

EDUARD VON HARTMANN

Die Gefühlsmoral

Mit einer Einleitung herausgegeben von

Jean-Claude Wolf

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 587

Bibliographische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet
abrufbar über <<http://dnb.d-nb.de>>.
ISBN-10: 3-7873-1817-8 | ISBN-13: 978-3-7873-1817-9

© Felix Meiner Verlag GmbH Hamburg 2006. Alle Rechte vorbe-
halten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung ein-
zelter Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und
Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich
gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Carstens,
Schneverdingen. Bindung: Labove, Uelzen. Werkdruckpapier: alte-
rungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt
aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung des Herausgebers	7
EDUARD VON HARTMANN: <i>Die Gefühlsmoral</i>	
1. Das Prinzip des moralischen Gefühls	23
2. Das Prinzip des moralischen Selbstgefühls	32
3. Das Prinzip des moralischen Nachgefühls	45
4. Das Moralprinzip des Gegengefühls (Vergeltungstriebes)	61
5. Das Moralprinzip des Geselligkeitstriebes	80
6. Das Moralprinzip des Mitgefühls	85
7. Das Moralprinzip der Pietät	114
8. Das Moralprinzip der Treue	131
9. Das Moralprinzip der Liebe	145
10. Das Moralprinzip des Pflichtgefühls	181
Personenregister	211
Sachregister	212

EINLEITUNG

Der preußische Philosoph Eduard von Hartmann lebte von 1842 bis 1906. Er war Zeitgenosse und geistiger Antipode Nietzsches. Sein Jugendwerk *Die Philosophie des Unbewußten* erschien 1868 (vordatiert auf das Jahr 1869) und machte den Offizierssohn und philosophischen Autodidakten auf einen Schlag berühmt. Hartmann erlangte nicht nur durch die geschickte Vermarktung seines ersten Verlegers Heymonds den zweideutigen Ruf eines „Reclamephilosophen“, sondern er galt auch durch das Thema des Unbewußten als Modephilosoph, der am Puls der Zeit philosophierte und große Themen des deutschen Idealismus und der Schopenhauerschen Philosophie mit den Errungenschaften moderner Naturwissenschaft zu kombinieren versuchte. Mit seinem Erfolgsbuch, das bis nach seinem Tode in zwölf Auflagen und zu drei Bänden erweitert erschien, erreichte er ähnliches Ansehen wie Ernst Haekel, mit dem er übrigens korrespondierte und dessen materialistischen Monismus er zu einem spekulativen Pantheismus zu vergeistigen suchte.

Der Ruhm Hartmanns (nicht zu verwechseln mit dem jüngeren Nicolai Hartmann) war nahezu ausschließlich auf dieses Jugendwerk gegründet. Als Philosoph des Unbewußten und des Pessimismus wurde Hartmann vor allem als Nachfolger Schopenhauers wahrgenommen – und mißverstanden. Vertrat doch Hartmann bereits in seinem Jugendwerk einen Optimismus in bezug auf den Kulturfortschritt, gepaart mit der aufklärerischen Haltung, Unbewußtes so weit als möglich bewußt zu machen – eine Forderung, die unter anderem im Kapitel über das Moralprinzip der Pietät explizit eingelöst wird – und optimistische Illusionen bezüglich des Glücks zu eliminieren. Pessimist war Hartmann nur bezüglich der seiner Ansicht nach unbegründeten Hoffnung, mit dem Kulturför-

schritt würden auch das Glück bzw. die Handlungsspielräume des Individuums gefördert. Kultur ist nach Hartmanns eigener Wortwahl ein Moloch, dem große Anteile von Glück und individueller Freiheit geopfert werden!

Wie selbständige sich Hartmann gegenüber Schopenhauer philosophisch artikulierte, vermag etwa seine ablehnende Haltung zur Mitleidsethik zu zeigen. Trotz der Kritik an einer ausschließlich auf Mitleid gegründeten Ethik wird Schopenhauer als Philosoph gewürdigt, welcher in seiner metaphysischen Ausdeutung des Mitleids das Fundament der Ethik in der tieferen Wesensverwandtschaft der Menschen erkannte. Die Wesensidentität der Menschen ist in der Wesensidentität mit Gott begründet, der als unbewußten Willen und unbewußte Vernunft vereinigender und unpersönlicher Weltgrund gedacht wird. Diese kritische Würdigung, die strikte Unterscheidung zwischen Mitleid und Liebe sowie die pantheistische Umdeutung Schopenhauers werden in Hartmanns *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins* entfaltet.

