein System von Sätzen, die sämtlich im Indikativ stehen. Wenn aber die Ethik, wie hiernach unzweifelhaft feststeht, nicht aus naturwissenschaftlichen Sätzen beweisbar ist, so bleibt noch die Frage, ob sie nicht dennoch die Form einer Wissenschaft haben kann, d. h. eines Systems von gleich strengem logischen Aufbau und Zusammenhang, wie ihn die exakten Naturwissenschaften für sich in Anspruch nehmen. Die Frage nach der Möglichkeit einer solchen, nur aus Imperativen bestehenden Wissenschaft ist von Poincaré nicht berührt, geschweige denn gelöst worden.

Hier taucht aber ein neues Bedenken auf. Angenommen selbst, eine solche Wissenschaft sei möglich, so würden in ihr schon die ersten Prämissen in der Form des Imperativs auf-

treten. Birgt ein solcher Versuch einer wissenschaftlichen Ethik nicht eine *petitio principii* in sich? Es müßte irgend ein Imperativ unbewiesen an der Spitze stehen, damit irgend ein anderer beweisbar sein soll; und also gäbe es nur eine dogmatische und keine wissenschaftlich begründbare Ethik.

Aber diese Argumentation würde zu viel beweisen. Man könnte sie analog auf das anwenden, was die Franzosen „science“ nennen, auf das Gebiet der exakten Naturwissenschaften. Denn wenn deren Schlußsätze sämtlich die Form des Indikativs haben, so ist dies seinerseits nur darum möglich, weil die Prämissen die Form des Indikativs haben. Es müßte also auch dort eine *petitio principii* vorliegen; denn es tritt ja ein Indikativ unbewiesen an die Spitze des Systems. Also wäre auch eine exakte Naturwissenschaft unmöglich. Wer dies aber nicht zugibt, sondern behauptet, daß es der Naturwissenschaft unbeschadet ihrer wissenschaftlichen Strenge erlaubt sei, Prämissen, die die Form des Indikativs haben, als Voraussetzungen zu gebrauchen, ohne sie ihrerseits zu beweisen, der kann es der Ethik nicht verwehren, unbewiesene Prämissen an die Spitze zu stellen, die die Form eines Imperativs haben.

Was die Beweisführung Poincarés lehrt, ist nur das eine, daß es keine Zurückführung der Ethik auf die Naturwissenschaft und also auf ein System von Indikativen gibt, von Sätzen über das, was tatsächlich geschieht. Eine solche Begründung der Ethik ist in der Tat unmöglich.

§ 2.

Ethik und Naturwissenschaft.

So weit reicht die Beweisführung Poincarés, aber nicht weiter. Der Vorrang, der in dem gegenseitigen Verhältnis von Ethik und Naturwissenschaft so leicht der Naturwissenschaft zufällt, dieser Vorrang hat bloß zufällige, geschichtliche Gründe, von denen wir uns nur nicht Rechenschaft geben. Es ist eine lediglich geschichtlich feststehende Tatsache, daß die Physik heute eine so wohl begründete, eine so anerkannte und feste Wissen-

schaft ist. Und es ist eine ebenso zufällige, nur geschichtlich zu verzeichnende Tatsache, daß die Meinungen über die Ethik heute schwankende, dem Streit unterworfenen Vorstellungen sind, die weit davon entfernt sind, so etwas wie eine allgemein anerkannte Wissenschaft vorzustellen. Es gab eine Zeit, wo die Physik, die den unbestrittenen Stolz unserer Tage ausmacht, dem gleichen Zweifel, der gleichen Ungewißheit, ja dem gleichen unbestrittenen Unglauben ausgesetzt war wie heute die Ethik. Es war bekanntlich einer der tiefsten Denker des Altertums und der ganzen Geschichte der Philosophie, nämlich Sokrates, der gelehrt hat, daß das Streben nach einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur auf immer zur Hoffnungslosigkeit verurteilt sei, da die Götter den Menschen nicht vergönnt hätten, in diese Geheimnisse einzudringen. Und das Schwergewicht der Autorität, die der Name des Sokrates in der antiken Philosophie darstellte, hat es bewirkt, daß sich diese Meinung damals allgemein ausbreitete und festsetzte, dermaßen, daß nur die allerkühnsten Geister des Altertums es gewagt haben, den Problemen der Physik näherzutreten. Hätten sie nicht gewagt, an der Autorität des Sokrates zu rütteln, so würde es vielleicht auch heute noch keine wissenschaftliche Physik geben.

Von der Zeit des Sokrates bis auf die Zeit Poincarés hat also, wie man sieht, eine eigentümliche Vertauschung der Rollen stattgefunden. Die Rolle, die damals die Physik in der Vorstellung der Denker einnahm, die Rolle nimmt heute die Ethik ein — und umgekehrt. Wir können daher auch vorher-sagen, daß, wenn der Unglaube an die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik auf die Dauer Fuß fassen sollte, es für absehbare Jahrtausende ebensowenig eine wissenschaftliche Ethik geben würde, wie es für vergangene Jahrtausende eine wissenschaftliche Physik gegeben hat. Es ist nun einmal die Eigentümlichkeit des Pessimismus, daß er sich selber wahr macht. Probleme, die als unlösbar gelten, deren Lösung versucht man nicht; denn kein denkender Mensch versucht, das Unmögliche zu verwirklichen. Wo sich daher ein solcher Pessi-

mismus festsetzt, da darf es uns nicht verwundern, wenn gerade die geschichtliche Erfahrung ihm recht gibt. In der Tat: Es gibt keine wissenschaftliche Ethik. Die Frage ist aber nur: Woran liegt das? Vielleicht liegt es gerade daran, daß man eine wissenschaftliche Ethik bisher für unmöglich gehalten hat. Dann allerdings brauchte man nur mit diesem Unglauben zu brechen, um das für unmöglich Gehaltene wirklich zu machen.

Welche Bedeutung hätte das?

Auch darauf geht Poincaré in höchst geistvoller Weise ein. Er stellt sich die Frage: Was hängt davon ab, ob die Ethik als feste Wissenschaft begründet werden kann oder nicht? Was hängt davon ab in praktischer Hinsicht, für das moralische Leben?

Er antwortet: Gar nichts. Es sei dies eine Frage von lediglich theoretischem Interesse, eine Frage, die in praktischer Hinsicht keine, wenigstens keine entscheidende Bedeutung besitzt. Und warum nicht? Würde der pythagoreische Lehrsatz, fragt Poincaré, oder würde das Gravitationsgesetz Newtons weniger unwiderstehlich sein, wenn Pythagoras nicht den ersten und Newton nicht das zweite wissenschaftlich bewiesen hätten? Würde das Sittengesetz an Geltung einbüßen dadurch, daß es wissenschaftlich nicht begründbar wäre? Poincaré verneint das. Die Geltung ethischer Prinzipien, sagt er, hänge nicht von den abstrakten Überlegungen der Menschen ab, sondern beruhe auf der Wirksamkeit von Gefühlen, die mächtiger seien als alle — auch alle ihnen entgegengerichteten — abstrakten Überlegungen.

Diese Betrachtung erscheint auf den ersten Blick recht trostreich. Geht man ihr aber tiefer auf den Grund, so tauchen auch hier Bedenken auf, und zwar in zweierlei Hinsicht. In der Tat: Wenn Pythagoras nicht den pythagoreischen Lehrsatz begründet, und Newton nicht das nach ihm genannte Gravitationsgesetz entdeckt hätte, diese beiden Gesetze würden darum nicht weniger unwiderstehlich gelten. Man könnte sich der Allgewalt ihrer Geltung auch dann nicht entziehen.

Aber wie verhält es sich mit den ethischen Gesetzen? Die

Geltung eines ethischen Gesetzes ist, wenn es überhaupt gilt, nicht hinfällig, wenn die Menschen es nicht wissenschaftlich zu begründen vermögen, — das kann man auch hier sagen. Aber das Wort „Geltung“ hat einen Doppelsinn, sowohl in bezug auf das Sittengesetz wie in bezug auf das Naturgesetz. Das Wort „Geltung“ kann einmal die objektive Gültigkeit des Gesetzes bedeuten, seine Realität als Gesetz. Das Wort kann aber auch den Umstand bezeichnen, daß das nach dem Gesetz Notwendige tatsächlich geschieht. Und da kann es für das Sittengesetz sehr wohl möglich sein, daß es Gültigkeit hat, ohne doch im eben erklärten Sinn geltend zu sein. Seine Gültigkeit, d. h. seine Verbindlichkeit als Imperativ, hängt ja nicht davon ab, in welchem Umfang dieser Imperativ tatsächlich Befolgung findet, ja diese Gültigkeit wird nicht einmal umgestoßen, falls das Gesetz von niemandem und niemals befolgt wird. Seine Allgemeingültigkeit als Imperativ wird dadurch gar nicht berührt.

