

DAVID HUME

Ein Traktat über die menschliche Natur

Teilband 2

Buch II · Über die Affekte

Buch III · Über Moral

Auf der Grundlage der
Übersetzung von Theodor Lipps
neu herausgegeben von
Horst D. Brandt

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 abrufbar über <<http://portal.dnb.de>>.

ISBN 978-3-7873-2436-1

ISBN eBook: 978-3-7873-2438-5

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2013. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Viervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

David Hume

Ein Traktat über die menschliche Natur

BUCH II

Über die Affekte

[Vorwort]	336
ERSTER THEIL	337
Über Stolz und Niedergedrücktheit	
<i>Erster Abschnitt.</i> Einteilung des Gegenstandes	337
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Über Stolz und Niedergedrücktheit; ihre Objekte und ihre Ursachen	339
<i>Dritter Abschnitt:</i> Was diese Objekte und Ursachen zu solchen macht	342
<i>Vierter Abschnitt.</i> Von den Beziehungen zwischen Eindrücken und Vorstellungen	345
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Von dem Einfluß dieser Beziehungen auf Stolz und Niedergedrücktheit	348
<i>Sechster Abschnitt.</i> Einschränkungen dieser Theorie	354
<i>Siebenter Abschnitt.</i> Über Laster und Tugend	358
<i>Achter Abschnitt.</i> Schönheit und Häßlichkeit	362
<i>Neunter Abschnitt.</i> Von äußeren Vorzügen und Mängeln	367
<i>Zehnter Abschnitt.</i> Über Besitz und Reichtum	374
<i>Elfte Abschnitt.</i> Über das Streben, geachtet zu werden ...	381
<i>Zwölfter Abschnitt.</i> Stolz und Niedergedrücktheit bei Tieren	390

ZWEITER TEIL	395
Über Liebe und Haß	
<i>Erster Abschnitt.</i> Gegenstand und Ursachen von Liebe und Haß	395
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Beobachtungen zur Bestätigung dieser Theorie	399
<i>Dritter Abschnitt.</i> Lösung von Schwierigkeiten	415
<i>Vierter Abschnitt.</i> Über die Liebe zu Verwandten	419
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Über unsere Wertschätzung der Reichen und Mächtigen	425
<i>Sechster Abschnitt.</i> Über Wohlwollen und Zorn	434
<i>Siebenter Abschnitt.</i> Vom Mitleid	437
<i>Achter Abschnitt.</i> Über Schadenfreude und Neid	440
<i>Neunter Abschnitt.</i> Über die Mischung von Wohlwollen und Zorn mit Mitleid und Schadenfreude	450
<i>Zehnter Abschnitt.</i> Von Achtung und Verachtung	459
<i>Elfter Abschnitt.</i> Vom Liebesaffekt oder der Liebe zwischen den Geschlechtern	464
<i>Zwölfter Abschnitt.</i> Liebe und Haß bei Tieren	467
 DRITTER TEIL	 469
Vom Willen und den unmittelbaren Affekten	
<i>Erster Abschnitt.</i> Freiheit und Notwendigkeit	469
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Fortsetzung desselben Themas	478
<i>Dritter Abschnitt.</i> Von den Motiven des Willens	483
<i>Vierter Abschnitt.</i> Von den Ursachen der heftigen Affekte	490
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Von den Wirkungen der Gewohnheit ...	494
<i>Sechster Abschnitt.</i> Über den Einfluß der Einbildungs- kraft auf die Affekte	496
<i>Siebenter Abschnitt.</i> Räumliche und zeitliche Kontiguität und Distanz	499

<i>Achter Abschnitt.</i> Fortsetzung desselben Gegenstandes . . .	504
<i>Neunter Abschnitt.</i> Von den direkten Affekten	510
<i>Zehnter Abschnitt.</i> Von der Wißbegierde oder der Liebe zur Wahrheit	521

BUCH III

Über Moral

Vorwort	530
ERSTER THEIL	531
Über Tugend und Laster im allgemeinen	
<i>Erster Abschnitt.</i> Moralische Unterscheidungen nicht aus der Vernunft abgeleitet	531
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Sittliche Unterscheidungen entspringen aus einem moralischen Sinn	548
ZWEITER THEIL	555
Rechtssinn und Widerrechtlichkeit	
<i>Erster Abschnitt.</i> Ist der Rechtssinn eine natürliche oder eine künstliche Tugend?	555
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Der Ursprung von Rechtsordnung und Eigentum	563
<i>Dritter Abschnitt.</i> Über die Regeln, welche das Eigentum feststellen	581
<i>Vierter Abschnitt.</i> Übertragung von Eigentum durch Zustimmung	596
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Die Verbindlichkeit von Versprechungen	599
<i>Sechster Abschnitt.</i> Einige weitere Betrachtungen über Rechtsordnung und Rechtswidrigkeit	610
<i>Siebenter Abschnitt.</i> Vom Ursprung der Regierung	618

<i>Achter Abschnitt.</i> Über die Quelle der Untertanenpflicht . .	624
<i>Neunter Abschnitt.</i> Über die Schranken der Untertanentreue	636
<i>Zehnter Abschnitt.</i> Von den Objecten der Untertanentreue	640
<i>Elfter Abschnitt.</i> Vom Völkerrecht	654
<i>Zwölfter Abschnitt.</i> Keuschheit und Schamhaftigkeit	657
 DRITTER THEIL	 662
Von den übrigen Tugenden und Lastern	
<i>Erster Abschnitt.</i> Vom Ursprung der natürlichen Tugenden und Laster	662
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Über Seelengröße	681
<i>Dritter Abschnitt.</i> Über Güte und Wohlwollen	691
<i>Vierter Abschnitt.</i> Über natürliche Anlagen	696
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Einige weitere Betrachtungen über die natürlichen Tugenden	704
<i>Sechster Abschnitt.</i> Schluß dieses Buches	707
 ANHANG	 711

VORWORT¹



Das Vorhaben, das ich in diesem Werk verfolge, wird in der „Einleitung“ ausführlich vorgestellt. Der Leser möge nur beachten, daß noch nicht alle Gegebenheiten, die ich in meinem Traktat untersuchen möchte, bereits in den beiden jetzt vorgelegten Bänden abgehandelt werden. Die Gegebenheiten des Verstandes (Understanding) und der Affekte (Passions) sind schon von sich her auf eine nachvollziehbare Weise eng miteinander verknüpft, und ich habe mich daher dafür entschieden, auf diese Verbindung [der beiden Momente] zu setzen, um herauszufinden, nach welchen Regeln sich die Menschen gemeinhin verhalten. Sollte ich damit erfolgreich sein und Beifall finden, werde ich die Untersuchung ausweiten auf die [Bestimmung der Grundlagen der] Ethik (Morals), der gesellschaftlichen Ordnung (Politics) und der Erkenntnis (Critics) und damit den „Traktat über die menschliche Natur“ (Treatise of Human Nature) zum Abschluß bringen. Die allgemeine Anerkennung meiner Arbeit wäre mir das größte Lob; aber ich stelle mich der Kritik und werde jedes Urteil, wie immer es ausfallen wird, als die beste Unterweisung [für meine weiteren Untersuchungen] annehmen.

¹ [Das Vorwort aus Band I der Originalausgabe bezieht sich auf die Bücher I und II und wird daher an dieser Stelle erneut abgedruckt.]

ERSTER TEIL

Über Stolz und Niedergedrücktheit

ERSTER ABSCHNITT

Einteilung des Gegenstandes

Alle Perzeptionen, die im Geiste sich finden, können in *Eindrücke* und *Vorstellungen* eingeteilt werden. Die Eindrücke lassen wiederum eine Einteilung in *primäre* und *sekundäre* Eindrücke zu. Diese Einteilung deckt sich mit derjenigen, deren ich mich früher bediente¹, als ich Eindrücke der *Sinneswahrnehmung* und Eindrücke der *Selbstwahrnehmung* unterschied. Primäre Eindrücke oder Eindrücke der *Sinneswahrnehmung* sind solche, die in der Seele entstehen, ohne daß gleichartige Perzeptionen ihnen vorausgegangen sind. Sie entstehen aus der Körperbeschaffenheit, den Lebensgeistern oder aus der Einwirkung von Objekten auf die äußeren Organe. Sekundäre Eindrücke oder Eindrücke der Selbstwahrnehmung sind solche, die aus irgendeinem primären Eindruck hervorgehen, entweder unmittelbar oder durch die Vermittlung der Vorstellung desselben. Zur ersteren Art gehören alle Sinneseindrücke und alle körperlichen Schmerz- und Lustgefühle; zur zweiten die Affekte und alle ihnen ähnliche Gefühlsregungen.