Hartmanns weitere Werke, sieht man ab von den zahlreichen Auflagen seines Jugendwerkes, fanden nach 1880 vergleichsweise wenig Beachtung. Er wurde von der zunehmenden Bedeutung des Neukantianismus (dem er von Anfang an kritisch gegenüber stand) im universitären Milieu überschattet – Hartmann hatte selber nie eine Universitätsprofessur inne; im Fin de Siècle wurde er vom wachsenden Ruhm Nietzsches vollständig von der Bühne der öffentlichen Aufmerksamkeit verdrängt. Seinem Namensvetter Nicolai Hartmann schließlich galt dessen Philosophie als „schlechte Metaphysik“.

Diese rasch aufsteigende und rasch sinkende Erfolgskurve der *Philosophie des Unbewußten* führte zum Leidwesen Hartmanns auch dazu, daß seine späteren Werke, die er als wichtiger und reifer einschätzte, relativ wenig Beachtung fanden. Dies gilt insbesondere von seinem Hauptwerk zur Ethik, der *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins*, die immerhin in drei Auflagen (1879, 1886 und 1922) erschien und unter anderem Max Scheler beeinflußte, aber niemals die breite Anerken-

nung fand, die sie meines Erachtens verdient. Der vollständige Titel dieser letzten Ausgabe, die von der Witwe des Philosophen besorgt wurde, lautet: „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Eine Entwicklung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhange. Dritte Auflage mit den Zusätzen letzter Hand neu herausgegeben von Alma von Hartmann“. Sie erschien im Volksverband der Bücherfreunde, Wegweiser-Verlag G.mb.H, Berlin 1922 und umfaßte 698 Seiten.

Aus diesem Werk soll hier der Teil über die Gefühlsmoral neu aufgelegt werden. Es handelt sich um zehn Kapitel, in denen er unter anderem an die schottische Moralphilosophie der Aufklärung, insbesondere Francis Hutcheson und Adam Smith (David Hume wird seltsamerweise nicht erwähnt) anknüpft und – in teils polemischen Ausbrüchen gegen die kirchlichen Morallehren – eine postchristliche Ethik entwirft, welche aus den unbewußten Regungen der konventionellen Autoritätsmoral und des naiven Egoismus entstanden ist, sich im ästhetisch-moralischen Geschmack und den diversen moralisch signifikanten Gefühlen zur autonomen Moral läutert, die von einer Vernunftmoral ergänzt und von einer metaphysischen und pantheistischen Religionsethik systematisch abgerundet wird. Dem Teil über die Gefühlsmoral folgen die hier nicht mehr abgedruckten Kapitel zum Moralprinzip des Zweckes, zum Utilitarismus („Sozial-Eudämonismus“), der Kulturrevolution und der sittlichen Weltordnung sowie die an Schopenhauer anknüpfende monistische Begründung in der Wesensidentität der Individuen.

Ebenfalls nicht abgedruckt wurden die erste Abteilung, in denen Hartmann die egoistischen und heteronomen (oder konventionellen) Vorstufen einer autonomen Moral untersucht, der Teil über die von Herbart vertretene Geschmacksmoral und der Abschnitt zur Vernunftmoral, mit dem letzten Kapitel über das Moralprinzip des Zweckes, das überleitet zum Teil über die Ziele bzw. objektiven Zwecke der Moral. Im Schlußteil folgt die metaphysische Begründung im sogenannten kon-

kreten Monismus, der sowohl die Wesenseinheit der Menschen untereinander als auch deren Wesenseinheit mit einem pantheistischen Weltgrund darlegt. Meine Auswahl enthält kein implizites abwertendes Urteil über die übrigen Teile und Kapitel. Die zusammenhängenden Kapitel zur Gefühlsmoral sind verständlich, auch wenn man nicht die langen und zum Teil gewundenen Kapitel zur Vernunftmoral und insbesondere zur Freiheit studiert hat. Es gehört zu den Vorzügen von Hartmanns Methode, daß man von seiner Phänomenologie der moralischen Gefühle auch dann profitiert, wenn man seine metaphysische Begründung der Ethik nicht nachzuvollziehen vermag.

Ich bin allerdings überzeugt, daß es sich lohnt, in einem zweiten Durchgang das ganze Buch zu lesen. Die schärfste Kritik an Schopenhauer bezieht sich nämlich nicht auf dessen Mitleidsethik, sondern auf dessen – nach dem Urteil von Hartmann – einseitige und oberflächliche Konzeption von Vernunft als bewußter Reflexion. Für Hartmann ist die Vernunft ein Strahl von einer universellen Weltvernunft; die unbewußte Vernunft und Weisheit in der Natur, die sich auch in den Vorstufen der Klugheits- und Geschmacksurteil durchsetzt, läßt sich nicht einem blinden und ziellosen Willen à la Schopenhauer zuordnen. Hartmanns neuplatonisch inspirierte Vernunftauffassung scheidet ihn von Schopenhauers und Nietzsches instrumentaler Auffassung der Vernunft; gleichzeitig schärft sie Hartmanns Blick für die Bedeutung von Schopenhauers Ideenlehre, die innerhalb des Schopenhauerschen Systems eher ein Schattendasein fristet. Für Hartmann ist sie der Keim einer Auffassung von unbewußter Geistigkeit, die Natur und Geschichte durchwaltet.