Diese Unterscheidung ist, was die Naturgesetze anbelangt, allerdings ohne jede Bedeutung für die Anwendung. Denn hier fällt die Gültigkeit mit der Geltung notwendig zusammen. Eben das macht das Wesen eines Naturgesetzes aus, daß es, wenn es gültig ist, auch ausnahmslos gilt. Und das gerade macht das Wesen eines ethischen Gesetzes aus, daß es Gültigkeit haben kann, ohne zu gelten, d. h. hier: ohne Befolgung zu finden. Und da könnte denn der Umstand, daß ein ethisches Gesetz wissenschaftlich begründet wird, hinsichtlich seiner Geltung im Sinne der Befolgung recht wohl von Bedeutung werden, wenn auch seine Gültigkeit, d. h. seine Verbindlichkeit, ohnehin besteht.

Wie verhält es sich hiermit?

Wenn die Gültigkeit eines ethischen Gesetzes nicht von seiner Geltung abhängt, so könnte doch die Geltung von der *Einsicht* in seine Gültigkeit abhängen. Denn wie sollten wir ein Gesetz befolgen, in dessen Gültigkeit wir keine Einsicht besitzen? Doch dazu, so sagt Poincaré, bedürfe es keiner wissenschaftlichen Überlegungen, dazu reiche das einfache Gefühl aus. Und dieses Gefühl sei ein viel mächtigerer Hebel als die mit der größten Vollendung begründete Wissenschaft.

Damit hat Poincaré zum Teil recht: Sowohl die Erkenntnis als auch die Befolgung des Gesetzes kann durch das Gefühl vermittelt werden. Wie steht es nun aber mit der Natur des sittlichen Gefühls? Sehen wir näher zu, so stoßen wir auf Erscheinungen, die uns Zweifel einflößen an der Zuverlässigkeit und Allgewalt des sittlichen Gefühls. Wir brauchen nur daran zu denken, daß die einen durch ihr Gefühl in diese, die andern in jene, entgegengesetzte Richtung verwiesen werden. Es gibt einen Konflikt der sittlichen Gefühle. Es kommt vor, daß, was der eine auf Grund seines Gefühls als das Höchste erstrebt, dem andern auf Grund seines Gefühls als verabscheuungswürdig gilt. Ja weit mehr: Es kommt vor, daß ein solcher Konflikt der Gefühle in unserer eigenen Person sich abspielt, daß wir hin- und hergerissen werden durch einander widerstrebende Gefühle, die einen Kampf mit einander führen. Welchem von ihnen sollen wir uns anvertrauen?

Wenn diese Frage überhaupt beantwortbar ist, so kann sie es nur sein auf Grund einer wissenschaftlichen Ethik; denn wir bedürfen eines Maßstabes, der außerhalb aller Gefühle liegt, eines Maßstabes, der uns erst ein Urteil darüber erlaubt, welches der einander widerstrebenden Gefühle den Anspruch hat, als das richtige, als das gesunde, als das unverbildete Gefühl, als das echte zu gelten. Die bloße Stärke der Gefühle kann einen solchen Maßstab nicht abgeben; denn sie wechselt von Person zu Person, ja sie wechselt von Zeit zu Zeit innerhalb einer und derselben Person.

Wenn wir der Frage nachgehen, wovon die Wandlung der sittlichen Gefühle abhängt, die zum inneren Zwiespalt führt, ja die schließlich ein Gefühl in sein Gegenteil verkehren kann, so entdecken wir als einen der allermächtigsten Hebel die Macht der Doktrinen, der ethischen Doktrinen und also der Versuche ethischer Theorien, ethischer Lehrgebäude. Gerade dieser Einfluß der Doktrinen, der ihnen die Herrschaft erobert auf dem Gebiet der Erziehung, auf dem Gebiet der Staatseinrichtungen, dieser Einfluß ist es, der die Gefühle in der einen oder anderen Richtung entwickelt. Von ihm hängt es ab, in welcher Richtung

das sittliche Gefühlsleben des einzelnen Menschen von Kindheit an gelenkt wird. Das sittliche Gefühlsleben der Menschen nimmt eine andere Wendung je nach dem Charakter der Doktrinen, unter deren Herrschaft seine Erziehung gestanden hat, je nachdem, ob er erzogen worden ist unter dem Einfluß einer Ethik, die ausgeht von den Pflichten des Menschen gegen Gott oder gegen das Vaterland, von seinen Pflichten gegen die Menschen oder gegen seine Mitgeschöpfe überhaupt, einschließlich der Tiere. Solche Lehren haben, wie uns ein Blick auf die Geschichte zeigt, tatsächlich das Leben der Völker gestaltet durch die Allgewalt ihres Einflusses auf das sich entwickelnde sittliche Gefühl. Und jene Lehre von der Machtlosigkeit der Doktrinen im Gebiet der Ethik, sie ist selber nichts anderes als eine Doktrin, und zwar eine falsche, wie ein Blick auf die Tatsachen der Geschichte beweist. Wenn aber diese Lehre falsch ist, wonach für das sittliche Leben nichts darauf ankommt, ob sich die Ethik als Wissenschaft entwickeln läßt, wenn diese Ansicht falsch ist, dann kann es uns offenbar nicht gleichgültig sein, ob es nicht unter all den ethischen Doktrinen doch eine gibt, die sich mit wissenschaftlichen Methoden vor allen anderen auszeichnen läßt als die allein gültige und verbindliche, als eine solche Lehre, der dann, wenn einmal im Kampf der Meinungen Gründe entscheiden, der Sieg zufallen muß. Der tiefer denkende Mensch, der Überlegungen dieser Art anstellt, der sich also der Abhängigkeit seiner Gefühle von unkontrollierten und unkontrollierbaren Mächten außer ihm einmal bewußt ist und der dann unter diesen Mächten die Gewalt der Doktrin entdeckt hat, ein solcher Mensch kann nicht mehr stehen bleiben bei den bloßen sittlichen Gefühlen. Er wird suchen, einen tieferen und festeren Boden für seine Überzeugungen zu gewinnen, einen Boden, auf den er sich stellen muß, um sich freizumachen von der Herrschaft des Zufalls über die Bildung seiner sittlichen Überzeugungen und damit auch seiner sittlichen Entschließungen. Diesen Boden kann ihm nur die Wissenschaft liefern.

§ 3.

Ethik als Wissenschaft.

Wie ein solcher Standpunkt möglich ist, diese Frage läßt sich in verschiedener Weise behandeln. Man kann sie einmal in abstracto erörtern, indem man die Bedingungen untersucht, von denen die Möglichkeit der Ausbildung einer ethischen Wissenschaft abhängt; man kann sie aber auch gleichsam durch das Experiment entscheiden, indem man einen Versuch unternimmt und den Erfolg sprechen läßt. Diesen Weg habe ich für diese Vorlesungen gewählt. Denn gegen den Erfolg eines solchen Experiments ist nichts entschieden, solange nicht die Unmöglichkeit seines Gelingens ihrerseits über allen Zweifel erhaben und also durch wissenschaftliche Beweise sichergestellt ist. Ein solcher Beweis ist aber bis heute nicht geführt worden. Alle Versuche in dieser Richtung haben nichts als Scheinbeweise ergeben.

Wir müssen freilich einen Nachteil in Kauf nehmen, wenn wir den zweiten Weg, den des Experiments, einschlagen. Die Begründung der Prinzipien, von denen das System der Ethik ausgeht, ist hier nicht möglich; sie ist Sache der kritischen Voruntersuchung, die es mit der Frage nach der Möglichkeit der Ethik als Wissenschaft zu tun hat. Diese Vorfrage betrifft recht eigentlich die Begründung der Prinzipien für den systematischen Aufbau der Ethik. Aber eine ähnliche Trennung zwischen System und Begründung gibt es auch in anderen Wissenschaften. Wenn der Mathematiker eine seiner Disziplinen entwickelt, so stellt er Axiome an die Spitze und erichtet auf ihnen durch logische Schlüsse ein System, für dessen höchste Prinzipien innerhalb dieses systematischen Aufbaues selber keine weitere Rechenschaft gegeben werden kann. Niemand wird darum diesem Unternehmen den Charakter der Wissenschaft aberkennen.