Irgendwelche Perzeptionen, dies leuchtet ein, müssen im Geiste *zuerst* da sein; und da die Eindrücke den ihnen entsprechenden Vorstellungen vorangehen, so müssen gewisse *Eindrücke* [zuerst da sein, d. h.] ohne ihnen vorangehende Perzeptionen in der Seele auftauchen. Da diese von natürlichen und physikalischen Ursachen abhängen, würde mich ihre Untersuchung zu weit von meinem gegenwärtigen Thema abführen, hinein in die Anatomie und Naturwissenschaft. Aus diesem Grunde werde ich mich hier

¹ Buch I, 1. Teil, 2. Abschnitt.

auf jene anderen Eindrücke beschränken, die ich sekundäre Eindrücke oder Eindrücke der Selbstwahrnehmung genannt habe, sekundäre darum, weil sie entweder aus den primären Eindrücken oder aus deren Vorstellung entstehen. Körperliche Schmerz- und Lustgefühle sind die Quelle vieler Affekte, sowohl wenn sie empfunden als auch wenn sie nur vorgestellt werden; aber sie selbst entstehen ursprünglich in der Seele, oder wenn man lieber will, im Körper, unabhängig von einer vorhergehenden Vorstellung oder überhaupt einer vorhergehenden Perzeption. Ein Gichtanfall ruft eine lange Reihe von Affekten hervor, wie Kummer, Hoffnung, Furcht; aber er selbst ist nicht etwa die unmittelbare Folge einer Gemütsbewegung oder einer Vorstellung.

Die Eindrücke der Selbstwahrnehmung können wiederum in zwei Gattungen eingeteilt werden, nämlich in *ruhige* und *heftige*. Zur ersteren Gattung gehört das Gefühl der Schönheit und Häßlichkeit angesichts einer Handlung, einer künstlerischen Komposition oder äußerer Objekte. Zur zweiten Gattung gehören die Affekte der Liebe und des Hasses, des Grams und der Freude, des Stolzes und der Niedergedrücktheit. Diese Einteilung ist weit entfernt von Genauigkeit. Das Entzücken an Poesie und Musik erreicht oft die größte Höhe, während jene anderen Eindrücke, die speziell *Affekte* genannt werden, zu einer so sanften Gefühlsregung abgeschwächt sein können, daß sie gewissermaßen unmerkbar werden. Aber im allgemeinen sind die Affekte heftiger als die Gefühlsregungen, die durch Schönheit und Häßlichkeit geweckt werden. Deshalb pflegt man beide Arten von Eindrücken [in der bezeichneten Weise] zu unterscheiden. Und da das Reich des menschlichen Geistes ein so weites und [inhaltlich] so vielgestaltiges ist, werde ich mir, um in das Folgende größere Ordnung zu bringen, diese landläufige und einleuchtende Unterscheidung aneignen [und darauf meine Grundeinteilung basieren]. Und ich werde, nachdem ich soeben über unsere Vorstellungen so viel gesagt habe, als ich für notwendig hielt, jetzt zuerst jene heftigen Gefühlsregungen oder Affekte verständlich machen, und ihre Natur, ihren Ursprung, ihre Ursachen und ihre Wirkungen aufzeigen.

Überblicken wir die „Affekte“ [im Ganzen], so ergibt sich [wiederum] eine Einteilung derselben in *direkte* und *indirekte*. Unter direkten Affekten verstehe ich solche, die unmittelbar aus

einem Gut oder einem Übel, aus Schmerz oder Lust entspringen; unter indirekten Affekten dagegen verstehe ich solche, die auf derselben Grundlage beruhen, bei denen aber noch andere Momente mitwirken. Diesen Unterschied kann ich im Augenblick nicht weiter rechtfertigen oder verständlich machen. Ich kann nur ganz allgemein bemerken, daß ich unter den indirekten Affekten Stolz, Kleinmut, Ehrgeiz, Eitelkeit, Liebe, Neid, Mitleid, Groll, Großmut und die aus ihnen ableitbaren Affekte begreife. Und unter den direkten Affekten: Begehren, Abscheu, Schmerz, Freude, Hoffnung, Furcht, Verzweiflung und beruhigende Gewißheit. – Ich werde mit den ersteren beginnen.

ZWEITER ABSCHNITT

Über Stolz und Niedergedrücktheit; ihre Objekte und ihre Ursachen

Die Affekte des *Stolzes* und der *Niedergedrücktheit* sind einfache und in sich gleichförmige Eindrücke; deshalb ist es unmöglich, durch Häufung von Worten eine zutreffende Begriffsbestimmung von ihnen zu geben. Dies gilt auch von den anderen Affekten. Das Äußerste, was wir zu leisten beanspruchen können, ist eine Beschreibung derselben durch Aufzählung der sie begleitenden Umstände. Da aber die Worte *Stolz* und *Niedergedrücktheit* so allgemein gebräuchlich und die Eindrücke, die sie bezeichnen, die allgewöhnlichsten sind, so wird jedermann aus sich selbst heraus imstande sein, sich eine richtige Vorstellung von ihnen zu machen, ohne daß dabei Irrtum zu befürchten wäre. Aus diesem Grunde werde ich, um keine Zeit mit Präliminarien zu verlieren, sofort an die Untersuchung dieser Affekte herantreten.

Augenscheinlich haben Stolz und Kleinmut, obgleich sie einander direkt entgegengesetzt sind, dasselbe *Objekt*.

Dies Objekt ist das eigene Selbst oder jene Folge untereinander zusammenhängender Vorstellungen und Eindrücke, die unserer Erinnerung und unserem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig sind. Hierauf ist unser Blick immer gerichtet, wenn wir durch einen dieser Affekte in Erregung versetzt werden. Je nachdem wir eine mehr oder minder günstige Vorstellung von uns selber

haben, empfinden wir einen dieser entgegengesetzten Affekte, d. h. wir werden von Stolz gehoben oder wir fühlen uns niedergedrückt. Auf was für Gegenstände sonst der Geist in diesen Affekten bezogen sein mag, immer werden dieselben im Hinblick auf uns selbst betrachtet. Anderenfalls würden diese Gegenstände die fraglichen Affekte nicht zu erregen, oder auch nur die geringste Zunahme oder Verminderung derselben hervorzubringen vermögen. Bleibt das Selbst außer Betracht, so ist kein Raum, weder für Stolz noch für Niedergedrücktheit.

Aber so gewiß jene zusammenhängende Folge von Perzeptionen, die wir *unser Selbst* nennen, immer Objekt dieser beiden Affekte ist, so kann sie doch unmöglich ihre *Ursache* sein, oder allein zu ihrer Hervorbringung genügen. Diese Affekte stehen sich ja [wie gesagt] direkt entgegen und haben ein und dasselbe Objekt. Wäre nun dies Objekt zugleich ihre Ursache, so könnte dasselbe nicht den einen Affekt in irgendwelchem Grade wecken, ohne zugleich den anderen in gleichem Grade zu erregen. Und dann müßte der Gegensatz oder Widerstreit, der zwischen ihnen besteht, beide vernichten. Ein Mensch kann nicht zugleich stolz und niedergedrückt sein; hat er, wie dies häufig vorkommt, gleichzeitig Anlaß zu beiden Affekten, so wechseln dieselben entweder miteinander ab, oder der eine vernichtet im Zusammenreffen beider, nach Maßgabe seiner Stärke, den anderen, und nur der übrig bleibende stärkere fährt fort im Geist zu wirken.

Wäre aber, wie wir hier versuchsweise voraussetzen, das Objekt der beiden Affekte zugleich die Ursache derselben, so könnte auch nicht einer derselben stärker werden als der andere. Wäre beim Entstehen der Affekte unser Blick nur auf uns selbst gerichtet, so stände ja die Sache für die beiden Affekte jedesmal vollkommen gleich günstig; beide müßten in völlig gleicher Stärke hervorgebracht werden. Mit anderen Worten, es würde überhaupt kein Affekt entstehen. Wird ein Affekt erregt und gleichzeitig in gleichem Grade sein Widerpart, so wird das Entstandene sofort wieder vernichtet und der Geist bleibt schließlich vollständig ruhig und gleichgültig.