Die vorliegende Auswahl bringt eine Reihe entscheidender Gesichtspunkte von Hartmanns Ethik zur Geltung, insbesondere die begriffliche Dichotomie zwischen Egoismus und Autoritätsmoral auf der einen Seite, die er beide als Pseudomoral (und doch hilfreiche Stützen in der Moralerziehung) charakterisiert, und autonomer Moral auf der anderen Seite, die

weder egoistische noch heteronome Gründe als *sui generis* moralische Gründe gelten läßt. Hartmann zeigt, welchen Stellenwert moralische Gefühle haben können, nachdem sie zunächst als absolute Prinzipien dargestellt und in ihrer Einseitigkeit kritisiert werden. Er glaubte, mit seiner *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins* bereits das geleistet zu haben, was Nietzsche (in der Anmerkung am Schluß der ersten Abhandlung „Zur Genealogie der Moral“) von künftigen moral-historischen Studien erwartete: Eine möglichst umfassende Katalogisierung unterschiedlicher moralischer Überzeugungen, deren Entstehungsgeschichte aus dem Unbewußten und deren wissenschaftliche Durchleuchtung („physiologische Beleuchtung und Ausdeutung“, wie Nietzsche schreibt). Deshalb hat es Hartmann besonders gekränkt, daß Nietzsche seine Ethik nicht gründlich studiert hatte.

Hartmann glaubte, dem „Weiberfeind“ Nietzsche überlegen zu sein und äußert sich wiederholt und ausführlich zur „Natur“ der Frau. Die Häufigkeit dieser Erwähnung und die vermeintliche Sachlichkeit Hartmanns überraschen. Zwar ist sich Hartmann bewußt, daß er nur etwas über Durchschnittswerte sagt, und nicht über individuelle Frauen und Männer urteilt. Auch gibt er zu, daß sich „Weiblichkeit“ nicht nur bei Frauen findet, sondern auch bei einigen Männern, was darauf hinweist, daß die Geschlechter-Typologie nicht vollkommen zusammenfällt mit der biologischen Geschlechterdifferenz. Nach diesen Durchschnittswerten sind Mann und Frau komplementär und spiegeln die Komplementarität der Gefüls- und Vernunftethik. Sogar die „sittliche Gleichberechtigung“ der Geschlechter wird anerkannt. Gleichwohl wiederholen und bestätigen seine Aussagen lediglich bekannte Geschlechterstereotype, welche das Überlegenheitsgefühl des Mannes bestätigen sollen. Es geht Hartmann hauptsächlich um die Verteidigung der bürgerlichen Vorstellung von Ehe, in welcher der Mann dominiert, die Frau ergänzt und – zusammen mit dem Mann – den höheren Zweck der Reproduktion der Gattung vollzieht. Auch in bildungspolitischer Hinsicht plädiert unser Autor für eine „Ent-

lastung“ der Frauen vor geistiger Überanstrengung, d. h. im Klartext für eine weniger anspruchsvolle, geringere Bildung. Vergleicht man Hartmanns Aussagen über Frauen mit jenen von John Stuart Mill oder Herbert Spencer (Autoren, die Hartmann kannte), so wird man ihren reaktionären Charakter deutlicher sehen. Es geht in den Wesensaussagen über die Natur von Mann und Frau bereits um einen Abwehrkampf gegen die Ansprüche der bürgerlichen und sozialistischen Frauenemanzipation.

Trotz einiger ungenießbarer Passagen (insbesondere über Frauen, Ehe, Rassen und Krieg) gewährt Hartmann anregende und auch heute noch bedeutsame Einblicke in das komplexe Zusammenwirken heterogener moralischer Faktoren, die er in ein systematisches Überlegungsgleichgewicht zu bringen versucht. Ähnlich wie sein Zeitgenosse Henry Sidgwick vermittelt Hartmann ein Bild vom Reichtum moralischer Intuitionen, die in einer Ethik der objektiven Zwecke ihre Vereinheitlichung finden. Bei Sidgwick und Hartmann gibt es eine unbewußte Teleologie – Sidgwick spricht von einem unbewußten Utilitarismus, der bereits in der common sense Moral am Werk ist.¹ Er kritisiert wie Hartmann die Isolation einzelner Moralprinzipien, ihren Absolutheitsanspruch „as independent principles“.² Auch Hartmann strebt ein Überlegungsgleichgewicht zwischen diversen moralischen Gefühlen und Überzeugungen an. Eigene Wege geht er dagegen in seiner Entfaltung einer komplementären Vernunftmoral sowie der metaphysischen Verankerung der gesamten Ethik in der Lehre von der Wesens-