§ 4.

Ethik als philosophische Disziplin.

Noch eine andere Schwierigkeit gilt es zu beachten. Unsere Aufgabe, der Aufbau eines strengen Systems, erfordert eine fremde, ungewohnte Geistesverfassung, die völlig verschieden ist von dem Verhältnis, in dem wir unabhängig vom Interesse der Wissenschaft den Tatsachen des Lebens gegenüberstehen. Diese Tatsachen treiben uns durch ihre Einwirkung auf das Gefühl, und zwar gerade auf das sittliche Gefühl, bald hierhin, bald dorthin, solange wir keinen festen Standpunkt gefunden haben, von dem aus wir mit Sicherheit, mit der Sicherheit der Wissenschaft, über die Tatsachen urteilen können. Es ist also die eigentlich praktische Bedeutung der Probleme, die uns mittelbar veranlaßt, sie wissenschaftlich anzugreifen. Um das zu können, ist es erforderlich, sie zum Gegenstand einer Untersuchung zu machen, die gar nicht nüchtern und leidenschaftslos genug vonstatten gehen kann, bei der also gerade alles darauf ankommen wird, die Wirkung auf das Gefühl, auf der sonst die Triebkraft der sittlichen Wahrheiten beruht, sorgfältig fernzuhalten. In der Notwendigkeit dieser Nüchternheit und Leidenschaftslosigkeit gegenüber den Dingen, die ihrer unmittelbaren Bedeutung nach zu unserem Gefühl und zu unseren Leidenschaften sprechen, liegt für die Darstellung der Ethik ein nur schwer zu überwindendes Hindernis. Diese Schwierigkeit wird der Natur der Sache nach wohl immer bestehen, sowohl für den Gebenden wie für den Empfangenden, da sie den einen wie den andern in Verlegenheit verwickeln und immer neue Störungen verursachen wird. Denn jene künstliche Geistesverfassung muß immer von neuem eingenommen werden durch einen stets erneuerten Entschluß, der das unbefangene Gefühl in mancher Hinsicht verletzt und vergewaltigt. Wir müssen uns im voraus darüber im klaren sein, daß ein Opfer nötig ist; wir müssen im voraus entscheiden, ob wir zu Gunsten des zunächst seine Ansprüche geltend machenden Gefühls ein Opfer an wissenschaftlicher Genauigkeit, Strenge und Klarheit bringen, oder umge-

kehrt zu Gunsten der wissenschaftlichen Genauigkeit, Strenge und Klarheit eine Verletzung oder wenigstens Zurücksetzung der Ansprüche des Gefühls in Kauf nehmen wollen. Da der wissenschaftliche Zweck für unser ganzes Unternehmen leitend ist, so werden wir uns entschließen, das nun einmal notwendige Opfer auf der Seite des Gefühls zu bringen und uns im einzelnen Fall nicht durch die Konsequenzen dieses Entschlusses irremachen zu lassen.

Die Schwierigkeit, die sich hier zeigt, verschwindet mehr oder weniger, wenn es sich um die Anwendungen der Ethik handelt, wenn wir also dazu übergehen, den bereits sichergestellten ethischen Lehren die Tatsachen der Erfahrung unterzuordnen. Aber gerade das wird mit Aussicht auf Gelingen und Nutzen erst möglich sein, wenn zunächst das System der reinen Ethik selber feststeht, dieses System, in dem alles auf restlose Reinheit und Abstraktheit der Prinzipien ankommt, auf Befreiung aller Gedanken von der Rücksicht auf die Fälle der Anwendung.

In der Tat besteht für die Durchführung der Abstraktion eine Harmonie zwischen dem Interesse der Praxis und dem der wissenschaftlichen Systematik. Um dem stetigen Wechsel der Umstände gerecht zu werden, müssen die Prinzipien der Ethik unabhängig von der Rücksicht auf einzelne Fälle ihrer Anwendung aufgestellt werden. Anderenfalls würde man zu Sätzen kommen, die zu Unrecht auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben, da sie nur auf gewisse Umstände anwendbar sind, anderen Umständen aber nicht entsprechen. Die Allgemeingültigkeit der ethischen Prinzipien wird also verletzt, wenn man sich voreilig den zufälligen Tatsachen der Erfahrung anpaßt, sei es dadurch, daß man in der Abstraktion nicht weit genug hinaufsteigt, um das vom Zufall der Umstände unabhängige Prinzip selber zu finden, sei es dadurch, daß man sich bei der Untersuchung der Konsequenzen des aufgestellten Prinzips durch das Interesse an den augenblicklichen Umständen dazu verleiten läßt, eine Konsequenz herauszugreifen, ohne zu fragen, ob damit das Prinzip bereits ausgeschöpft ist. Diese

Fehler führen zu den Verzerrungen des Doktrinarismus und Utopismus, Verzerrungen, die unvermeidlich sind, wenn man es unterläßt, die reine Lehre konsequent von aller Beimengung der Umstände freizuhalten. In dieser Abstraktheit der reinen Ethik dokumentiert sich der philosophische Charakter dieser Wissenschaft.

2. Kapitel.

Stellung der Ethik im System der Philosophie.

§ 5.

Ethik als praktische Metaphysik.

Die Ethik ist ein Zweig der Philosophie. Die erste Frage, um die es hier geht, ist also die nach der Stellung der reinen Ethik im System der Philosophie.

Philosophisch nenne ich eine Erkenntnisart, die sich unabhängig von aller Anschauung durch bloße Begriffe, wenn auch nicht notwendig aus bloßen Begriffen, entwickeln läßt, deren Prinzipien nicht aus der Anschauung geschöpft sind, wenn sie sich auch auf die Anschauung anwenden lassen. Dies genügt zur Charakterisierung einer philosophischen Wissenschaft.

Das gesamte Gebiet der Philosophie zerfällt in zwei Hauptteile, die wir nach Kants genauem Sprachgebrauch als Logik und Metaphysik von einander unterscheiden.

Diese Unterscheidung beruht auf der Kantischen Entdeckung des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Urteile. Ein analytisches Urteil ist, wie schon der Name anzeigt, ein solches, das unsere Erkenntnis nicht über den Begriff seines Gegenstandes hinaus erweitert, sondern diesen Begriff bloß zergliedert. Ein synthetisches Urteil dagegen erweitert unsere Erkenntnis über den bloßen Begriff seines Gegenstandes hinaus und erfordert infolgedessen eine von diesem Begriff unabhängige Erkenntnisquelle. Ein analytisches Urteil ist z. B. die Behauptung, daß jedes Dreieck drei Seiten hat; synthetisch ist die Behauptung, daß in jedem Dreieck die Winkelsumme zwei Rechte beträgt. Denn um den ersten Satz einzusehen, genügt es, den bloßen Begriff des Dreiecks zu kennen. Für die Feststellung des zweiten sind Begriffe unzulänglich; es ist darum unmöglich, allein mit den Mitteln der Logik über seine Wahrheit zu entscheiden. Das System der synthetischen philosophischen Urteile heißt nun Metaphysik, das System der analytischen Urteile Logik.

Weil die Metaphysik aus synthetischen Urteilen besteht, bedarf sie, im Unterschied zur Logik, einer vom Begriff des Gegenstandes unabhängigen Erkenntnisquelle. Weil sie aus philosophischen Urteilen besteht, kann diese Erkenntnisquelle andererseits nicht die Anschauung sein. Metaphysische Urteile stammen also weder aus bloßen Begriffen, noch aus der Anschauung. Sie haben ihren Grund in einer unmittelbaren, wenn auch ursprünglich dunklen Erkenntnis.

Wir fragen hier nach der Stellung der Ethik im System der Philosophie. Da ist nun klar, daß die Ethik zur Metaphysik gehört. Denn wir beabsichtigen in ihr ja nicht eine bloße Zergliederung unserer Begriffe, sondern eine Erweiterung unserer Erkenntnis über den bloßen Begriff hinaus. Wir wollen hier nicht etwa nur den Begriff einer wertvollen Handlung studieren, sondern wir wollen wissen, was unter diesen Begriff fällt, damit wir von einer gegebenen Handlung entscheiden können, ob sie wertvoll ist oder nicht.