Wir müssen also zwischen Ursache und Objekt dieser Affekte unterscheiden; zwischen der Vorstellung, die sie erregt, und derjenigen, auf die sie, wenn sie erregt werden, gerichtet sind.

Stolz oder Niedergedrücktheit lenken, sowie sie erweckt sind, unsere Aufmerksamkeit sofort auf unser Selbst als auf ihr letztes, endgültiges Objekt; aber um sie zu erregen, ist noch etwas anderes erforderlich. Etwas, das dem einen, und etwas davon Verschiedenes, das dem anderen der beiden Affekte spezifisch eigentümlich ist, also nicht auf beide in ganz demselben Grade hinwirkt. Eine erste Vorstellung, die dem Geiste zunächst sich darbietet, ist die Ursache oder der erzeugende Grund. Diese erregt den ihr zugehörigen Affekt, und dieser Affekt lenkt dann nach seiner Erregung unsere Aufmerksamkeit auf eine andere Vorstellung, nämlich auf die unseres Selbst. So steht also der Affekt zwischen zwei Vorstellungen, einer, die ihn hervorbringt, und einer anderen, die durch ihn hervorgebracht wird. Die erstere Vorstellung bezeichnet die *Ursache* des Affekts, die zweite sein *Objekt*.

Beginnen wir mit den Ursachen von Stolz und Niedergedrücktheit. Die auffälligste und merkwürdigste Eigentümlichkeit dieser Affekte ist die, daß sie durch so verschiedenartige Dinge erregt werden können.

Alle wertvollen Eigenschaften des Geistes, sei es der Einbildungskraft, der Urteilsfähigkeit, des Gedächtnisses oder des Temperaments; Witz, Verstand, Gelehrsamkeit, Mut, Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit; sie alle sind [mögliche] Ursachen des Stolzes, und die gegenteiligen Eigenschaften [mögliche] Ursachen der Niedergedrücktheit. Aber die fraglichen Affekte sind nicht ausschließlich an Eigenschaften des Geistes gebunden, sondern sie beziehen sich auch auf den Körper. Ein Mensch kann auf seine Schönheit, seine Kraft, seine Behendigkeit, sein gutes Aussehen, seinen Anstand beim Tanzen, Reiten, Fechten stolz sein, auf seine Geschicklichkeit in einem Handwerk oder einer Handfertigkeit. Und auch dies ist noch nicht alles. Der Affekt zieht seine Kreise weiter und umfaßt alles, was uns irgendwie angehört. Unser Vaterland, unsere Familie, unsere Kinder, unsere Verwandten, unsere Reichtümer, Häuser, Gärten, Pferde, Hunde, Kleider, dies alles kann Ursache des Stolzes oder der Niedergedrücktheit werden.

Aus dieser Betrachtung der Ursachen der in Rede stehenden Affekte ergibt sich, daß wir eine weitere Unterscheidung in diesen Ursachen vornehmen müssen. Wir müssen die *Eigenschaft*,

welche wirkt, und den *Gegenstand*, dem sie eigen ist, unterscheiden. Ein Mensch ist beispielsweise stolz auf ein schönes Haus, das ihm gehört, oder das er selbst gebaut und zustande gebracht hat. Objekt des Stolzes ist in diesem Falle er selbst; Ursache desselben das schöne Haus. Diese Ursache aber zerfällt wieder in zwei Momente, nämlich die Eigenschaft, die auf den Affekt hinwirkt, und den Gegenstand, an dem diese Eigenschaft haftet. Die Eigenschaft des Gegenstandes ist die Schönheit und der Gegenstand ist das Haus, als Besitz oder Werk des Menschen betrachtet. Jedes dieser beiden Momente ist wesentlich, und ihre Unterscheidung ist keineswegs nichtig oder illusorisch. Schönheit nur als solche betrachtet, ohne daß ihr Träger mit uns in Zusammenhang steht, erregt niemals Stolz oder Eitelkeit; und andererseits hat der stärkste Zusammenhang mit uns ohne Schönheit oder Etwas, das an die Stelle derselben tritt, keine Bedeutung für diesen Affekt. Diese beiden Momente lassen sich sehr leicht auseinanderhalten. Sie müssen aber zusammen gegeben sein, wenn der Affekt zustande kommen soll, wir müssen sie also als Komponenten der Ursache des Affektes ansehen und wir müssen die Unterscheidung beider mit aller Bestimmtheit festhalten.

DRITTER ABSCHNITT

Was diese Objekte und Ursachen zu solchen macht

Wir haben einen Unterschied zwischen dem *Objekt* der Affekte und ihrer *Ursache* festgestellt, und haben bei der Ursache die auf die Affekte hinwirkende *Eigenschaft* von dem *Gegenstand*, dem sie eigen ist, unterschieden. Wir werden jetzt untersuchen, was jedes dieser beiden Momente zu dem macht, was es ist, und was einen bestimmten Affekt an ein bestimmtes Objekt, eine bestimmte Eigenschaft und einen bestimmten Gegenstand knüpft. Auf diese Weise werden wir zu einem vollen Verständnis des Ursprunges des Stolzes und der Niedergedrücktheit gelangen.

Zunächst liegt es auf der Hand, daß diese Affekte das Selbst zum notwendigen Objekt haben vermöge einer Eigentümlichkeit [des Geistes], die nicht nur natürlich, sondern auch ursprünglich genannt werden muß. Niemand kann [zunächst] bezweifeln, daß

VORWORT



Es scheint mir hier folgende Mitteilung an den Leser am Platze. Das folgende Buch stellt sich dar als das dritte Buch des „Traktats über die menschliche Natur“. Dasselbe ist aber in gewissem Grade von den beiden anderen Büchern dieses „Traktats“ unabhängig. Es ist nicht erforderlich, daß der Leser des Folgenden in alle die abstrakten Überlegungen jenes früheren Buches eindringt. Ich hoffe, dasselbe wird auch dem gewöhnlichen Leser, der bei der Lektüre nicht mehr Aufmerksamkeit aufwendet, als wissenschaftlichen Büchern gegenüber aufgewendet zu werden pflegt, verständlich sein. Es ist nur darauf zu achten, daß ich in diesem Buche die Ausdrücke „Eindrücke“ und „Vorstellungen“ im gleichen Sinne gebrauche wie früher. Das heißt, ich verstehe auch hier unter „Eindrücken“ die stärkeren Perzeptionen, wie die Empfindungen, die Affekte und die Gefühle; unter „Vorstellungen“ dagegen die schwächeren Perzeptionen oder die Abbilder jener, wie sie der Erinnerung und der Einbildungskraft sich darstellen.

ERSTER THEIL

Über Tugend und Laster im allgemeinen

ERSTER ABSCHNITT

Moralische Unterscheidungen nicht aus der Vernunft abgeleitet

Ein Übelstand bei allen abstrakten Überlegungen besteht darin, daß man den Gegner durch sie zum Schweigen bringen kann, ohne ihn zu überzeugen, und daß man, um sich ihrer Überzeugungskraft bewußt zu werden, dasselbe eingehende Studium braucht, das zuerst zu ihrer Auffindung nötig war. Wenn wir unsere Studierstube verlassen und uns in die allgemeinen Angelegenheiten des Lebens mischen, so scheinen die Ergebnisse jener Überlegungen dahinzuschwinden wie nächtliche Gespenster beim Anbrechen des Morgens, und es wird uns schwer, auch nur den Grad der Überzeugung festzuhalten, den wir mit Mühe erlangt hatten.

Dies tritt noch mehr hervor, wenn es sich um eine lange Kette von Überlegungen handelt, bei der wir die Beweiskraft der ersten Sätze bis zum Schluß festhalten müssen, und bei der wir oft die anerkanntesten Grundsätze der Philosophie oder des täglichen Lebens aus den Augen verlieren. Ich hege indessen die Hoffnung, daß das hier dargebotene philosophische System neue Kraft gewinnen wird, indem es fortschreitet, und daß unsere Betrachtungen über die *Moral* alles das bestätigen werden, was über den *Verstand* und die *Affekte* [in den beiden ersten Büchern dieses Werkes] gesagt worden ist.