¹ Vgl. Henry Sidgwick: *The Methods of Ethics*, London 1874, siebte und letzte Auflage 1907, Nachdruck Indianapolis 1981, 424, 450, 454, 456 (unconscious utilitarianism); 425, 435 f., 438 (latent utilitarianism). Vgl. Allan Gibbard: Inchoately Utilitarian Common Sense: The Bearing of a Thesis of Sidgwick's on Moral Theory; A. John Simmons: Utilitarianism and Inconscious Utilitarianism, beide in: *The Limits of Utilitarianism*, ed. by Harlan B. Miller / William H. Williams, Minneapolis 1982, 71–85, 86–100.

² Sidgwick, a.a.O. (Anm. 1), 295.

identität der Individuen (diese Teile sind hier nicht abgedruckt). Auf den emotionalen und rationalen Stufen der Darstellung der Phänomene des sittlichen Bewußtseins versucht Hartmann, die Forderungen und Ideale der Ethik gegen die skeptische Erosion durch den Egoismus und Nihilismus zu verankern – in einer Metaphysik, welche wie der philosophische Pragmatismus keine absoluten Gewißheiten kennt. Hartmanns Kritik an Nietzsche und Stirner zeigt, daß er die egoistische und nihilistische Bedrohung nicht auf die leichte Schulter genommen hat. Als Korrektur eines exzessiven Individualismus mag Hartmanns Betonung überindividueller Zwecke und Ordnungssysteme verständlich sein. Er geht allerdings zu weit, wenn er das Individuum und seine Grundrechte einem angeblich objektiven Kulturprozeß völlig unterordnet. Die normative Verwendung eines lustfeindlichen, elitären und deutschnationalen Kulturbegriffs in Verbindung mit sexistischen, rassistischen, sozialdarwinistischen und bellizistischen Phantastereien lassen sich nach den Erfahrungen der Kriege und Totalitarismen des 20. Jahrhunderts nicht mehr akzeptieren. Der historische Rückblick kann uns aber auch darüber informieren, wie irreführend und politisch mißbrauchbar scheinbar harmlose Phrasen von höherer Kultur, Glücksentsagung und objektiven Zwecken sein können!

Meines Erachtens schießt Hartmanns Denunziation des Egoismus und individuellen Glückstrebens weit übers Ziel hinaus. Sie steht auch in einem eigenartigen Kontrast zu Hartmanns Eingeständnis in der *Philosophie des Unbewußten* (erste Auflage, S. 307), „daß nicht viele Fälle übrig bleiben, in denen das Gebot der Sittlichkeit sich nicht auf egoistische Weise begründen ließe“. Warum also die Ausklammerung egoistischer Gründe und die metaphysische Verankerung, wenn eine egoistische Begründung der meisten moralischen Regeln möglich ist? Ein sogenannter „Regel-Egoismus“ behauptet nicht, der Inhalt der moralischen Regeln und Motive sei egoistisch, sondern der Grund (oder – wie ich sagen würde – *ein* wichtiger Grund) zur Annahme eines Systems moralischer

Regeln bestehe im Streben eines jeden Individuums nach seinem Vorteil und seiner Sicherheit.³ (Besonders erhellend und metaphysikfrei wird diese Position seit vielen Jahren von Norbert Hoerster verteidigt.)⁴

Auch die Ausfälle gegen Konvention und Autoritätsprinzip, die mit kultukämpferischen Vernichtungswünschen gegen die katholische Kirche verknüpft sind, gehen viel zu weit. Ist Hartmanns eigener Appell an den von Adam Smith inaugurierten unbeteiligten impartial spectator zu Beginn der Untersuchung zur Geschmacksmoral etwas anderes als ein versteckter Wunsch nach einer übermenschlichen moralischen Autorität? Hartmann versucht diese Anspielung insofern abzuschwächen, als er bemerkt, daß der Appell an den unbeteiligten Dritten „immer nur ein (nebenbei bemerkt, seinen Zweck nie vollständig erfüllendes) technisches Hülfsmittel der Anwendung ethischer Prinzipien auf sich selbst“ sei, „und keineswegs ein Moralprinzip, wozu Adam Smith unter dem mißverständlichen Namen der ‚Sympathie‘ dieselbe stempeln möchte“.⁵

Die Wortwahl und die Wertvorstellungen mancher Passagen dokumentieren, wie fern uns das 19. Jahrhundert gerückt ist. Gleichwohl gibt es mögliche Berührungspunkte mit der zeitgenössischen Ethikdiskussion, insbesondere mit den Anstrengungen, allzu schematischen Einteilungen in Rationalisten und „Sentimentalisten“, Kontraktualisten und Utilitaristen zu entgehen. Obwohl Hartmann den Ausdruck ‚Tugend‘ im engeren Sinne des Pflichtgefühls verwendet, könnte man doch sagen, daß der lange Teil zur Gefühlsmoral als Beitrag zu einem System der Tugenden gelesen werden kann, die nicht nur Dispositionen zu Handlungen, sondern auch zu moralisch

³ Jean-Claude Wolf: Ethischer Egoismus, mit Stellungnahmen und Repliken – in: *Erwägen Wissen Ethik* (vormals *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur*) 15, 4 (2004) 513–590.