Nun umfaßt aber die Metaphysik weit mehr als die bloße Ethik, und wir müssen die Stelle der Ethik innerhalb des Systems der Metaphysik bestimmen. Die Metaphysik zerfällt zunächst in spekulative und praktische Metaphysik. Spekulative Metaphysik enthält die Erkenntnis der Gesetze für das Dasein der Dinge, praktische Metaphysik die Erkenntnis der Gesetze für den Wert der Dinge. Die Sätze der zweiten lassen sich, wie wir schon sahen, nicht auf die der ersten zurückführen, da aus dem, was ist, weder ein Schluß möglich ist auf das, was zu tun wertvoll ist, noch auf das, was sein soll. Ethik kann also nur praktische Metaphysik sein.

§ 6.

Ethik als subjektive Teleologie
im Gegensatz zur objektiven Teleologie.

Diese Erklärung ist nun aber noch nicht bestimmt genug. Denn sie läßt die Frage offen, ob auch umgekehrt praktische Metaphysik schon Ethik sein muß, ob also die praktische Metaphysik durch die Ethik erschöpft wird. Das ist in der Tat nicht der Fall. Praktische Metaphysik handelt überhaupt vom Wert der Dinge, Ethik dagegen nur insofern, als dieser Wert eine Aufgabe für unser Handeln bestimmt. Wir müssen hier noch einen Unterschied machen, der allerdings bisher noch viel zu wenig beachtet worden ist und dessen Nichtbeachtung einen wesentlichen Anteil der Schuld daran trägt, daß die Ausbildung der Ethik als Wissenschaft noch so sehr zu wünschen übrig läßt. Wir können diesen Unterschied nach einem zuerst von Fries eingeführten Sprachgebrauch als denjenigen der objektiven und subjektiven Teleologie bezeichnen.

Teleologie überhaupt ist die Lehre vom Zweck oder Wert der Dinge. Objektive Teleologie ist die Lehre von dem Zweck oder Wert, den die Dinge an sich, ihrem bloßen Dasein nach haben. Sie hat es letzten Endes zu tun mit dem höchsten und umfassendsten Zweck des Daseins der Dinge, mit dem Weltzweck. Subjektive Teleologie ist dagegen die Lehre von dem Wert, den etwas als Gegenstand unseres Willens hat. Ethik handelt nun offenbar nicht von dem Zweck des Daseins der Dinge überhaupt, sondern von dem, was von uns selber, von unserem Willen erst gefordert wird. Sie kann also nur subjektive Teleologie sein.

So klar diese Unterscheidung an und für sich erscheint, so leicht entsteht die Täuschung, daß Ethik als subjektive Teleologie nur hergeleitet werden könne aus einer vorausgesetzten objektiven Teleologie. Es scheint, mit anderen Worten, daß der Zweck unseres Handelns erst auf Grund einer Kenntnis des Weltzwecks bestimmt werden könne.

Eine Täuschung ist dies schon darum, weil die Ausführbar-

keit dieser Idee voraussetzen würde, daß es überhaupt eine objektive Teleologie als Wissenschaft gibt. Wir müßten nämlich den Zweck der Welt kennen und aus dieser Kenntnis den Zweck unseres eigenen Handelns ableiten. Eine solche Kenntnis übersteigt aber das Vermögen der menschlichen Vernunft.

Die objektive Teleologie kann darum nur praktische Ideenlehre sein im Gegensatz zur Ethik, in der wir es mit einer praktischen Naturrehre zu tun haben. Der Begriff des Weltzwecks ist nämlich für uns eine bloße Idee, d. h. es entspricht ihm im gesamten Feld unseres Wissens kein Gegenstand. Er bezeichnet etwas, was jenseits des uns wissenschaftlich Erkennbaren liegt. Eine positive wissenschaftliche Erkenntnis haben wir nur von der Natur. Unsere Naturerkenntnis ist aber nicht abgeschlossen; sie erweitert sich, je mehr unsere Erkenntnis in Raum und Zeit fortschreitet. Da Raum und Zeit sich aber ins Grenzenlose ausdehnen, so können wir nie Grenzen der Natur erkennen derart, daß wir zu sagen vermöchten: Dies ist das Ganze, und es hat dieses Ziel. Die Einheit und der Zweck der Welt ist unserer Naturerkenntnis also unerreichbar. Wir können sie denken als etwas, das der Unvollendbarkeit der Natur nicht unterliegt; damit bestimmen wir sie aber nur negativ und nicht durch positive Begriffe. Sofern sich die objektive Teleologie nicht darauf beschränkt, bei den bloß negativen Bestimmungen der Einheit der Welt stehen zu bleiben, sich aber trotzdem nicht auf dogmatische Spekulationen einläßt, erfolgt ihre Ausführung ohne das Rüstzeug bestimmter Begriffe, d. h. sie steht außerhalb der Wissenschaft. Die Einsichten, wie sie der objektiven Teleologie zugänglich sind, fallen in das Gebiet der Religion; sie sind — nach der genauen Formulierung von Fries — dem Vermögen der Ahndung vorbehalten.

In der Tat zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß alle positiven Vorstellungen religiöser Art, also auch diejenigen, die sich auf den Zweck des Daseins der Dinge beziehen, nicht wissenschaftlichen, sondern ästhetischen Ursprungs sind. Ein objektiv teleologisches Urteil ist gar nichts anderes als ein ästhetisches Urteil; denn die ästhetische Wertung richtet sich

auf den Wert, den ein Ding in sich selber trägt, ohne alle Rücksicht auf sein Verhältnis zu der es umgebenden Natur, und also auch ohne alle Rücksicht auf sein Verhältnis zu dem Willen eines handelnden Wesens. Wenn wir über einen Gegenstand ästhetisch urteilen, dann vergleichen wir ihn nicht mit andern Naturgegenständen und betrachten ihn also auch nicht hinsichtlich seiner Beziehung zu unserem Willen. Wir erkennen ihm einen Wert zu, der ihm an und für sich zukommt, objektiv, und das heißt hier: ohne alle Rücksicht auf unseren Willen.

Es handelt sich hier nicht um die Frage, ob solche Urteile berechtigt sind. Aber wenn wir sie fällen, so schreiben wir damit einem Gegenstand einen objektiven Wert zu. Wer dies nicht tut, der fällt kein ästhetisches Urteil.

Durch die Zurückführung auf ästhetische Urteile haben wir die objektive Teleologie nun nicht etwa begrifflich aufgelöst. Die ästhetischen Urteile sind vielmehr selber im allgemeinen nicht nach bestimmten Begriffen möglich, sondern sie beruhen auf bloßem, d. h. in Begriffe nicht auflösbarem Gefühl. Sie entspringen aus einer Erkenntnis, die schlechthin dunkel ist und daher nicht die Form der Wissenschaft annehmen kann. Hiermit hängt es zusammen, daß ästhetische Urteile sich nicht beweisen lassen und daß es daher kein System der Ästhetik gibt. Denn ein solches müßte aus Urteilen bestehen, die vermittels logischer Schlüsse aus bestimmten allgemeinen Prinzipien abgeleitet werden.

Noch eine andere Überlegung weist uns darauf hin, daß wir auch mit ästhetischen Urteilen die Erkenntnis der objektiven Teleologie nicht begrifflich fassen können. Wir beurteilen einen Gegenstand ästhetisch nur insofern, als er uns in der Anschauung gegeben ist. Anschaulich gegeben sind uns aber nur einzelne Gegenstände und nicht das Ganze der Welt oder gar der Weltzweck. Ästhetische Urteile können sich demnach nicht auf das Ganze der Welt beziehen, nicht einmal auf das, was wir mit großer Überheblichkeit *Weltgeschichte* zu nennen pflegen. Sie beziehen sich auf anschaulich bestimmte einzelne Gegenstände, die sich uns in der Anschauung als Einheit dar-

stellen und deren Schönheit uns insofern zum Symbol für die Einheit der Welt werden kann, ohne daß wir diese darum anschaulich oder gar begrifflich erfassen können. Daraus folgt, daß sich auch vermittelt ästhetischer Urteile ein Weltzweck oder ein Zweck für die Geschichte der Menschheit nicht bestimmen läßt.

Man könnte nun darauf hinweisen, daß auch das menschliche Handeln in den Bereich der ästhetischen Beurteilung fällt und daß insofern die Ethik, als Lehre vom Wert menschlichen Handelns, auch die Urteile über den ästhetischen Wert menschlicher Handlungen, über die Schönheit menschlichen Handelns mit umfassen muß. Insofern deckt sie sich in der Tat dem Umfang nach mit einem Teil der objektiven Teleologie, nämlich mit demjenigen Teil, der sich auf menschliche Handlungen bezieht.