Die Sittlichkeit ist ein Gegenstand, der uns vor allen anderen interessiert: wir meinen, bei jeder auf sie bezüglichen Entscheidung stehe das Heil der Gesellschaft auf dem Spiel. Es ist kein Zweifel, daß dieses Interesse unsere Spekulationen realer und greifbarer erscheinen läßt, als wenn ihr Gegenstand uns in hohem Maße gleichgültig wäre. Wir nehmen an, daß etwas, das uns

persönlich berührt, keine Einbildung sein kann; da unser Affekt dabei auf der einen oder der anderen Seite steht, so glauben wir natürlicherweise, daß die Sache innerhalb des Bereiches menschlichen Verständnisses liege, während wir dies in anderen Fällen dieser Art einigermaßen bezweifeln. Ohne diesen Vorteil würde ich mich nie mit einem dritten Teil abstrakter Philosophie hervorgewagt haben, zu einer Zeit, in der die meisten Menschen einig zu sein scheinen in der Absicht, die Lektüre nur um des Vergnügens willen zu betreiben, und alles abzuweisen, dessen Verständnis einen irgendwie beträchtlichen Grad von Aufmerksamkeit erfordert.

Es ist [in früherem Zusammenhang] bemerkt worden, daß dem Geist nie etwas anderes gegenwärtig ist als seine Perzeptionen. Alle die Tätigkeiten des Sehens, Hörens, Urteilens, Liebens, Hassens und Denkens fallen unter diese Bezeichnung. Der Geist kann sich in keiner Weise betätigen, die nicht unter den Begriff der *Perzeption* gebracht werden könnte; dieser Begriff läßt sich folglich ebenso gut, wie auf jede andere Tätigkeit des Geistes, so auch auf die Urteile anwenden, durch die wir sittlich Gutes und sittlich Schlechtes unterscheiden Einen Charakter anerkennen und den anderen verdammen, das sind ebenso viele verschiedene Perzeptionen.

Die Perzeptionen nun zerfallen in zwei Arten, nämlich *Eindrücke* und *Vorstellungen*. An diese Unterscheidung knüpft sich eine Frage, mit der wir unsere gegenwärtige Untersuchung über die Sittlichkeit eröffnen wollen. *Unterscheiden wir zwischen Laster und Tugend, d. h. erklären wir eine Handlung für lobens- oder tadelnswert, auf Grund unserer Vorstellungen oder auf Grund unserer Eindrücke?* Diese Frage schneidet sofort alle [möglichen] unbestimmten Reden und Deklamationen ab und beschränkt uns bei dem gegenwärtigen Thema auf bestimmte und genau abgegrenzte Dinge.

Manche behaupten, Tugend sei nichts anderes als Übereinstimmung mit der Vernunft; es gebe ewig gültige Unterschiede des Sein-Sollenden und Nicht-sein-Sollenden in den Dingen, die für jedes vernünftige Wesen, das über sie nachdenke, dieselben seien; sie meinen, daß unveränderliche Normen, die bestimmen, was Recht und Unrecht sei, nicht nur den menschlichen Geschöp-

fen, sondern auch der Gottheit selbst eine Verpflichtung auferlegen. Diese Ansichten führen zu der Meinung, daß das Sittliche, ebenso wie die [demonstrative] Wahrheitserkenntnis, aus bloßen Vorstellungen und ihrer Gegenüberstellung und Vergleichung erkannt werde. Um über diese Ansichten zu urteilen, brauchen wir also nur zu erwägen, ob es möglich ist, das sittlich Gute und das sittlich Böse allein durch die Vernunft zu unterscheiden oder ob noch andere Erkenntnisgründe hinzukommen müssen, um uns eine solche Unterscheidung zu ermöglichen.

Hätte die Sittlichkeit nicht natürlicherweise einen Einfluß auf menschliche Affekte und Handlungen, so wäre es nutzlos, daß man sich so viel Mühe gäbe, sie einzuprägen. Nichts wäre vergeblicher als die Menge von Regeln und Vorschriften, die man bei den Moralisten im Überfluß findet. Man teilt die Philosophie gewöhnlich in *spekulative* und *praktische*; und die Sittlichkeit wird dabei immer dieser letzteren zugerechnet. Darin liegt die Voraussetzung, daß sie unsere Affekte und Handlungen beeinflusst, und über die ruhigen und gleichgültigen Urteile unseres Verstandes hinausgeht. Dies wird denn auch durch die allgemeine Erfahrung bestätigt. Denn diese lehrt uns, daß Menschen oft durch ihr Pflichtgefühl beherrscht, daß sie von Handlungen zurückgehalten werden, weil sie dieselben für unrecht ansehen, und das Gefühl der Verpflichtung sie zu anderen Handlungen antreibt.

Aus diesem [zweifellosen] Einfluß der Sittlichkeit auf unsere Handlungen und Neigungen nun folgt, daß dieselbe nicht aus der Vernunft hergeleitet werden kann, da ja die Vernunft allein, wie wir schon bewiesen haben, niemals einen solchen Einfluß haben kann. Die Sittlichkeit erregt Affekte und erzeugt oder verhindert Handlungen. Die Vernunft allein aber ist hierzu ganz machtlos; die Sittenregeln sind folglich keine Ergebnisse unserer Vernunft.

Niemand wird wohl die Richtigkeit dieses Schlusses leugnen. Man kann ihm nicht ausweichen, wenn man nicht das Prinzip leugnet, auf dem er beruht. Solange man zugibt, daß die Vernunft keinen Einfluß auf unsere Affekte und Handlungen hat, ist die Behauptung nichtig, daß Sittlichkeit durch bloße Deduktion der Vernunft gefunden werde. Ein aktives Prinzip kann niemals auf ein inaktives begründet werden; und wenn die Vernunft an und

für sich inaktiv ist, so muß sie dies auch in all ihren Formen und Erscheinungen bleiben, gleichviel ob sie sich mit materiellen oder mit geistigen Dingen beschäftigt, ob sie die Kräfte natürlicher Körper oder die Handlungen vernünftiger Wesen zum Gegenstande hat.

Es wäre langweilig, alle die Argumente zu wiederholen¹, durch die ich bewiesen habe, daß die Vernunft vollkommen passiv ist und weder Affekte noch Handlungen jemals verhindern oder hervorrufen kann. Man wird sich des über diesen Gegenstand Gesagten leicht erinnern. Ich werde an gegenwärtiger Stelle nur an eines jener Argumente erinnern und versuchen, dasselbe noch beweiskräftiger und auf unseren Gegenstand anwendbarer zu machen.

Vernunft ist die Erkenntnis von Wahrheit und Irrtum. Wahrheit und Irrtum aber besteht in der Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung entweder mit den *wirklichen* Beziehungen der Vorstellungen oder mit dem *wirklichen* Dasein und den Tatsachen. Was also einer solchen Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung überhaupt nicht fähig ist, kann weder wahr noch falsch und demnach niemals Gegenstand unserer Vernunft sein. Nun sind augenscheinlich unsere Affekte, unsere Wollungen und unsere Handlungen einer solchen Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung nicht fähig; sie sind ursprüngliche Tatsachen und Wirklichkeiten, in sich selbst vollendet, ohne Hinweis auf andere Affekte, Wollungen und Handlungen. Man kann also unmöglich von ihnen sagen, daß sie richtig oder falsch sind, der Vernunft entsprechen oder ihr widerstreiten.

Diese Beweisführung hat eine doppelte Tragweite für unser gegenwärtiges Thema. Sie beweist *direkt*, daß der Wert unserer Handlungen nicht in ihrer Übereinstimmung mit der Vernunft und ihr Unwert nicht in ihrer Vernunftwidrigkeit besteht; sie beweist ferner dieselbe Wahrheit auch noch in etwas *indirekterer* Weise. Sie zeigt uns, daß die Vernunft nicht Quelle [unserer Begriffe] des sittlich Guten oder des sittlich Bösen sein kann, da sie durch ihren Widerspruch oder durch ihre Zustimmung niemals unmittelbar eine Handlung verhindern oder hervorrufen kann; während unser Bewußtsein des sittlich Guten und des sittlich Bö-

¹ Buch II, Dritter Teil.

sen diese Wirkung hat. Handlungen können lobenswert oder tadelnswert, nicht aber vernünftig oder unvernünftig sein. Lobenswert und tadelnswert ist also nicht gleichbedeutend mit vernünftig und unvernünftig. Das Bewußtsein des Wertes oder Unwertes von Handlungen widerspricht häufig unseren natürlichen Neigungen, und zuweilen hält es dieselben im Zaum. Die Vernunft aber hat keinen solchen Einfluß. Sittliche Unterscheidungen sind daher keine Erzeugnisse der Vernunft. Die Vernunft ist gänzlich passiv und kann darum niemals die Quelle eines so aktiven Prinzips sein, wie es das Gewissen oder das Sittlichkeitsbewußtsein ist.