⁴ Norbert Hoerster: *Ethik und Interesse*, Stuttgart 2003.

⁵ Eduard von Hartmann: *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins*, 3. Auflage Berlin 1922, 106 [Das Moralprinzip des sittlichen Geschmacks].

angemessenen Gefühlen einschließen. Mitgefühl mit dem Leid anderen ist z. B. auch dann moralisch angemessen, wenn wir nicht entsprechend handeln oder helfen können. Gleichgültigkeit gegenüber den Leiden dagegen ist per se ein moralisches Defizit. Interessant ist die These, die besagt, daß sich der Übergang von der heteronomen zur autonomen Moral nicht erst in der Vernunft abspielt, sondern bereits in den moralischen Gefühlen. Hartmann zeigt auf anschauliche Weise, wie in spezifischen Gefühlen wie z. B. der Pietät oder der Liebe Egoismus und Altruismus, Fremdbestimmung und Selbstbestimmung einen zähen Kampf führen. Der preußische Philosoph verteidigt mit ähnlichen Argumenten wie Peter French und Jeffrie G. Murphy⁶ die moralischen Sanktionen durch Notwehr und Vergeltung sowie das scheinbar egoistische Insistieren auf den eigenen moralischen Rechten als moralisch wertvolle Mittel der Durchsetzung einer legalen Ordnung. Er erörtert aber auch mit ähnlichen Argumenten wie Jean Hampton die Schattenseiten einer Straftheorie, welche sich ausschließlich auf das Prinzip der Vergeltung abstützt sowie die Gefahren einer Vergeltungspolitik, die sich mit Haß auflädt und deren Inferiorität angesichts der höheren Ideale des Verzeihens und der Versöhnung. Ähnliche Parallelen und Anregungen ließen sich in Hartmanns Analyse des Stolzes und der Scham, der Reue und Schuld, der Dankbarkeit, des Mitleids, der Pietät (etwa in der zeitgenössischen Tugendethik von Christine Swanton), der Treue (etwa in der jüngeren Diskussion des Vertrauens bei Annette C. Baier, Onora O'Neill und Trudy Govier sowie in den Sozialwissenschaften) und der Liebe finden.⁷ Die Liebe verweist zurück auf alle moralischen Gefühle, die sie auf ihre Weise integriert, als auch vorwärts auf die Festigkeit

⁶ Peter French: *The Virtues of Vengeance*, Lawrence 2001; Jeffrie G. Murphy/Jean Hampton: *Forgiveness and Mercy*, Cambridge 1988.

⁷ Annette C. Baier: *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge, Mass., London 1994 [Kapitel 6 bis 9 sind dem Thema „Trust“ gewidmet]; Trudy Govier: *Social Trust and Human Communities*, Montreal

des Pflichtgefühls, das Hartmann im Unterschied zu Kant als ein Gefühl behandelt, das den Übergang zur komplementären Vernunftethik ankündigt. Im Liebeskapitel zeigt sich Hartmanns Fähigkeit, das Erbe der christlichen Tradition souverän anzutreten, ohne sich in deren dogmatische Zwänge und Denkverbote verstricken zu lassen.

Die Utilitarismus-Kritik Hartmanns, die hier nicht mehr abgedruckt ist, beginnt zunächst mit einer Klärung und Aufwertung des Utilitarismus gegen den Vorwurf des Egoismus. Die Kritik an Bentham und vor allem an Mill ist dagegen nicht fair und zeugt von wenig Geduld im Umgang mit den Texten der Klassiker. (Hartmann hatte schlechte Kenntnisse der englischen Sprache und ausgeprägte Vorurteile gegenüber der englischen Nation.) Im weiteren Verlauf des Kapitels wird dem Utilitarismus unterstellt, daß er – wegen der ausschließlichen Glücksorientierung – kulturrechtlich und darauf angewiesen sei, bei der Mehrheit der Menschen die Illusion aufrecht zu erhalten, daß das größte Glück der größten Zahl (jetzt oder in Zukunft) erreichbar sei. Mit dem Vorwurf der Kulturrechtlichkeit meint Hartmann den Utilitarismus als Ideologie der Sozialdemokratie zu treffen; mit dem Vorwurf der elitären Manipulation rückt der Utilitarismus in die Nähe des verhassten Jesuitismus. Diese Art von Kritik wird zur Parodie; sie würdigt den Utilitarismus nicht als Theorie, sondern bekämpft ihn als eine politische Ideologie.