Aber der Unterschied zwischen der einen und der anderen Beurteilung wird dadurch nicht verwischt. Der Gesichtspunkt ist nämlich ein anderer, je nachdem wir die menschlichen Handlungen ästhetisch oder ethisch beurteilen. Die Ethik kann es nur tun vom Standpunkt der subjektiven Teleologie aus, d. h. nur insofern, als sich aus dem Wert einer Handlung für uns die Aufgabe ergibt, diese Handlung zu tun, während die objektiv teleologische, also die eigentlich ästhetische Betrachtung von diesem Gesichtspunkt unabhängig ist. Für die objektive Teleologie ordnet sich die Beurteilung des menschlichen Handelns nur als ein Teil in das Ganze der ästhetischen Naturbetrachtung ein. Wir werden später Gelegenheit haben, dieses Verhältnis der ästhetischen zur ethischen Beurteilung einer genaueren, gründlicheren Untersuchung zu unterziehen. Hier kommt es lediglich auf die Feststellung an, daß Ethik nur als subjektive Teleologie Wissenschaft sein kann, daß sie sich nicht auf eine objektive Teleologie gründen läßt. Ihre Prinzipien müssen also festliegen unabhängig von aller objektiv teleologischen Beurteilung.

Das heißt andererseits nicht, daß die Zwecke und Ziele, von denen die Ethik handelt, subjektiv in dem Sinne wären, daß sie

unserem Belieben anheimgestellt blieben, daß es beliebig gesetzte Zwecke, willkürlich aufgegriffene Ziele wären. Vielmehr gibt es eine von menschlicher Willkür unabhängige Gesetzgebung sowohl der subjektiven wie der objektiven Teleologie.

§ 7.

Beispiele für die Verwechslung der subjektiven mit der objektiven Teleologie.

Einige Beispiele werden uns deutlicher machen, auf welche Abwege ethische Untersuchungen geraten durch die Verwechslung der beiden Gebiete der Teleologie oder auch nur durch den Versuch einer Begründung der Ethik auf objektive Teleologie.

Man hat die Ethik vielfach als die Lehre von der Bestimmung des Menschen erklärt. In dieser Ausdrucksweise zeigt sich deutlich die Unklarheit hinsichtlich des Verhältnisses der beiden Arten teleologischer Betrachtungsweisen.

Man kann von der Bestimmung des Menschen nämlich in beiderlei Sinn reden. Einmal in dem Sinn, daß man damit die Bestimmung meint, die dem Menschen im Ganzen des Weltplans, der Entwicklung des Weltgeschehens, zufällt, wo sich dann seine Bestimmung und der Zweck, den er zu verfolgen hat, aus der Rolle ergibt, die er gemäß dem Weltplan einnehmen soll. In diesem Sinn gibt es, wie wir gesehen haben, keine Wissenschaft von der Bestimmung des Menschen; man müßte sich denn anmaßen, die Bedeutung abmessen zu können, die dem Menschen oder dem Menschengeschlecht für die Erfüllung des Weltzweckes zukommt.

Wir können aber die Lehre von der Bestimmung des Menschen auch anders verstehen, nämlich im subjektiv teleologischen Sinn, wenn wir uns nur darüber klar sind, daß es sich hier um das handelt, wozu der Mensch sich selber zu bestimmen hat, daß wir hier also nicht nach den Zwecken und Zielen fragen, die dem Menschen als Glied der Welt gesetzt

sind, sondern nach denen, die er sich in der Geschichte und in seinem eigenen Leben vernünftiger Weise setzen sollte. Dies festzustellen ist Aufgabe der Ethik, und in diesem Sinn allein kann die Bestimmung des Menschen der Gegenstand einer Wissenschaft sein.

Oder ein anderes Beispiel: Es gibt einen alten Streit in der Ethik zwischen einer optimistischen und einer pessimistischen Welt- oder Lebensansicht, und je nachdem, auf welche Seite in diesem Streit der einzelne Ethiker tritt, wird er zu einer mehr lebensbejahenden oder mehr lebensverneinenden Ethik geführt. Hier liegt der gleiche Fehler zu Grunde. Wir müßten das Weltganze übersehen können, um das Überwiegen des Guten oder Schlechten in ihm wissenschaftlich erkennen und auf diese wissenschaftliche Erkenntnis die Ethik als Wissenschaft begründen zu können.

Die Verwirrung ist besonders groß in dem weiten Gebiet, das unter dem Namen „Geschichtsphilosophie“ die verschiedenartigsten Bearbeitungen gefunden hat. Der Fehler, gegen den ich mich hier wende, liegt überall da vor, wo man an die Geschichte herantritt mit vorgefaßten Meinungen über den Sinn oder den künftigen Entwicklungsgang der Geschichte. Er zeigt sich z. B. in der berühmten Lessingschen „Idee einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts“ oder in den Phantasien der Schellingschen und Hegelschen Lehren, in denen uns die Geschichte als die allmähliche Selbstoffenbarung Gottes geschildert wird. Derselbe Fehler zeigt sich im Grunde auch in moderneren Vorstellungen, in Vorstellungen, die eine mehr entwicklungsgeschichtliche oder mehr naturwissenschaftliche Einkleidung erhalten haben. So hat sich eine evolutionistische Ethik ausgebildet, in der man das Ziel der Entwicklung aus der Biologie herzuleiten unternimmt, und eine soziologische Ethik, in der man es der Soziologie oder der Wirtschaftsgeschichte abfragen will. Ein anderes Beispiel bietet die in der sozialistischen Literatur hervorgetretene Lehre, die behauptet, das naturnotwendige Herannahen des sozialistischen Gesellschaftszustandes aus dem bisherigen Lauf der Geschichte ablesen

und daraus die Forderung ableiten zu können, daß die Menschen gemäß dieser geschichtlichen Entwicklung handeln sollen.

Von allen diesen Phantasien ist die Geschichtsphilosophie in einer andern Bedeutung des Wortes wohl zu unterscheiden. Diese Geschichtsphilosophie überläßt es der empirischen Erforschung des Ganges der Geschichte, zu entscheiden, in welcher Richtung sich die Geschichte abspielt und vermutlich weiter abspielen wird, sofern die Erfahrung es überhaupt zuläßt, Schlüsse von solcher Allgemeinheit abzuleiten; mit Philosophie hat diese Fragestellung jedenfalls nichts zu tun. Die Geschichtsphilosophie als Wissenschaft wirft eine ganz andere Frage auf, die Frage nach den Aufgaben, die sich vernünftige Wesen in der Geschichte setzen sollten. Über diese Aufgaben kann uns der Blick auf die tatsächliche Entwicklung der Geschichte ebensowenig sagen wie eine vermeintliche Lehre vom Weltzweck. Hierüber gibt uns einzig und allein die Ethik als rein philosophische Wissenschaft Aufschluß. Geschichtsphilosophie in diesem Sinn stellt sich also als ein Zweig der Ethik dar.

§ 8.

Kategorische und hypothetische Imperative.

Um das für den ganzen Aufbau der Ethik entscheidende Verhältnis zwischen der objektiven und der subjektiven Teleologie noch genauer und klarer darzustellen, wollen wir eine einfache Überlegung hinzunehmen, und zwar auf Grund der bereits erwähnten Unterscheidung zwischen Indikativen und Imperativen. Es hatte sich ergeben, daß man aus Indikativsätzen niemals Imperativsätze erschließen kann.

Nun gibt es aber zwei Arten von Imperativen, nämlich kategorische und hypothetische Imperative. Auf der Entdeckung dieser Unterscheidung beruht letzten Endes die große Reformation der Ethik, die wir Kant verdanken. Solange nämlich der Unterschied zwischen kategorischen und hypothetischen Imperativen nicht klar war, solange konnte auch die grundsätzliche Trennung zwischen spekulativer und praktischer Meta-

physik nicht klar werden, und erst recht nicht die Trennung von objektiver und subjektiver Teleologie.

Ein hypothetischer Imperativ ist ein Gebot, das nur in Hinsicht auf einen vorausgesetzten Zweck gilt, während ein kategorischer Imperativ ohne Rücksicht auf einen solchen gebietet.

Hypothetische Imperative ergeben sich auf Grund der Naturwissenschaft; aber von diesen hypothetischen Imperativen gibt es keinen logischen Übergang zu kategorischen Geboten.

So ergeben sich in der Naturwissenschaft die hypothetischen Imperative: Wenn Du einen Baum großziehen willst, so mußt Du ihn hinreichend mit Wasser versehen! Wenn Du eine Flamme unterhalten willst, dann mußt Du ihr hinreichend Sauerstoff zuführen!