Vielleicht sagt man: Wenn auch kein Wollen und keine Handlung unmittelbar der Vernunft widerstreiten kann, so läßt sich doch am Ende ein solcher Widerstreit gegen die Vernunft in gewissen Tatbeständen finden, die mit der Handlung zusammenhängen, d. h. in ihren Ursachen oder in ihren Wirkungen. Die Handlung kann ein Urteil veranlassen oder uneigentlich durch ein solches veranlaßt werden, wenn nämlich das Urteil mit einem Affekt zusammentrifft; durch eine mißbräuchliche Redeweise, die der Philosophie nicht ansteht, kann dann der Widerstreit [gegen die Vernunft] in die Handlung verlegt werden. Inwieweit in solcher Weise Wahrheit oder Irrtum Quelle des Sittlichen werden können, muß jetzt untersucht werden.

Wie schon bemerkt, kann die Vernunft im eigentlichen und philosophischen Sinne unser Handeln nur in zweierlei Weise beeinflussen. Entweder sie ruft einen Affekt ins Dasein, indem sie uns über die Existenz eines seiner Natur entsprechenden Gegenstandes belehrt; oder sie zeigt uns die Mittel, irgendeinen Affekt zu betätigen, indem sie den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen aufdeckt. Dies sind die einzigen Arten von Urteilen, die unsere Handlungen begleiten können, und von denen man in gewissem Sinne sagen kann, daß sie dieselben erzeugen.

Es muß [aber weiter auch] zugegeben werden, daß diese Urteile häufig falsch und irrig sein können. Jemand kann von einem Affekt ergriffen werden, weil er meint, das Objekt gewähre Schmerz oder Freude, während das Objekt gar nicht dazu angetan ist, diese Empfindungen hervorzurufen, oder gar die gegenteilige Empfindung von derjenigen, die man erwartete, hervorbringt. Jemand kann auch falsche Mittel ergreifen, um sein Ziel zu errei-

chen, und durch sein törichtes Handeln die Ausführung seiner Absichten verzögern, anstatt sie zu beschleunigen.

Auch von diesen falschen Urteilen nun kann man sagen, daß sie die mit ihnen zusammenhängenden Affekte und Handlungen beeinflussen; und man kann [weiter] in uneigentlicher und figürlicher Weise von ihnen sagen, daß sie dieselben unvernünftig machen.

Aber wenn man dies auch [unbedenklich] anerkennt, so sind doch, wie leicht ersichtlich, diese Irrtümer so weit davon entfernt, die eigentliche Quelle der Unsittlichkeit zu sein, daß sie vielmehr meistens als durchaus verzeihlich erscheinen und keinerlei Schuld auf den Menschen laden, der so unglücklich ist, in sie zu verfallen. Sie sind nichts weiter als ein Irrtum bezüglich einer *Tatsache*. Und einen solchen haben die Moralisten im allgemeinen nicht für verbrecherisch gehalten, weil er völlig unwillkürlich aufträte. Ich bin mehr zu beklagen als zu tadeln, wenn ich mich hinsichtlich der Lust- und Unlustwirkung gewisser Gegenstände irre, oder wenn ich nicht die geeigneten Mittel weiß, um meine Wünsche zu befriedigen. Solche Irrtümer können von niemandem als Mangel in meinem sittlichen Charakter angesehen werden. Ich erblicke z. B. eine Frucht, die in Wirklichkeit schlecht schmeckt, aus der Ferne und vermöge einer Verwechslung bilde ich mir ein, sie sei angenehm und schmecke köstlich. Dies ist ein erster Irrtum. Dann wähle ich gewisse Mittel, diese Frucht zu erlangen, die für meinen Zweck ungeeignet sind; dies ist ein zweiter Irrtum. Eine dritte Art des Irrtums, die möglicherweise in die auf unsere Handlungen bezüglichen Überlegungen eingehen könnte, gibt es nicht. Und nun frage ich, ob ein Mensch, der in solcher Lage ist, und sich dieser beiden Irrtümer schuldig gemacht hat, deshalb als ein lasterhafter und verbrecherischer Mensch angesehen werden muß, mögen diese Irrtümer noch so unvermeidlich gewesen sein? Ist es vollends möglich, sich vorzustellen, daß solche Irrtümer die Quellen aller Unsittlichkeit sind?

Hierzu ist noch zu bemerken: Wenn die sittlichen Unterscheidungen aus der Wahrheit oder Irrtümlichkeit solcher Urteile sich herleiten, so müßte eine solche immer statthaben, wenn irgendein beliebiges Urteil gefällt wird; es könnte keinen Unterschied machen, ob es sich [in dem Urteil] um einen Apfel oder um ein

Königreich handelte, ob der Irrtum vermieden werden könnte oder nicht. Wenn das eigentliche Wesen der Sittlichkeit in der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Vernunft bestehen soll, so sind solche besonderen Umstände ganz gleichgültig; diese besonderen Umstände können niemals einer Handlung den Charakter des Tugendhaften oder Lasterhaften verleihen oder ihr diesen Charakter nehmen. Hinzufügen können wir noch besonders, daß jene Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung keine Abstufungen zuläßt, daß folglich alle Tugenden und alle Laster einander gleichwertig sein müßten.

Es könnte weiter behauptet werden, der Irrtum hinsichtlich einer *Tatsache* sei nicht verbrecherisch, aber der Irrtum hinsichtlich dessen, was *recht* ist, sei es häufig und dieser Irrtum könne die Quelle der Unsittlichkeit sein.

Darauf würde ich antworten: Ein solcher Irrtum kann unmöglich die ursprüngliche Quelle der Unsittlichkeit sein, denn er setzt die Tatsache von „Recht“ und „Unrecht“, d. h. eine tatsächliche sittliche Unterscheidung, die von diesem Urteil unabhängig ist, bereits voraus. Der Irrtum über das, was recht ist, kann zu einer Art von Unsittlichkeit werden; aber dies ist eine sekundäre Unsittlichkeit, gegründet auf eine andere, ihr bereits vorangehende.

Hinsichtlich der Urteile, welche *Wirkungen* unserer Handlungen sind, und die [wenn sie falsch sind] Anlaß werden, daß man die Handlungen für wahrheits- und vernunftwidrig erklärt, kann bemerkt werden, daß unsere Handlungen niemals ein Urteil, weder ein richtiges, noch ein falsches bei *uns selbst* verursachen können; nur auf andere können sie diese Wirkung haben. Gewiß kann eine Handlung in vielen Fällen bei anderen falsche Schlüsse hervorrufen. Jemand, der mich durchs Fenster mit meines Nachbarn Frau vertraulich verkehren sieht, kann so harmlos sein, mit Sicherheit anzunehmen, dieselbe sei meine eigene Frau. Insofern gleicht dann meine Handlung einigermaßen einer Lüge oder Unwahrheit, nur mit dem Unterschied, und dieser Unterschied ist wesentlich, daß ich die Handlung nicht vornehme mit der *Absicht*, bei einem anderen ein falsches Urteil hervorzurufen. Ich beging sie lediglich, um meine Lust und Leidenschaft zu befriedigen. Zufällig nur verursacht sie einen Irrtum oder ein falsches Urteil. Und diese Unwahrheit nun, die durch die Handlung

bewirkt wird, kann vermöge einer seltsamen und uneigentlichen Redeweise der Handlung selbst zugeschrieben werden. Hierin kann ich aber noch immer keinen vernünftigen Grund sehen für die Behauptung, die Tendenz [einer Handlung], einen solchen Irrtum zu verursachen, sei der erste Ursprung und die ursprüngliche Quelle aller Unsittlichkeit.¹

¹ Man könnte denken, es sei ganz überflüssig, dies zu beweisen. Aber ein neuerer Schriftsteller, dem das Glück zuteil wurde, einigen Ruf zu erlangen, hat allen Ernstes behauptet, eine solche Unwahrheit sei die Grundlage aller Schuld und sittlichen Verkehrtheit. Um aber die Hinfälligkeit dieser Anschauung aufzudecken, brauchen wir nur zu bedenken, daß aus einer Handlung ein falscher Schluß immer nur vermöge einer Unklarheit hinsichtlich der natürlichen Gründe [der Handlung] gezogen wird: Eine Ursache wird in ihrer Wirkung unvermerkt unterbrochen durch entgegenwirkende Ursachen, und wird dadurch der Zusammenhang zwischen zwei Objekten unbestimmt und wechselnd. Aber eine ebensolche Unbestimmtheit und Verschiedenheit [in der Wirkung] von Ursachen findet auch bei *natürlichen* Objekten statt und kann auch da einen Irrtum in unserem Urteil nach sich ziehen. Wäre also eine solche Tendenz, Irrtum zu erzeugen, das eigentliche Wesen des Lasters und der Unsittlichkeit, so müßten wir daraus schließen, daß auch leblose Gegenstände lasterhaft und unsittlich sein können.