Der Fortschritt in der Ethik wird behindert durch Vergeßlichkeit und die Modeabhängigkeit der Schulrichtungen. Zahlreiche Autoren, meist geniale Amateure und Autodidakten – ich nenne ganz beliebig Ernst Haeckel, Herbert Spencer, Henri Bergson, Ernst Bloch – teilen das Schicksal des schwindelerregenden Ruhms und der anschließenden unverdienten Vergessenheit. Oft ist auch der enorme Erfolg nicht leicht zu

& Kingston, London, Buffalo 1997; Onora O'Neill: *A Question of Trust*, Cambridge 2002; Christine Swanton: *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford 2003.

erklären, sonst ließen sich Bestseller oder Longseller erfolgreicher planen und lancieren. Hartmanns Frühwerk, der *Philosophie des Unbewußten*, ist sowohl die damals neue Verbreitung von Verlagsprospekten als auch die zunehmende Anzahl von Pamphleten und Verleumdungen zugute gekommen – diesen Zusammenhang zwischen Auflagenhöhe und Negativpresse ist schon damals dem Verleger Heymonds aufgefallen.⁸ Auch die explosive Erfolgsgeschichte meiner Übersetzung von Peter Singers *Praktischer Ethik* wäre ohne den Skandal kaum möglich gewesen.⁹

Die philosophische Bedeutung von Hartmanns Ethik liegt unter anderem darin, daß eine Vielfalt moralischer Prinzipien beschrieben wird, die *sui generis* sind und sich untereinander gegenseitig relativieren und korrigieren. Die innere Architektur dieser Vielfalt wird erklärt aus der evolutionären Richtung von der Heteronomie zur Autonomie und vom Egoismus zur Eingliederung und Einwilligung, auch in die zunehmenden Zwänge der sich verfeinernden Kultur. Der Freiheitsdrang erreicht nur dann sein Ziel, wenn er sich mit dem Ordnungssinn paart. Dagegen werden die relativ abstrakten Prinzipien der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit nur dann flexibel und situationsgerecht angewendet, wenn sie durch das Moralprinzip der Billigkeit, d. h. das Fingerspitzengefühl für die Nuancen und die wahren Ungleichheiten jenseits der formalen Rechtsgleichheit oder der Tendenz zur kulturellen Nivellierung, gemildert werden, insbesondere durch eine subjektive Anpassung der Gerechtigkeit an ihren historischen Wandel. Am Ende des Kapitels über Billigkeit antizipiert unser Verfasser eine erste Definition des Zweckes als „die Form der Anwendung des Logischen auf das Unlogische oder die Form der

⁸ Vgl. C. Heymonds: *Eduard von Hartmann. Erinnerungen aus den Jahren 1868–1881*, Berlin 1882. Der Nachfolge-Verlag von Heymonds war Carl Duncker.

⁹ Peter Singer: *Praktische Ethik*, übersetzt und mit einem Vorwort von Jean-Claude Wolf, Stuttgart 1984.

Entäußerung der Idee an die Realität“.¹⁰ Der Zweck spielt eine Schlüsselrolle in der Kontaktnahme zwischen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen, Logos und Wille als den Urpolen des Einen Göttlichen. Die philosophische Darstellung bildet eine teilweise Erhebung des Unbewußten zum Bewußten oder – falls das nicht möglich ist – wenigstens eine Bewußtmachung jener Aspekte des Unbewußten, die sich einer bewußten Darstellung und begrifflichen Durchdringung nicht völlig entziehen. Der kosmische Fortschritt vom Chaos zur Ordnung und Differenzierung wird in der vorletzten Gestalt der Kulturziele der Menschheit schließlich als objektiver Zweck bewußt reflektiert.

Vielleicht werden die Moden in der Ethikdiskussion sich künftig dahin wandeln, daß die Nachfrage nach einer vollständigen Neuauflage der *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins* wächst. Inzwischen mag dieser Teilabdruck eines zusammenhängenden Teils als Anregung zum Weiterdenken dienen.

Die zahlreichen Sperrungen im Original wurden weggelassen, griechische Zitate oder Ausdrücke transkribiert. Die Anmerkungen wurden fortlaufend numeriert. Seitenzahlen der dritten Auflage werden als Marginalien mitgeführt, Seitenwechsel sind durch einen Trennstrich | gekennzeichnet. Textkorrekturen des Herausgebers stehen in eckigen Klammern. Abgesehen von diesen Änderungen wird der Text der dritten posthumen Auflage unverändert wiedergegeben.