Schon das Wort „müssen“ zeigt, daß wir es hier nicht mit ethischen Gesetzen zu tun haben, sondern mit Naturgesetzen. Es ist ein Naturgesetz, daß ein Baum, der nicht hinreichend mit Wasser versorgt wird, abstirbt, oder daß eine Flamme erlischt, wenn ihr nicht hinreichend Sauerstoff zugeführt wird.

Durch die Einsicht in ein solches Naturgesetz lernen wir das Mittel kennen, das zur Erreichung eines bestimmten Zweckes notwendig ist. Ob wir aber diesen Zweck wählen sollten, das läßt der hypothetische Imperativ durchaus in der Schwebe. Wir kommen durch ihn nur zu der Feststellung, daß jemand, der den angegebenen Zweck erreichen will, genötigt ist, das fragliche Mittel anzuwenden.

Ein ethisches Gesetz dagegen enthielte etwa die Sätze: Du sollst ein gegebenes Versprechen halten! Du sollst fremdes Eigentum nicht entwenden! Das Wort „sollen“ drückt die Unbedingtheit dieses Gebotes aus, seine Unabhängigkeit von irgend einem durch seine Befolgung zu erreichenden Zweck.

Diese Unterscheidung zwischen den Begriffen „Sollen“ und „Müssen“ verhilft uns zugleich zu einer tieferen Einsicht in die Unabhängigkeit der Ethik als subjektiver Teleologie von aller objektiven Teleologie. Angenommen selbst, wir wüßten um den Weltzweck, und wir hätten somit einen Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Entwicklung der objektiven Teleologie,

wie sollten wir nun von da aus auf Vorschriften für unser Handeln schließen?

Nehmen wir etwa an, der Weltzweck bestünde in der allgemeinen Glückseligkeit oder in der allgemeinen Vollkommenheit oder in noch anderem. Dann könnten wir wohl den hypothetischen Imperativ aufstellen, der uns sagt, was wir tun müssen, wenn uns an der Verwirklichung des höchsten Gutes in der Welt gelegen ist, an der Realisierung des Weltzwecks oder des göttlichen Willens, also z. B. an der Förderung der allgemeinen Glückseligkeit. Wir brauchen dann nur die Naturgesetze daraufhin zu befragen, wovon eine Erhöhung oder eine Verminderung der allgemeinen Glückseligkeit abhängt. Wir würden so die Mittel kennenlernen, die wir zu ergreifen hätten, um ein Maximum an Glückseligkeit in der Welt herbeizuführen. Aber das alles wären nur Vorschriften, die sagten, was tunlich wäre, wenn uns an der Realisierung der allgemeinen Glückseligkeit gelegen wäre. Warum soll uns aber daran gelegen sein? Diese Frage müßte zuvor beantwortet sein, und die Antwort müßte sicher und fest stehen, wenn der hypothetische Imperativ, den wir aufgestellt haben, für uns irgend welches praktische Interesse haben sollte. Sonst bleibt er ein Satz von lediglich theoretischer Bedeutung, wiederum nur die bloße Einkleidung des Naturgesetzes, das uns theoretisch als solches interessieren mag, aber keinerlei praktische Bedeutung beanspruchen kann. Praktisch bedeutungsvoll wäre er nur unter der Voraussetzung, daß die Förderung des Weltzwecks — möge er nun in der allgemeinen Glückseligkeit, in der Vollkommenheit oder in etwas anderem bestehen — ihrerseits für uns erstrebenswert wäre; mit anderen Worten: unter der Voraussetzung, das wir sie erstreben sollten.

Wenn sich dies aber ausmachen ließe, wenn sich feststellen ließe, daß wir helfen sollten, den Zweck Gottes in der Welt zu verwirklichen — eine in Hinsicht auf die Idee der göttlichen Allmacht höchst widerspruchsvolle und unwürdige Vorstellung —, nun so wäre diese Feststellung ihrerseits ein Satz der subjektiven Teleologie, nämlich die Aufgabe für unseren

Willen: Tue das, was zur Realisierung des göttlichen Weltzwecks beiträgt! Ein Satz, der nie und nimmer aus der Kenntnis des göttlichen Weltzwecks ableitbar wäre, sondern ganz unabhängig von dieser Kenntnis feststehen müßte. Denn wie sollte — ich sage es noch einmal — daraus, daß etwas der Zweck Gottes ist, geschlossen werden, daß es unser Zweck sein oder werden soll? Jeder Versuch, so zu schließen, bewegt sich in einem Zirkel. Er setzt als stillschweigende Prämisse immer wieder das voraus, was bewiesen werden soll, nämlich die Verbindlichkeit des göttlichen Willens und damit die Aufgabe für unseren Willen, zur Realisierung des Weltzwecks tätig zu sein.

Alles dies wird uns klar werden und klar bleiben, wenn wir den Unterschied zwischen kategorischen und hypothetischen Imperativen einmal aufgefaßt haben und fest im Auge behalten. Dann werden wir uns nicht darüber täuschen, daß die Ethik als praktische Wissenschaft — „praktisch“ im ursprünglichen, im engsten und strengsten Sinn des Wortes verstanden — auch nur zur praktischen Metaphysik und in ihr nur zur subjektiven Teleologie gehören und weder aus Sätzen der spekulativen Metaphysik, noch aus solchen der objektiven Teleologie abgeleitet werden kann.

Damit ist nun nicht gesagt, daß die Sätze der spekulativen Metaphysik, also auch die hypothetischen Imperative, für die Ausführung der Ethik nicht wichtig werden könnten. Sie haben in der Tat eine grundlegende Bedeutung für die angewandte Ethik. Denn wenn wir uns die Frage stellen, wie die Vorschriften der reinen Ethik erfüllt werden können, so werden wir sofort auf die Naturwissenschaft verwiesen; denn nur diese gibt uns Aufschluß über die Mittel, die zur Erreichung irgend eines Zwecks — also auch des Zwecks der Erfüllung ethischer Vorschriften — erforderlich sind. Nur unter Hinzunahme hypothetischer Imperative lassen sich aus kategorischen Imperativen neue kategorische Imperative ableiten, die uns in der Anwendung der ersten leiten.

Nun lernen wir die Naturgesetze, die wir den Gesetzen der

reinen Ethik unterordnen müssen, nur mit Hilfe der Erfahrung kennen. Wir können sie nicht ihrerseits durch bloßes Philosophieren entdecken, sondern wir müssen dazu die Tatsachen erforschen. Sofern aber die hypothetischen Imperative aus der Erfahrung entnommen werden, gehören auch jene erst mittelbar abgeleiteten kategorischen Imperative nicht in die reine philosophische Ethik. Die Lehre von den mittelbaren Pflichten kann, sofern sie schon Erfahrung voraussetzt, nicht in der reinen philosophischen Ethik abgehandelt werden.

Zusammenfassend können wir sagen: Reine philosophische Ethik ist praktische Naturlehre, im Gegensatz zur praktischen Ideenlehre einerseits und zur theoretischen Naturlehre andererseits. Wir verwenden dabei den Gegensatz „theoretisch — praktisch“ in dem Sinn, wonach eine Erkenntnis „theoretisch“ heißt, sofern sie sich auf das Sein der Dinge bezieht, während eine „praktische“ Erkenntnis den Zweck oder Wert der Dinge betrifft.

3. Kapitel.

Stellung der Tugendlehre im System der Ethik.

§ 9.

Innere und äußere subjektive Teleologie.

Ethik als subjektive Teleologie, d. h. als die Lehre vom Wert oder Zweck menschlichen Verhaltens hat es einerseits zu tun mit der Frage nach den ethischen Anforderungen an den Willen des Einzelnen und andererseits mit der Frage nach den Bedingungen, die sich aus diesen Anforderungen für den Wert des Gesellschaftszustandes ergeben. Im ersten Fall beziehen wir uns auf das Verhalten des Einzelnen, und zwar insofern, als dieses Verhalten Gegenstand einer an den Willen gerichteten ethischen Aufgabe ist; im andern Fall fragen wir nach der äußeren Form, in der die Einzelnen mit einander in Wechselwirkung stehen, und zwar insofern, als diese äußere Form durch den Inhalt der ethischen Anforderungen bestimmt ist. Hiernach trennen wir die innere und äußere subjektive Teleologie oder, wie wir auch sagen können, die innere und äußere praktische Naturlehre.