Vergebens macht man hiergegen geltend, daß leblose Gegenstände ohne Wahl und Freiheit wirken. Freiheit und Wahl sind nicht notwendig, damit eine Handlung uns zu einem falschen Schlusse veranlaßt; folglich können sie auch [nämlich vom Standpunkt der hier bekämpften Theorie] in keiner Weise wesentlich sein für die Sittlichkeit. Es will mir nicht einleuchten, wie jene Momente vom Standpunkte dieser Theorie für die Sittlichkeit irgendwie sollten in Betracht kommen können. Wenn die Tendenz, Irrtum zu erzeugen, der Ursprung der Unsittlichkeit wäre, so müßte diese Tendenz in jedem *Falle* [also völlig abgesehen von Wahl und Freiheit] von der Unsittlichkeit unzertrennlich sein.

Dazu kommt noch eines; wäre ich vorsichtig genug gewesen, die Fenster zu schließen, während ich mir jene Freiheiten gegen meines Nachbarns Weib erlaubte, so hätte ich mich [jener Theorie zufolge] keiner Unsittlichkeit schuldig gemacht, und zwar nur, weil meine Tat jetzt vollkommen verborgen geblieben, und demgemäß nicht geeignet gewesen wäre, irgendwelche falschen Schlüsse hervorzurufen.

Ebenso wäre ein Dieb, der mit Hilfe einer Leiter durchs Fenster steigt und sich alle Mühe gibt, keinen Lärm zu machen, kein Verbrecher. Entweder er wird nicht gesehen [oder er wird gesehen. In jenem Falle gibt er zu gar keinem Urteile Anlaß.] Und wenn er gesehen wird, kann er unmöglich ein irriges Urteil hervorrufen; niemand, der ihn unter solchen Umständen sieht,

Nach allem diesem ist es unmöglich anzunehmen, daß die Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und dem sittlich Bösen durch die Vernunft gemacht werde; denn diese Unterscheidung

wird ihn für etwas anderes halten, als er wirklich ist. Es ist bekannt, daß Leute, die schielen, leicht irrige Urteile bei anderen erzeugen; wir glauben, sie begrüßen eine Person oder sprechen mit derselben, während sie sich an eine andere wenden. Sind sie deswegen unsittlich?

Außerdem ist leicht ersichtlich, daß in allen diesen Argumenten ein Zirkelschluß liegt. Ein Mensch, der sich fremdes Gut aneignet und dasselbe benutzt, als wäre es sein eigenes, erklärt dasselbe damit gewissermaßen für sein Eigentum. Diese Unwahrheit soll die Quelle von Unsittlichkeit und Widerrechtlichkeit sein. Aber sind Eigentum oder Recht oder Verpflichtung sinnvolle Begriffe, wenn nicht der Begriff der Sittlichkeit bereits vorausgesetzt ist?

Ein Mensch, der gegen seinen Wohltäter undankbar ist, gibt in gewisser Weise zu verstehen, daß er niemals irgendwelche Wohltaten von demselben empfing. Aber wiefern tut er dies? Etwa weil es seine Pflicht wäre, [wenn er Wohltaten von ihm empfangen hat] dankbar zu sein? Aber dies setzt voraus, daß es bereits einen bestimmten Begriff von Pflicht und Sittlichkeit gibt. Oder [weckt er jenen Anschein,] weil die menschliche Natur im allgemeinen dankbar ist, weil wir also schließen müssen, ein Mensch, der einen anderen schädigt, könne von dem Geschädigten niemals Wohltaten empfangen haben? Aber die Menschen sind von Natur nicht so durchgehend dankbar, daß ein solcher Schluß berechtigt wäre. Und wenn er es wäre, dann müßten wir fragen: Ist die Ausnahme von einer allgemeinen Regel unter allen Umständen verbrecherisch, nur darum, weil sie eine Ausnahme ist?

Aber eines genügt, um diese schrullenhafte Theorie gänzlich zu vernichten: Das ganze Problem der Sittlichkeit und Unsittlichkeit kehrt wieder in der Frage: weshalb denn nun eigentlich Wahrhaftigkeit tugendhaft und Lüge lasterhaft sei, der Art, daß der Wert und Unwert jeder anderen Handlung darnach sich bestimme. Ich will einmal zugeben, daß alle Unsittlichkeit aus dieser sogenannten Unwahrhaftigkeit des Handelns abzuleiten sei. Ich fordere dann aber zugleich, daß man mir einen einleuchtenden Grund angebe für die Behauptung der Unsittlichkeit dieser Unwahrhaftigkeit. Denkt man recht darüber nach, so findet man unser ganzes Problem so ungelöst wie am Anfang.

Dies letzte Argument ist durchaus entscheidend.

Haftet nicht an jener Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit der Handlungen in durchaus *einleuchtender* Weise ein sittlicher Wert bzw. Unwert, dann können sie auch nicht unsere Handlungen beeinflussen. Wer aber dachte jemals daran, eine Handlung zu unterlassen, weil andere möglicherweise falsche Schlüsse daraus ziehen könnten? Oder wer beging jemals eine solche, damit er Anlaß zu richtigen Schlüssen gäbe?

hat Einfluß auf unser Handeln, und dazu ist die Vernunft allein nicht imstande. Vernunft und Urteil können gewiß mittelbare Ursache einer Handlung werden, indem sie nämlich zu einem Affekt Gelegenheit geben oder ihm die Richtung anweisen; man darf aber nicht behaupten, daß einem solchen Urteil vermöge seiner Wahrheit oder Falschheit sittlicher Wert oder Unwert anhafte. Und die Urteile, die wiederum durch unsere Handlungen verursacht werden, können noch weniger den Handlungen, durch welche sie verursacht sind, solche sittlichen Eigenschaften mitteilen.

Um nun aber ins einzelne zu gehen und zu zeigen, daß jene ewigen und unwandelbaren Normen des Sein-Sollenden und Nichtsein-Sollenden, die angeblich unmittelbar in den Dingen liegen, von keiner gesunden Philosophie verteidigt werden können, wollen wir folgende Betrachtungen anstellen.

Wären das Denken und der Verstand allein fähig, die Grenzen von Recht und Unrecht zu bestimmen, so müßte das Wesen der Tugend und des Lasters entweder in gewissen Beziehungen der Objekte liegen, oder eine Tatsache sein, die auf dem Wege des Schlusses entdeckt wird. Diese Folgerung ist klar. Die Tätigkeit des menschlichen Verstandes zerfällt [ja] in diese zwei Arten, das Vergleichen von Vorstellungen und das Schließen aus Tatsachen. Würde die Tugend durch den Verstand entdeckt, so müßte sie [also] Gegenstand der einen oder der anderen dieser Tätigkeiten sein; es gibt keine dritte Tätigkeit des Verstandes, die sie entdecken könnte.

Gewisse Philosophen nun haben sehr eifrig die Ansicht verbreitet, daß Sittlichkeit ein möglicher Gegenstand der [demonstrativen] Erkenntnis sei. Obgleich niemand in dieser demonstrativen Erkenntnis des Sittlichen je einen Schritt vorwärts getan hat, gilt es ihnen für ausgemacht, daß dieselbe die gleiche Gewißheit erreichen könne wie Algebra und Geometrie. Unter dieser Voraussetzung nun müßten Tugend und Laster in irgendwelchen Beziehungen bestehen. Denn es wird von allen Seiten zugegeben, daß keine Tatsache [demonstriert, d. h. aus bloßer Vernunft] bewiesen werden kann. Wir wollen also zuerst diese Hypothese prüfen und versuchen, womöglich [auf Grund derselben] jene sittlichen Qualitäten festzustellen, die so lange Gegenstand unse-

rer erfolglosen Nachforschungen waren. Wir fordern aber, daß die Beziehungen, welche die Sittlichkeit oder Verpflichtung ausmachen, genau aufgezeigt werden, damit wir sehen, worin sie bestehen und wie wir über sie zu urteilen haben.