¹⁰ Hartmann: *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins*, a.a.O. (Anm. 5), 436 [Das Moralprinzip der Billigkeit].

EDUARD VON HARTMANN

Die Gefühlsmoral

1. Das Prinzip des moralischen Gefühls

Das Gefühl ist die letzte dem Bewußtsein direkt erreichbare Tiefe der Seele; soll die Sittlichkeit auf dem tiefsten psychischen Grunde ruhen, so muß das Gefühl als ihre Quelle nachgewiesen werden. Das Gefühl ist das Bindeglied zwischen Vorstellung und Wille, da es an beiden teilhat und aus einem Zusammenwirken beider Gebiete entspringt; das bloße Wissen ist so lange tot für den Willen, als nicht das Auftreten eines Gefühls als Symptom lebendiger Reaktion der Triebe sich bemerkbar macht. Soll also die Idee des Sittlichen nicht tote theoretische Spekulation bleiben, sondern sich durch den Willen verwirklichen, so muß das Gefühl in Mitleidenschaft gezogen werden. Gefühl und Trieb sind unmittelbar miteinander verwandt, und der Erregungsgrad des entsprechenden Triebes, welcher letztere dem Bewußtsein direkt nicht zugänglich ist. Das Gefühl ist aber auf der andern Seite durch seinen bewußten und unbewußten Vorstellungsgehalt dem Gebiete der Vorstellung verwandt, und der Schritt von dem Gefühl zur Formulierung eines demselben entsprechenden Urteils über die das Gefühl anregende Handlung nicht schwer. Die sittliche Idee, welche zugleich Vorstellung und Postulat sein, zugleich urteilen und motivieren will, und welche im Kampf gegen das Böse der stärksten Hebel bedarf, findet sich also recht eigentlich auf die Sphäre des Gefühls hingewiesen; ohne in dieser ihre Vertretung zu finden, kann sie nichts ausrichten. Wir werden daher zu untersuchen haben, welche Stützen das Ethische in der Sphäre des Gefühls findet, und werden uns nicht wundern dürfen, wenn das unentbehrlichste und wichtigste psychologische Verwirklichungsmittel des Sittlichen auch einseitig zum alleinigen Prinzip desselben von verschiedenen Religionen und Philosophenschulen erhoben worden ist.

Der allgemeine Gedanke, daß das Prinzip der Moral im Gefühl gesucht werden müsse, hat seinen verhältnismäßig reinsten Ausdruck in der schottischen Schule der Moralphilo-

sophie, vor allem in Hutcheson gefunden. Nachdem zuerst Cumberland im Jahre 1671 das allgemeine Wohlwollen als Moralprinzip aufgestellt hatte, hatte Shaftesbury im Jahre 1699 dem Menschen einen spezifischen moralischen Sinn zugeschrieben, welcher nicht nur auf Gegenstände, sondern auch auf die Handlungen und selbst auf die Neigungen der Menschen mit Neigung oder Abneigung reagiert. Hutcheson verband beide Auffassungen und stellte als Moralprinzip das moralische Gefühl und als dessen hauptsächlichste und fundamentalste Äußerung das allgemeine Wohlwollen auf. Während Shaftesburys moralischer Sinn noch gewissermaßen die embryonale Einheit des moralischen Geschmacks und Gefühls repräsentiert hatte, hebt Hutcheson den Gefühlscharakter seines Prinzips mit Entschiedenheit heraus. Daß Hutcheson die Äußerung des moralischen Sinns im wesentlichen auf das Wohlwollen (den lauesten und flauesten Ausdruck für Liebe) einschränkt, braucht uns hier um so weniger zu bekümmern, als er aus dem Begriff des Wohlwollens z. B. den der Liebe zwischen Blutsfreunden, der Dankbarkeit, der Ehrliebe, des Mitleids usw. ableiten zu können glaubt, außerdem aber in seinem nachgelassenen System der Moralphilosophie auch die Liebe zu Gott und die Bewunderung seiner moralischen Vollkommenheit auf das moralische Gefühl zurückführen will, welche wohl noch weniger unter das Wohlwollen rubriziert werden können als die vorgenannten Triebe. Dagegen lohnt es, die nähere Bestimmung seines eigentlichen Prinzips des moralischen Gefühls als solchen noch etwas näher zu betrachten, da er bereits sehr treffende Bemerkungen über dasselbe macht.