Zur Unterscheidung können wir uns hier einer klassischen Terminologie bedienen. Die innere praktische Naturlehre nennt man seit altersher Ethik im engeren Sinn oder Tugendlehre, im Gegensatz zur äußeren praktischen Naturlehre oder Rechtslehre. Die Tugendlehre handelt von dem Wert des Verhaltens des Einzelnen, die Rechtslehre dagegen vom Wert eines Gesellschaftszustandes, d. h. der Form der Wechselwirkung der Einzelnen. Wir haben es in dieser Vorlesung mit der Ethik im engeren Sinn, mit der Tugendlehre zu tun.

Um die Bedeutung dieser Lehre, der Lehre vom Wert des Verhaltens der Einzelnen, tiefer aufzufassen, brauchen wir uns nur auf die praktische Bedeutung dieser Wissenschaft zu besinnen. Man kann die Ethik geradezu definieren als die praktische Wissenschaft. Denn praktisch ist, dem eigentlichen Wortsinne nach, das, was uns zu Entschlüssen verhilft, uns beim Handeln leitet. Und diesen Dienst, so sonderbar das auch klingt,

kann uns keine andere Wissenschaft leisten als einzig und allein die Ethik, und zwar die reine philosophische Ethik. Erst unter ihrer Vermittlung kann irgend eine andere Erkenntnis oder Wissenschaft in praktischer Hinsicht Interesse gewinnen. Die hypothetischen Imperative, die man im allgemeinen praktisch zu nennen pflegt, sind in Wahrheit meist theoretische Sätze, die nur mittelbar praktische Bedeutung bekommen, sofern kategorische Imperative, und also ethische Sätze sie ihnen erteilen.

Um dieses Ergebnis richtig aufzufassen, müssen wir daran festhalten, daß nur die Tugendlehre eine im strengsten Sinn praktische Wissenschaft zu heißen verdient. Selbst die Rechtslehre bekommt ein solches praktisches Interesse erst mittelbar durch die Tugendlehre. Denn wenn wir auch wissen, wovon der Wert eines Gesellschaftszustandes abhängt, und wenn wir darüber hinaus wissen, wie wir ihm diesen Wert geben können, so geht uns das in praktischer Hinsicht zunächst gar nichts an, falls wir nicht anderswoher wissen, daß wir die Aufgabe haben, etwas zur Realisierung dieses Werts, nämlich des Rechts, beizutragen. Darüber aber gibt allein die Tugendlehre Aufschluß.

Die Rechtslehre handelt nur in einem sehr übertragenen Sinn von Aufgaben. Sie bestimmt für sich nur die Bedingungen des Wertes eines Gesellschaftszustandes und also gar keine Aufgaben; denn Aufgaben beziehen sich, wenn man das Wort genau nimmt, immer auf den Willen eines Einzelnen, und zwar eines handelnden Wesens. Die Gesellschaft ist aber kein Wesen, und wenn sie eins wäre, so wäre sie darum noch kein handelndes Wesen; denn sie hat keinen Willen, dem man Aufgaben stellen könnte. Einen solchen hat nur der Einzelne. Ihm allein können Aufgaben im strengen Sinn des Wortes gestellt werden, und unter diesen mag sich auch die befinden, zur Realisierung des Rechtszustandes beizutragen. Von hier aus gesehen würde das Thema der Rechtslehre seine Stelle innerhalb der Tugendlehre finden.

Tugendlehre und Rechtslehre unterscheiden sich also nicht als zwei Wissenschaften, die verschiedene Aufgabenkreise ent-

wickeln. Aufgaben entwickelt allein die Tugendlehre; streng genommen verdient darum nur sie den Namen einer praktischen Wissenschaft.

§ 10.

Die Anwendung von Tugend- und Rechtslehre.

Wir können die Unterscheidung von Tugend- und Rechtslehre noch von einer andern Seite beleuchten, indem wir uns auf den Standpunkt der Anwendung stellen und nach den Prinzipien fragen, die dabei im einen und andern Fall vorausgesetzt werden müssen. Wir kommen damit auf den Unterschied zwischen Pädagogik und Politik. Pädagogik ist die systematische Anweisung, den Einzelnen zur Tugend zu führen, d. h. ihn zur Erfüllung seiner ethischen Aufgaben tauglich zu machen. Politik ist die systematische Anweisung, in der Gesellschaft den Rechtszustand herbeizuführen, d. h. einen solchen Zustand, der die Anforderungen der Rechtslehre verwirklicht. Die Pädagogik setzt eine Bestimmung des Ziels voraus, zu dem sie den Einzelnen führen soll. Diese Zielbestimmung erhält sie von der Tugendlehre. Die Politik setzt die Bestimmung des Ziels für die Gesellschaft voraus. Diese Zielbestimmung erhält sie von der Rechtslehre. Die Pädagogik handelt also von den Bedingungen der Verwirklichung der Tugend im Leben des einzelnen Menschen; die Politik handelt von den Bedingungen der Verwirklichung des Rechtszustandes in der Gesellschaft. Die eine gründet sich auf die Tugendlehre, die andere auf die Rechtslehre. Wir erhalten somit für die Einteilung der Ethik folgendes Schema:

	innere Ethik	äußere Ethik
reine Ethik	Tugendlehre	Rechtslehre
angewandte Ethik	Pädagogik	Politik

Wir haben es im folgenden mit der Ethik im engeren Sinn, also mit der Tugendlehre und ihrer Anwendung, der Pädagogik, zu tun.

4. Kapitel.

Einteilung der Tugendlehre.

§ 11.

Die Anforderung der Tugend.

Das Wort „Tugend“ hängt mit taugen zusammen und heißt im Grunde nichts anderes als Tauglichkeit. Wenn wir aber hier diesen Ausdruck gebrauchen, so ist etwas Bestimmteres darunter zu verstehen. Die besondere Tauglichkeit, die hier eine solche des Menschen ist, ist die Tauglichkeit zur Erfüllung einer ethischen Aufgabe. Tugend ist ein Geistesvorzug, der durch eigene Tätigkeit erworben wird. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Ethik als Tugendlehre bezeichnen. Denn als die Lehre von den Aufgaben des Menschen handelt sie in der Tat von einer Tauglichkeit nur insofern, als diese durch eigene, freie Tätigkeit erworben werden kann. In diesem Sinne werden wir den Ausdruck „Tugend“ festhalten, einen Ausdruck, der im Lauf der Zeit einen etwas altmodischen und weltfremden Beigeschmack erhalten hat. Ich will hier nicht untersuchen, woran dies liegt, ob die Schuld daran mehr bei denen zu suchen ist, die sich mit einer gewissen Philistrosität und Weltfremdheit das Tugendpredigen zum Beruf gemacht haben, oder ob die Schuld mehr daran liegt, daß man sich solchen tieferen Fragen entfremdet hat. Mir kommt es hier nur darauf an, daß wir dieses gute, alte Wort nicht entbehren können, daß wir uns seiner annehmen müssen, um es wieder zu Ehren zu bringen; denn wir haben nun einmal kein anderes, das uns zur Bezeichnung des Begriffs dienen könnte, über den eine Verständigung nötig ist. Wir stellen uns also die Frage: Welches sind die Geistesvorzüge, die das ausmachen, was wir Tugend nennen, und welches ist ihre Rangordnung? Dies ist nur ein anderer Ausdruck für die Frage: Was sollen wir tun? Oder: Was ist tunlich für uns? Oder auch: Was ist für uns zu tun gut? Was ist wert, getan zu werden? Was hat praktisches Interesse, praktische Bedeutung für uns?

Wenn wir die Ausdrücke: „sollen“, „tunlich“, „gut“, „wert“ in dem weitesten Sinn nehmen, in dem sie im Sprachgebrauch eine Rolle spielen, so sind auf jene Frage sehr verschiedene Antworten möglich, Antworten, die wir sorgfältig trennen müssen; denn sie entsprechen einer verschiedenen Auslegung der Frage.

Wenn jemand fragt: Was sollen wir tun?, so kann man darauf etwa antworten: Wir sollen das tun, was uns Genuß verschafft, oder: was uns Zufriedenheit bereitet, oder: was die Klugheit uns anrät, oder: was das positive Gesetz uns vorschreibt, oder: was Anstand und Sitte verlangen, oder: was dem guten Geschmack entspricht, oder: was die Sittlichkeit fordert. Damit sind nun aber Anforderungen sehr verschiedener Art bezeichnet, die wir jetzt durchmustern müssen, um diejenigen von ihnen auszusondern, die uns den eigentlichen Gegenstand der Ethik bestimmen.