Wenn behauptet wird, Tugend und Laster beständen in Beziehungen, die der Gewißheitserkenntnis und Demonstration zugänglich sind, so muß man sich auf jene *vier* Beziehungen beschränken, die allein einen solchen Grad der Evidenz zulassen. In diesem Falle aber gerät man in Ungereimtheiten, aus denen es kein Entrinnen gibt. Man verlegt das eigentliche Wesen der Sittlichkeit in diese Beziehungen; jede dieser Beziehungen kann aber nicht nur bei unvernünftigen, sondern sogar bei leblosen Gegenständen stattfinden; daraus folgt, daß auch diese Gegenstände mögliche Träger eines sittlichen Wertes oder Unwertes sind. *Ähnlichkeit, Gegensätzlichkeit, Grade der Beschaffenheit und Verhältnisse der Menge und der Zahl*, alle diese Beziehungen sind der Materie ebenso eigentümlich wie unseren Handlungen, unseren Affekten und unserem Wollen. Es ist daher unzweifelhaft, daß die Sittlichkeit nicht in einer dieser Beziehungen liegt, und das Bewußtsein derselben nicht in der Entdeckung dieser Beziehungen.¹

¹ Als Beweis, wie unklar unser Denken über diesen Gegenstand gewöhnlich ist, sei bemerkt, daß diejenigen, die behaupten, [das Wesen der] Sittlichkeit sei [aus reiner Vernunft] demonstrierbar, nicht sagen, Sittlichkeit liege in bestimmten Beziehungen und diese Beziehungen werden durch die Vernunft unterschieden. Sie sagen vielmehr nur, die Vernunft könne erkennen, daß diese und diese Handlung unter Voraussetzung bestimmter Beziehungen tugendhaft und eine andere lasterhaft sei. Es scheint darnach, sie halten es für genügend, wenn sie nur irgendwie das Wort „Beziehung“ in ihre Behauptung hinein bringen, gleichgültig, ob es etwas zur Sache tut oder nicht. Ich denke aber, die Sache liegt völlig klar: die demonstrative Vernunft erkennt nur Beziehungen. Nach jener Hypothese aber erkennt diese Vernunft auch [das Wesen von] Laster und Tugend; also müssen diese sittlichen Beschaffenheiten Beziehungen sein. Wenn wir irgendeine Handlung unter irgendwelchen gegebenen Umständen tadeln, so muß dies Ganze, das sich zusammensetzt aus Handlung und Umständen, gewisse Beziehungen ergeben, und in diesen muß das Wesen des Lasters bestehen. Sonst hat die ganze Hypothese keinen verständlichen Sinn. Was erkennt denn aber die Vernunft, wenn sie eine Handlung für lasterhaft erklärt? Erkennt sie eine Beziehung oder eine Tatsache? Diese Fragen sind entscheidend, dürfen also nicht umgangen werden.

Wollte man [schließlich] behaupten, das Gefühl der Sittlichkeit bestehe in der Erkenntnis einer Beziehung, die von den oben angeführten verschieden sei; ich habe also keine vollständige Aufzählung gegeben, als ich alle demonstrativen Beziehungen unter jene vier Gesichtspunkte zusammenfaßte, so würde ich hierauf nicht antworten, ehe nicht jemand so freundlich wäre, mir diese neue Beziehung nachzuweisen. Es ist unmöglich, eine Theorie zu bekämpfen, die noch nicht gesagt hat, was sie behauptet. Bei solchem Fechten im Dunkeln schlägt man in die Luft und trifft oft dorthin, wo kein Feind steht.

Ich muß mich demgemäß hier darauf beschränken, die beiden Forderungen zu bezeichnen, die an jeden zu stellen sind, der es unternehmen will, den Sinn dieser Theorie klarzustellen. *Erstens:* Die Begriffe des sittlich Guten und des sittlich Bösen sind nur auf Akte des Geistes anwendbar; sie betreffen unser Verhalten zu äußeren Gegenständen. Die Beziehungen, für welche jene sittlichen Unterscheidungen gelten, können also nur zwischen innerlichen Akten und äußeren Gegenständen obwalten; sie können weder auf innerliche Akte im Vergleich zueinander, noch auf äußere Gegenstände, denen man andere äußere Gegenstände gegenüberstellt, Anwendung finden. Nun wird angenommen, die Sittlichkeit hänge mit gewissen Beziehungen zusammen. Hafteten aber diese Beziehungen an den inneren Akten an sich betrachtet, so würde daraus folgen, daß wir uns in uns selbst eines Verbrechens schuldig machen könnten, unabhängig von unserer Stellung zur Welt. Könnten andererseits diese sittlichen Beziehungen auf äußere Gegenstände angewendet werden, so würde daraus folgen, daß auch unbeselte Dinge sittliche Schönheit und sittliche Häßlichkeit haben können. Man kann sich aber schwer vorstellen, daß irgendeine Beziehung entdeckt werden könnte zwischen unseren Affekten, Willensentschlüssen und Handlungen einerseits und äußeren Gegenständen andererseits, ohne daß diese Beziehung auch bei den Affekten und Willensentschlüssen oder bei diesen äußeren Gegenständen sich fände, wenn man dieselben *unter sich* vergleicht.

Noch schwerer aber ist es, die *zweite* Bedingung zu erfüllen, der die Rechtfertigung jener Theorie notwendig unterläge. Nach den Grundsätzen derjenigen, die einen abstrakt rationalen [d. h.

durch bloße Vernunft zu erkennenden] Unterschied zwischen dem sittlich Guten und dem sittlich Bösen und ein natürliches „sittliches Recht und Unrecht der Dinge“ behaupten, wird nicht nur vorausgesetzt, daß diese Beziehungen wegen ihrer Ewigkeit und Unveränderlichkeit für jedes vernünftige Wesen dieselben sind, sondern es wird auch angenommen, daß ihre *Wirkungen* immer die gleichen sein müssen. Und man meint, daß sie auf die Willensrichtung der Gottheit keinen geringeren, ja einen größeren Einfluß haben als auf die Leitung [der Handlungen] der Vernünftigen und Tugendhaften unserer eigenen Gattung.

Diese beiden Punkte sind aber offenbar durchaus verschieden. Das heißt, es ist etwas anderes, die Tugend erkennen, und etwas anderes, den Willen auf sie richten. Will man daher beweisen, daß die Normen für Recht und Unrecht ein ewiges Gesetz sind, *verpflichtend* für jeden vernünftigen Geist, so genügt es nicht, die Beziehungen aufzuzeigen, auf denen dieselben beruhen, sondern man muß auch den Zusammenhang zwischen diesen Beziehungen und dem Willen nachweisen. Und man muß beweisen, daß dieser Zusammenhang so notwendig ist, daß er sich in allen normalen geistigen Individuen vorfinden und dieselben beeinflussen muß, mögen die Unterschiede zwischen diesen Geistern in anderer Hinsicht noch so groß und schließlich unendlich groß sein.

Nun habe ich aber schon bewiesen, daß jedenfalls in der menschlichen Natur keine Beziehung für sich allein jemals irgendeine Handlung hervorrufen kann. Außerdem ist in der Abhandlung über den Verstand gezeigt worden, daß ein Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, wie er hier vorausgesetzt wird, nur durch Erfahrung erkannt werden kann, daß wir keinerlei Sicherheit über das Bestehen eines solchen Zusammenhanges entnehmen können aus der bloßen Betrachtung der Gegenstände. Alle Dinge des Universums erscheinen, für sich betrachtet, vollkommen als etwas für sich, und voneinander unabhängig; nur Erfahrung läßt uns ihre Wirkung aufeinander und ihren Zusammenhang erkennen. Und nie dürfen wir eine solche Wirkung jenseits der Grenzen der Erfahrung behaupten.