Der moralische Sinn hängt nach Hutcheson nicht von der Reflexion ab, sondern geht ihm voraus. Es ist eine Determination unserer Natur, daß wir vom Anblick guter Handlungen und Neigungen, sei es anderer, sei es unserer selbst, wohltuend, von bösen peinlich affiziert werden, und daß wir gegen erstere eine Neigung, gegen letztere eine Abneigung und einen Widerwillen empfinden müssen. Hutcheson leugnet, daß man

es beim Sittlichen mit angeborenen Ideen oder angeborenen praktischen Urteilen zu tun habe, die nirgends nachweisbar seien; das Angeborene sei eben nur die Einrichtung unserer Natur, von bestimmten Gegenständen mit einem wohltuenden oder widrigen Gefühl affiziert zu werden. Diese Disposition der Seele sei natürlich nur für uns ganz ebenso eine qualitas occulta wie diejenige, daß gewisse Bewegungen des Körpers uns Vergnügen, das Zerfleischen desselben uns Schmerz verursache. Der Sinn für das Sittlich-Gute sei ferner getrennt und durchaus verschieden von dem für das bloß Angenehme und Nützliche; denn die durch ersteren in uns erweckten wohltuenden oder widrigen Gefühle kämen jeder Erwartung eines aus der beobachteten Handlung für uns etwa entspringenden Vorteils oder Schadens durchaus zuvor und ständen oft mit letzterem im Gegensatz. Hieraus folge, daß das moralische Gefühl ein von der Selbstsucht verschiedenes Prinzip sei, und demgemäß dürfe auch nicht die bewußte Absicht, das spezifische moralische Vergnügen zu genießen, als Antrieb zu den guten Handlungen angesehen werden, ebensowenig wie die Vorstellung der nützlichen oder schädlichen Folgen der Handlung (z.B. des Lohnes und der Strafe). Die Möglichkeit, das Gute nicht um des damit verknüpften moralischen Lustgefühls willen zu tun, liegt aber eben darin, weil dieses Gefühl der Reflexion zuvorkommt und die Täuschung mit sich führt, als sei das objektive Ziel der Handlung auch der unmittelbare subjektive Beweggrund. –

Das moralische Gefühl kann in sehr verschiedenen Graden auftreten. Von jenem ästhetischen Gefallen und Mißfallen an, welches zu schwach ist, um selbständig hervorzutreten, und mit dem künstlerisch-ästhetischen Urteil verschmilzt, führen viele Stufengrade durch eine edle sittliche Wärme und durch den auflodernden Affekt gegen das Schlechte hindurch zum erhabenen Pathos für die höchsten Ideen und lautersten Ideale der Menschheit, das mit seinem verhaltenen Feuer ein ganzes Menschenleben durchglüht und an entscheidenden Punkten in die hellen Flammen eines begeisterten Enthusias-

mus ausbricht. Auch Wahrheit und Vernunft kann nur wirken, wo ein Pathos für sie vorhanden, wo eine hingebende Begeisterung als opferwilliges Gefühl dem kalten Gedanken zu grunde liegt; wie sollte da das Gute siegreich | hervorgehen können aus dem Kampfe mit dem überall lauernden Bösen und mit dem fast noch mächtigeren Feinde der lähmenden Alltagsmisere, wenn nicht eine tiefinnere Glut des Herzens stets von neuem den ermüdeten und manchmal fast verzweifelnden Kämpfer belebte und seinen Gliedern Kraft einhauchte zu erneuten größeren Anstrengungen! Und diese Glut ist das Feuer echter Begeisterung für das Reine, Edle und Große, jener Enthusiasmus, von dem Shaftesbury nachwies, daß er der Vater aller bedeutenden Leistungen und aller Errungenschaften der Menschheit sei. Bei wem das moralische Gefühl zum echten, männlichen Pathos für das Gute sich vertieft hat, dem steht es wohl zu, auch einmal im Affekt heiligen Zornes aufzuflammen, wo die Gemeinheit und Niedrigkeit frech sich blähend die Saat des Schlechten ausstretet; aber für gewöhnlich wird das Gefühl um so weniger an der Oberfläche sichtbar sein, je tiefer es wurzelt. Tritt aber dann doch die Gelegenheit, d.h. die Aufforderung des Schicksals zur großen Tat an solchen Menschen heran, dann stehen vor der ungeahnten und unverständlichen Hoheit des hervorbrechenden Pathos die Durchschnittsmenschen um so erstaunter, und sie beugen dann überwältigt ihr Haupt in Bewunderung, oder sie suchen den unheimlichen Eindruck des aus den inkommensurablen Tiefen der Menschenbrust hervorgewachsenen Heroismus dadurch abzuschütteln, daß sie ihn als frivole Philister durch Entstellung der Motive zum Niveau ihrer Gemeinheit herabziehen. Der Heroismus spielt aber bekanntlich nicht bloß auf den Brettern der Weltgeschichte, sondern weit häufiger noch verbirgt er die Größe seines Duldens und Überwindens in unscheinbarer Kammer. Und all dieser offenkundige und verborgene Heroismus entquillt nur ausschließlich aus einem Pathos, d.h. aus einem gesteigerten, tief wurzelnden und deshalb dauernd wirksamen Gefühl.