Betrachten wir sie daher der Reihe nach.

„Wir sollen das tun, was uns Genuß verschafft.“ Von dieser Anforderung ist leicht klar, daß sie sich gar nicht philosophisch bestimmen läßt, daß sie also kein Thema einer philosophischen Untersuchung sein kann, und glücklicher Weise auch nicht zu sein braucht. Denn was dem Einzelnen Genuß verschafft, das hängt von seinem jeweiligen individuellen Empfinden ab, darüber lassen sich keine allgemein verbindlichen Regeln und Vorschriften aufstellen. Es bedarf hier auch gar keiner solchen allgemeingültigen Entscheidung. Denn hier ist gar kein Streit, dessen Entscheidung zur Diskussion stehen könnte. Daß dem einen dies, dem andern das Gegenteil Genuß verschafft, das bietet keine Ursache für einen Meinungsstreit; denn der eine behauptet hier nichts, was der andere zu bestreiten Grund fände; jeder sagt vielmehr nur etwas aus über seinen eigenen Empfindungszustand. Der Wert des Genusses erschöpft sich in der Befriedigung der Bedürfnisse. Daraus folgt zugleich, daß die Frage nach den Anforderungen des Genusses gar keine praktische Frage ist; denn sie fragt nicht nach den Aufgaben, die wir erfüllen sollen, sondern nur nach den

Bedürfnissen, die wir tatsächlich haben. Sie ist also eine psychologische, eine Tatsachenfrage. Die Befriedigung der Bedürfnisse ist darum kein Thema der Ethik. Diese Befriedigung ist nur der Gegenstand eines tatsächlichen, subjektiven Begehrens. Die Ethik aber fragt nicht, was tatsächlich begehrt wird, sondern was begehrens wert ist.

Nur mittelbar kann auch in der Ethik von der Befriedigung der Bedürfnisse die Rede sein, sofern diese nämlich mittelbar einen Wert erhält, indem sie zur Bedingung dessen wird, was erstrebenswert ist. Solche Bedingungen zu erforschen, ist aber, wie wir schon wissen, keine Angelegenheit der philosophischen Ethik; denn eine solche Untersuchung erfordert eine Kenntnis der Naturgesetze, und diese kann nur durch Erfahrung erworben werden.

Trotzdem hat man immer wieder versucht, in der Ethik von den Anforderungen des Genusses auszugehen, wenn man auch vorgezogen hat, diesen etwas derben Ausdruck durch einen andern zu ersetzen, etwa den der Glückseligkeit. Die Ethik erscheint danach als eine Lehre, die das Ziel des menschlichen Strebens in die Glückseligkeit setzt, d. h. in den Inbegriff dessen, was den Menschen glücklich macht. Und das ist zunächst nichts anderes als eine Befriedigung seiner Bedürfnisse. Wenn man das fragliche Ziel so nüchtern erklärt, dann ist es allerdings recht wenig einleuchtend, daß das Ziel der Ethik mit dem der Glückseligkeit zusammenfallen sollte. Denn das Glück des Menschen hängt nur von der Stärke und Dauer seines Genusses im Verhältnis zum Ganzen seiner Bedürfnisse ab. Und wenn es wahr wäre, daß es nur auf das Glück ankäme, so brauchten wir hinsichtlich der Wahl der Mittel keineswegs Skrupel zu haben — sofern sie nur dazu dienen, uns glücklich zu machen, sofern sie also nur wirklich Mittel zu dem fraglichen Zweck, zur Glückseligkeit, sind.

In der Tat bemühen sich viele Verfechter der Glückseligkeitslehre eifrig, hier eine Einschränkung anzubringen, wonach nicht ohne weiteres Stärke und Dauer des Genusses maßgebend sein sollen, sondern wonach wir vielmehr bedacht sein

sollen, das „höhere“ oder das „wahre“ Glück, wie man es zu nennen liebt, zu erwerben. Hier wird also eine Unterscheidung eingeführt, die sich nicht auf die bloße Stärke und Dauer des Glücks beziehen kann, sondern auf einer qualitativen Verschiedenheit der Bedürfnisse selber beruhen muß, so daß die Befriedigung der einen Art von Bedürfnissen einen Vorzug erhält vor der Befriedigung der andern — mag die bevorzugte Befriedigung auch den nach Stärke und Dauer geringeren Genuß gewähren. Die höheren Bedürfnisse wären hiernach diejenigen, die wert sind, befriedigt zu werden, oder deren Befriedigung derjenigen der andern vorzuziehen ist.

Wenn aber ein Bedürfnis wert ist, ohne Berücksichtigung seiner relativen Stärke befriedigt zu werden, so muß dies seinen Grund in etwas anderem haben als in dem durch die Befriedigung zu erwerbenden Glück. Wir verlassen hier also im Grunde das Prinzip der Glückseligkeit, wenn wir die Ethik auf die Unterscheidung des höheren und des niederen Glücks gründen. Es wäre wenigstens ein grober Trugschluß, wenn man dem höheren das größere Glück unterschieben wollte. Damit ginge die hier eingeführte Unterscheidung gerade wieder verloren, und wir hätten uns die Mühe schenken können, von dem Unterschied des höheren und niederen Glücks überhaupt zu sprechen.

Wer diesen Unterschied neben dem des größeren und geringeren Glücks beibehalten will, trotzdem aber von der Höhe eines Glücks auf dessen Größe schließt, der führt damit offenbar eine synthetische Voraussetzung ein. Er nimmt an, daß nach einem geheimnisvoll waltenden Naturgesetz das höhere Glück zugleich das größere sein müßte. Diese Annahme aber bedürfte eines Beweises; es müßte bewiesen werden, daß sich die Tugend lohnt und das Laster nicht, daß der Grad des Glücks sich bestimmt nach dem Grad unserer Tugend, und der Grad des Unglücks oder des Leides nach dem Grad unserer Lasterhaftigkeit. Man müßte sich denn auf die Ausrede zurückziehen, daß, wie mit der Befriedigung jedes Bedürfnisses, so auch mit der Befriedigung des sittlichen Triebes ein Lustgefühl verbun-

den sei, daß also, wie man sagt, ein gutes Gewissen ein sanftes Ruhekissen sei und das böse Gewissen ein Quälgeist, der uns nicht zum ungetrübten Genuß des Lebens kommen lasse. Aber dann bleibt doch immer die Frage, ob denn die Befriedigung dieses sittlichen Triebes, und also die Erfüllung der Anforderungen des Gewissens, wirklich ein größeres Glück gewährt, als wir es sonst erwerben könnten, wenn wir uns nicht ängstlich an diesen Mahner hielten, der uns, wenn wir ihm folgen, nötigt, auf manchen Genuß zu verzichten und manches Leid in Kauf zu nehmen. Die größte Gewissenhaftigkeit vermag nicht zu verhindern, daß Neigungen bei uns im Spiel bleiben, die, sofern ihre Befriedigung durch die Anforderung unseres Gewissens verwehrt wird, unbefriedigt bleiben und dadurch Leid erzeugen.

Es liegt also in der Lehre vom wahren Glück ein Wortspiel, das man denen überlassen sollte, die sich bei der Lösung der Aufgabe, Menschen zur Tugend zu führen, nicht anders zu helfen wissen als durch solche Gaukeleien. Hält man sich wirklich unvoreingenommen an die Erfahrung, so kann man nicht verkennen, daß es ein schlechter Rat ist, zur Erwerbung der Glückseligkeit die Befolgung der Forderungen des Gewissens anzuraten. Der entgegengesetzte Rat empfiehlt sich hier weit mehr: das Gewissen so schnell wie möglich einzuschläfern. Das läßt sich z. B. gerade durch einen hinreichend lasterhaften Lebenswandel erreichen. Durch einen solchen kann man das Gewissen beträchtlich abstupfen, ja völlig zum Schweigen bringen — gewiß der sichere Weg, dem „wahren Unglück“ zu ent-rinnen, das in der Qual des schlechten Gewissens seine Ursache hat.

Damit ist im Grunde schon zugleich entschieden, wie es sich mit jener zweiten Antwort verhält, die uns bei der Frage, was wir tun sollen, auf die Zufriedenheit verweist.

Wenn von der Zufriedenheit die Rede ist, so müssen wir die Zufriedenheit mit unserem Zustand unterscheiden von der Zufriedenheit mit uns selber und das heißt: mit unseren Leistungen. Fragen wir nach der Zufriedenheit mit un-