Es ist also unmöglich der *ersten* Bedingung, welche die Theorie der ewigen rationalen Normen von Recht und Unrecht zu erfüllen hätte, zu genügen, da es unmöglich ist, die Beziehungen

aufzuzeigen, auf die eine solche Unterscheidung begründet werden könnte. Es ist aber ebenso unmöglich, die *zweite* Bedingung zu erfüllen, da wir nicht a priori zeigen können, wie jene Beziehungen, wenn sie wirklich vorhanden und erkennbar wären, allgemein zwingend und verpflichtend sein sollten.

Um aber die hier angestellten allgemeinen Betrachtungen noch klarer und überzeugender zu machen, wollen wir sie auch noch durch einige besondere Fälle erläutern, in welchen das Urteil über „sittlich gut“ und „sittlich böse“ der allgemeinsten Einstimmigkeit sich erfreut. Von allen Verbrechen, die menschliche Geschöpfe zu begehen fähig sind, ist Undankbarkeit das scheußlichste und unnatürlichste, besonders wenn es gegen Eltern begangen wird, und wenn der Undank bis zu körperlichen Verletzungen und Mord sich steigert. Dies wird von der ganzen Menschheit anerkannt, von Philosophen so gut wie von dem Volke. Bei den Philosophen nun erhebt sich die Frage, ob die Schuld oder sittliche Häßlichkeit einer solchen Handlung durch demonstrative Beweisführung erkannt, oder durch einen inneren Sinn und vermitteltst eines Gefühls, das durch die Betrachtung einer solchen Handlung naturgemäß hervorgerufen wird, erlebt wird. Diese Frage wird sich aber alsbald zu Ungunsten der ersteren Annahme entscheiden, wenn wir dieselben Beziehungen bei anderen Gegenständen nachweisen können, aber so, daß dabei der Begriff der Schuld und des Unrechts keine Anwendung findet. Vernunft und [reine] Vernunftserkenntnis ist nichts als Vergleichung von Vorstellungen und Erkenntnis ihrer Beziehungen; haben aber solche Beziehungen [obwohl einander gleich, dennoch] einen verschiedenen *Charakter*, so folgt daraus offenbar, daß diese Charaktere nicht durch die Vernunft allein erkannt werden können.

Um die Sache von diesem Gesichtspunkt aus zu prüfen, wollen wir irgendeinen unbeseelten Gegenstand, etwa eine Eiche oder eine Ulme wählen. Wir wollen annehmen, daß unter einem solchen Baum durch Herabfallen des Samens ein junges Bäumchen entsteht. Dieses wächst allmählich in die Höhe und überragt und vernichtet endlich den elterlichen Baum. Nun frage ich, fehlt hier irgendeine der Beziehungen, die man bei Elternmord oder [sonstiger] Undankbarkeit zu entdecken vermag? Ist nicht der eine Baum die Ursache des Daseins des anderen und dieser

letztere die Ursache der Vernichtung des ersten, genau wie wenn ein Kind seine Eltern ermordet? Es genügt nicht zu entgegnen, hier fehle eine Wahl oder ein Willensakt. Im Falle des Elternmordes erzeugt ja der Wille keine *anderen* Beziehungen, sondern er ist nur die Ursache, aus welcher die Handlung her stammt. Er erzeugt also *dieselben* Beziehungen, die bei der Eiche und der Ulme nur eben aus anderen *Gründen* entstehen. Ein Willensakt oder eine Wahl bestimmt einen Menschen, seine Eltern zu töten; die Gesetze der Materie und der Bewegung bestimmen [ebenso] ein Bäumchen, die Eiche zu zerstören, aus der es entstand. Hier haben also dieselben Beziehungen verschiedene Ursachen, aber die Beziehungen bleiben dieselben. Ihre Erkenntnis ergibt aber nicht in beiden Fällen den Begriff der Unsittlichkeit; daraus folgt, daß dieser Begriff nicht aus einer solchen Erkenntnis entsteht.

Aber nehmen wir ein noch näherliegendes Beispiel. Ich frage: Warum ist die Blutschande bei Menschen verbrecherisch, und warum haftet derselben Handlung und denselben Beziehungen bei Tieren nicht die geringste sittliche Häßlichkeit und Widernatürlichkeit an? Würde mir geantwortet, diese Handlung sei bei Tieren ohne Schuld, weil diese keine ausreichende Vernunft haben, um die „Schändlichkeit“ der Handlung zu erkennen; während der Mensch diese Fähigkeit besitze, und durch sie bei seiner Pflicht festgehalten werden „sollte“; dadurch werde dieselbe Handlung bei ihm verbrecherisch – sollte mir dies gesagt werden, so würde ich antworten, daß damit offenbar ein Zirkelschluß begangen würde. Denn die „Schändlichkeit“ muß bestehen, ehe die Vernunft sie als solche erkennen kann; sie ist daher unabhängig von den Entscheidungen der Vernunft, und vielmehr ihr Gegenstand als ihr Ergebnis.

Nach der hier bekämpften Theorie müßte [allgemein gesagt] jedes Tier, das Sinne, Begierden und Willen besitzt, d. h. also überhaupt jedes Tier, aller der Tugenden und Laster fähig sein, um derentwillen wir den Menschen Lob oder Tadel zuteil werden lassen. Der ganze Unterschied bestände [für jene Theorie] darin, daß unsere höhere Vernunft dazu dienen kann, das Laster oder die Tugend zu erkennen. Dadurch könnte der Tadel oder das Lob gesteigert werden. Aber jene Erkenntnis setzt ein besonderes Vermögen voraus, dessen Beschaffenheit diese sittlichen Ent-

scheidungen bedingt, und zwar ein Vermögen, das nur von dem Willen und den Begierden abhängt, und sowohl für das Denken wie in Wirklichkeit als etwas von der Vernunft Verschiedenes sich darstellt. Tiere können zueinander in denselben Beziehungen stehen wie die Menschen und wären daher auch derselben Sittlichkeit fähig, wenn das Wesen der Sittlichkeit in diesen Beziehungen bestände. Der Mangel eines ausreichenden Maßes von Vernunft kann Tiere verhindern, die Pflichten und Nötigungen der Sittlichkeit zu erkennen, aber er kann nicht das *Bestehen* dieser Pflichten verhindern, da dieselben vorher da sein müssen, wenn sie erkannt werden sollen. Die Vernunft muß sie finden, und kann sie niemals erzeugen. Dieses Argument muß recht gewürdigt werden, da es meiner Meinung nach vollständig entscheidend ist.

Diese Überlegungen nun beweisen nicht nur, daß Sittlichkeit nicht in Beziehungen besteht, die Gegenstand der Wissenschaft sind, sondern sie beweisen, recht betrachtet, mit derselben Sicherheit, daß Sittlichkeit auch nicht in irgendeiner *Tatsache* besteht, die durch den Verstand erkannt werden kann. Hiermit sind wir beim *zweiten* Teil unserer Beweisführung. Wenn auch dieser Punkt einleuchtend gemacht werden kann, so dürfen wir schließen, daß Sittlichkeit kein Gegenstand der Vernunft ist. Es kann aber keine Schwierigkeit haben zu beweisen, daß Laster und Tugend keine Tatsachen sind, deren Dasein wir durch die Vernunft erkennen können. Ich denke etwa an den absichtlichen Mord. Betrachtet denselben von allen Seiten und seht zu, ob Ihr das tatsächliche oder realiter Existierende finden könnt, was Ihr *Laster* nennt. Wie Ihr das Ding auch ansehen möget, Ihr findet nur gewisse Affekte, Motive, Willensentschlösungen und Gedanken. Außerdem enthält der Fall nichts Tatsächliches. Das „Laster“ entgeht Euch gänzlich, solange Ihr nur den Gegenstand betrachtet. Ihr könnt es nie finden, wofern Ihr nicht Euer Augenmerk auf Euer eigenes Inneres richtet, und dort ein Gefühl von Mißbilligung entdeckt, das in Euch angesichts dieser Handlung entsteht. Auch dies ist [gewiß] eine Tatsache, aber dieselbe ist Gegenstand des Gefühls, nicht der Vernunft. Sie liegt in Euch selbst, nicht in dem Gegenstand. Erklärt Ihr eine Handlung oder einen Charakter für lasterhaft, so meint Ihr [damit] nichts anderes, als daß Ihr zufolge der Beschaffenheit Eurer Natur ein unmittelba-